



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Magia de mujeres en el ámbito celta

Carlos Bueso Alcalá (carbueso@ucm.es)

Universidad Complutense de Madrid

Máster en Ciencias de las Religiones (2017-2018)

Trabajo Final de Máster (Convocatoria Julio)

Tutor: Eugenio R. Luján Martínez

erlujan@filol.ucm.es

Calificación: 10 (M.H.)

Resumen

El presente trabajo se centra en el análisis de la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac y su interpretación. El objetivo principal del trabajo es doble, situar la *defixio* dentro del contexto de la práctica del poder ritual en la Céltica europea, que a su vez se enmarca en el *continuum* mediterráneo de este tipo de prácticas, y dentro de los discursos y polémicas que se desarrollaron sobre estas prácticas en la Antigüedad.

Palabras clave

Poder ritual, religión, magia, *defixio*, Céltica, Roma, hechicería.

Abstract

This essay is focused upon the l’Hospitalet du Larzac *defixio*, its analysis and interpretation. The work main objective is to place the *defixio* within the context of the ritual power practices in the Celtic world, which in turn are part of the Mediterranean practice *continuum*, and within the discourses and controversies on these practices that took place in Classical Antiquity.

Key words

Ritual power, religion, magic, *defixio*, Celtic world, Rome, witchcraft.

Índice

Introducción.....	3
Estado de la cuestión	5
Metodología.....	10
Aspectos culturales sobre la producción del poder ritual en la Galia.....	16
La <i>defixio</i> de l’Hospitalet-du-Larzac (L-98)	21
Contexto.....	21
Descripción del soporte	21
Lectura y traducción	22
Interpretación.....	24
Poder ritual en la Céltica europea.....	30
La magia de mujeres.....	42
Las divinidades y el poder ritual en la Céltica.....	49
Conclusiones.....	54
Bibliografía.....	58
Anexo de imágenes.....	64

Introducción

Las poblaciones centroeuropeas de la Edad del Hierro alcanzaron en el siglo IV a.E.C. un gran desarrollo cultural y social, el cual nos permite hoy en día diferenciar a los pueblos que habitaron Centroeuropa, Francia y Gran Bretaña, la parte norte y oeste de la península Ibérica, los Balcanes y *Galatia* (desde el 278 a.E.C.) en Anatolia, como “celtas” o “pueblos celtas”. Estos pueblos celtas se caracterizaron por hablar lenguas que tenían un origen común dentro de la familia indoeuropea, así como una misma tradición religiosa, artística y cultural. Los testimonios escritos que conservamos de los pueblos celtas son escasos y producidos por la influencia mediterránea, por lo que el reconocimiento de su cultura debe hacerse en muchos casos de manera indirecta, a través de las fuentes primarias romanas y las fuentes arqueológicas. En ambos casos, la religión es un pilar indispensable para conocer, reconocer y comprender la cultura celta.

A comienzos del siglo VI a.E.C. los viajeros y filósofos griegos comenzaron a nombrar en sus escritos al pueblo septentrional de los “*Keltoi*”. El primer testimonio podría ser el *Periplo Masaliota*, recuperado por el autor latino Rufus Festus Avienus¹ en el siglo IV E.C., al que siguieron Hecateo de Mileto (550-476 a.E.C.) y Heródoto a mediados del siglo V a.E.C. El pueblo griego identificó a los pobladores de Europa occidental como *keltoi*, un pueblo bárbaro que habitaba el continente europeo, desde el Mar Negro hasta las costas occidentales atlánticas.

Las fuentes arqueológicas reconocen al pueblo celta desde sus raíces indoeuropeas asentado en Europa a partir la cultura de los campos de urnas (1300-700 a.E.C.), que es catalogada por algunos arqueólogos como protocelta². La estratificación social derivada de los contactos comerciales con el mundo mediterráneo condujo a un mayor grado de regionalización cultural, proceso en el que la cultura de Hallstatt (800-550 a.E.C.) destaca como precursora de la cultura celta. El yacimiento arqueológico de La Tène (450-18 a.E.C.), situado en las proximidades del lago Neuchatel (Suiza) y excavado desde el siglo XVIII, es la primera ciudad reconocida como celta por la arqueología actual³.

A partir del siglo III a.E.C. la cultura celta presenta una gran diversidad regional que refleja la ruptura respecto al modelo cultural alcanzado a partir de La Tène. La

¹ AVIEN., *Ora*, v. 132.

² HARDING, 1974, p. 86; MEGAW, 1970, p. 13; CUNLIFFE, 1979, p. 15.

³ GREEN, M., 1986 p. 4.

iconografía, la numismática, el panteón celta y los estilos artísticos celtas se multiplicaron generando un complejo abanico cultural. La romanización experimentada por los pueblos celtas a partir del siglo III a.E.C. hasta la Guerra de las Galias (58-51 a.E.C.), que provocó la adhesión del territorio conquistado por Cayo Julio César, supuso una nueva tendencia cultural unificadora, pero esta vez catalizada por el poderío de Roma y siguiendo sus cánones culturales, transformando la cultura celta.

Podemos considerar a los celtas como un conjunto de pueblos que conformaron una identidad cultural basada en la lengua, la escritura y la religión, pero que no llegaron a conformar una comunidad entre los pueblos que la componían como en los casos de Grecia o Roma. La religión es uno de los caminos a través de los cuales la investigación puede acercarse a estas sociedades desde una perspectiva que englobe a todos los pueblos que identificamos por el nombre de “celta”.

En un contexto cultural diverso, pero al mismo tiempo homogeneizado debido a la conquista de las Galias, se producían prácticas de poder ritual híbridas que los autores clásicos destacaron especialmente referidas a la adivinación, pero también al campo de la “magia”. Estas prácticas involucraban a practicantes y consumidores, pero también en ocasiones a las divinidades. La venganza, el amor, la ambición o la enfermedad son algunos de los sentimientos y temores que reflejan las *defixiones*, las evidencias epigráficas del poder ritual en la Antigüedad.

Estado de la cuestión

El estudio de la magia, o poder ritual, en la Antigüedad es hoy en día un campo de estudio prolífico en el que la multidisciplinariedad, impuesta necesariamente por la amplitud del objeto de estudio y la tendencia académica actual, ha producido una plétora de modelos interpretativos de la magia y las prácticas mágicas.

La magia en la Antigüedad comenzó a ser reconocida por los epigrafistas a partir del final del siglo XIX. Los primeros corpus de inscripciones reconocidas como *defixiones* fueron publicados en 1897 y 1904 por Richard Wünsch y por Augustus Audollent respectivamente en sus obras *Defixionum Tabellae*. Aunque K. Preisendanz publicó a finales de los años 20 una edición de los papiros mágicos, no fue hasta los años 80 cuando los estudios de magia en la Antigüedad se incrementaron y reivindicaron como objeto de estudio, frente al desinterés que la magia había despertado en las diferentes disciplinas hasta el momento y las resistencias de los académicos más tradicionales. En 1985 David Jordan con su trabajo *A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora* junto con la edición de los PGM realizada por Hans Dieter Betz *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (1986), o textos egipcios traducidos por J. F. Borghouts en *Ancient Egyptian Magical Texts* (1978), recondujeron el estudio de la magia antigua que Wünsch y Audollent iniciaron a principios de siglo. Jordan define las *defixiones* como *inscribed pieces of lead, usually in the form of thin sheets, intended to bring supernatural power to bear against persons and animals*⁴, aunque también las podemos encontrar en otros soportes como ostraca, piedra, otros metales o papiro.

A nivel teórico el primer académico en afrontar el problema de la magia fue James Frazer. En su popular *La rama dorada* de 1890 distinguía este tipo de prácticas de la religión porque a su juicio esta categoría no concordaba con los aspectos que definen las religiones, es decir, *intention, rationality and autonomy*⁵ y la naturaleza coercitiva de la magia respecto a las fuerzas sobrenaturales entraba en conflicto con su comprensión del fenómeno religioso. Marcel Mauss, en *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902), y Emile Durkheim, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912),

⁴ JORDAN, D. 1985, p. 206.

⁵ FRAZER, J., 1890, pp. 220-240.

enfocaron la magia desde una perspectiva sociológica llegando a la conclusión de que el carácter definitorio universal de la magia frente a la religión es el rechazo social que despierta y el necesario secretismo e individualidad derivado de este.

La teoría antropológica de la magia fue revolucionada por Bronisław Malinowski quien desarrolló una perspectiva funcionalista adoptando una perspectiva *emic* que culminó en 1925 con la redacción de *Magic, Science and Religion* que desterró el evolucionismo de Frazer y quebró la barrera tradicional impuesta entre los conceptos de magia y religión. Esta posición teórica fue continuada por Evans Pritchard en su famosa obra *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937).

Por último, el profesor emérito de la Universidad Harvard Stanley Jeyaraja Tambiah⁶ ha desarrollado interpretaciones del fenómeno de la magia que intentan superar la tradicional oposición entre magia y religión. Desde una perspectiva de estudio *etic*. Tambiah define la magia como una apropiación ilegítima del poder ritual para fines personales, lo cual desequilibra la relación entre individuo y colectividad regulada a través de las formas rituales normativas u oficiales.

En el estudio de la magia en la Antigüedad, una de las figuras más reconocidas del “renacimiento” del estudio de la magia es Christopher Faraone, cuya obra *Magika Hiera*⁷ constituye uno de los más importantes trabajos sobre el mundo de la magia en la Antigüedad debido a su enfoque monográfico. El orientalismo de las monografías sobre magia no ha sido corregido hasta la publicación del trabajo colectivo editado por Francisco Marco Simón y Richard Gordon *Magic in the Latin West* en 2010, una clara señal de la potencialidad e inmadurez del estudio de historia de la magia hasta el momento. Los contextos culturales que han obtenido una mayor atención de los investigadores pueden y deben ampliarse con el objetivo de producir un conocimiento más global y completo, que conlleve en último término una (re)construcción histórica coherente y amplia de la práctica mágica y los discursos de la magia en la Antigüedad.

El estudio filológico de los textos mágicos ha dominado la investigación científica de la magia hasta el momento, produciendo una acumulación de estudios textuales y paleográficos ingente. Los primeros pasos de la investigación de la magia en la

⁶ TAMBIAH, S. J., 1990, pp. 42-65, 111 y ss.

⁷ FARAONE, OBBINK. 1991.

Antigüedad han sido necesariamente la traducción e interpretación de los textos, sin el trabajo realizado por los filólogos las fuentes primarias de la magia continuarían siendo inaccesibles para el resto de las especialistas. Sin embargo, una vez realizado el esfuerzo filológico, es el momento de introducir nuevos enfoques metodológicos desde áreas de conocimiento diferentes, como la Historia, la Arqueología o la Antropología, para que la comprensión del fenómeno mágico en la Antigüedad sea total. Dos propuestas metodológicas abren el camino a nuevos modelos interpretativos.

El “giro materialista” trata de abrir los estudios filológicos a modelos interpretativos innovadores en los estudios sobre la magia en la Antigüedad, proceso que ha culminado con la publicación de la monografía *The Materiality of Magic*⁸. Un enfoque material centrado en los objetos que formaron parte de las prácticas mágicas con el objetivo de acercarse a la realidad histórica del contexto de producción y consumo de la magia. Algunas de estas “materialidades de la magia” son los soportes de las inscripciones, las hierbas utilizadas en la fabricación de *venenum*, figuras antropomorfas o restos óseos, entre otros. Este materialismo forma parte del “giro cultural” iniciado a finales del siglo XX, su posición teórica derivada de la importancia de los objetos en las sociedades consumistas actuales y se centra en la “agencia” de los objetos.⁹ La Arqueología introduce nuevos materiales de estudio al campo del poder ritual y nuevos modelos interpretativos gracias a los contextos arqueológicos. En este campo, podemos destacar la obra de Andrew T. Wilburn *Materia Magica* (2012) que analiza los casos de Egipto, Chipre e Hispania en época romana.

La Historia de género (o *Gender Studies*) promueve una perspectiva de estudio enfocada en el papel de la mujer. En el estudio del poder ritual este marco teórico tiene como objetivo analizar los estereotipos de género relacionados con las prácticas mágicas como construcciones ideológicas y enfocar a la mujer como parte activa de estas prácticas. Kimberly B. Stratton es una de las figuras más reconocidas en esta materia por monografías como *Naming the Witch, Magic, Ideology & Stereotype in the Ancient World* (2007) o *Daughters of Hecate, Women & Magic in the Ancient World* (2014).

⁸ BRENNER, J. N. y BOSCHUNG, 2015.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

En la historiografía española cabe destacar la figura de Santiago Montero Herrero, cuyos trabajos sobre religión y magia en Roma comenzaron en 1991 con la publicación de su obra *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.-408 d.C.)*, aunque ya había trabajado con anterioridad el tema en el artículo “Los harúspices bajo el emperador Constantino”. Unos trabajos muy tempranos, que sitúan a Montero en la historiografía española como parte del origen del estudio de la magia en la Antigüedad.

El caso de la magia en la Céltica la magia ha sido un tema poco tratado tradicionalmente, excepto en el suroeste de Gran Bretaña.¹⁰ Precisamente son las *defixiones* los fenómenos mágicos que mejor conocemos de estos pueblos debido a que suman una importante cantidad de ejemplares gracias entre otros al santuario *Aquae Sulis*. Hasta el momento, las evidencias materiales de las prácticas mágicas mejor reconocidas por los investigadores son las *defixiones*, en la Céltica Pierre-Yves Lambert ha llevado a cabo la mayor parte de las traducciones de los textos de execración galorromanos, que en su mayoría han sido recopilados en el *Recueil des Inscriptions Galouises vol. 2*¹¹.

En el estudio de la magia en la Céltica destaca el profesor de la Universidad de Zaragoza Francisco Marco Simón, coautor de *Magic in the Latin West*, quien ha publicado numerosos artículos sobre magia en occidente y entre los celtas como: ““Duagena, Ataecina”: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano”¹² o “La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano”¹³ y ha colaborado en obras colectivas generalistas como *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*¹⁴.

Por último, el futuro de la investigación de la magia y las prácticas mágicas parece encaminado a seguir creciendo y popularizándose ya que se producen nuevos *corpora* o reediciones de los antiguos¹⁵ que catalizan los trabajos de investigación. Proyectos como

¹⁰ HASSAL y TOMLIN. 1979. CUNLIFFE y DAVENPORT. 1985.

¹¹ LAMBERT, P-Y. 2002.

¹² MARCO SIMÓN, F., 2011, pp. 45-58.

¹³ MARCO SIMÓN, F., 2010, pp. 293-304.

¹⁴ CRUZ ANDREOTTI, G., PÉREZ JIMÉNEZ, A., 2002, pp. 189-220.

¹⁵ KROPP, A. 2008.

el que dirige la universidad de Zaragoza¹⁶, desarrollar de una base de datos con todos los materiales mágicos de época romana, son los pilares del futuro de la investigación.

¹⁶ MARCO SIMON, F. GORDON, R. 2010, pp. 46-47.

Metodología

La *defixio* de l'Hospitalet du Larzac representa el punto de partida sobre el cual el presente trabajo pretende identificar y contextualizar actos de poder ritual femenino dentro de la Céltica europea. Para ello, se atenderá a los textos de execración galorromanos y de otros puntos del imperio donde la cultura celta es reconocida. La contextualización de las *defixiones* a través de las fuentes literarias primarias, epigráficas e iconográficas tiene como objetivo definir el marco cultural en el que se produjeron los actos de poder ritual. Además, la cultura material y los contextos arqueológicos se compenetran con las fuentes escritas para contrastar la información que proporcionan los textos.

Arqueología, Filología e Historia constituyen las bases documentales básicas para afrontar un fenómeno histórico tan complejo y esquivo como la magia en la Antigüedad. A nivel interpretativo debemos sumar enfoques antropológicos, el estudio del folclore, la Mitocrítica en el caso de las mitologías galesas e irlandesas, o historiográficos como la Historia de género.

Las premisas metodológicas introducidas por la corriente de Historia cultural, desarrollada por el historiador Peter Burke, serán utilizadas y adaptadas para el desarrollo teórico del trabajo. Burke analiza la "*Historia de los modos de pensamiento*" como parte de la Historia cultural desde una perspectiva funcionalista, afirma que "*los rituales revelan las mentalidades*"¹⁷. A través del estudio del culto en la Antigüedad desentrañamos las mentalidades que se esconden tras ellos, aunque en el caso de la Antigüedad la distancia cronológica y la parquedad de las fuentes dificulta esta labor. Este enfoque social del estudio del ritual en la Antigüedad debe ser acompañado por el análisis de las interpretaciones que subyacen en las fuentes primarias.¹⁸

Hoy en día no conservamos testimonios escritos celtas suficientes para estudiar directamente esta cultura, situación que obliga a la investigación a utilizar las fuentes escritas mediterráneas para conocer a este pueblo. Las fuentes primarias que se utilizan para el estudio de la religión celta son en su mayoría de época romana, entre las que destacan autores como César, Estrabón, Lucano o Diodoro Sículo, aunque también

¹⁷ BURKE, P., 2000, p. 30.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

encontramos algunas referencias más antiguas en la literatura griega, previamente mencionadas, como Heródoto o Hecateo de Mileto.

Además de la literatura, una de las fuentes más importantes para el estudio de la cultura celta es la epigrafía latina. El corpus de inscripciones que conocemos hoy en día otorga una gran cantidad de información sobre aspectos sociales y culturales de los cultos celtas más allá de los posibles errores u omisiones, intencionados o no, que encontramos en la literatura clásica. Además de la epigrafía, la iconografía es otra fuente primaria que acerca de manera visual aspectos del culto celta, permitiendo comparar entre la teoría y el rito que la imagen muestra.

