

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

**Elementos apotropaicos de la
antigüedad grecolatina en la *Naturalis
Historia* de
Plinio el Viejo**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS**

PRESENTA

ALFONSO BRITO MENDOZA

ASESORA

MTRA. MA. DE LOURDES SANTIAGO MARTÍNEZ

MÉXICO, D. F., NOVIEMBRE DE 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres y a mi asesora

Elementos apotropaicos de la antigüedad grecolatina en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo.

Índice

I. Prólogo.....	9
II. Introducción.....	11
II. 1. Consideraciones sobre los apótopes y “lo demónico”	14
II. 2. La impureza de los fluidos.....	17
II. 3. El contexto de los amuletos	17
II. 4. Liminaridad.....	19
II. 5. Los <i>magi</i>	21
II. 6. Fuentes de Plinio	23
II. 7. La simpatía.....	23
II. 8. Definición de los términos apotropaico y apótrope.....	25
III. La saliva	29
III. 1. Uso apotropaico de la saliva en diferentes culturas	29
III. 2. La saliva en Plinio y la literatura griega y latina.....	33
III. 3. El poder mágico del número tres y la saliva.....	39
III. 4. La saliva destructiva.....	42
III. 5. La saliva y el mal de ojo	48
III. 6. La mirada dañina	52
III. 7. La envidia.....	61
IV. El fluido menstrual.....	65
IV. 1. Creencias generalizadas sobre la impureza de la mujer	65
IV. 2. Los fluidos menstruales en la <i>Naturalis Historia</i> y la literatura grecolatina	69
IV. 3. El fluido menstrual y los animales nocivos.....	71
IV. 4. El fluido menstrual como apótrope contra los fenómenos meteorológicos.....	78
V. La orina apotropaica	83
VI. Amuletos.....	91
VI. 1. Los Nudos.....	92
VI. 2. El nudo de Hércules	95
VI. 3. La <i>bulla</i>	98
VI. 4. El falo.....	99

VI. 5. El <i>Fascinus</i>	102
VI. 6. Las inscripciones	104
VI. 7. El coral.....	106
VII. Plantas apotropaicas.....	109
VII. 1. El Espino.....	109
VII. 2. El laurel.....	110
VII. 3. La planta moly	113
VII. 4. La planta terionarca y el ciclamen	113
VIII. Animales apotropaicos.....	115
VIII. 1. El perro	115
VIII. 2. El lobo.....	118
VIII. 3. La hiena	120
VIII. 4. El murciélago	125
VIII. 5. El camaleón	128
VIII. 6. El basilisco.....	130
VIII. 7. El dragón	131
VIII. 8. El salmonete	133
VIII. 9. El buitre.....	134
VIII. 10. La estrella de mar y el zorro	134
VIII. 11. El escarabajo	135
VIII. 12. La tortuga.....	136
VIII. 13. Las fiebres cuartanas.....	137
IX. Conclusiones	139
X. Apéndice de imágenes.....	143
X. 1. El mal de ojo	143
X. 2. Representaciones fálicas.....	145
X. 3. <i>Tintinnabula</i> (“campanillas de viento”)	147
X. 4. “Figuras grotescas”	148
X. 5. <i>Bullae</i> (Bulas)	148
X. 6. Personificaciones de la envidia:.....	150
X. 7. <i>Gorgoneion</i>	151
X. 8. El nudo de Hércules	154
X. 9. Representaciones variadas	155

XI. Bibliografía	157
XI. 1. Fuentes.....	157
XI. 2. Bibliografía especializada	161
XII. Recursos de internet.....	167
XII. 1. Referencias de las fuentes citadas en la obra	167