Las fuentes primarias escritas, como se ha introducido anteriormente, deben ser interpretadas con gran cautela en todos los casos, ya que la correlación entre el contexto cultural que reflejan a priori y la realidad histórica que se encuentra tras su producción puede ser difícil de discernir:

- 1) Las fuentes escritas grecolatinas deben ser estudiadas teniendo en cuenta que en algunos casos reflejan una realidad distorsionada, no solo a causa de la deformación de la realidad histórica que produce la lejanía cultural entre dos modelos sociales diferentes, también por el interés de los autores clásicos de tergiversar intencionadamente la realidad cultural celta para construir discursos de alteridad.
- 2) Los testimonios escritos celtas deben ser estudiados con reserva ya que su propia existencia en un contexto cultural ágrafo demuestra un cierto grado de influencia exógena. Dentro de este último grupo se encuentran *las defixiones* que serán analizadas a lo largo del presente trabajo.
- 3) Las fuentes literarias grecolatinas no son las únicas que se deben considerar. En la Alta Edad Media, los pueblos irlandeses y galeses, que apenas habían experimentado el proceso de romanización, influenciados por la evangelización cristiana a partir del siglo VIII,¹⁹ recopilaron los mitos y leyendas conservados a través de la tradición oral en varios ciclos, de los cuales los más importantes son el Ciclo del Ulster y los *Mabinogi*. La mitología galesa e irlandesa debe ser utilizada con precaución debido a su

¹⁹ HUTTON, R., 1991 pp. 284-308.

lejanía cronológica de la cultura celta prerromana, las posibles influencias cristianas que produjo la evangelización de las Islas Británicas y porque son fuentes propias de dos regiones periféricas de la Céltica europea. En cualquier caso, son fuentes útiles para la investigación ya que muchos datos han sido contrastados con las fuentes arqueológicas e históricas de la Antigüedad.²⁰ En estos casos, las mitologías británicas constituyen un ejemplo de “*memoire collective*”²¹ o “*représentations collectives*”²² durkheimianas que adquirieron naturaleza escrita, constructos sociales a través de los cuales “*el pasado se registra y recuerda*”, pero que al mismo tiempo son “*intentos de persuadir, de moldear la memoria de los demás*”.²³

La literatura grecolatina, especialmente las obras poéticas y dramáticas, no deben ser utilizadas por el investigador como puente para solventar los lapsus que deja la epigrafía en nuestra reconstrucción de la Historia. Fritz Graf recuerda que *it is tempting to use* (las obras literarias) *in order to fill the gap in the epigraphic documentation, and too many scholars have uncritically yielded to this temptation*.²⁴ Las fuentes epigráficas reflejan rituales y practicantes reales, no como las fuentes literarias, este ensayo se centra en las prácticas mágicas que fueron desarrolladas en la Céltica, las figuras literarias son estudiadas desde la perspectiva de la Historia de las mentalidades. Además de las fuentes escritas, tenemos a nuestra disposición las fuentes arqueológicas, las cuales matizan a través del registro material el contexto cultural en el que trabajamos. Además, la materialidad del registro permite corroborar con los testimonios escritos los contextos que en ellos se reflejan o intuyen, permitiendo otorgar veracidad, o no, a estos. En el caso de la Céltica la Arqueología ha demostrado ser una herramienta de trabajo fundamental debido a la escasez de fuentes escritas y a la influencia ideológica que los autores clásicos destilaron en ellas.

Actualmente, los estudios sobre magia y religión enmarcados en el paradigma de las Ciencias de las Religiones, o Historia de las Religiones, polemizan respecto a la premisa antropológica que seguir. La polémica es la elección entre un punto de vista

²⁰ GREEN, 2010 p. 12.

²¹ BLOCH, M. 1925; HALBWACHS, 1925.

²² DURKHEIM, E., 1898, pp. 273-302.

²³ BURKE, P., 2000 p. 68 y ss.

²⁴ GRAF, F., 1999, pp. 175-176.

“*emic*” o “*etic*”, esta fue introducida en la “Nueva etnografía” de los años 80 por Marvin Harris²⁵ y continúa dividiendo a los investigadores en la actualidad. “*Emic*” y “*etic*” describe dos perspectivas hermenéuticas opuestas, mantener la perspectiva del objeto de estudio o interpretarla exógenamente. El punto de vista “*emic*” aplicado a la Historia Antigua conlleva serias dificultades metodológicas ya que es imposible reconstruir completamente la visión cultural de los individuos a través de los cuales conocemos el pasado y no se debe equiparar el valor de una entrevista dirigida por un antropólogo con una fuente literaria. El punto de vista “*etic*” tampoco es de fácil aplicación ya que la interpretación de los investigadores siempre está sometida a cierto grado de subjetivismo y son siempre falibles.

El presente trabajo atenderá a las fuentes primarias respetando la visión de los escritores antiguos, pero al mismo tiempo llevando al campo de la crítica histórico-filológica los textos con el propósito de construir un contexto sociocultural de los ritos y creencias que estos describen. Por ello, a lo largo del ensayo comprenderemos la pluralidad de acepciones que describen actos individuales o colectivos llevados a cabo con premeditación con el objetivo de conseguir un beneficio individual o colectivo determinado, pero no comunitario, como magia o poder ritual, y a las practicantes que llevan a cabo dichas prácticas como hechiceras, a pesar de que en la Antigüedad recibieron etiquetas calificativas como *sagae*, *beneficum*, *veteratrix* o *anus* entre otros. Englobamos todas estas acepciones bajo términos comunes ya que comprendemos que forman parte del mismo fenómeno desde una perspectiva *etic*, un *continuum* cultural de prácticas.²⁶ La clasificación como “hechiceras” ha sido elegida para describir a las practicantes de poder ritual para destacar a la mujer como practicante y debido a las connotaciones negativas que “bruja” posó en castellano.

Asimismo, el fenómeno mágico no será entendido como contraposición del religioso ya que, siguiendo Arthur Nock, se comprenderá que *There is not then as with us, a sphere of magic in contrast to the sphere of religion*²⁷ y se apelará a la definición genérica propuesta por Tambiah de “*ritual power*”, frente al restrictivo concepto de “magia”, cuando se trate las “prácticas mágicas” o la “magia”. Otros autores como Gideon

²⁵ HARRIS, M., 1980 pp. 29-45.

²⁶ TORIJANO, P. A., 2002, p. 5.

²⁷ STEWART, Z., 1972, p. 314.

Bohak²⁸ defienden ampliar el concepto de magia para darle encaje en el discurso académico. Sin embargo, esta definición es susceptible al cambio en cada contexto cultural, lo cual es incompatible con la comprensión aglutinadora del fenómeno del poder ritual en la Antigüedad. También es utilizada por autoras²⁹ como categoría desde la perspectiva de los discursos en la literatura sobre las prácticas de poder ritual, es decir, mentalidades, estereotipos y polémicas.

Por otro lado, la Mitocrítica y el estudio del folclore son dos disciplinas relevantes en el estudio de una sociedad ágrafa y romanizada en gran parte de sus territorios como la celta. Los estudios folclóricos realizados por la Antropología desde el siglo XX en las Islas Británicas y los mitocríticos, nos permiten confrontar ideas derivadas de la investigación histórica con los modelos y tradiciones culturales que los antropólogos proponen a través de sus estudios. Ni el folclore ni la mitología pueden ser asumidos como fundamentos teóricos ni como demostraciones prácticas por la investigación histórica ya que el continuismo cultural total no puede ser asumido ante una distancia cronológica tan amplia, pero sí pueden ser utilizados como complementos indiciarios de la validez de las hipótesis que plantea la Historia, además de ser estudiados desde la perspectiva de la Historia como memoria colectiva.

Por último, la Historia de género responde a la “*revitalización y reconstrucción, al deseo de reorientar la cultura hacia la centralidad de la mujer*”³⁰ que los estudios feministas modernos llevan desarrollando desde finales del siglo XX. El papel de la mujer y la visión que socialmente se atribuyó a este colectivo en la sociedad celta debe ser puesto en valor como parte de la Historia de esta cultura que, normalmente, queda olvidada. El feminismo académico surgió del posmodernismo de los años 80 del siglo XX, y ha producido la irrupción la Historia de género como una rama investigadora más de las Ciencias históricas. La introducción del feminismo en el enfoque teórico y la crítica al historicismo precedente, han creado un nuevo paradigma a partir del cual se plantean nuevas preguntas, debates y enfoques.

²⁸ BOHAK, G., 2008, p. 62: *The term magic is productive when used as a heuristic label to refer to a group of practices that share broad similarities.*

²⁹ STRATTON, K., 2007, pp. 3-5.

³⁰ GREEN, M., 1996, p. 2.

La multidisciplinariedad que desarrollará el presente trabajo mediante los enfoques previamente enumerados tiene como propósito superar el religiocentrismo, encarando el fenómeno religioso como un elemento propio de su contexto cultural e inseparable de él. A través un caso de estudio, analizamos la sociedad de la Antigüedad, produciendo un conocimiento histórico social de los pueblos celtas romanizados y sus prácticas religiosas.

Aspectos culturales sobre la producción del poder ritual en la Galia

La relación entre las sociedades de la Edad del Hierro occidental europea y los pueblos que habitaron esos territorios tras la conquista y asimilación romana supone una dificultad a la hora de analizar estas sociedades. Son pocos los datos que conservamos sobre los aspectos sociales y culturales de los pueblos prerromanos que habitaron el continente que puedan ser confrontados con el producto híbrido que resultó de la conquista de las Galias y trajo el fin de la cultura de La Tène o celta. Además, la “romanización” fue un proceso de rápida ejecución en la Galia, especialmente en la Narbonense, fuente de los textos mágicos “celtas” más relevantes, región donde la élite gala se integró en los órdenes sociales latinos ya en época augustea según los autores clásicos.

οὐδὲ βαρβάρους ἔτι ὄντας, ἀλλὰ μετακειμένους τὸ πλεόν εἰς τὸν τῶν Ῥωμαίων τύπον καὶ τῇ γλώττῃ καὶ τοῖς βίοις, τινὰς δὲ καὶ τῇ πολιτείᾳ.³¹

[...] que ya no son realmente bárbaros, sino que han asimilado en casi todo el modelo romano, tanto por la lengua como por el modo de vida, e incluso algunos por el sistema político.³²

agrorum cultu, virorum morumque dignatione, amplitudine opum nulli provinciarum postferenda breviterque italia verius quam provincia.³³

[La provincia Narbonense] Por el cultivo de la tierra, por la dignidad de sus gentes y estilo de vida, y la magnitud de sus riquezas, no ha de ser pospuesta a ninguna de las provincias: en una palabra, más es Italia que provincia.³⁴

Debemos tener en cuenta asimismo la pérdida de la casta sacerdotal celta debido a la prohibición imperial del druidismo, acontecimiento que debió catalizar el proceso de pérdida de la tradición de los pueblos celtas.

El proceso de romanización fue más acelerado en el oeste europeo que en oriente debido a varios factores:

³¹ STRAB. *Geog.* IV, 1, 12.

³² Traducción: M.^a José Meana y Félix Piñeiro, 1998.

³³ PLIN. *HN* III, 4.

³⁴ Traducción: Antonio Fontán, Ignacio García Arribas *et. al.*, 1998.

- 1) La vinculación directa entre sociedad y religión que se produjo en Roma tras la muerte de César y las guerras civiles que derivaron de la misma en la que participaron los pueblos recientemente conquistados.³⁵
- 2) La potencia cultural grecolatina frente a los pueblos celtas ágrafos y sin unidad política.

El proceso de hibridación, o “*interpretatio celtica*”³⁶ produjo un sistema religioso adaptado a los nuevos medios y formalidades romanas. Las divinidades indígenas resistieron la llegada de las latinas, en algunos casos sus cultos fueron potenciados como demuestra la Arqueología³⁷, pero la ritualidad prerromana fue transformada a través de la introducción de los medios formales romanos, como las inscripciones y las ofrendas votivas.³⁸

El concepto de “*interpretatio celtica*” propuesto por Hausserl aplicado al estudio de las *defixiones* galas produce un modelo interpretativo coherente respecto a las evidencias de las que disponemos. El poder ritual en la Céltica quedó materializado a través de las *defixiones* de tradición romana, el origen ritual podría ser previo como parecen indicar las fuentes grecolatinas, la estructuración formal de los textos y el contenido de estos. A través de la adopción de las formas rituales de culto romanas producida con el cambio de era, la tradición mágico-religiosa de la narbonense experimentó un proceso de hibridación mediante el cual algunos elementos de la tradición indígena pudieron ser conservados.

Un problema similar produce el estudio de la teonimia propia de la Céltica, una problemática metodológica que condiciona la posición teórica de cualquier investigación. Los nombres de las “divinidades celtas” solo son conocidos a partir de la adopción del latín y, por tanto, de parte de la cultura latina ¿cómo podemos saber si los nuevos teónimos transcritos son de origen céltico y no creaciones *ex novo* o influencias latinas? La lingüista Bernardo Stempel propone que los teónimos en la Céltica han sufrido un proceso de “*translatio celtica*”.

³⁵ HAUSSERL, R. y KING, A. C., 2007, p. 82.

³⁶ HAUSSERL, R., KING, A. C., 2007.

³⁷ Oxon: DURY, 1980, p. 61; Haddenham (Cambs): GREEN, 1986, pp. 18-19; *Fontes Sequanae*: GREEN, 1996, p. 27; *Glanum*: HAUSSERL, R., KING, A. C., 2007, p. 87-90.

³⁸ HAUSSERL, R., KING, A. C., 2007.

- 1) Muy pocos teónimos celtas han sido conservados intactos, muchos han sufrido una “lectura” romanizada, como *Sulis Minerva* o *Ataecina Proserpina*. Por otro lado, los teónimos latinos también fueron adaptados a la Céltica.
- 2) Los nombres de las divinidades prerromanas tuvieron que ser adaptados a los requisitos alfabéticos latinos para participar de las nuevas formas de culto romanizadas. Esta adaptación escrita refleja en las primeras etapas del proceso la influencia fonémica y léxica de las construcciones lingüísticas celtas en los teónimos latinos, como se refleja en los epítetos divinos en celta de las divinidades latinas.³⁹
- 3) Algunos teónimos fueron conservados intactos, siendo solamente introducidos en el sistema alfabético latino, como *Epona* o *Taranis*.

La hipótesis de la creación espontánea de los teónimos no parece operativa debido a dos factores. En primer lugar, si se crean nuevas divinidades con nuevos nombres, ¿Por qué razón se vincularían al vocabulario celta de raíz indoeuropea como en el caso de *Epona*⁴⁰? En segundo lugar, la teonimia de nueva creación no necesitaría ir acompañada de teónimos latinos como *Minerva*, ya que poseería por sí misma de identidad conceptual.

Por lo tanto, la “*translatio celtica*” y sus tres modelos de adaptación teonímica reflejan tres grados diferenciados de romanización: Los teónimos plenamente romanizados en los que se identifican los nombres al equivalente latino, como *Mercurio*; los teónimos romanizados en los que se utiliza el teónimo latino o celta conjuntamente, como *Sulis Minerva* o *Júpiter Optimo Máximo Uxlemitanos*; los teónimos celtas que son transcritos al latín, como *Epona*. La naturaleza del proceso de transformación de cada modelo teonímico podría vincularse al grado de influencia romana en los cultos prerromanos, es decir, la sustitución o imposición del teónimo latino refleja un estado de romanización pleno del culto mientras que la conservación del teónimo celta refleja una conservación relativa de la naturaleza del culto prerromano. En esta clasificación también debemos tener en cuenta los teónimos de origen exógeno que penetraron en las Galias con la llegada del Imperio romano.

³⁹ BERNARDO STEMPEL, P. 2007, p. 71: I.O.M. *UXLEMITANOS*: Júpiter con la fuerte voz.

⁴⁰ DELAMARRE, 2003, pp. 163-164: “*ékynos*”

Dentro del modelo de hibridación cultural celtarromano, la “*translatio celtica*” aplicada a los cultos y rituales, más allá de los teónimos, genera un marco teórico en el que estudiar la hibridación de las prácticas mágicas en la Céltica. Un modelo que aplicamos tanto a las cuestiones filológicas, como a la hibridación cultural que se produjo en la Céltica con el cambio de era. Por lo tanto, comprendemos los cultos desarrollados en antiguos territorios celtas cercanos al cambio de era como subproductos de los procesos de *interpretatio* y *translatio* que transformaron el sistema religioso céltico.

La fuente principal del presente trabajo, la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac, que utilizamos para el estudio del poder ritual en la Céltica no puede ser desligada del modelo teórico propuesto, un producto híbrido. Además, las fuentes primarias de las que disponemos y que utilizamos para generar un contexto histórico del poder ritual son comentarios o descripciones interpretativas de carácter subjetivo producidas desde una óptica latina o griega.

Utilizamos el concepto “sincretismo” desarrollado por Franz Cumont para describir la hibridación de las prácticas religiosas, un proceso que no escapa a ninguna cultura y que en el estudio de la Antigüedad no debemos confundir con imposición cultural.⁴¹

En cuanto a la producción material de poder ritual debemos reflexionar sobre el papel de la Arqueología en el estudio del poder ritual en la Antigüedad. Contamos con un número muy reducido de evidencias físicas de las prácticas de poder ritual, mientras que los autores clásicos señalan que estas prácticas eran muy habituales.⁴² La epigrafía pública o los *ostraca* superan en número a las *defixiones*, solo en la ciudad de Karanis los *ostraca* de época imperial suman 1000 inscripciones mientras que el número total de *defixiones* hallado hasta la fecha son 1600 en todo el imperio.⁴³ ¿A qué se debe la desigualdad entre el registro material y las fuentes literarias?

En primer lugar, podríamos pensar que las fuentes literarias exageran el fenómeno del poder ritual ya que significa un sistema de alteridad. Debemos aceptar que los testimonios de autores clásicos reproducen modelos ideológicos respecto al fenómeno

⁴¹ BURKE, P. 2010, pp. 69-70.

⁴² PLIN. *HN* XXX, 2.

⁴³ WILBURN, 2012, p. 20.

que pueden distorsionar la realidad del poder ritual en la Antigüedad. Sin embargo, la abundancia de fuentes que nos hablan sobre las distintas prácticas que se realizaban, las reflexiones de filósofos sobre ellas y los comentarios sobre su papel en la sociedad representan evidencias suficientes para entender el poder ritual como un conjunto de prácticas populares entre las sociedades antiguas.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta las limitaciones de la Arqueología. Por un lado, tanto las prácticas recogidas en las *PGM* como algunas narraciones y observaciones de autores clásicos⁴⁴ coinciden al señalar que los productos derivados de la actividad ritual podían estar fabricados a partir de materia orgánica, por lo que no son susceptibles de ser estudiados desde la Arqueología en condiciones climáticas no extremas. Por otro lado, las deposiciones de los artefactos rituales en muchas ocasiones eran realizadas en lugares donde los trabajos arqueológicos se realizan con gran dificultad, como los contextos acuáticos, o muy específicos, como las tumbas.

Por último, no todos los productos de las actividades de poder ritual son reconocidos por los arqueólogos. La identificación de los materiales rituales es clara en algunos casos como las *defixiones*, pero debemos asumir que otras materialidades de la magia escapan al análisis de los investigadores. Esta pérdida de información es doble ya que no identificamos artefactos como parte de los rituales debido a la falta de contexto simbólico, pero también identificamos erróneamente algunos productos debido a la tradicional dicotomía entre magia y religión. Algunas ofrendas votivas bien podrían ser interpretadas como parte del fenómeno del poder ritual, como los exvotos anatómicos ofrendados en *Fontes Sequanae* para conseguir intervención divina en su sanación.

En conclusión, la práctica poder ritual en la Antigüedad fue una actividad común entre las sociedades mediterráneas y europeas en la que los préstamos culturales produjeron un conjunto de prácticas con un elevado grado de sincretismo, o un *continuum* de prácticas. Estas prácticas pueden ser reconocidas actualmente a través de las *defixiones*, pero también debieron materializarse en otros soportes que hoy en día no somos capaces de identificar.

⁴⁴ Apul. *Apol.* 57-60; THEOC. *Idilios* 2.