I. Prólogo

He elegido este tema porque, además del placer que me reportará conocer las creencias de una época pasada, su estudio me permitirá escudriñar la mentalidad de quienes creían en ellas e indagar sobre las circunstancias de su gestación; asimismo, me pareció que la aparición reiterada de este tipo de elementos apotropaicos en diversos textos de autores grecolatinos ameritaba un estudio especialmente enfocado en ellos. No obstante, la prolija cantidad de fuentes literarias y de citas relacionadas con elementos apotropaicos hacía necesario escoger un punto de referencia que sirviera como base para este estudio. Para llevarlo a cabo, me pareció adecuado elegir como fuente principal la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo por varias razones: 1) Porque se trata de una obra enciclopédica que emplea muchas fuentes literarias tanto griegas como romanas (nombra en el primer libro más de cuatrocientos autores), que convergen y se asimilan en esta obra para ofrecernos una visión general de las creencias populares durante el siglo I d.C. 2) Porque es la fuente más importante sobre magia, remedios, folclore y “supersticiones” de la antigüedad. 3) Porque es la única obra en la que se presentan la mayor cantidad de remedios profilácticos y apotropaicos de los *magi* o *μάγοι*, personajes que se destacarán en este estudio, entre otras cosas, porque empleaban este tipo de remedios.

Con este trabajo, pretendo que los lectores conozcan algunos de los recursos, y sus posibles causas, a los que los antiguos acudían para defenderse del mal y para propiciar el bien; pretendo también que se den cuenta de la importancia y de la repercusión que estos recursos apotropaicos, de carácter más bien universal, tuvieron y, a veces, siguen teniendo en la actualidad. Para conseguir esto, juzgué que no estaría de más enriquecer el texto y “arrojar luz” para su mejor comprensión al añadir algunos comentarios e interpretaciones de la simbología o de algunos autores provenientes de áreas auxiliares de los estudios clásicos, como el antropólogo James Frazer o el folclorista y etnólogo Gennep Arnold.

Considero que este trabajo podrá ser útil a todo aquel interesado en este tema, pero, especialmente, a los estudiantes de Letras Clásicas,

porque podría incentivar en ellos el gusto por el estudio de la magia, la religión y otras áreas afines, que los llevarían a profundizar en algunos aspectos de la vida cotidiana en el mundo grecolatino. Asimismo, considero que las referencias incluidas en su versión original, traducidas todas por mí tanto en griego como en latín, podrán servirles como material auxiliar en sus propias investigaciones.

El texto latino de la *Naturalis Historia* fue tomado de la edición publicada entre 1875 y 1906 por la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. He procurado que mi traducción se ciñera lo más posible al texto original, pero he respetado las reglas del español, por lo que he cambiado el orden de las palabras o de las oraciones cuando ha sido necesario, para conservar el sentido del texto.

II. Introducción

El término “apotropaico” es un término moderno traducido del inglés “*apotropaic*”, del que se tiene conocimiento desde 1883;¹ no obstante, su origen se remonta al término griego *ἀποτρόπαιος*,² que se aplicaba como un epíteto a algunos dioses tutelares de la Grecia antigua: Zeus, Apolo y Atenea (también al héroe Heracles). Como término técnico, se introdujo en el siglo XIX a los estudios religiosos de la antigüedad en la obra alemana *Über den Aberglauben des Bösen Blicks* y en la actualidad se suele utilizar como un adjetivo atribuible, por ejemplo, a actos, ritos u objetos (como los amuletos) que tienen la cualidad de proteger contra “el mal”.

En la antigüedad grecolatina, los apótrofes eran uno de los principales recursos para defenderse del mal, en sus diferentes manifestaciones: la muerte, las enfermedades, las perturbaciones mentales (epilepsia, locura), las plagas, los fenómenos meteorológicos destructivos (el rayo, las tormentas, los terremotos), las influencias malignas (como el mal de ojo, la envidia o la magia dañina), los fantasmas, los espíritus malignos, los espíritus vengativos de los muertos, los animales venenosos, la “mala suerte”, las desgracias o los peligros. Los elementos apotropaicos eran muy variados y podían llegar a tener esta función muchas cosas: objetos (falos, bulas, joyas, pendientes y muchos amuletos), fluidos (agua, saliva, sangre, orina), animales o tan sólo partes de su cuerpo, plantas, piedras, metales, actos (escupir, rodear un lugar determinadas veces), gestos obscenos, olores, sonidos o las propias palabras pronunciadas en ensalmos (*ἐπιώδαι*, *carmina*).

La creencia en la efectividad de estos recursos estaba muy arraigada y difundida en la mentalidad antigua y, por lo general, se apoyaba en la tradición cultural, en las concepciones religiosas, mitológicas y filosóficas de la época, así como en las relaciones simbólicas que se observaban en éstos y que les otorgaban su cualidad; no obstante, la utilización de estos recursos no era exclusiva de los

¹ Cf. http://www.etymonline.com/index.php?term=apotropaic&allowed_in_frame=0 (consultado el 23/05/2014).

² Cf. *infra*, p. 20.

antiguos griegos y romanos, ya que se han empleado en muchos lugares y épocas (hasta la actualidad) de manera prácticamente universal. Sin el conocimiento de éstos no se comprendería el motivo de muchos actos mágicos y religiosos. Así, es probable que algunos de estos elementos hayan tenido un origen oriental, y que se hayan conocido en el mundo grecolatino por mediación de los persas que los propagaron en las colonias griegas, que, a su vez, los transmitieron a los romanos. Parece que los *magi*, especie de chamanes cuyos remedios (muchos de ellos apotropaicos) son mencionados frecuentemente por Plinio y a quienes se asociaba con los sacerdotes persas, tuvieron parte en la propagación de creencias orientalizantes en el mundo grecorromano.

Respecto al mal de ojo, se considera que pintar ojos en algunas vasijas áticas asociadas con Asia Menor (que tuvieron su apogeo en los siglos VII y VIII a.C.), era un método apotropaico de estilo “rodio” usado para evitar ese mal (véase imagen 4), pero es un método que ya se utilizaba con propósitos apotropaicos en las estelas funerarias de Egipto. Las vasijas de manufactura griega podían adornarse con franjas de animales dotados de fortaleza y ferocidad, tales como ciervos, bueyes, cabras, leones e incluso esfinges, lo que también poseía connotaciones apotropaicas.³ No obstante, también en Italia se atestigua en las doce tablas la creencia de que se podía causar un daño mágico a las cosechas de los enemigos mediante un *incantamentum*.⁴ En definitiva, lo cierto es que muchos elementos apotropaicos, atribuibles en parte a los *magi* o al resultado de un complejo amalgamiento de elementos de procedencia autóctona y extranjera, se encuentran por todas partes en la literatura grecolatina, pero su presencia se ve acrecentada en la época helenística y en el imperio romano, donde forman parte de muchos remedios médico-mágicos mencionados, entre otros, por Plinio el Viejo, Amiano Marcelino y Quinto Sereno Samónico.

El “hombre primitivo”, de acuerdo con las interpretaciones de algunos autores, empleaba con abundancia medidas apotropaicas, porque se encontraba lleno de temor y en constante lucha por su

³ Cf. W. L. Hildburgh, “*Apotropaism in Greek Vase-paintings*”, pp. 154-178.

⁴ Cf. Plin., *Nat. Hist.*, 28, 18.

supervivencia al verse incapacitado para defenderse de los peligros, como las inclemencias del tiempo o las enfermedades.⁵ Las fuerzas de la naturaleza poseían lo que se ha denominado *mana*, una especie de fuerza capaz de provocar beneficio, daño o ambos en determinadas circunstancias (la lluvia, por ejemplo, podía provocar inundaciones, pero también hacía crecer las cosechas); el término *mana* o *mana* positivo se prefirió para la fuerza benéfica y el término *mana* negativo o tabú, para la fuerza dañina. Los elementos extraños o que hacían daño eran usualmente poseedores de éste, como los cadáveres, los extranjeros o la sangre.⁶ El hombre, en la antigüedad, para alejar el contagio o el daño provocado por los agentes portadores se valía de actos purificatorios (en donde se solía emplear el agua o el fuego) o de la magia, con la cual intentaba forzar a la naturaleza, para que actuara a su favor. La magia funcionaba según la creencia de que aquello que se deseara se podía provocar mediante un acto, usualmente acompañado de un encantamiento, que lo imitara (magia homeopática); también se creía que lo que estuvo alguna vez en contacto seguía vinculado de algún modo, por lo que se empleaban partes del cuerpo, como cabellos, uñas y ropa, en actos mágicos (magia de contagio). Así pues, ambos tipos de magia, por buscar la vinculación de los actos o las cosas, recibieron el nombre general de magia simpatética.⁷