La *defixio* de l'Hospitalet-du-Larzac (L-98)⁴⁵

Contexto

La *defixio* de l'Hospitalet-du-Larzac (La Vayssière, nombre latino desconocido) fue hallada durante las excavaciones dirigidas por Alain Vernhet en 1983 en la necrópolis del *vicus* ubicado en la antigua provincia romana de la Galia Narbonense, a 25 km al norte de la actual Milliau (*Condatomagus*).⁴⁶ Actualmente la *defixio* se conserva en el museo Arqueológico de Milliau.

Las tablillas de plomo fueron encontradas depositadas en la sepultura 71, datada en torno a finales del siglo I E.C.⁴⁷, la cual incluía cuatro decenas de vasos, un anillo decorado con pasta de vidrio en forma de gato en una fosa anexa y una urna funeraria, sobre cuyo orificio se encontraban, una encima de otra, las tablillas.⁴⁸ La cremación es el rito funerario predominante entre los siglos I y II E.C. en la necrópolis de l'Hospitalet-du-Larzac.⁴⁹

El ajuar funerario de la sepultura es muy rico, pero no destaca respecto al resto de ajuares de la necrópolis de Vayssière donde los trabajos de Vernhet han sacado a relucir una media de entre 15 y 60 piezas cerámicas por enterramiento. La pieza cerámica depositada de mayor tamaño en la sepultura es una copa hemisférica tipo Drag. 37 La Graufesenque con la palabra “*gemma*” grabada en cursiva latina tras la cocción de la pieza. El nombre de esta pieza, junto con la circunferencia reducida del anillo, parecen indicar que nos encontramos ante una cremación femenina.⁵⁰ Todos los objetos presentan signos de haber sufrido el proceso de cremación, por lo que posiblemente fueron quemados junto al cadáver.⁵¹

Descripción del soporte

La *defixio* es opistógrafa, está inscrita en las cuatro caras de las placas de plomo (1a, 1b; 2a, 2b). Es posible que en origen las dos láminas conformaran un solo fragmento

⁴⁵ *RIG II* pp. 251 y ss.

⁴⁶ LEQUEMENT, H., 1983, pp. 475-476.

⁴⁷ LEJEUNE, M., 1984, p. 785.

⁴⁸ LAMBERT, P-Y., 1994, p. 160.

⁴⁹ FOULCHER, C., 1987, p. 108.

⁵⁰ LAMBERT, P-Y, pp. 708-709. *Gemma* puede ser nombre masculino, pero es más frecuente en su forma femenina.

⁵¹ LEJEUNE, M., 1984, p. 785.

ya que parece que, en el extremo izquierdo respecto al sentido de la inscripción de las caras 2a y 2b, un reborde marca la línea de corte que separó la tablilla original.⁵² Por tanto, el sentido de la lectura, objeto de gran debate entre los especialistas, sería 1a-2a-1b-2b si mantenemos el sentido de la escritura.

Al recrear la composición original que podría tener la *defixio* se generan dos columnas de escritura que corresponden con la sucesión a-a/b-b, resultando un trapecioide rectangular de dimensiones 26x14cm. y grosor entre 0'9 y 1'03mm. Los cuatro fragmentos han sufrido considerables daños debido a la fractura del material, la oxidación del plomo y la degradación calcárea, lo que provoca importantes lagunas en el texto.

Las placas de plomo fueron atravesadas de parte a parte por una aguja de 1 mm de diámetro aproximadamente, afectando a la placa 1 en la cara a línea 4 bajo la 'd' de *adsagsona* y en la cara b línea 12 en la segunda 'a' de *anda*. En la placa 2 la aguja atraviesa en la cara a en la línea 2 la 'a' de *onda* y en la cara b línea 12 la segunda a de *anandogna*.⁵³

Dos manos diferentes han participado en la redacción del texto mágico, las cuales han recibido los apelativos de *M* y *N*, siendo la parte inscrita por *M* la de mayor longitud. *N* solo cuenta con 6 líneas en la cara 2b intercaladas con el texto de *M*. Los nombres listados son marcados mediante puntuación que los distingue.

Lectura y traducción⁵⁴

1a	2a
insinde . se . bnanom bricto[m i-]a. senit conectos[
-n eianom auana sanader[]onda bocca nene.[
-na . brictom . uidluias uidlu[]rionti onda boca ne[
tigontias . so. adsagsona . seue[r]im	.on barnaunom ponc nit-
5 tertioninim . lidssatim liciatim	ixsintor sies eianepian
eianom . uoduio derce lunget	digs ne lisantim ne licia-

⁵² LAMBERT, P-Y., 1994, p. 160.

⁵³ LEJEUNE, M., 1985, p. 103.

⁵⁴ LAMBERT, P-Y., 2002, pp. 251-266. La lectura realizada por Lambert se ha mantenido intacta mientras que la traducción ha sido reinterpretada a partir de la traducción al francés y comentarios del diccionario de Xavier Delamarre. Se ha decidido matizar la terminología referente a la magia en función de la terminología usada por la propia *defixio*, produciendo una variedad de nomenclaturas mayor que el propuesto por Lambert. Además, se han introducido las traducciones parciales realizadas por Lambert a la edición completa del texto.

	..utonid ponc . nitixsintor si[es duscelinatia ineianon anuan[a esi . andernados brictom . bano[na		tim . ne rodatim . biont- utu semnanom sagitiont- ias suerim lissatim licia- tim anandognam acolut[utanit andognam[da bocca[dio ne[
10	flatucias . paulla dona potiti[us iaia . duxtir . adiegias poti[ta m- atir paullias . severa du[xtir ualentos dona paullius adiega . matir . alias		
15	potita dona prim[ius absesias		
1b	etic eiotionios cuet[ic rufena casta dona uonus coetic diligentir . c[ulationicnom auciticnim[2b	(N) aia [...] cicena [nitianncobueθliθat[iasuolsonponne antumnos . nepon nesliciatia neosude neiaudercos . nepon. (M) su . biiontutu semn- anom adsaxs nadoc[suet petidsiont sies peti sagitiontias seu- [er]im tertio lissatim[..]s anandogna [... ...] ictontias
5	aeterem potiti alatucia rat[et banonias ne incitas biontutu in- das mnas ueronadas brictas lissina.[ue		
10	suerim licinaue . tertioni[cnim eiabi tiopritom biientutu semn[as ratet seuera tertionicna ne incites biontutus ... du[anatia nepi anda incors onda donicon		
15	incarta		

(1a 1-16) “Envía la magia de estas mujeres (o *esta magia de mujeres*)⁵⁵ contra sus nombres [que están] debajo; esta [es] una magia de hechicera que hechiza⁵⁶ a

⁵⁵ DELAMARRE, X., 2003, p. 83. ‘*brictom*’: fuerza mágica.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 296. ‘*tigontias*’: embrujante, significativo.

hechiceras⁵⁷. O *Adsagsona* mira dos veces⁵⁸ a *Severa Tertionicna*, su hechicera de hilo y su hechicera de escritura, que ella libere a aquellos que serán afectados por el hechizo⁵⁹; con una malvada suerte contra sus nombres, efectúa la magia⁶⁰ del grupo de abajo⁶¹; *Banona* hija de *Flatucias*, *Paulla* mujer de *Potitius*, *Iaia* hija de *Adiegas*, *Potita* madre de *Paullias*, *Severa* hija de *Valentos*, [] mujer de *Paullius*, *Adiega* madre de *Aiías*, *Potita* mujer de *Primus*, [] (madre o hija) de *Absesias*”

(2a 3-10) “Todo hombre en función de juez, que ellas afectarán con el hechizo⁶², que ella (*Severa Tertionicna*) anule el hechizo de este hombre; que no pueda haber hechicera por escritura, hechicera por hilo, hechicera donante, entre estas mujeres, que solicitan a *Severa*, la hechicera por la escritura, la extranjera”

(1b 1-7) “*Eiotinos*, *Rufena Casta dona Banonus*, *Diligentim Vlationicnom*, *Aucitioni(m)* madre de *Potiti*, *Flatucia* madre de *Banonias*. que estas mujeres nombradas abajo, hechizadas, sean reducidas a la impotencia⁶³.”

(12) “almas”

(13) “cierre sus bocas”⁶⁴

(2b 1-3, N) “*Aia*, *Cicena*, que ella no escape del mal del hechizo”

Interpretación

Las *defixiones* de l’Hospitalet du Larzac y Chamalières han sido catalogadas tradicionalmente como los “*Grands textes magiques*”⁶⁵ celtas debido a su extensión, son dos de los textos más largos que se conocen actualmente en lengua celta. Además, en ambos casos se reflejan rituales que se desconocían en la Galia y se utiliza teonimia y

⁵⁷ *Ídem*, pp. 318-319. ‘*uidlu*’ y ‘*uidluias*’: literalmente vidente (persona que ve o conoce) o maga. Raíz ‘*uid*’, ‘*uidi-*’, ‘*uissu*’: conocimiento, saber.

⁵⁸ *Ídem*, p. 326. ‘*uoduio derce*’ de la raíz ‘*uodercos*’: tumba (“mira dos veces la tumba de *Severa Tertionicna*”).

⁵⁹ *Ídem*, p. 236. ‘*nitixintor*’: embrujarán.

⁶⁰ DELAMARRE, X., 2003, p. 83. ‘*briptom*’: fuerza mágica.

⁶¹ *Ibidem*, ‘*andernados briptom*’ también podría significar “fuerza mágica infernal (o de abajo)” la lista de nombres de la *defixio* de Chamelières viene precedida por una fórmula similar ‘*brixta anderon*’.

⁶² *Ídem*, p. 236. ‘*nitixintor*’: embrujarán.

⁶³ LAMBERT, 1994, p. 169 y ss. ‘*incitas*’: fracaso, impotencia.

⁶⁴ *Ibidem*. En la lectura inicial de Lambert el término *bocca* no aparece en esta línea, aunque sí en otras 3 ocasiones en la placa 2a.

⁶⁵ LAMBERT, P-Y., 2002, pp. 253 y ss.

onomástica celta, por lo que se ha intentado extraer a partir de ellos la ritualidad mágica gala.

Al mismo tiempo, los lingüistas, arqueólogos e historiadores que han comentado la *defixio* de la sepultura 71 de l'Hospitalet du Larzac reconocen la alta cronología del texto y la presencia indudable de elementos y personajes latinos. Enmarcada en el reinado de Nerva (96-98), la *defixio* debe ser interpretada de partida como un producto híbrido.⁶⁶

El contexto arqueológico de la *defixio* es característico de los rituales de execración en el mundo romano, el depósito funerario. En el caso de esta *defixio* la elección del espacio de depósito y sus características son singulares debido a la riqueza del ajuar de la difunta. El plomo se encontró en contacto directo con el interior de la urna funeraria vinculando el contenido de esta con la *defixio*, el ajuar funerario de la sepultura 71 recoge un número anómalo de recipientes cerámicos y un anillo de hierro quemado. El uso de anillos de oro decorados con avatares divinos se popularizó entre la élite gala, especialmente entre las mujeres, antes del reinado de Claudio (41-54) y desapareció con Vespasiano (69-79) como cuenta Plinio el Viejo, además son objetos de poder según indica el *PGM XII* utilizado en invocaciones sobre tumbas.⁶⁷

etiamne pedibus induetur atque inter stolam plebemque hunc medium feminarum equestrem ordinem faciet honestius viri paedagogiis id damus, balineasque dives puerorum forma convertit. iam vero et harpocraten statuasque aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt.⁶⁸

¿Qué también se han de poner en los pies, y que entre *stola* y la plebe se haga este medio orden ecuestre de las mujeres? Más honestamente damos esto los varones para la crianza de los hijos y la hermosura de los niños convierte así los ricos matices. Pero ya empiezan también los varones a traer en los dedos a *Harpócrates* y las estatuas de los dioses de Egipto.⁶⁹

Las influencias romanas más claras en el ritual son: el propio concepto de *defixio*, la adopción de la escritura latina y la presencia de onomástica latina, el 26'08% de los nombres que recoge la inscripción son latinos (*Severa, Paulla, Paullias, Primus,*

⁶⁶ LAMBERT, P-Y., 2002. LEJEUNE, 1985. MARCO SIMÓN, F., 2010.

⁶⁷ CALVO MARTÍNEZ, J. L. y SÁNCHEZ ROMERO, M.^a D., 1987: *PGM XII*. pp.201–216. Referido como δύναμις (este poder) y πρᾶγμα (este objeto).

⁶⁸ PLIN. *HN*, XXXIII, 13.

⁶⁹ Traducción: Francisco Hernández.

Valentos, Casta) sin tener en cuenta los que incluye *N*. La influencia celta se intuye en el uso de la lengua celta, tanto por *M* como por *N*, la presencia mayoritaria de nombres de origen celta y la apelación a un teónimo celta: *Adsagona*⁷⁰.

Uno de los aspectos más relevantes del texto es el papel de la mujer en el ritual. La *defixio* comienza apelando a “*bnanom brictom*”, es decir, “la magia de las mujeres” y parece señalar a *Severa Tertionicna* como responsable del ritual o fuente de poder de este. Más adelante, señala a más personajes, en su mayoría mujeres (84’61%) involucradas en la *defixio*.

Los hombres que encontramos en los listados de nombres aparecen relacionados a las mujeres que son mencionadas (*Paulla, Potita, Rufena Casta* y un nombre ilegible), o bien, aparecen entre las listadas, pero sin relación de parentesco (*Eiotinios, Diligentim Vlationicnom*). Este último caso solo aparece en los nombres listados en la cara 1b. Existe un tercer caso, único, en el que aparece una relación de patrilinealidad (*Severa duxtir Valentos*). Además, Lambert señala posibles repeticiones de individuos al ser listados tanto la madre como la hija, como *Banona-Flatucias* y *Aiia-Adiegas*.

La terminología usada para describir la práctica ritual o el poder mágico varía en función de la practicante. La primera mujer de poder mencionada, *Severa Tertionicna*, recibe los epítetos “*lidssatim liciatim*” que Pierre-Yves Lambert relaciona con los latinos “*littera*” y “*licium*”, escritura e hilo. Además, se califica su poder como “*tigontias*”, que podría ser un calificativo aumentativo referido al poder de *Severa Tertionicna*. Otros calificativos del poder ritual que encontramos en la *defixio* son “*uidlu*”, las que conocen o ven, y “*nitixsintor*”. El término genérico usado como descriptor del poder ritual es “*bricta*”, aparece como “*bnanom brictom*” (1a-1), “*andernados brictom*” (1a-9), “*brictas lissina*” (1b-7).

En el caso de *Severa Tertionicna* todas las traducciones del texto coinciden en señalar a este personaje como la responsable del acto ritual que se materializa con la *defixio*. Pierre-Yves Lambert añade con su traducción los epítetos de la hechicera que son: “hechicera de hilo” y “hechicera de escritura” (1a 1-7) y “hechicera donante [...] la extranjera” (2a 3-10). La “hechicería de escritura” tiene un significado a priori evidente, la redacción de la *defixio*, aunque no podemos afirmar que sea ella quien escriba el texto.

⁷⁰ LAMBERT, Y-P., 1994, p. 264: *Adsags* (raíz verbal): “Búsqueda”, “Petición”.

La “hechicería de hilo” puede tener un doble significado simbólico. Por un lado, podría implicar la vinculación de un elemento material, una persona o un grupo con el ritual, proceso que conocemos como “ligadura” o “enviamento”. Por otro lado, podría estar relacionado con un ritual que describe Ovidio en sus *Fastos* debido a la similitud terminológica de los términos empleados: *tunc cantata ligat cum fusco licia plumbo*⁷¹ y *liciatim*. Esta hipótesis será desarrollada más adelante. La “hechicera donante” es un epíteto que los especialistas no han conseguido esclarecer, podríamos interpretar “donante” como persona que realiza una ofrenda, pudiendo ser esta una parte del ritual. Por último, “la extranjera” parece indicar que *Severa Tertionigna* no es parte de la comunidad del lugar donde realizó este acto de poder.

El plomo mágico de l’Hospitalet du Larzac y su lista de nombres femeninos referenciados como “*matir*” y “*duxtir*” (madre e hija) ha llevado a especialistas como Lejeune⁷², Ciruli⁷³, Fleuriot⁷⁴ o Francisco Marco Simón⁷⁵ a proponer la existencia de un conocimiento mágico reservado a las mujeres, que podrían conformar un sacerdocio específico a la diosa *Adsagsona* según Ciruli, mientras que otros como Pierre-Yves Lambert⁷⁶ relativizan la relación entre las mujeres listadas a una simple relación de parentesco.

Por un lado, si la lista de nombres representa mujeres involucradas en actos de poder ritual, debemos considerar dos posibles escenarios. Los nombres listados podrían ser las productoras de la *defixio* o su objetivo y la matrilinealidad podría hacer referencia a la posición jerarquía interna de un culto que realiza este tipo de rituales. Ambas posibilidades suponen necesariamente el conocimiento de los miembros y la estructura de la supuesta institución mágica, por lo cual, la agrupación debía ser conocida por el promotor de la *defixio*.

Por otro lado, en el caso de que las mujeres listadas no fueran hechiceras, encontramos algunos datos a tener en cuenta. La hipótesis de Pierre-Yves Lambert parece coherente si prestamos atención a las relaciones de parentesco mencionadas como

⁷¹ OV. *Fast.* II, 575.

⁷² LEJEUNE, 1985.

⁷³ CIRULI, 2008.

⁷⁴ FLEURIOT, 1985.

⁷⁵ MARCO SIMÓN, F., 2010, p. 295.

⁷⁶ LAMBERT, Y-P., 2002, pp. 263-265.

“*dona*”, es decir, “mujer de” que no encajan en una agrupación mágica femenina, como en el caso de *Paulla* mujer de *Potitius*. El uso del matronímico como método general de descripción del parentesco es infrecuente y no explica por qué los hombres mencionados no son asociados a relaciones de parentesco.

En el caso de ser personas no pertenecientes al ámbito del poder ritual, su mención en la *defixio* significaría que solo son el objeto de la misma y la falta de la descripción del parentesco de algunos nombres supondría un grave perjuicio para el ritual, ya que la correcta identificación de los individuos es fundamental para que el acto de poder surta el efecto deseado. Algunas *defixiones* utilizan las relaciones maternas para asegurar la correcta identificación del individuo contra el que se quiere actuar ya que de esta manera se asegura completamente la identificación de la línea familiar, cosa que con las relaciones paternas no pudo suceder. Si este fuera el caso de la *defixio* de Larzac, los hombres también recibirían descriptores de parentesco matrilineales, además, el caso de *Severa duxtir Valentos* no concuerda con el uso de la matrilinealidad como catalizador del acto de poder ritual.