Algunos aspectos característicos de los elementos apotropaicos son su universalidad y su ubicua aparición en diferentes esferas del ámbito humano: en la vida cotidiana, en la vestimenta, en el arte y en la arquitectura (donde tienen un marcado valor simbólico y ornamental), en la parafernalia religiosa o en la literatura. Otro aspecto característico es su liminaridad, ya que suelen hacer su aparición en los límites o en los momentos de transición; además, ellos mismos son ambivalentes, porque pueden utilizarse para proteger o para dañar; su poder proviene en muchas ocasiones de sustancias o de “fuerzas” que oscilan ya entre la pureza-polución ya entre lo celestial-ctónico. Así pues, en esta tesis, me

⁵ Cf. Lévy Bruhl, Lucien, *Primitives and the Supernatural*, p. 19 et sq.

⁶ Burris, Eli Edward, *Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive Elements in Roman Religion*, p. 8 et sq.

⁷ Cf. Verg., *Ecl.* 8. en donde se encuentran ejemplos de estos dos tipos de magia.

enfocaré en mostrar, a partir de la *Naturalis Historia*, la función de algunos elementos apotropaicos (fluidos y amuletos) poniendo de relieve algunas de sus cualidades características con énfasis en su presencia y su importancia en la literatura grecolatina.

II. 1. Consideraciones sobre los apótrofes y “lo demónico”

Desde la época posthomérica, en Grecia y en Roma el miedo universal a la impureza, que en lo referente a lo sagrado se convertía en polución y en fuente de mal, se combatía con métodos religiosos de purificación. Este afán purificador, de carácter apotropaico, que lograba “limpiar” incluso la mancha moral, es expresado así por el autor romano Ovidio: “*omne nefas omnemque mali purgamina causam / credebant nostri tollere posse senes. / Graecia principium moris dedit: illa nocentis / impia lustratos ponere facta putat.*”⁸ La impureza, que se contrarrestaba con medios apotropaicos, comúnmente se presentaba en los partos o en los fallecimientos. Se creía que la impureza era causada por *δαίμονες* ctónicos impuros que contaminaban, por ejemplo, las casas donde había un cadáver o un recién nacido (al parecer porque por su vulnerable condición se encontraba en peligro de muerte y se le asociaba con ésta); la madre del niño era puesta en cuarentena y era necesario purificar la casa. Así pues, para alejar estos *δαίμονες* podían fungir como apótrofes para defender a los recién nacidos el fuego (se lustraba a los niños recién nacidos conduciéndolos alrededor del fuego sagrado) y árboles como el olivo (al nacer un niño, en Ática se acostumbraba colocar en las puertas ramas de olivo o se les daba junto con un bordado de la imagen de Medusa a los bebés que iban a ser abandonados) o el ciprés (que se ponía en las puertas de las casas donde yacía un muerto).⁹

La creencia en los demonios como agentes responsables de los males que aquejan al hombre estaba muy extendida en el mundo antiguo. Al parecer, la creencia en ellos se originó en Mesopotamia y se atestigua

⁸ Ov., *Fast.*, 2, 36: Nuestros ancianos creían que las purificaciones podían eliminar todo sacrilegio y toda causa de mal. Grecia puso el principio de la costumbre: ésta consideraba que los criminales purificados desechan los actos impíos.

⁹ Cf. Rohde Erwin, *Psyche, The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, p. 318 et sq.

en Babilonia. En la Grecia antigua, en un principio, la palabra *δαίμων* designaba al destino o a una potencia divina que no se quería o no se debía de nombrar (en Homero), lo que creo que sugeriría que el propio nombre se empleaba con fines apotropaicos para no tener que pronunciar el nombre de las divinidades a las que se temía, pero en época helenística se refería sobre todo a los espíritus malignos;¹⁰ En general, los elementos apotropaicos funcionaban en la esfera de lo “sobrenatural”; entre los agentes contra los que luchaban se encontraban los demonios, los animales nocivos y las enfermedades, todos relacionados de una u otra manera con lo divino. Plinio, al preguntarse la causa de muchas “supersticiones” apotropaicas entre las que se encontraban, por ejemplo, decir salud al estornudar (*salutare*), poner saliva detrás de la oreja para calmar la ansiedad, afrontar el mal con la oración y atar amuletos en el cuello para contrarrestar la oftalmía (inflamación de los ojos), dice que esas costumbres fueron establecidas por aquellos que creían que los dioses estaban presentes en todas las ocasiones y en todo momento.¹¹ De este modo, parece que se establece un vínculo entre ciertos actos que pretenden rechazar las enfermedades o estados fisiológicos indeseables con lo divino. De hecho, era creencia extendida en la antigüedad que las enfermedades y otros trastornos patológicos inexplicables como la epilepsia (la denominada “enfermedad sagrada”), la locura, el sonambulismo o los delirios presentes en las fiebres eran provocados por agentes divinos y, en particular, por una posesión demoniaca que se curaba con el exorcismo.¹² Por lo tanto, no es de extrañar que en la *Naturalis Historia* abunden los remedios y los amuletos prescritos contra esta enfermedad; a su vez, la saliva apotropaica se empleaba contra los epilépticos y contra los locos. Por su parte, en la Grecia antigua, se creía que las pestes eran causadas por un poder contagioso polucionante (*μίασμα*) que era enviado por los dioses.¹³

¹⁰ Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, s. v. *δαίμων*.

¹¹ Cf. Plin., *op. cit.*, 28, 27.

¹² Georg Luck, *Arcana Mundi, Magic and the occult in the Greek and Roman worlds. A collection of ancient texts*, p. 209 et sq.

¹³ Cf. Ogden, Daniel, *A Companion to Greek Religion*, pp. 179-189.

En la *Naturalis Historia* abundan los ejemplos de remedios y de apótopes que poseen eficacia tanto profiláctica como apotropaica, lo que dificulta discernir con claridad hasta qué grado un remedio se consideraba propiamente una “medicina” o un apótrope, por lo cual he optado por referir también las funciones profilácticas de muchos de ellos.

Otra fuente de peligro eran los animales venenosos (sobre todo las serpientes y las ranas), contra los cuales era recurrente el uso de elementos apotropaicos mencionados en la *Naturalis Historia*. Se ha creído ver en la costumbre de matarlos o de repelerlos la influencia del *Vendidad*, que era una colección de textos del *Avesta*, el libro sagrado de los parsis y de los seguidores del zoroastrismo, pues en el *Vendidad*, que trata sobre las leyes purificadoras, tenía una importancia preponderante la lucha contra los demonios y el mal, provenientes del dios maligno Ahrimán, al ser la tradición del zoroastrismo prolífica en demonios provenientes de la mitología indo-irania.¹⁴ En la concepción religiosa de los persas, la purificación tenía que ver con la expulsión de los demonios del cuerpo de las personas; la mayor impureza era la muerte, que podía contaminar a las personas, por lo cual los cadáveres no se debían inhumar o incinerar (para no contaminar la tierra o el fuego, elementos sagrados), sino que se exponían en las partes más altas de las montañas para que las aves de rapiña consumieran su carne, pues el demonio *Drug* (representado como un moscardón) se apoderaba de los cadáveres.¹⁵ Era un acto meritorio e incluso un deber sagrado purificar el mundo matando las criaturas de Ahrimán, llamadas *khrafstras* (palabra que significa bestia salvaje o predador),¹⁶ que incluían muchos animales con excepción del perro, como: insectos, reptiles, felinos y otros predadores.

¹⁴ Cf. Darmesteter, *The Zend-Avesta, The Vendidad*, p. lxvi et sq.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. lxxxvi et sq.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. xci-xcii; Jong, Albert de, *Traditions of the Magi Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, pp. 338-342.