Debemos inclinarnos por considerar a las personas listadas en la tablilla 1a como hechiceras siguiendo la línea de Lejeune, Fleuriot y Marco Simón debido a la referencia a “*bnanom brictom*” (magia de mujeres) que parece indicar colectividad y representa mayor coherencia interna discursiva si se entiende a las mujeres citadas como parte del este concepto. Además, la *defixio* califica a las hechiceras como “*uidluias*”, es decir, que conocen o ven, cosa que indica la posesión del poder ritual a través del aprendizaje y el conocimiento.

Sin embargo, la naturaleza de defigentes o afectadas por la *defixio*, un punto clave para comprender el contexto ritual que estudiamos, no queda claro en el texto. Otro elemento oscuro en el análisis de la *defixio* es la presencia de los 5 individuos listados en la cara 1b (1-6), entre los que figuran los 2 únicos hombres y solo en 3 de los 5 casos se sigue el esquema descriptivo de la cara 1a. Los 4 primeros nombres de la segunda lista son precedidos la preposición gala “con” (*co*) repetida de diferentes formas junto a la coordinación fuerte *etic*: *etic*, *cuetic*, *coetic* y *c[...]*.⁷⁷ Esta fórmula también aparece en la *defixio* de Chamalières al final de la lista de nombres.

⁷⁷ LAMBERT, Y-P., 1994, p.169.

La *defixio* nos sitúa ante una *bataille de sorcières*,⁷⁸ es decir una maldición cuyo objetivo es anular los efectos de otra, u otras, *defixiones*. En este caso parece *Severa Tertionicna* la especialista que pretende revertir los efectos de anteriores actos de poder ritual en contra del grupo de mujeres listadas que podría haberlos realizado. Esta doble presencia de especialistas en poder ritual significa que la “magia de mujeres” podría estar referida a una de las partes o a ambas. Pierre-Yves Lambert traduce el comienzo de la tablilla 1a como “Envía la magia de estas mujeres contra sus nombres”, por lo que parece que el acto de *Severa Tertionicna* “devuelve” los efectos de un acto anterior contra sus promotoras, por tanto, la “magia de mujeres” como categoría *emic* pertenecería al grupo listado.

La mención a los jueces que se pudieran ver afectados por la *defixio* hace pensar a Pierre-Yves Lambert que el plomo de la tumba 71 se trata de una “contramaldición” realizada para proteger a personas que se vieron afectadas por actos de poder ritual en el pasado, entre ellas los jueces. *Severa Tertionicna* como responsable del ritual intenta anular uno o más rituales, posiblemente *judicial prayers*. El carácter extranjero de *Severa* podría ser una característica necesaria para llevar a cabo el ritual si los objetivos de este son un grupo de hechiceras locales (“*esta [es] una magia de hechicera que hechiza a hechiceras*”), posiblemente las mujeres listadas. Al mismo tiempo que anula los efectos de los actos del grupo de hechiceras, ataca su poder pidiendo “*impotencia*” y que “*cierre sus bocas*”.

El texto añadido por *N* tiene un objetivo muy similar, asegurar que una mujer se vea afectada por el ritual. A pesar de que no usa el mismo vocabulario que *M*, el texto se encuentra sobre su manuscrito y la similitud del acto ritual parece indica cierta concordancia entre ambos escribas.

⁷⁸ LAMBERT, Y-P., 1994, p.169.

Poder ritual en la Céltica europea

El reconocimiento de las prácticas de poder ritual en la Antigüedad es una tarea muy compleja a causa de la distancia cronológica y cultural, en el caso de los pueblos celtas la complicación es mayor ya que la información de la que disponemos para reconstruir estas prácticas es parcial. Los textos grecolatinos proporcionan una perspectiva heterogénea de las prácticas mágicas en la Céltica, y si bien no permiten entender los actos concretos de poder ritual en la mayoría de los casos, sí podemos diferenciar algunas de las prácticas que se describen. Por otro lado, son claves para conocer el contexto social y cultural en el que se producen los actos de poder ritual.

A diferencia de los textos, la epigrafía es una fuente de conocimiento directo del poder ritual, sin embargo, disponemos de muy pocas evidencias epigráficas y la falta del contexto ritual produce de igual forma una visión parcial del fenómeno. A pesar de ello, el estudio formal de los textos epigráficos ha llevado a la construcción de tipologías textuales que intentan catalogar los textos según su funcionalidad. La praxis que otorga el poder ritual o mágico a las *defixiones* no puede traducirse a través de la estructuración formal de los textos que las componen, sin embargo, los elementos discursivos de los textos, la onomástica y otros aspectos definitorios filológicos son recursos aplicados por algunos académicos⁷⁹ para diferenciar las *defixiones* y tratar de identificar su origen cultural.

La aproximación teórica de los contenidos de los textos y la epigrafía debe servir para contrastar las prácticas que recogen los autores clásicos y las prácticas que realmente se llevaban a cabo, como atestigua el contexto material, con el objetivo de reconstruir las mentalidades que fundamentaron este fenómeno religioso. La Arqueología es otra fuente material con la que confrontar tanto la epigrafía como los textos. Los actos de poder ritual fueron realizados en un contexto histórico y han perdurado a través de la cultura material, aunque las excavaciones arqueológicas no pueden rescatar el contenido simbólico de la materialidad de la magia.

Las prácticas mágicas que conocemos a través de las fuentes latinas son abundantes, sin embargo, para su consideración no podemos asumir la veracidad absoluta de las mismas, si no que debemos analizarlas como productos de la mentalidad romana y

⁷⁹ TOMLIN 1988, p. 73; GORDON, R., MARCO SIMÓN, F., 2010 p. 18-24.

de sus sistemas de propaganda estatal. Distinguimos entre las fuentes latinas que describen prácticas mágicas en la Céltica como extranjeros y las fuentes que recogen evidencias de magia celta dentro del contexto latino. Al mismo tiempo, debemos analizar el discurso sobre los actos de poder ritual que encontramos en los textos, ya que la producción literaria es intencional y refleja la actitud de la élite latina respecto a este fenómeno religioso. Richard Gordon y Marco Simón señalan en este sentido que *it is obvious that there was a dialectical relationship between practical action and the social discourse*⁸⁰. El concepto de magia puede ser utilizado de manera peyorativa como parte de discursos de alteridad identitaria, o como reflejo del reconocimiento en algunos ritos extranjeros del fenómeno de la magia tolerada en Roma.

El primer grupo de autores que tratan la magia en la Céltica como prácticas indígenas son Tácito, Plinio el Viejo, Estrabón, Plutarco, Dión Casio y Diógenes Laercio. Tácito recoge en sus *Anales* uno de los testimonios más interesantes desde la óptica de este trabajo ya que hace una distinción de género.

Stabat pro litore diversa acies, densa armis virisque, intercurtantibus feminis; in modum Furiarum veste ferali, crinibus deiectis faces praeferebant; Druidaeque circum, preces diras sublatis ad caelum manibus fundentes, novitate aspectus perculere militem ut quasi haerentibus membris immobile corpus vulneribus praeberent. dein cohortationibus ducis et se ipsi stimulantes ne muliebre et fanaticum agmen pavescerent, inferunt signa sternuntque obvios et igni suo involvunt.⁸¹

Ante la orilla estaba desplegado el ejército enemigo, denso en armas y en hombres; por medio corrían mujeres que, con un vestido de duelo, a la manera de las Furias y con los cabellos sueltos blandían antorchas; en torno a los druidas, pronunciando imprecaciones terribles con las manos alzadas al cielo; lo extraño de aquella visión impresionó a los soldados hasta el punto de que, como si sus miembros se hubieran paralizado, ofrecían su cuerpo inmóvil a los golpes. Luego, movidos por las arengas de su jefe, y animándose a sí mismos a no temer a un ejército mujeril y fanático, y echando adelante las enseñas, abaten a los que se encuentran a su paso y los envuelven en sus propios fuegos.⁸²

Este episodio recogido por Tácito recoge la presencia tanto de druidas como de mujeres entre las filas enemigas celtas. La historiografía actual debate la validez de este

⁸⁰ GORDON, R. y MARCO SIMÓN, F., 2010 p. 5.

⁸¹ TÁC. *Ann.* XIV, 30.

⁸² Traducción: José L. Moralejo

testimonio. Miranda Green⁸³ acepta la narración de Tácito y relaciona a las mujeres descritas en el texto con druidesas. Sin embargo, Hofender⁸⁴ argumenta que no puede considerarse lo descrito por Tácito como el reflejo de una práctica celta. Si bien identificar a las mujeres descritas como druidesas puede ser considerado demasiado ambicioso, ya que podría tratarse de otro tipo de rango religioso o práctica de poder ritual, sí podemos considerar el testimonio de Tácito como una interpretación literaria de un acontecimiento histórico. Tampoco podemos identificar directamente a este conjunto de mujeres como hechiceras, sin embargo, la presencia de un grupo organizado de las mismas realizando un acto ritual es significativo. Encontramos paralelos similares a los descritos por Tácito en su *Anales* en una mención que Estrabón realiza a la obra de Posidonio, quien viajó personalmente a través del continente europeo entre el siglo II y I a.E.C., sobre las costumbres del pueblo Cimbrio:

παρηκολούθουν προμάντις ἱέρειαι πολιότριχες, λευχείμονες, καρπασίνας ἔφαπτίδας ἐπιπεπορημένοι, ζῶσμα χαλκοῦν ἔχουσαι, γυμνόποδες.⁸⁵

[...] acompañados de sacerdotisas de cabellos grises, encargadas de dar los oráculos. Vestidas de blanco, envueltas en un chal de lino abrochado sobre la espalda, llevaban un cinturón de bronce y caminaban con los pies desnudos.⁸⁶

Tácito y Posidonio, a través de Estrabón, atestiguan la existencia de grupos femeninos dedicados a la realización de actos de poder ritual. Estos grupos presentan diferencias internas, la intención del segundo es claramente adivinatoria mientras que Tácito no es capaz de aclarar este punto, pero ambos comparten la misma característica básica, son grupos conformados por mujeres caracterizadas mediante atributos diferenciadores, y presentan la misma función, practican actos de poder ritual.

El segundo autor que debemos destacar es Plinio el viejo que menciona en dos ocasiones la magia celta en su *Historia natural*. Plinio describiendo las propiedades del muérdago señala:

⁸³ GREEN, M., 2010.

⁸⁴ HOFENDER, 2008.

⁸⁵ STRAB, *Geog.* VII, 2, 3.

⁸⁶ Traducción: José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal.

*non est omittenda in hac re et galliarum admiratio. nihil habent druidae - ita suos appellant magos*⁸⁷.

No hay que pasar por alto tampoco, en este asunto, la admiración de las Galias por el muérdago. Los druidas -así llaman a sus magos.⁸⁸

Posteriormente, contextualiza con mayor detenimiento la naturaleza de la magia en las Galias y su difusión:

*gallias utique possedit, et quidem ad nostram memoriam. namque tiberii caesaris principatus sustulit druidas eorum et hoc genus vatum medicorumque. sed quid ego haec commemorem in arte oceanum quoque transgressa et ad naturae inane pervecta britannia hodieque eam adtonita celebrat tantis caerimoniis*⁸⁹.

Las Galias las ocupó siempre, incluso hasta nuestros días. En efecto, durante el principado de Tiberio César se eliminó a los druidas galos, esta ralea de adivino-médicos. Pero ¿por qué voy a recordar esto al hablar de una disciplina que hasta ha atravesado el Océano y ha llegado a los confines del mundo habitado? Britania la cultiva, incluso hoy, absorta en medio de tales ceremonias.

En primer lugar, Plinio el viejo nos indica que los druidas son *magos*, es decir, hombres equiparables a los personajes de prestigio reconocidos por los romanos a causa de su magia que realizaban sus prácticas en Roma y recibían una buena remuneración por ellas. Sin embargo, en el capítulo 30 iguala a los druidas con los *vates*, los *medici* y, más adelante, afirma que practican inmolaciones humanas (*homines immolare*) para justificar la persecución tiberiana del druidismo. Este cambio conceptual es de gran relevancia ya que muestra la reorientación de la visión política del druidismo a partir del siglo I E.C. vinculando este sacerdocio con los sacrificios humanos. A pesar de la supresión de la institución druida, junto con el resto de las prácticas mágicas indígenas, Plinio reconoce que en Britania fue imposible controlar las prácticas mágicas de origen celta y parece indicar, que estas fueron llevadas desde la Galia a Britania. Este proceso de traslado de la tradición es plausible ya que podemos reconocer la movilidad de creencias religiosas a

⁸⁷ PLIN. *HN* XVI, 95.

⁸⁸ Traducción: J. L. Sancho Bermejo.

⁸⁹ PLIN. *HN.*, XXX, 3.

través del Canal de la Mancha durante el mismo periodo en otros fenómenos como el de las *Deae Matres*⁹⁰.

Por último, dentro del grupo de autores clásicos que tratan la magia en la Céltica encontramos a Diógenes Laercio, quién al realizar una Historia de la Filosofía comenzó recogiendo la posibilidad de que la filosofía tuviera un origen bárbaro y no griego:

Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίοις, καὶ Γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δρυΐδας καὶ Σεμνοθέους⁹¹

Dicen algunos que la Filosofía tuvo su origen entre los bárbaros; pues, como dice Aristóteles en su *Mágico y Soción* en el libro XXIII *De las Sucesiones*, fueron los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas entre los hindúes; y entre los celtas y galos los druidas, con los llamados *semnoteos*.⁹²

En este caso el filósofo del siglo III utiliza el término druida para hacer referencia a filósofos entre el antiguo pueblo bárbaro de los celtas. Diógenes Laercio afirma citando a Aristóteles que los druidas eran autoridades en magia. Este modelo de interpretación de los druidas es muy diferente a la segunda perspectiva de Plinio el viejo, los druidas son reconocidos como filósofos y autoridades en magia por el filósofo grecolatino, aunque más adelante afirma que el auténtico origen de la filosofía es Grecia. Diógenes afirma que los druidas recibieron el apelativo de Σεμνοθέοι, es decir, venerables dioses o los sagrados, y eran filósofos entre los galos. Este término también está recogido referido a los druidas en una glosa del léxico Suda, de origen bizantino del siglo X:

Δρυΐδαι: παρὰ Γαλάταις οἱ φιλόσοφοι καὶ σεμνόθεοι

Druidas: Los filósofos y "dioses venerables" (*semnotheoi*) entre los galatas⁹³.

Estos dos fragmentos, a pesar de ser tardíos, son muy interesantes ya que atribuyen a los druidas un poder inherente que permite equiparar sus figuras a las divinidades, al mismo tiempo que los sitúan como cabeza intelectual de la sociedad gala, es decir, druidas como θεῖος ἀνὴρ, hombres divinos. Ambos atributos no entran en confrontación, sin

⁹⁰ GREEN, 1986, p. 78.

⁹¹ D. L. 1.

⁹² Traducción: Luis-Andrés Bredlow, 2010.

⁹³ *Galatas* probablemente en sentido genérico, es decir, los celtas.

embargo, la convergencia de ambos en una sola figura es un caso excepcional a través del cual identificar el druidismo como una institución celta de primer orden que traspasa los límites artificiales entre magia, religión e incluso filosofía impuestos desde el presente.

El segundo grupo de autores corresponde a aquellos que tratan la magia celta como un fenómeno dentro del contexto latino, entre los que destacamos a Suetonio, Dión Casio, Marcial y Filóstrato. En este caso utilizamos autores que no escribieron sobre la magia celta, pero tras la Guerra de las Galias debemos asumir el contexto romano como aproximable a la cotidianidad provincial y la posibilidad de que la tradición mágica celta se dispersara por el Imperio, como parecen indicar las fuentes, incluso antes de la romanización de la Galia. Además, la cantidad y calidad de estas fuentes permiten profundizar y matizar el concepto poder ritual, focalizando el análisis en las prácticas femenina. Debemos distinguir entre los diferentes tipos poder ritual que encontramos asociados a las mujeres en Roma: la adivinación y la hechicería, dos aspectos en los que las fuentes latinas destacaron a mujeres de origen celta entre los romanos.

Por un lado, la adivinación realizada por las mujeres extranjeras en Roma alcanzó un gran prestigio debido al uso recurrente que cónsules y emperadores hacían de ellas⁹⁴. Como señala Santiago Montero, es posible que el replanteamiento general de la adivinación femenina extranjera materializado durante el cambio de era fuera producido debido al influjo pujante neoplatónico y estoico entre las élites romanas,⁹⁵ un proceso que no pudo ser contenido en las provincias occidentales tan eficazmente como en la península itálica.⁹⁶ Las adivinas originarias de la Céltica ya eran conocidas por los latinos desde la República, pero a partir del siglo III recibieron el nombre de *dryades*: druidesas. Los emperadores Alejandro Severo⁹⁷, Aureliano⁹⁸ y Diocleciano⁹⁹ fueron influenciados por las profecías que estas mujeres de las Galias realizaron sobre ellos. Los testimonios tardíos no pueden vincularse con los fenómenos descritos en contexto celta o recién romanizado.¹⁰⁰ La literalidad de estos acontecimientos también debe ser puesta en suspenso, ya que podrían tratarse de profecías *post eventum*, pero señalan el deseo de

⁹⁴ MONTERO HERRERO, S., 1999, p. 335.

⁹⁵ MONTERO HERRERO, S., 1994, p. 149.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁹⁷ *Hist. Aug.*, LX, 6.

⁹⁸ *Hist. Aug.*, XLIV, 3.

⁹⁹ *Hist. Aug.*, XIV.

¹⁰⁰ LE ROUX, 1961, pp. 50-51.

vincular políticamente los inestables gobiernos del siglo III con un modelo de alteridad antiguo, conocido por sus contemporáneos y prestigioso.¹⁰¹

Por otro lado, la práctica de la hechicería en Roma era considerada una *professio*¹⁰², vinculada a la mendicidad según filósofos judíos, cristianos y dramaturgos latinos¹⁰³, o bien remunerada según Filóstrato¹⁰⁴. Ambos discursos sobre la magia reflejan dos realidades compatibles, si la hechicería fue un bien de consumo, la calidad y la demanda del producto determinaría el precio de este, por lo cual, dentro del mercado del poder ritual existirían diferentes rangos de hechicería: desde la económica hechicería cotidiana, practicada comúnmente y destinada a las clases populares, hasta la hechicería bien remunerada, de prestigio y solicitada por las clases más altas. Esta gradación de la magia según la clase social a la que pertenece el practicante también se materializa en la legislación¹⁰⁵ contra la magia, la cual distingue penas entre “los de clase más humilde” y “los de mejor condición”. Existían pues al menos 4 elementos que podían interactuar en el mercado del poder ritual: en primer lugar, la practicante o “proveedora” del producto o servicio, la hechicera; en segundo lugar, la consumidora o consumidor que paga por el bien; en tercer lugar, podía haber una víctima o víctimas del acto ritual; por último, podría existir una denunciante que llevara a los tribunales al proveedor o consumidor. *Agrippina Minor* representa 3 de las 4 posibles personalidades involucradas en este mercado, fue víctima por la muerte de su padre Germánico, consumidora al servirse de *Locusta* y denunciante de sus adversarias políticas *Lollina Paulina* y *Domitia Lepida*.¹⁰⁶

La hechicera gala *Locusta* representa un ejemplo de la élite mágica femenina en Roma. Suetonio y Tácito acusan a esta hechicera de provocar las muertes de Claudio y Británico mediante la elaboración de venenos. Nerón recompensó generosamente a la hechicera gala tras la muerte de Británico según narra Suetonio: *Lucustae pro nauata opera impunitatem praediaque ampla, sed et discipulos dedit*.¹⁰⁷ El concepto de

¹⁰¹ MONTERO HERRERO, S., 1994. 149.

¹⁰² MONTERO HERRERO, S., 1999, p. 337.

¹⁰³ CELS. PHIL., 7, 4; EUS, *Hierocl.*, 5; PH., *De prescrip.* III, 101; HOR, *Ep.* XVII, 37-38; OV., *Fast.* II, 571-582.

¹⁰⁴ PHILOSTR., V.A. VII, 39, 3.

¹⁰⁵ *Ad Legem Corneliam* V, 23, 14-16.

¹⁰⁶ STRATTON, K. 2014, pp. 187-199.

¹⁰⁷ SUET., *Nero* XXXIII, 3; TÁC., *Ann.* XII, 66.

transacción comercial aplicado al poder ritual en los casos de *Agrippina Minor* y *Locusta* señala dos atributos de la magia en el siglo I E.C.

En primer lugar, el prestigio de las hechiceras galas en el mundo romano tras un siglo de romanización. La figura de *Locusta*, ya sea un personaje literario o real, pone en evidencia la percepción de la mujer gala como prestigiosas concededoras de la magia. El arquetipo de mujer celta que posee poder se reproduce también en los casos de *Veleda* y *Ganna*,¹⁰⁸ adivinas que fueron captadas por el poder imperial en el siglo I E.C.¹⁰⁹

En segundo lugar, la existencia de un mercado de la magia en el cual las prácticas de poder ritual eran remuneradas y las practicantes adquirirían fama debido al prestigio de sus actividades. Los testimonios literarios son representativos de los contactos entre las clases alta romanas y las practicantes de poder ritual, pero la existencia de un mercado implica que este producto también era accesible para las clases populares a través de hechiceras menos prestigiosas, como indican las críticas de los autores clásicos. Los actos de poder ritual ejercidos fuera de la élite romana no se encuentran en los textos literarios, pero sí son rastreables a través de la epigrafía y la Arqueología.

A través de tres testimonios epigráficos en contextos provinciales romanos se ejemplifica la complejidad que significa la identificación de evidencias tangibles del poder ritual en la Antigüedad. Encontramos inscripciones que podrían reflejar la presencia de personajes relacionados con la hechicería en época romana, en ámbitos urbanos del suroeste de Hispania, según la denominación que reciben de Cicerón¹¹⁰ las hechiceras, y una *defixio* del sur de la Galia similar al plomo de Larzac. Sin embargo, son testimonios sobre los que recaen serias dudas y cuyas interpretaciones no son claras:

“Urbanus Saga / lib(ertus) an(norum) LV / hic s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)”¹¹¹

Inscripción funeraria dedicada a un liberto de “*Saga*”, según recoge Abascal en su corpus. El significado literal sería: “*Urbanus*, liberto de *Saga*, de 55 años, aquí yace. Séate la tierra leve”.¹¹² *Saga* podría significar en este contexto un nombre propio de origen

¹⁰⁸ Ambos nombres parecen ser de origen celta. DELAMARRE, X., 2003, p. 311: *Veleda* (*welet*): “vidente”. MATASOVIĆ, R., 2009, p. 157: *Ganna* (*geneta*): “chica”.

¹⁰⁹ MONTERO HERRERO, S., 1994, p. 156-157.

¹¹⁰ CIC. *Div.* I, 65.

¹¹¹ *Baedro*, *Baetica* (Hinojosa del Duque, Córdoba): *CIL* 02-07, 00843 = *HEp* 1990, 00341 = *AE* 1987, 00532.

¹¹² GALEANO CUENCA, G., 1997, pp. 197-198.

indígena según Juan Manuel Abascal, aunque al mismo tiempo reconoce que se trataría de un *unicum*.¹¹³

“Saga / Maurus / Caudi / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)”¹¹⁴

Inscripción actualmente desaparecida y de interpretación controvertida. Podría tratarse de una confusión por *Toga* o un diminutivo de *Marte Sagatus*. Sin embargo, los investigadores que trataron la pieza de primera mano aseguran la validez de la lectura *Saga*.¹¹⁵ Al tratarse de una inscripción votiva Juan Carlos Olivares Pedreño postula que *Saga* podría ser un teónimo indígena, aunque reconoce que necesitaríamos más testimonios ya que hoy en día parece poco probable al tratarse del único testimonio encontrado hasta la fecha, la desaparición de la pieza pone en suspense cualquier hipótesis.¹¹⁶

La *defixio* de Lezoux representa otro caso de posible relación con el poder ritual, en este caso con una vinculación directa al plomo de Larzac, cuya interpretación es dudosa.

“lutura eiu... / secoles po... / exiatiso gabxsitu / tri aram... / tricatic...nus / o..ex secoles / bueti dagilox / menidcas / sonitixo rus / ioatingo nitio / θumio dar / rincituso / gnasioda”¹¹⁷

El término *mendicas* queda recogido en la primera lectura de R. Marichal y en la posterior de L. Fleuriot quien propone la interpretación de este término como “*uindices*”, relacionado por tanto con la terminología utilizada en la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac, “*uidla*”, cuya raíz sería común “*uidlu*” (conocimiento). Pierre-Yves Lambert no acepta estas lecturas, sino que propone el término *mendicos*, que interpreta como una palabra de influencia latina.¹¹⁸

Las evidencias que mejor indican la presencia de las prácticas mágicas en la vida cotidiana latina son los textos de execración. Solo en el occidente latino han sido hallados hasta la fecha más de 300 *defixiones*, muchas de ellas siendo realizadas en templos cuyo culto estaba especializado en actividades de este tipo, como *Aquae Sulis*. En el caso de

¹¹³ ABASCAL PALAZÓN, J. M., 1994.

¹¹⁴ *Norba, Lusitania* (San Vicente de Alcántara, Badajoz): *CIL* 02, 0731 = *HEp* 1999, 00228

¹¹⁵ VIU, J., 1852, p. 245.

¹¹⁶ OLIVARES PEDREÑO, J. C., 2000, p. 36.

¹¹⁷ Lezoux, Puy-de-Dôme: *RIG* L-101.

¹¹⁸ LAMBERT, Y-P., 2002, pp. 281-283.

las Islas Británicas las fuentes epigráficas son muy numerosas, claramente influidas por la romanización del culto a *Sulis*. Las *defixiones* seleccionadas en el presente trabajo son el reflejo de parte de la actividad mágica a partir del cambio de era en el territorio de las Galias, analizadas para profundizar en la comprensión del fenómeno mágico continental europeo. Sin embargo, el número de *defixiones* es relativamente bajo desde una perspectiva cronológica, es decir, este fenómeno desarrollado en todo el occidente latino desde el siglo I a.E.C. aproximadamente durante al menos 5 siglos solo ha producido arqueológicamente varios centenares de testimonios materiales, la mayoría concentrados en el santuario de *Aquae Sulis*.

La relación entre el Estado romano y el poder ritual femenino a través de los tribunales es otro elemento que nos informa sobre la presencia de este concepto en la mentalidad romana y su sociedad. El poder ritual podía ser perseguido y juzgado si existía una acusación formal, Tácito recoge en sus *Anales* 9 casos de mujeres que fueron llevadas a los tribunales por diferentes prácticas de poder ritual en el siglo I E.C. Estos casos guardan fuertes vínculos con relaciones sexuales (8 de 9 casos) y siempre están relacionados con la élite social.¹¹⁹ Algunas autoras defienden que las acusaciones de hechicería promovidas por mujeres en época romana son el método de participación en la política patriarcal por el cual la élite femenina dirimía sus luchas de poder.¹²⁰

La Arqueología ilumina la literatura latina en los aspectos más confusos, en el caso de la magia en la Céltica la justificación que presenta Plinio de la supresión del sacerdocio druídico debido a la naturaleza bárbara de los sacrificios humanos (*homines immolare*) podría estar basada en la tradición celta del culto al cráneo, muy presente en sus centros de culto o la decapitación ritual tras una victoria bélica¹²¹. Evidencias de estas costumbres pueden ser reconocidas en yacimientos arqueológicos como Ribermont-sur-Acre, con más de 40000 restos óseos y pruebas de al menos 100 decapitaciones en un contexto posbélico del siglo III a.E.C.¹²² Para Arnold Toynbee la mutilación ritual supone la ruptura del ciclo natural humano y, por tanto, la alteración de la vida tras la muerte.¹²³ Estas tradiciones no deben confundirse con el sacerdocio celta, como las acusaciones de

¹¹⁹ STRATTON, K., 2014, pp. 199-200.

¹²⁰ STRATTON, K., 2014, pp. 199-200.

¹²¹ D. S., V, 29, 4-5; XIV, 115; LIV., XXIII, 24, 12.

¹²² HAEUSSLER, 2014 p. 44.

¹²³ TOYNBEE, A., 1971, p. 37.

Plinio el Viejo, ya que no existen pruebas directas de sacrificios humanos realizados por los druidas.

Por último, teniendo en cuenta la naturaleza de la magia en la Antigüedad como prácticas de poder ritual y por tanto indistinguibles del fenómeno religioso, la presencia de divinidades en los actos de poder ritual implica:

- 1) La amplia difusión y “normalidad” de las prácticas mágicas. Gaeger afirma que no podemos diferenciar las *defixiones* de la “religión oficial” ya que no existió esa frontera en la Antigüedad, los textos de execración lo demuestran con la presencia de todo tipo de divinidades, no solo ctónicas, en sus peticiones o demandas.¹²⁴
- 2) Diferentes percepciones de la naturaleza de los rituales mágicos en función de la divinidad utilizada y posibles diferencias sociales entre los practicantes.

En la Céltica encontramos divinidades fuertemente vinculadas a la magia, como *Sulis* con su santuario en Bath, y divinidades que aparecen en las *defixiones* como *Adsagona*, *Ataecina* o con una relación incierta con el fenómeno como *Bricta*, o las *Deae Matres*. La relación entre las divinidades celtas y la magia será tratada más adelante en el presente trabajo.

En conclusión, la naturaleza de la magia en la Céltica europea entorno al cambio de era parece, a la luz de las fuentes latinas, una realidad en proceso de transformación. Los pueblos celtas inmersos en pleno proceso de transformación social y cultural desde la Guerra de las Galias, lo cual inevitablemente produjo cambios religiosos y políticos entre los celtas como la supresión del druidismo, vieron su actividad ritual introducida plenamente dentro del imperio. Sin embargo, debemos entender la transformación cultural como convergencia de dos modelos, el latino y el celta, no como una sustitución o superposición.¹²⁵

Las prácticas mágicas previas a la romanización son de difícil reconocimiento debido a la falta de contexto ritual de los hallazgos arqueológicos. Podemos intentar encontrar rasgos de estos cultos precedentes a través del análisis de los cultos prerromanos en los primeros siglos de dominio latino destacando las influencias plenamente latinas de

¹²⁴ GAEGER, J., 1992, p. 13.

¹²⁵ HAEUSSLER, 2014, pp. 37 y ss.

las que no lo son. El arqueólogo francés Jean-Louis Brunaux¹²⁶ propone la tradición oral como vehículo de transmisión del conocimiento entre las élites celtas antes de la adopción de la escritura, modelo aplicable a los grupos especializados en las prácticas mágico-religiosas, como los druidas, y que parece relacionado con el ritmo textual de algunas *defixiones*.

El conocimiento y la práctica del poder mágico estuvo reservado a especialistas, tanto masculinos como femeninas, que constituyeron clases o grupos reconocibles, como hemos descrito a través de las fuentes primarias. Este análisis general tiene como objetivo analizar el estado del poder ritual en el continente europeo entorno al cambio de era para fundamentar así el caso de estudio de las posibles agrupaciones de hechiceras en la Celta europea.

¹²⁶ BRUNAU, J-L., 1996 p. 13.

La magia de mujeres

Los actos de poder ritual tienen una presencia notable en el territorio de los pueblos celtas como hemos podido atestiguar a través de las fuentes primarias. El plomo de l'Hospitalet du Larzac fue el primer indicativo para los investigadores de la necesidad de reenfoque hacia el papel de la mujer los estudios de la magia en la Céltica. La presencia de grupos constituidos por mujeres realizando actos de poder ritual en la producción literaria latina, más allá de un modelo de alteridad, refuerza la hipótesis de la existencia una forma de sacerdocio o cofradía femenina especializada en el poder ritual, como parece reflejar el plomo de Larzac. Aunque quizás postular la configuración de un sacerdocio o grupo especializado sea demasiado atrevido a la luz de la escasez de testimonios similares al de l'Hospitalet du Larzac.

La agrupación de hechiceras de l'Hospitalet du Larzac se organizaría en grados internos siendo *Matir* (madre) el superior y en segundo lugar *Duxtir* (hija), el último escalón podría estar ocupado por las *Dona* (mujeres de) como personas no iniciadas o en proceso de iniciarse en el conocimiento del poder ritual. En este caso, el concepto de iniciación depende de la transmisión del conocimiento del poder ritual que otorga a las hechiceras el epíteto “*uidlu*”, las que conocen (o ven), siendo las *Matir* las que transmiten el conocimiento a las *Duxtir*, al igual que en las relaciones familiares. Esta hipótesis precisa de contrastación, no se pudo deducir la jerarquía de un culto a través de una fuente tan parca como la *defixio* de Larzac.

En la jerarquía masculina del sacerdocio galo encontramos un caso comparable al teórico *Matir: Gutuater*. El término *Gutuater* deriva de la combinación de ‘*ghutu*’ y ‘*pater*’ y significa literalmente “Padre de las invocaciones a los dioses”. Los *Gutuateres* fueron parte de la estructura sacerdotal celta, inferiores jerárquicamente a los druidas.¹²⁷ La existencia de un sacerdocio masculino cuya nomenclatura jerárquica se fundamentó en una relación de parentesco ficticia patriarcal supone un modelo nominativo conceptual análogo al teórico descrito por la *defixio* de l'Hospitalet du Larzac, pero en este caso parentesco ficticio matriarcal y matrilineal.

Una de las peticiones que realiza la *defixio* de l'Hospitalet du Larzac parece buscar el silencio entre los objetivos del ritual, literalmente se solicita que “cierre sus bocas”.

¹²⁷ GREEN, M., 1997, p. 431.

Esta demanda podría estar relacionada con la otra petición mencionada, que “sean reducidas a la impotencia”. El concepto del silencio como represión a través de actos de poder ritual es conocido en el mundo romano gracias a Ovidio y su narración de las *Feralia*, festividad del 21 de febrero que pone fin al ciclo lustratorio de *Parentalia*, en la que presenta un ritual dedicado a la diosa *Tacita Muta*.

“Ecce anus in mediis residens annosa puellis
sacra facit Tacitae (nec tamen ipsa tacet),
et digitis tria tura tribus sub limine ponit,
qua brevis occultum mus sibi fecit iter;
tunc cantata ligat cum fusco licia plumbo
et septem nigras versat in ore fabas,
quodque pice adstrinxit, quod acu traiecit aena,
obsutum maenae torret in igne caput;
vina quoque instillat: vini quodcumque relictum est,
aut ipsa aut comites, plus tamen ipsa, bibit.
‘hostiles linguas inimicaque vinximus ora’
dicit discedens ebriaque exit anus.”¹²⁸

Ahí tenéis, sentada en medio de un corro de muchachas, a esa vieja cargada de años que está realizando un sacrificio en honor de Tácita, mientras ella, en cambio no guarda silencio. Tomando con tres dedos granos de incienso los coloca bajo el umbral... A continuación, ata negruzco plomo con hilos encantados y remueve en su boca siete habas negras. Asa al fuego, después de haberla cosido, una cabeza de anchoa (*maena*) que previamente ha embadurnado de pez y atravesado con una aguja de bronce... “*Hemos encadenado las lenguas hostiles y las bocas enemigas*” dice al marcharse”.¹²⁹

El origen del culto es asociado a Numa Pompilio en Plutarco, hecho que indica la Antigüedad de la divinidad. *Muta Tacita* ha sido relacionada tradicionalmente con el silencio de la mujer como representación del ideal femenino. Sin embargo, su papel en el relato de Ovidio y su presencia en las *defixiones* señalan la vinculación de la divinidad con el poder ritual. Otro nexos con el poder ritual es narrado a través de la tradición según

¹²⁸ OV., *Fast*, II, 573 y ss.

¹²⁹ Traducción: Marcos Casquero, 1984.

la cual Numa Pompilio fue un rey que se valió de la magia para enseñar los rituales a la sociedad romana.¹³⁰

τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν μαντευμάτων εἰς Μούσας ἀνῆγε, καὶ μίαν Μοῦσαν ἰδίως καὶ διαφερόντως ἐδίδαξε σέβεσθαι τοὺς Ῥωμαίους, Τακίταν προσαγορεύσας, οἷον σιωπηλὴν ἢ ἐνεάν: ὅπερ εἶναι δοκεῖ τὴν Πυθαγόρειον ἀπομνημονεύοντος ἐχεμυθίαν καὶ τιμῶντος.¹³¹

Pues casi todos los oráculos (Numa) los refería a las Musas y enseñó a los romanos a venerar, particular y especialmente a una Musa, a la que llamó *Tacita*, o sea “callada” o “muda”, rasgo que parece propio de quien tenía presente y honrara el silencio pitagórico.¹³²

Esta diosa del silencio que provoca el mutismo de los enemigos “encadenando las lenguas hostiles y las bocas enemigas” fue acogida en el occidente latino tempranamente como demuestran las *defixiones* que se conocen hasta la fecha que incluyen a *Muta Tacita*: en el río Kupa (*Siscia*, Sisak, Croacia)¹³³, otra en *Cambodum* (Kempten, Baviera)¹³⁴, ambas del siglo I E.C. e híbridas culturalmente según Francisco Marco Simón¹³⁵. En Clothall (Hertfordshire· Inglaterra)¹³⁶ está fechada en la primera mitad del siglo II E.C. aunque según el *RIB* este testimonio epigráfico hace referencia a un teóforo, por lo que no debemos tratarla en régimen de igualdad con el resto de *defixiones*. La *defixio* más antigua pertenece a la provincia Hispana de *Baetica* (*Celti*, Peñaflores)¹³⁷ de la segunda mitad del siglo I a.E.C. Por último, la *defixio* de *Aquincum* (Budapest, Hungría)¹³⁸.