II. 2. La impureza de los fluidos

Los fluidos del cuerpo humano, como la saliva, la orina o las menstruaciones, poseían propiedades relacionadas con la impureza, pero, a pesar de ello, podían emplearse como apótrope, pues, por ejemplo, la saliva se escupía directamente sobre los animales o tres veces de manera simbólica en presencia de los epilépticos o de los peligros. La creencia de que los fluidos eran impuros ya estaba presente en la ideología persa, según la cual no sólo lo muerto era impuro y se volvía propiedad de Ahrimán, sino todo lo que salía del cuerpo o se desprendía de éste: el aliento, los recortes de las uñas, el cabello, la saliva o la orina (por eso se prohibía defecar u orinar en los ríos). Además, se atribuían a una influencia demoniaca los fenómenos que alteraban la “función normal” del cuerpo, como la menstruación y el alumbramiento.¹⁷

II. 3. El contexto de los amuletos

En la antigüedad, los amuletos eran los apótrope por excelencia. Casi cualquier objeto, animales (a veces vivos) o partes de muchos animales servían como amuleto si se ataban en el cuello o en otras partes de la persona, con lo cual transmitían sus propiedades apotropaicas. La creencia en el uso de amuletos se difundió en Roma sobre todo por la influencia de los *magi*, ya que combatían las enfermedades por medios mágicos. En el siglo I d.C, época en la que Plinio escribe la *Naturalis Historia*, se difunde ampliamente la utilización de amuletos (*amuleta*), término aplicable a objetos o actos que tenían precisamente la función de proteger contra el mal. Se estima que los romanos incrementaron su contacto con magos, adivinos, vendedores ambulantes y curanderos desde finales del siglo III a.C., época en la que se evidencia la presencia de videntes y adivinos, así como la adopción de prácticas mágicas griegas, como las tablillas de maldición.¹⁸

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. xcii *et sq.*

¹⁸ Cf. Cato, *Agr.*, 5, 4 y Dickie, Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, pp. 124-125.

La amplia difusión del uso de amuletos en la época imperial se aprecia en la *Naturalis Historia* y hasta en el *De Natura Animalium* de Claudio Eliano, una colección de hechos sorprendentes sobre animales que a menudo da lecciones morales mediante el ejemplo del comportamiento de los animales. En esta obra se ven reflejadas las actitudes propias de los seres humanos, pues, además de que los animales son capaces de enamorarse de los seres humanos y de albergar otros sentimientos, llegan a cometer suicidio (medio lícito de los estoicos para evitar las calamidades de la vida), cuando cometen incesto.¹⁹ Del mismo modo, los animales también se defendían contra las serpientes y solían “emplear” como amuletos algunas plantas o piedras. Por ejemplo, la marta masticaba ruda para protegerse contra las serpientes;²⁰ las aves se protegían contra los ojos de los hechiceros con hierbas y, en un caso, con una piedra usada como amuleto y se creía que la lechuza tenía poder para hechizar a los hombres y a las aves con sus gestos.²¹ En un pasaje se enumeran las plantas empleadas por trece aves, entre las que se encuentran las palomas torcaces, que ponían en sus nidos hojas de laurel para proteger a sus polluelos;²² las águilas, que recogían la piedra que, a partir de eso, se denominó “aguileña”, auxiliar también en la prevención de los abortos de las mujeres embarazadas.²³ En otra parte se dice que las cigüeñas se protegían con hojas de plátano de los murciélagos, porque volvían infecundos sus huevos;²⁴ las tortugas, si comían mejorana, no se preocupaban de las víboras;²⁵ el ave llamada pico, si una piedra le impedía entrar a su agujero, colocaba en ella una hierba dañina.²⁶

¹⁹ Cf. Ael., N. A., 3, 47 (alusión al incesto); 4, 7; 4, 41.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 4, 14.

²¹ Cf. *Ibid.*, 1, 29.

²² Hay aves que emplean algunas plantas como insecticidas.

²³ Cf. *Ibid.*, 1, 35.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 1, 37.

²⁵ Cf. *Idem.*

²⁶ Cf. *Ibid.*, 1, 45.