El paralelismo entre la *defixio* de Larzac y el ritual de *Muta Tacita* parece ir más allá de la búsqueda del silencio de las enemigas, parte del ritual descrito por Ovidio (*tunc cantata ligat cum fusco licia plumbo*) referido al tratamiento del plomo podría haber sido introducido en la *defixio* de Larzac como descriptor del ritual de *Severa Tertionicna*, según Yves Pierre Lambert.¹³⁹ El proceso de *translatio celtica* aplicado a este caso explica

¹³⁰ AUG. *De Civ.D.* VII, 35. Citando a Varrón.

¹³¹ PLUT. *Numa* 8, 11.

¹³² Traducción: Pérez Jiménez, A., 2000.

¹³³ AIJ 00557 = *Kropp*-08-01-01 = AE 1921, 00095 = AE 2008, 01080 = AE 2010, +00109

¹³⁴ *Schillinger* 00224 = *Kropp*-07-02-01 = *Pfahl* 00593 = AE 1958, 00150 = AE 2010, +00109

¹³⁵ MARCO SIMÓN, F. 2010, p. 297.

¹³⁶ *RIB*-01, 00221.

¹³⁷ *ZPE*-181-150 = *ZPE*-198-162 = AE 2012, 00740 = *HEp* 2012, 00438

¹³⁸ *ACD*-2015-101 = *MREN*, p 71

¹³⁹ LAMBERT, Y-P., 1994, pp. 166.

la similitud entre “*licia plumbo*” y “*liciatim*” que lleva a Lambert a proporcionar el epíteto a *Severa Tertioncna* de “hechicera de hilo” y relaciona ambos rituales.

Además, la materialidad del contexto mágico del plomo de Larzac refleja aparentemente el ritual de “atar el negruzco plomo con hilos encantados” descrito por Ovidio. Las perforaciones realizadas con una aguja en la *defixio* podrían indicar el acto de atar mediante hilo la maldición, tanto literalmente como simbólicamente. Este es un recurso típico de las *defixiones* conocido como *simila similibus*¹⁴⁰, analogía persuasiva¹⁴¹ o acto performativo, es decir, la vinculación entre la realización de un acto sobre el soporte físico ritual y el resultado deseado. Mediante la acción de atar la *defixio*, al igual que en el ejemplo que narra Ovidio en los Fastos, se atan las bocas ajenas para silenciarlas. Las frases que habrían sido atravesadas por el hilo al atravesar la *defixio* con la aguja son partes fundamentales de la parte textual del ritual: *tigontias so adsagsona severim* (1a: Oh *Adsagsona* mira dos veces a *Severa*), *anatia nepi anda* (1b: alma), *onda bocca nene* (2a: boca), *anandogna* (2b: extranjera). Este ritual también fue realizado en la *defixio* de Clothall (Inglaterra), que menciona a *Tacita* y fue perforada por 5 orificios provocados con agujas de hierro.¹⁴²

El registro arqueológico podría aportar otra perspectiva del recurso del silencio como persecución de la hechicería. Las excavaciones en los yacimientos británicos de Lankhills (Winchester) y Kimmeridge (Dorset) de los siglos IV y III E.C. respectivamente, han descubierto dos enterramientos colectivos de mujeres que habían sido decapitadas, en el caso de Kimmeridge además sus mandíbulas habían sido removidas. Estos datos han llevado a algunos investigadores como Miranda Green¹⁴³ a defender el posible castigo ritual de la hechicería entre los celtas mediante la decapitación y la remoción de la mandíbula como método para garantizar su silencio y evitar la continuidad de su poder, que se presupone originado a través del habla o canciones¹⁴⁴, es decir, “reducirlas a la impotencia” como en el caso de l’Hospitalet du Larzac. La decapitación como castigo de la magia no está recogido en los códigos legales romanos,

¹⁴⁰ GRAF, F., 1997, pp. 231 y ss.

¹⁴¹ TAMBIAH, S., 1973, pp. 199-229.

¹⁴² RIB-01, 00221.

¹⁴³ GREEN, M., 2010, p. 98.

¹⁴⁴ Sobre la oralidad de la magia: MALINOWSKI, 1935, pp. 218-225; PEREA YÉBENES, S., 2014, p. 163; DUNN, 1969, p. 489: *The Adventures of Comla the Fair* son un ejemplo de la musicalidad de la magia en la Céltica según Dunn.

por lo cual la decapitación debería ser necesariamente una costumbre celta como indican las fuentes clásicas.

Los primeros códigos jurídicos irlandeses penalizan el ritual conocido como *corrguinecht*¹⁴⁵, literalmente “cráneo-hiriendo” practicado por los druidas que, según un himno cristiano apotropaico del siglo VIII atribuido a San Patricio¹⁴⁶ proporcionaba protección frente la magia de las mujeres (“*brichtu bna*”), herreros y brujos. La fórmula utilizada es la misma que la del plomo de Larzac (*bnanom brictom*) para hacer referencia a los grupos femeninos que practican poder ritual.

En la *defixio* de Larzac aparecen nombradas nueve hechiceras: *Banona, Paulla, Aia, Potita, Severa, Adiega, Potita* y dos cuyos nombres se han perdido *dona paullius y duxtir o matir Absesias*. En diferentes fuentes tardías de origen británico aparecen grupos femeninos relacionados con la brujería compuestos del mismo número de integrantes, lo cual podría indicar la pervivencia en la tradición oral y escrita de este tipo de agrupaciones que en la Plena Edad Media vieron transformada su identidad, al igual que en el caso de las divinidades femeninas que fueron demonizadas o interpretadas como monstruos. El romance de *Peredur son of Efwrawg*, parte de los *Mabinogi*¹⁴⁷, describe la presencia de 9 brujas en Gloucester que fueron perseguidas por Peredur hasta ser asesinadas. El mismo número de brujas aparece en la *Vita Prima Samsonis*, el Santo británico de la Iglesia Católica quien se enfrentó a una de ellas llamada *Teomacha*, “enemiga de Dios”.¹⁴⁸ En el poema del siglo X *Pa Gur yv* y *Porthaur* aparecen mencionadas una vez las nueve brujas de *Ystawingun*. En parque arqueológico de Stanton Moor (Derbyshire Peak, Inglaterra) incluye 70 túmulos y varios círculos de piedra de la Edad del Bronce, entre ellos uno recibe tradicionalmente el nombre de *Nine Ladies*.¹⁴⁹ También son nueve el grupo de hechiceras de la isla de Avalon liderado por Morgana en el relato artúrico¹⁵⁰ que se corresponde con la descripción realizada por Pomponio Mela y un testimonio similar que recoge Estrabón:

¹⁴⁵ KELLY, 1988, pp. 60 y ss.

¹⁴⁶ STOKES, STRACHAN. *Thesaurus Paleohibernicus* II, p. 357.

¹⁴⁷ *Mabinogion* 2, 69.

¹⁴⁸ KOCH, J. T., 2006 (vol. 1), p. 325.

¹⁴⁹ National Heritage List for England. Historic England. "*Bronze Age burial, ceremonial and settlement remains on Stanton Moor, and evidence for medieval, post-medieval and 19th to early 20th century activity (1009300)*".

¹⁵⁰ GEOFFREY OF MONMOUTH, *Vita Merlini*.

Sena in Britannico mari Ossismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistites perpetua virginitate sanctae numero novem esse traduntur: Gallizenas vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed non nisi dedita navigantibus, et in id tantum, ut se consularent profectis.¹⁵¹

El mar británico, frente a la costa de los *Ossismi*, la isla de Sena pertenece a una divinidad Gala y su famoso oráculo, cuyas sacerdotisas, sacralizadas por su perpetua virginidad, son nueve en número. Ellos llaman a las sacerdotisas *Gallizena*e y piensan que debido a que han sido dotadas con poderes únicos, ellas remueven los mares y vientos mediante sus encantamientos mágicos, se convierten en animales a voluntad, curan lo incurable para el resto de las personas, conocen y predicen el futuro, pero que no es revelado a los navegantes, solo a aquellos que navegan para consultar a ellas.¹⁵²

La descripción de Pomponio Mela, realizada en la primera mitad del siglo I E.C., podemos relacionarla con la enumeración que Plinio¹⁵³ realiza de los pueblos que habitaron las Galias, entre los que menciona a los *Ossimi*. Las nueve mujeres regentes de un oráculo en una isla constituyeron, según Mela, un culto femenino que practica actos de poder ritual que reconocemos como arquetípicos de las mujeres galas como la premonición, la sanación, que es un aspecto típico de las divinidades femeninas acuáticas galas, y la transformación en animales, un tema común en las mitologías insulares posteriores.

εν δὲ τῷ ὠκεανῷ φησιν εἶναι νῆσον μικρὰν οὐ πάνυ πελαγίαν, προκειμένην τῆς ἐκβολῆς τοῦ Λίγηρος ποταμοῦ: οἰκεῖν δὲ ταύτην τὰς τῶν Σαμιτιῶν γυναῖκας, Διονύσῳ κατεχομένας καὶ ἰλασκομένας τὸν θεὸν τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις ἱεροποιαῖς ἐξηλλαγμέναις. οὐκ ἐπιβαίνειν δὲ ἄνδρα τῆς νήσου, τὰς δὲ γυναῖκας αὐτὰς πλεούσας κοινωνεῖν τοῖς ἀνδράσι καὶ πάλιν ἐπανιέναι.¹⁵⁴

Dice también que existe en el Océano una isla pequeña, no muy alejada de la tierra, situada frente a la desembocadura del Líger, en la que habitan las mujeres de los samnitas, poseídas por Dioniso y dedicadas a aplacarlo con ritos místicos y con otras ceremonias

¹⁵¹ POMPONIUS MELA, *Chorog.* III, 6, 48.

¹⁵² Traducción de la edición inglesa: ROMER, F.E., 1998, p. 115.

¹⁵³ PLIN. *HN* IV, 32.

¹⁵⁴ STRAB. *Geog.* IV, 4, 6.

sagradas. No entra en la isla ningún hombre, y son ellas mismas las que hacen la travesía para unirse a los hombres y regresar después.¹⁵⁵

El caso recogido por Estrabón sitúa a una población itálica en el extremo noroccidental continental desarrollando el culto báquico a Dionisos entorno al cambio de era. Ambos testimonios describen cultos diferentes en regiones distantes, aunque vecinas, por lo que no debemos confundir ambas descripciones. Esta agrupación femenina no desarrolla actos de poder ritual según Estrabón, si no que conforman una comunidad estrictamente femenina constituida por bacantes.

Un último testimonio de epigrafía votiva nos plantea nuevas dudas sobre el concepto de “magia de mujer” celta, la inscripción pertenece a la Galia Narbonense, lugar de producción de la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac y un centro religioso prerromano de gran relevancia.

Q(uintus) Caecilius / Cornutus / Matris(!) Mageis(!) v(otum) s(olvit)¹⁵⁶

El personaje que aparece como responsable del voto es un ciudadano romano de origen indígena, como indica su cognomen *Cornutus*, mientras que la divinidad es mencionada en femenino plural *Matris Mageis* relaciona el culto a las *Matres* con la magia. La vinculación explícita de las *Matres* con la magia que aparece en la inscripción es única y amplía, el ya polifacético, concepto de *Mater* celta.

¹⁵⁵ Traducción: M.^a José Meana y Félix Piñeiro, 1998.

¹⁵⁶ *Andusia* (Anduze, Languedoc-Roussillon): CAG-30-02, p 144 = AE 1963, 00116.

Las divinidades y el poder ritual en la Céltica

El límite entre magia y religión en la Antigüedad es una frontera artificial creada en el pasado como sistema de alteridad y desde la historiografía como resultado de la influencia cultural de las religiones monoteístas, es decir, del religiocentrismo. La relación entre las divinidades y el poder ritual puede producirse en la Céltica a través de dos fenómenos: las *defixiones* y la teonimia.

Las divinidades que aparecen en las *defixiones* tienen una vinculación directa con actos concretos de poder ritual, por lo cual, la elección de divinidades determinadas proporciona información de la naturaleza del ritual. Para una mayor comprensión de este tipo de ritualidad el presente trabajo ha realizado un análisis de los teónimos que aparecen en las *defixiones* en el ámbito celta y que están recogidas en las publicaciones del *Corpus Inscriptionum Latinorum* y del *Recueil des Inscriptions Gauloises*. Las *defixiones* de la Céltica nombran a un total de 46 divinidades o conjuntos de divinidades.

La mayor parte de los teónimos utilizados en la *defixiones* pertenecen a cultos romanos (54'35), los teónimos indígenas son: *Sulis*, *Niske*, *Adsagsona*, *Maponos*, *Lug*, *Dibona*, *Axsonis*, *Fons*, *Savus*, *Bregissa* y *Branderix*, *Magiarssus*, *Ogmius*, *Salpina*, *Dugena*, *Orcus*, *Exibuus*, *Daviis Senislis*, *Metunus*, *Nodenes* *Silvanus*, *Andedaga*. También debemos tener en cuenta el fenómeno de la *interpretatio* por el cual algunos teónimos prerromanos son asimilados bajo un teónimo latino y por lo tanto deben ser analizados como conjunto, aunque para el recuento se han utilizado todos los teónimos diferentes. Este sería el caso de *Maponos*, que es asimilado como uno de los *Dioscuros*, *Ogimus*, que se convierte en *Hércules*, pero mantiene el carácter ctónico como demuestran las *defixiones*, o *Sulis*, la cual no se disuelve dentro de la identidad de *Minerva*, pero aparecen conjuntamente un 25% de las ocasiones.

Entre las divinidades recogidas destacan por la concentración y dispersión de los testimonios *Sulis*, *Mercurius*, *Niske*, *Muta Tacita*. La divinidad más mencionada es *Sulis* con sus diferentes epítetos con un total de 25 *defixiones*, todas ellas localizadas en *Aquae Sulis*. Muy cerca se sitúa *Mercurio*, con un total de 24 *defixiones* que le mencionan tanto

en las islas británicas como en la Galia. *Hermes*, el griego *Mercurio*, es la divinidad que más veces aparece en las *defixiones* de todo el mediterráneo.¹⁵⁷

La divinidad con mayor presencia en las *defixiones*, *Sulis*, recibió culto en su santuario, *Aquae Sulis*. La concentración de las *defixiones* relacionadas con divinidades en un solo lugar es común especialmente en Britania, como en el caso de Uley, aunque también en menor medida en la Galia, como en Amelie-les-Bains-Palalda, resultado de la especialización de estos centros de culto.

El culto a *Sulis* es anterior a la romanización de Britania, ya que se han encontrado 18 monedas de la Edad del Hierro en las que aparece nombrada la divinidad,¹⁵⁸ aunque algunos especialistas discuten la validez de la cronología por la problemática datación numismática.¹⁵⁹ Miranda Green relaciona el significado del teónimo, “sol”, con las características aguas termales de su santuario en Bath proponiendo la relación de la divinidad con el calor.¹⁶⁰

El culto britanorromano a *Sulis* realizado en Bath se remonta al reinado de Nerón o al principio de la época flavia. En este momento se levantó un altar frente al santuario, como marca el canon religioso romano, y se construyó el depósito que contenía el agua termal. En torno al año 200 E.C. el depósito fue cubierto y monumentalizado y el recinto sagrado ampliado. A partir del siglo V el santuario comenzó a decaer y perdió su uso religioso.¹⁶¹ El culto tenía un carácter oficial regulado por Roma ya que, además de la profunda remodelación y potenciación del culto a través de su monumentalización en época romana, entre las inscripciones estudiadas del *Aquae Sulis* hay una en la que se menciona a un *sacerdos*:

D(is) M(anibus) / C(aius) Calpurnius / [R]eceptus sacer/dos deae Su/lis vix(it) an(nos)
LXXV / Calpurnia Trifo/sa I[i]bert(a) coniunx / f(aciendum) c(uravit)¹⁶²

Las aguas del río Avon a su paso por Bath, son aguas termales que en la actualidad tienen propiedades curativas, la monumentalización e importancia del santuario en

¹⁵⁷ GAEGER, J., 1992, p. 12.

¹⁵⁸ CUNLIFFE, B., 1988, p. 1.

¹⁵⁹ HASELGROVE, 1989, pp. 73-88.

¹⁶⁰ GREEN, M., 1991, pp. 119-121.

¹⁶¹ GREEN, M., 1996, pp. 33-36.

¹⁶² *CIL* 07, 00053 = *RIB*-01, 00155 = *AE* 1953, 00133b

Inglaterra pudo tener relación con este factor. A pesar de que los exvotos anatómicos son muy escasos en Bath, sí encontramos en el santuario altares con inscripciones en agradecimiento a la diosa. Las ofrendas más comunes que se encuentran en el santuario fueron monedas, peines y broches.¹⁶³ Han sido halladas cerca de 12000 monedas en el santuario, que repartidas a lo largo de los años en los que estuvo en funcionamiento el templo se dividen aproximadamente entre 24 y 48 monedas ofrecidas a la diosa al año, por lo que relativamente no son ofrendas muy significativas.¹⁶⁴ También se han encontrado recipientes de plata, bronce y estaño, que han sido interpretados como instrumentos rituales, no ofrendas, que podrían haber servido para beber líquido o purificar el agua¹⁶⁵.

Las *defixiones* de *Aquae Sulis* superan las 130, y se estima que todavía pueden ser encontradas aproximadamente 500 más¹⁶⁶, posicionando a *Sulis* como una de las divinidades que tuvo mayor relación con el fenómeno de las maldiciones.¹⁶⁷ Sin embargo, debemos matizar esta hipótesis ya que, si bien la concentración de *defixiones* en Bath es cuantitativamente abrumadora, la mayoría no hacen mención expresa de la diosa *Sulis*, en ocasiones son peticiones dirigidas a otras divinidades o aparece la fórmula *domina Dea* que se asocia directamente a *Sulis*, en la mayoría de los casos no aparece ningún teónimo en los textos.¹⁶⁸ La materialidad de los soportes de las *defixiones* halladas en *Aquae Sulis* demuestra que la pureza del plomo no es un requisito para la realización del ritual ya que tan solo el 20% de las tablillas contenía 2/3 de plomo, mientras que la mayor parte están formadas por aleaciones de plomo y estaño, incluso cobre.¹⁶⁹

El caso de *Niske* o las *Nescae* es singular ya que el teónimo no es seguro porque su lectura se ha realizado a partir de tres inscripciones en lengua celta en el santuario de Amelie-les-Bains-Palalda de interpretación dudosa, pero aparece recogido posiblemente también en Hamble-le-Rice (Portsmouth). La palabra ha sido comparada con el vasco “neska”, chica o muchacha, dando el significado de “la chica” al teónimo. Este paralelo

¹⁶³ GREEN, M., 1996, p. 34.

¹⁶⁴ WALKER, 1988, pp. 282-350.

¹⁶⁵ GREEN, M., 1996, p. 35.

¹⁶⁶ TOMLIN, R.S.O., 1988, p. 59 y ss.

¹⁶⁷ GAEGER, J., 1992, p. 13.

¹⁶⁸ El recuento de las divinidades en las *defixiones* ha tenido en cuenta únicamente las menciones expresas de las divinidades mediante sus teónimos.

¹⁶⁹ GAEGER, J., 1992, p. 3.

unido al contexto acuático donde fueron encontradas lleva a Francisco Marco Simón a proponer que la divinidad *Niske* sea femenina y acuática.¹⁷⁰

La diosa *Muta Tacita* aparece en las inscripciones ya mencionadas, y el concepto de silencio como “*muta*” aparece en otras dos *defixiones*, una de Bath y otra de Cartago, aunque no nombra explícitamente a la diosa.¹⁷¹ Por ello, debemos tener en cuenta la influencia de *Muta Tacita*, aunque innominada, en la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac que parece indicar la presencia de ritualidad relacionada con el silencio en la Céltica.

El teónimo *Adsagsona* aparece únicamente en la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac según la lectura realizada por Lambert. Fleuriot, Marichal y Schmidt¹⁷² realizan lecturas diferentes al renunciar a la naturaleza de teónimo recurriendo a su significado literal: búsqueda o petición. Las hipótesis mantenidas por estos especialistas eliminan de la *defixio* la presencia de divinidades, hecho que es usual, pero no modifican el contexto ritual del acto de poder. Marco Simón¹⁷³ acepta la lectura de Lambert y relaciona el teónimo con lo acuático por su similitud con el teónimo *Adsalluta*, sin embargo, la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac procede de un contexto funerario, lo cual no nos permite relacionarlo por este motivo con una divinidad acuática, y la raíz de *Adsagsona* según Lambert es “*sag*” (“búsqueda”), no “*Adsa*”.

La presencia de cultos orientales es destacable con *Mater Magna*, *Attis* e *Isis*, todas en Germania: los dos primeros en *Mogantiacum*, baluarte imperial en el *limes*, y la última en Trier. En una *defixio* aparece *Attis* junto con *Castor*, el sincretizado *Maponos* que aparece en otras *defixiones* como la de Chamalières.

Por último, en el panteón celta encontramos dos divinidades femeninas vinculadas aparentemente al fenómeno del poder ritual: *Bricta* y las *Matres*.

Luxovicus y *Bricta*, o *Brixta*, son una pareja de dioses relacionados tradicionalmente con la fertilidad y la sanación que recibieron culto en el santuario de Luxeuil-les-Bains (*Luxovium*, Borgoña, Francia)¹⁷⁴. Este tipo de *paredros* es común en

¹⁷⁰ MARCO SIMÓN, F., 2010, p. 294.

¹⁷¹ Bath: *Bath* 00017 = *Kropp*-03-02-16; Cartago: *DefTab* 00222 = *Kropp*-11-01-01-08.

¹⁷² LAMBERT, Y-P., 2002, p. 265.

¹⁷³ MARCO SIMÓN, F. 2010, p. 295.

¹⁷⁴ *CIL* 13, 05425 = *ILTG* 00403 = *D* 04680a = *CAG*-70, p 285.

santuarios de la Céltica como los cultos a *Rosmerta* y *Mercurio*¹⁷⁵ o *Nantosuelta* y *Sucellus*¹⁷⁶ entre otros. La peculiaridad que relaciona a *Bricta* con el poder ritual es su nombre, literalmente “magia”, que aparece en la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac en 3 ocasiones. La epigrafía votiva dedicada a *Brictae* o *Brixta* se limita a dos testimonios, por lo que no podemos saber por el momento si la divinidad guarda relación con el poder ritual y de qué manera.

Las *Matres* son mejor conocidas que *Bricta* gracias a la abundancia del registro epigráfico e iconográfico relacionado con ellas. Entre toda la epigrafía votiva que encontramos en la Céltica relacionada con su culto solo una inscripción las vincula al fenómeno del poder ritual. La relación entre esta divinidad pancéltica y el poder ritual, como ya hemos comentado, amplía la ya gran categoría de *Matres*, que al igual que *Bricta* han sido tradicionalmente relacionadas con la fertilidad.

En conclusión, la *defixiones* nos proporcionan una panorámica, aunque limitada, del mundo del poder ritual, un fenómeno diverso y fuertemente regionalizado. Los actos de poder ritual en cuanto a las divinidades presentan una notable localización, siendo muy pocos los cultos relacionados con las divinidades que trascienden su ámbito local. El caso de *Sulis* es el más destacado, siendo una divinidad caracterizada por su relación con las *defixiones* solo encontramos este tipo de inscripciones en su templo. Las divinidades que más dispersión presentan son las grecolatinas, como en el caso de *Mercurio*, *Marte* y *Muta Tacita*. El caso de *Niske* o *Niscae*, “la muchacha”, es único y que rompe las fronteras incluso entre *Britania* y la *Galia*, aunque debemos tener en cuenta que la lectura de su teónimo es dudosa y por tanto podríamos encontrarnos ante un error interpretativo.

¹⁷⁵ *CIL* 13, 04192 = *D* 04610.

¹⁷⁶ *CIL* 13, 04542 = *D* 04614 = *CAG*-57-01, p 715 = *AE* 1896, 00009 = *AE* 1896, +00044 = *AE* 1896, 00048 = *AE* 1907, +0020.

Conclusiones

El poder ritual en los territorios celtas durante la Antigüedad formó parte del *continuum* de prácticas realizadas a lo largo de todo el Mediterráneo, participando de este movimiento cultural recibió influencias exógenas e introdujo particularidades propias. La cultura latina supuso la mayor fuerza de influencia en el poder ritual en particular, y la cultura en general, experimentada en la Céltica como cabría esperar por su proximidad y su dominio a partir de la Guerra de las Galias. Junto con las oleadas culturales romanas, si no antes, también se introdujeron prácticas y tradiciones de otros puntos más distantes del Mediterráneo, como el uso de anillos con deidades egipcias y las prácticas que recogen los *PGM*.

El cambio de era, la consolidación del Imperio Romano y la difusión de las corrientes filosóficas helenísticas produjeron un contexto social y cultural proclive a la difusión y práctica del poder ritual. El estoicismo y el neoplatonismo como corrientes de pensamiento favorecieron la tolerancia de los actos de poder ritual que disfrutaron en ese momento de mayor visibilidad, especialmente en contextos provinciales como *Aquae Sulis*. El poder ritual, entendido como magia, formó parte de las religiones de la Antigüedad como una práctica más.

Sin embargo, el poder ritual supone una transformación voluntaria y unilateral del entorno del solicitante mediante la agencia del practicante, que podía tener como objetivo el beneficio individual a costa del perjuicio, daño o la supresión de voluntad ajena. Por ello, eran necesarios mecanismos apotropaicos y represivos de los actos de poder ritual subjetivamente negativos, al mismo tiempo que la legislación romana poseía sus propios mecanismos represivos desde la Ley de las XII tablas. En este contexto fueron desarrolladas prácticas de “contramaldición”, como las que recoge el plomo de l’Hospitalet du Larzac en contra de “la magia de mujeres”.

Poder ritual y género es una combinación que forjó una perspectiva de alteridad cultural en la Antigüedad. Durante este periodo las practicantes de poder ritual fueron toleradas al igual que los practicantes, aunque despertaron entre los intelectuales interés y cautela como podemos ver a través de sus escritos. Como sistema de alteridad, las practicantes de poder ritual en la Céltica sumaron su condición de extranjeras desde la perspectiva romana, lo cual ha permitido que contemos con numerosos testimonios de

agrupaciones femeninas practicantes en la Céltica. El culto báquico femenino despertó mayor rechazo que el poder ritual femenino ya que el poder ritual no alteraba el orden social romano y podía ser integrado y utilizado en el imperio.

A partir de la caída de los sistemas religiosos politeístas y el triunfo del monoteísmo oriental, la visión social de las prácticas de poder ritual comenzó a cambiar, así como la percepción social de sus practicantes. El monopolio del poder ritual adquirido por el monoteísmo condenó a las practicantes de poder ritual, de igual manera que las divinidades tradicionales que se vieron transformadas en monstruos o demonios. En las Islas Británicas este proceso quedó reflejado en la redacción de las mitologías tras la tardía cristianización de estos territorios. Aquí, las agrupaciones de mujeres practicantes de poder ritual son representadas por la literatura como desestabilizadores del orden social, por ello los héroes las persiguen y asesinan, un sistema de alteridad negativo más parecido al de las bacantes grecorromanas que a las practicantes del poder ritual de la Antigüedad. Sin embargo, los practicantes de poder ritual no sufrieron este proceso, indicio de la desigual percepción del poder ritual en función del género de sus practicantes en la Alta y Plena Edad Media. Los druidas fueron sincretizados en las Islas Británicas con las figuras de los santos, quienes asumieron su categoría de θεῖος ἄνθρωπος (hombres divinos).

Las diferentes figuras literarias femeninas que han sido asociadas al poder ritual en la Antigüedad y la Alta Edad Media se mueven entre diosas, mujeres y monstruos. La indefinición entre diosas y mujeres de estos personajes en la literatura griega es resultado de la indefinición de la “magia” hasta el siglo V E.C. Richard Gordon¹⁷⁷ clasifica este periodo como *Magic before Magic*, y es progresivamente peyorativo en el tiempo hasta su transformación en monstruos o demonios para la imagen de las hechiceras según Kimberly Stratton.¹⁷⁸

La transformación de la visión social de las practicantes de poder ritual está vinculada a la consolidación del monoteísmo identitario cristiano, pero también debemos incluir otros factores socioeconómicos¹⁷⁹, como las crisis, hambrunas y epidemias que se produjeron en la Alta y Plena Edad Media derivadas del colapso del mundo urbano, y el

¹⁷⁷ GORDON, R., 1999, p. 178.

¹⁷⁸ STRATTON, K., 2014, p. 42.

¹⁷⁹ THOMAS, K., 1971, p. 5; BRIGGS, R., 2002, p. 344.

factor de género.¹⁸⁰ El poder ritual es una práctica tanto masculina como femenina, aunque la cuestión de género se convirtió en un factor que favoreció la polémica intelectual contra estas prácticas a partir de la Edad Media.¹⁸¹

La continuidad de este tipo de prácticas y el carácter no sujeto a diferenciaciones de género en la cotidianidad de estas prácticas es claro a través de los registros judiciales, por ejemplo, John Evans, mejor conocido como Jac Ffynnon Elian, fue condenado a prisión dos veces en el siglo XIX en Gales por lanzar maldiciones inscritas a un pozo.¹⁸²

La “magia de mujeres” del mundo celta es un ejemplo más de este modelo histórico de adaptación del constructo social que denominamos poder ritual. El poder ritual femenino de la Céltica fue integrado dentro del mundo romano y utilizado por la alta estructura política imperial, una transición fácil teniendo en cuenta el *continuum* cultural de estas prácticas en el Mediterráneo. Los autores latinos atendieron al poder ritual femenino originario de la Céltica con especial interés debido a la alteridad que este modelo representa, pero no como condena de las practicantes. La *defixio* de l’Hospitalet du Larzac refleja un aspecto ritual de estos actos como una práctica más desarrollada por mujeres, pero en la que también debieron participar hombres, ya sea como consumidores, víctimas o denunciantes.

Del mismo modo, el acto de “silenciar” a las practicantes para terminar con su poder es una práctica propia de la Antigüedad. En la Céltica pudo desarrollarse a través de la violencia corporal centrada en el cráneo y la mandíbula, mientras que en Roma se personificó en la figura de *Muta Tacita* a partir del cambio de era. Antes de esta fecha parece que la diosa estuvo más ligada al silencio de la mujer como conducta socialmente loable, como parece indicar Plutarco al comentar el reinado de Numa. La naturaleza de la divinidad se fue transformando hasta producir la figura que silencia mediante magia que narra Ovidio. Este aspecto de la divinidad fue aplicado tanto a los hombres como a las mujeres, otra señal de la transformación de la divinidad, pero como hemos podido comprobar a través de las diferentes fuentes centradas en el occidente imperial se mantuvo

¹⁸⁰ STRATTON, K., 2014, pp. 8-10.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² GREEN, 1996, p. 35.

hasta cierto punto el carácter de género de la divinidad unido a sus nuevos atributos represores del poder ritual.

Por otro lado, debemos ser conscientes de la poca información de la que disponemos respecto al concepto de “magia de mujer”. La complicada labor de los filólogos en la traducción de los textos escritos en lenguas celtas genera dificultades interpretativas, ya que no existe consenso respecto a la correcta lectura de los mismos, como ocurre con la *defixio* de l’Hospitalet du Larzac. Por ello, se ha decidido dar un mayor peso en el trabajo a los conceptos sobre los que sí existe consenso, como la “magia de mujeres” o las peticiones que son realizadas, y entrar en el debate sobre los temas menos claros y sobre los que la lectura del texto es más oscura, como el objetivo del ritual o el papel de los personajes que no son listados con los primeros.

El presente trabajo ha intentado generar un marco teórico que contextualizara el estado del poder ritual en la Céltica próximo al cambio de era y las relaciones de la mujer con este. Los autores clásicos, los rituales que se materializan en la epigrafía, los contextos arqueológicos y las interpretaciones historiográficas han sido combinadas con el objeto de intentar aproximarnos al grupo de mujeres y sus prácticas que la *defixio* de Larzac rescata del pasado.

Bibliografía

ABASCAL PALAZÓN, J. M. *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Murcia: Universidad de Murcia, 1994.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Civita Dei: La ciudad de Dios. Vol. III, Libros VI-VIII*. Traducción: Ana Pérez Vega y Pablo Toribio Pérez. Madrid: CSIC, 2013.

AUDOLLENT, A. *Defixionum Tabellae*. París: Aedibus Alberti Fontemoing (ed.), 1904.

BLÁZQUEZ, J. M. *Religiones Primitivas de Hispania I: Fuentes Literarias y Epigráficas*. Roma: CSIC, 1962.

BLOCH, M. Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent. *Revue de Synthèse Historique*, XL, 118-120, 1925, pp. 73-83.

BOHAK, G. *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BRENNER, J. N. *The Materiality of Magic*. Paderborn (Alemania): Fink Wilhelm GmbH (ed.), 2015.

BRIGGS, R. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Malden: Blackwell Publishing (2ª ed.), 2002.

BRUNAU, J. L. *Les Religions Gauloises: Rituels celtiques de la Gaule indépendante*. París : Errance, 1996.

BURKE, P. *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. Madrid: Akal, 2010.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. y SÁNCHEZ ROMERO, M.^a D. *Textos de Magia en Papiros Griegos*. Madrid: Gredos, 1987.

CIRULI, F. La defixio de l'Hospitalet-du- Larzac: dati oggettivi e proposte di interpretazione. En: *Ephesia Grammata*, 2, 2008. [Disponible en: http://www.etudesmagiques.info/2008/EG_2008-03.pdf].

CRUZ ANDREOTTI, G., PÉREZ JIMÉNEZ, A. *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2002.

CUNLIFFE, B. *The celtic world*. Nueva York: McGraw Hill, 1979.

CUNLIFFE, B. *The temple of Sulis Minerva at Bath 2: The finds from the Sacred Spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988.

DE BERNARDO STEMPEL. Continuity, *Translatio* and *Identificatio* in Roman-Celtic Religion: The case of Britain. En: HAEUSSLER, R. y KING, A. C. *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West* (vol. 2). Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Supplementary Series (ed.), 2008.

DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la Langue Gauloise*. París: Errance, 2003.

DEYTS, S. *Le Sanctuaire des sources de la Siene*. Dijon: Ville de Dijon, Musée Archéologique (eds.), 1985.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca histórica (vol. 2): Libros IV-VIII*. Traducción: Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2004.

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción: Luis-Andrés Bredlow. Zamora: Lucina, 2010.

DURKHEIM, E. *Représentations individuelles et représentations collectives*. Revue de métaphysique et de morale, VI, pp. 273-302.

DURY, J. P. *Excavations at Little Waltham, 1970-71*. York: Council for British Archaeology, 1980.

ESTRABÓN. *Geografía: Libros III-IV*. Traducción: M.^a José Meana y Félix Piñeiro. Madrid: Gredos, 1998

ESTRABÓN. *Geografía: Libros V-VII*. Traducción: José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal. Madrid: Gredos, 2001.

FARAONE, CH., OBBINK, D. *Magica Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

FLEURIOT, L. Essai d'interprétation analytique, *Larzac*. En: *Etudes Celtiques*, 1985, pp. 138-155.

FRAZER, J.G. *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2011

GAEGER, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

GALEANO CUENCA, G. *Costumbres religiosas y prácticas funerarias romanas. Estudio del mundo rural en la provincia de Córdoba*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1997.

GORDON, R. Imagining Greek and Roman Magic. En: ANKARLOO, B. y CLARK, S. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Filadelfia: University of Pensilvania Press, 1999.

GORDON, R. y MARCO SIMÓN, F. *Magical Practice in the Latin West*. Leiden: Brill, 2010.

GRAF, F. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GREEN, M. *The celtic world*. Londres: Rouledge, 2010.

GREEN, M. *The concept of goddess*. Londres, Rouledge, 1996.

HAEUSSLER, R. y KING, A. C. *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West* (vol. 1). Portsmouth: Journal of Roman Archaeology Supplementary Series (ed.), 2007.

HAEUSSLER, R. Manipulating the Past. Re-thinking Graeco-Roman accounts on 'Celtic' religion. En: *Fraudes, mentiras y engaños en el mundo antiguo* 45, 2014. pp. 37-55.

HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*. París: Presses Universitaires de France, 1925.

HARDING, D. *The Iron Age in Lowland Britain*. Londres: Routledge, 1974.

HARRIS, M. *Vacas, cerdos, guerras, y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza, 1980.

HUNT, August. *Shadows in the Mist: The Life and Death of King Arthur*. Kendal (Reino Unido): Hayloft, 2006.

HUTTON, R. *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991.

JORDAN, D. R. Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora. En: *Hesperia* 54, 1985: pp. 198-252.

KELLY, F. *A Guide to Early Irish Law*. Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies 1988.

KOCH, John T. *Celtic Culture: A historical encyclopedia* (vol. 1). California: ABC-CLIO, 2006.

KRAEMER, R. S. *Her share of the blessing: Women's religions among pagans, jews and christians in the Greco-roman world*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KROPP, A. *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*. Berlín: Books on Demand, 2008.

LAMBERT, Y-P. *La Langue Gauloise*. París: Errance, 1994.

LAMBERT, Y-P. *Recueil des Incriptions Gauloises* (vol. 2). París: CNRS, 2002.

LE ROUX, F. *Les druides*. París: Presses Universitaires de France, 1961.

LEJEUNE, M. Deux inscriptions magiques gauloises: plomb de Chamalières; plomb du Larzac. En: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 128^e année, n^o 4, 1984. pp. 703-713.

LEJEUNE, M. *Le plomb Magic du Larzac et les sorcières gauloises*. París: CNRS, 1985.

LEQUEMENT, H. Circonscription de Midi-Pyrénées. En: *Gallia* XLI, Vol. 2, 1983, pp. 573-507.

MALINOWSKI, B. *Coral Gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. Londres: G. Allen y Unwin (eds.), 1935.

MARCO SIMÓN, F. La expresión epigráfica de la Divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: Especificidad, Adaptación e Innovación. En: *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21, 2010. pp. 293-304.

- MARCO SIMÓN, F. Muta Tacita en dos textos mágicos. En: *Studi e Materiali de Storia delle Religioni* 76 (vol. 1), 2010. pp. 101-115.
- MATASOVIĆ, R. *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden, Brill, 2009.
- MEGAW, J. V. S. *Art of the European Iron Age*. Nueva York: Harper and Row, 1970.
- MEYER, M., MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden: Brill, 2001.
- MONMOUTH, G. *The Life of Merlin, Vita Merlini*. ReadaClassic.com (ed.), 2011.
- MONTERO HERRERO, S. *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*. Madrid: Trotta, 1994.
- MONTERO HERRERO, S. *Diccionario de Adivinos, Magos y Astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta, 1997.
- MONTERO HERRERO, S. La Remuneración Económica de las Adivinas y Hechiceras en Roma. En: *Saitabi* 49, 1999, pp. 333-340.
- NOCK, A. *Essays on Religion and the Ancient World*. Oxford: Clarendon Press, STEWART, Z. (eds.), 1972.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. *Los Dioses de la Hispania Céltica*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2002.
- OVIDIO. *Fastos*. Traducción: Marcos Casquero. Madrid: Editorial Nacional, 1984.
- PEREA YÉBENES, S. *Oficcium Magicum*. Madrid y Salamanca: Signifer libros, 2014.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural*. Traducción y edición: Josefa Cantó *et. al.* Madrid: Cátedra, 2002.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural: Libros I-II*. Antonio Fontán, Ana M^a Moure Casas, *et. al.* Madrid: Gredos: 1995.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural: Libros III-VI*. Traducción: Antonio Fontán, Ignacio García Arribas *et. al.* Madrid: Gredos, 1998.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural: Libros XII-XVI*. Traducción: Ana M.^a Moure *et. al.* Madrid: Gredos, 2010.
- PLINIO EL VIEJO. *Historia Natural: Libros XXVI-XXXVII*. Traducción: Francisco Hernández. Madrid: Visor Libros, 1998.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas (vol. 1): Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*. Traducción: Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2014.
- ROMER, F. E. *Pomponius Mela's Description of the World*. Michigan: The university of Michigan Press, 2001.

RUFUS F. AVENIUS. *Ora maritima; Descriptio orbis terrae; Phaenomena*. J. Mangas y D. Plácido (eds.) Madrid: Historia 2000, 1994.

SAVORY, H. N. *Guide catalogue of the early Iron Age collections*. Cardiff: National Museum of Wales, 1979.

SPICKERMANN, W. Les noms des divinités celtes en Germanie et leur interprétation dans le cadre de l'histoire des religions. En: HOFENEDER y DE BERNARDO STEMPEL. *Théonymie celtique, cultes, interpretati. Keltische Theonymie, Kulte, interpretatio*. París, X. Workshop F.E.R.C.AN., 2010. pp. 131-145.

STOKES y STRACHAN. *Thesaurus Paleohibernicus* (vol. 2). Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies 1987.

STRATTON, K. *Naming the Witch*. Nueva York: Columbia University Press.

STRATTON, K. y KALLERES, D. *Daughters of Hecate: Women & Magic in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SUETONIO. *Vida de los doce césares*. Traducción: Jaime Arnal. Madrid: Sarpe, 1985.

SZABÓ, M. *The celtic heritage in Hungary*. Budapest: Corvina, 1971.

TÁCITO. *Anales Libros XI-XVI*. Traducción: José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 2002.

TÁCITO. *Historias*. Traducción y edición: Juan Luis Conde. Madrid: Cátedra, 2006.

TÁCITO. *Vida de Julio Agrícola. Germania. Diálogo de los oradores*. Edición: Beatriz Antón Martínez. Madrid: Akal, 1999.

TAMBIAH, S. Form and Meaning of Magical Acts: A point of view. En: HORTON, R. y FINNEGAN, R. *Models of Thought: Essay on Thinking in Western and Non-Western Societies*. Londres: Faber, 1973.

THOMAS, K. *Religion and Decline of Magic*. Londres: Penguin, 2003.

TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su fundación*. Traducción: José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 2011.

TOMLIN, R.S.O. Cursed Tablets. En: CUNLIFFE, B. *The temple of Sulis Minerva at Bath 2: The finds from the Sacred Spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988. pp. 58-277.

TORIJANO, P. A. *Solomon the Esoteric King: From King to Magus, Development of a Tradition*. Leiden: Brill, 2002.

TOYNBEE, A. *Death and Burial in the Roman World*. Ithaca, (N.Y.): Cornell University Press, 1971.

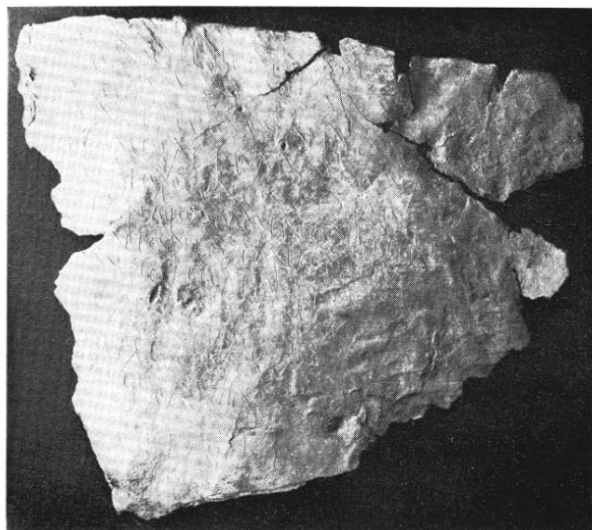
TOYNBEE, A. *Life after death*. Faraday (Inglaterra): Littlehampton Book Services Ltd., 1976.

VIU, J. *Estremadura. Colección de sus inscripciones y monumentos seguida de reflexiones importantes sobre lo pasado, lo presente y el porvenir de estas provincias*. Madrid: (2ª edición) 1852.

VV. AA. *Historia Augusta*. Edición: Vicente Picón y Antonio Cascón. Madrid: Akal, 1989.

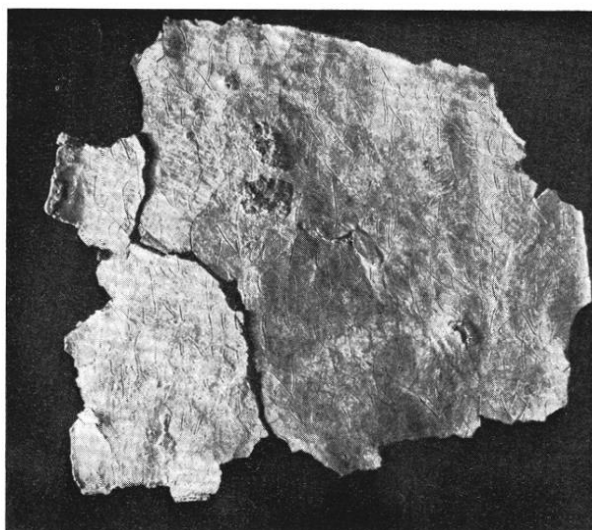
WILBURN, A. T. *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2014.

Anexo de imágenes



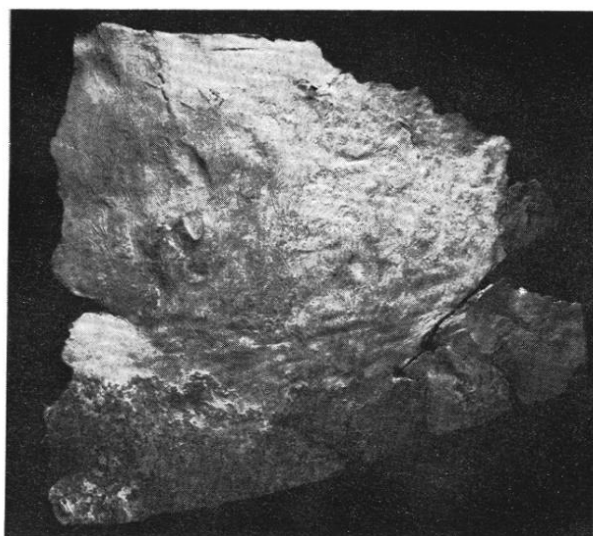
1a

0 1 5cm

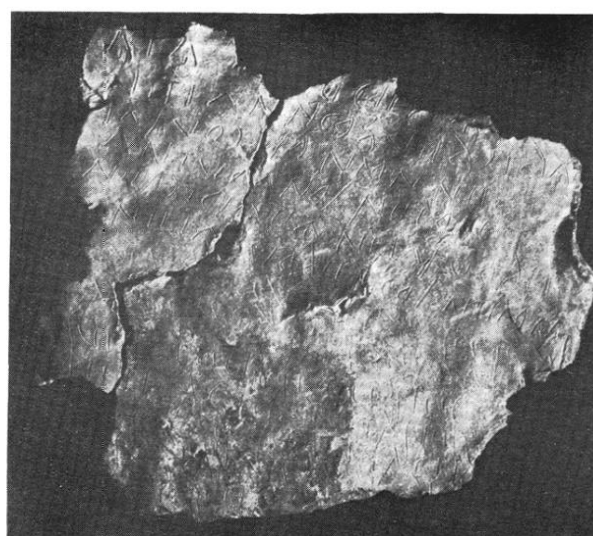


2a

0 1 5cm

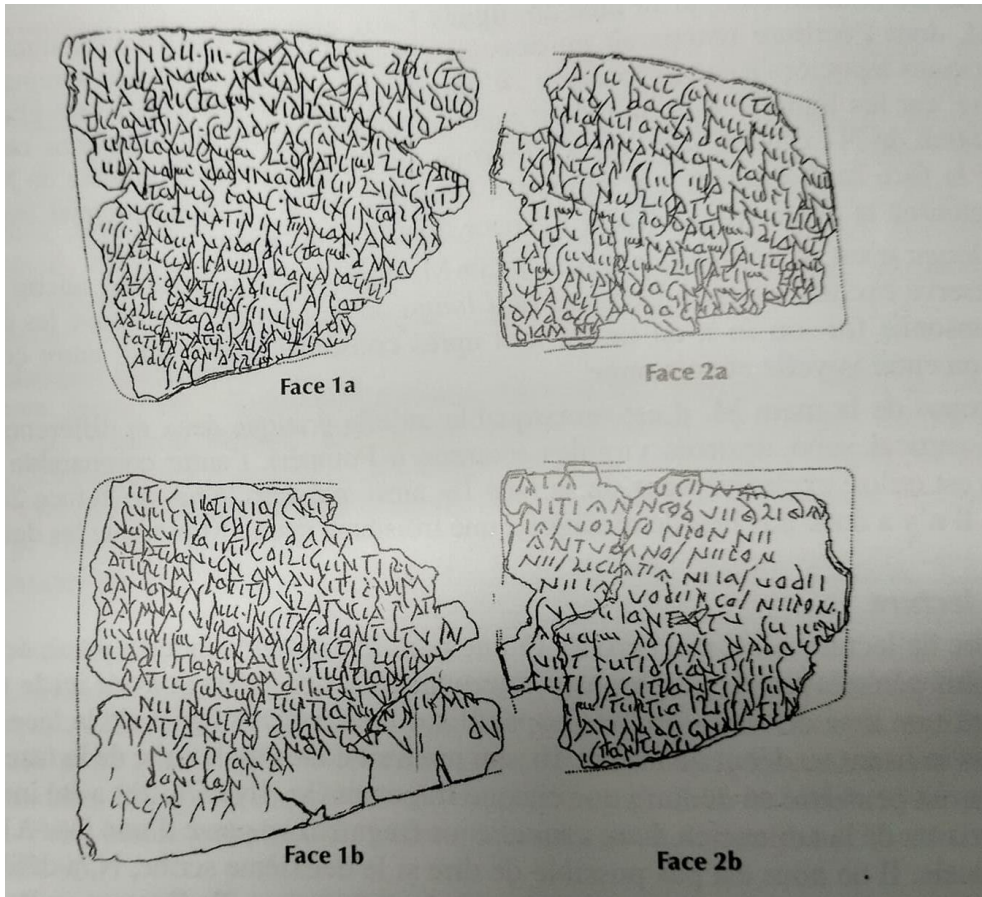


1b

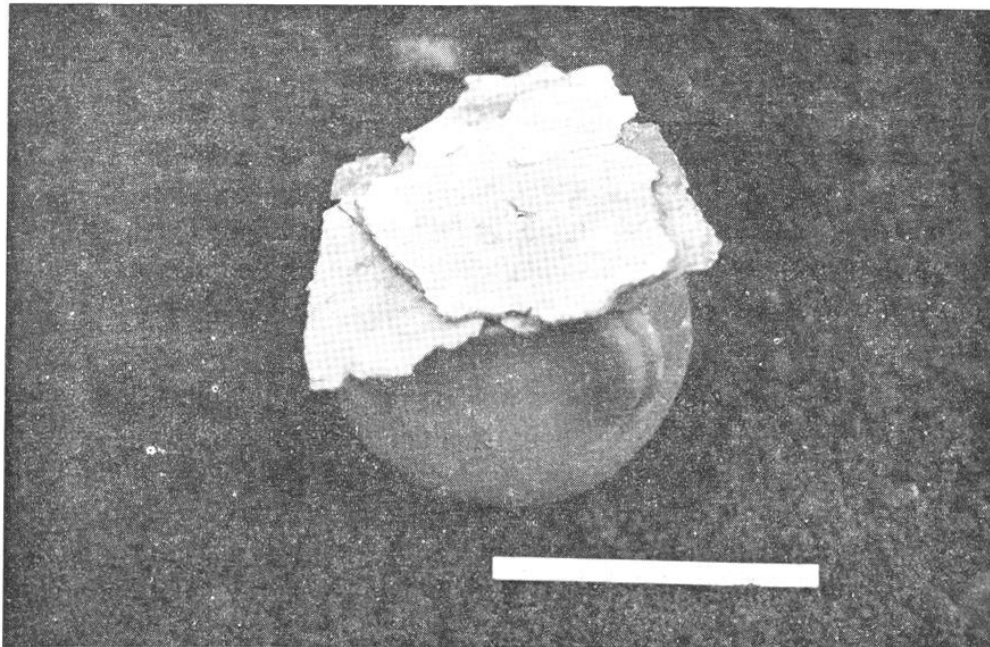


2b

Defixio Hospitalet du Larzac (Fuente: *Persée*)



Reconstrucción de los cuatro fragmentos de la defixio. (Fuente: LAMBERT, 1994)



Urna funeraria sepultura 71 La Vayssière (Fuente: *Persée*)

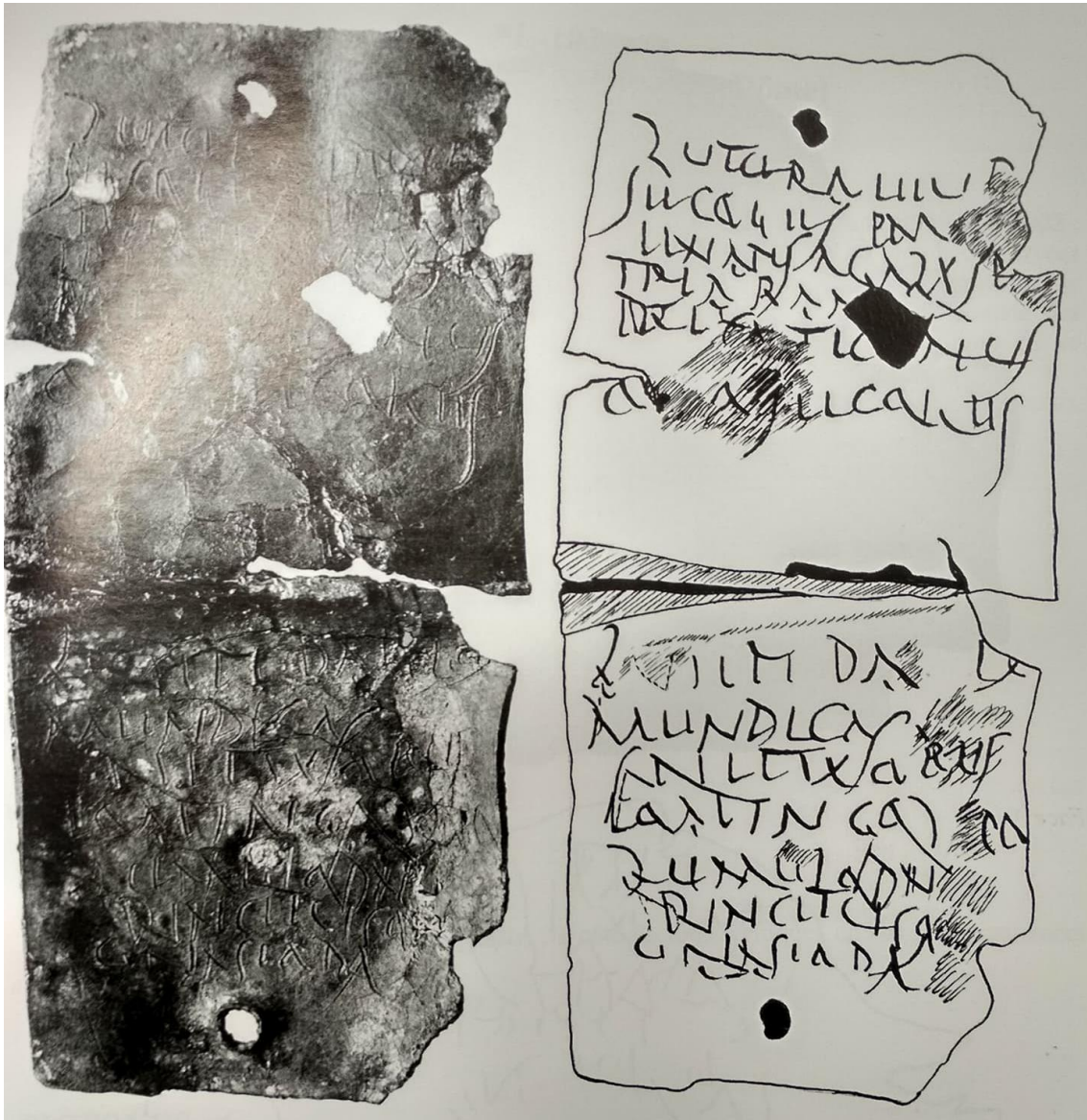


Baedro, Baetica (Hinojosa del Duque, Córdoba): *CIL* 02-07, 00843 = *HEp* 1990, 00341 = *AE* 1987, 00532.
Fuente: EDCBS.



Andusia (Anduze, Languedoc-Roussillon): *CAG*-30-02, p 144 = *AE* 1963, 00116.

Fuente: EDCBS.



Lezoux, Puy-de-Dôme: *RIG* L-101 p. 283.