II. 4. Liminaridad

Una característica básica de los apótopes es su liminaridad (del latín *limen*, *liminis*, límite), porque surgen en momentos o en situaciones “liminares”. El concepto de liminaridad fue desarrollado por el etnógrafo Arnold Gennep en su obra *Los ritos de paso* y fue aplicado al estudio de la fase intermedia de los ritos en diferentes sociedades. La superación de esta fase intermedia, junto con su etapa preliminar y postliminal, implicaba el cambio de estatus de un individuo o de un grupo social; se observa que dicho cambio se requería en la transición de las etapas de la vida y que iba acompañado con frecuencia de ritos y de elementos apotropaicos que llegaban a involucrar, por ejemplo, la aspersion de agua o el ungimiento con saliva, pues la transición representaba un período de inestabilidad física y emocional en el que los individuos se encontraban predispuestos a vincularse con el peligro y con la muerte, por lo cual los apótopes tenían la función de alejarlos mediante la purificación u otro tipo de auxilio.

Los apótopes no sólo hacían su aparición en fases de transición, sino también en lugares fronterizos con el fin de resguardar determinados lugares (ya sea que se tratara de una propiedad particular, un templo o un pueblo) de las influencias nocivas provenientes del exterior. Es revelador el hecho de que en Roma hubiera muchas divinidades tutelares y liminares, como Pilumno (quien protegía a los bebés); Jano (dios de los comienzos); Intercidona (diosa del nacimiento); Deverra (diosa del barrido quien protegía a la madre del recién nacido impidiendo que el dios Silvano la molestara); Silvano (protector de las fronteras y los campos); Lima y Limento (quienes cuidaban el umbral de la puerta); Carna o Cardea (quien protegía los pasadores y los quicios); Fórculo (vigilaba los batientes). El individuo de procedencia extranjera también representaba una influencia nociva del exterior. En la citada obra de Arnold Gennep y en la *Rama dorada* del antropólogo George Frazer, por ejemplo, queda en evidencia que los extranjeros o que incluso los individuos que se reintegraban a la sociedad luego de haber retornado de tierras extranjeras, debían someterse a ritos apotropaicos para rechazar cualquier enfermedad o

influencia maligna contraída, para propiciar su buena disposición y para facilitar su integración en el grupo social. En la antigüedad grecolatina lo extranjero y “lo liminar” no carecían tampoco de ciertas connotaciones de peligrosidad; de acuerdo con la concepción del mundo, éste estaba construido en torno a la idea de centro-periferia y eje urano-ctónico, que representa los límites del mundo. Lo que se aleja del centro, lo que se encuentra en los límites o, más aún, en el exterior poseía connotaciones incluíbles bajo el rubro de extraño, peligroso, maligno, ambivalente o marginal, por lo cual era un factor desencadenante del uso de apótrofes; en el terreno concerniente a la moral, la peligrosidad tiene su paralelo en los tipos humanos o en los individuos alejados de lo considerado normal o correcto, quienes tienden a ser relegados de la sociedad y a situarse en la periferia.

Los amuletos, para repeler el mal, también poseían connotaciones ligadas con la malignidad y la peligrosidad (en consonancia con el principio de que “lo semejante afecta a lo semejante”, por lo cual se ataca el mal mediante el mal); por ejemplo, el amuleto llamado *γοργόνειον* era una representación de la cabeza de Medusa, divinidad ctónica monstruosa y aterradorante que mataba con su mirada, y servía para rechazar el mal de ojo. El poder apotropaico de este amuleto se debe en parte a la naturaleza liminar de su figura, semejante a una máscara (que a veces era una expresión simbólica de lo sobrenatural en la Grecia antigua) con rasgos faciales que mezclaban lo semibestial, monstruoso, risible y grotesco, características encontradas también en algunos apótrofes de tipo sexual, como observaremos más adelante.²⁷

Los fluidos corporales eran sustancias contaminantes, cuya presencia en determinados lugares representaba una transgresión, pero también podían funcionar como apótrofes.

En la *Naturalis Historia* se observa que las personas y los animales de zonas alejadas son considerados usualmente peligrosos. Fuera de los límites del imperio, en los territorios de los etíopes o de los indios vivían criaturas capaces de provocar el mal de ojo, otras tenían cualidades

²⁷ Cf. Vernant, Jean Pierre, *Oeuvres. Religions, rationalités, politique*, vol. 2, p. 1488 et sq. y 1575 et sq.

fantásticas o figura híbrida. Se rechazaba también a los galos y a pueblos salvajes como los ilirios, e igualmente respecto a los *marsi*, un pueblo del centro de Italia que al parecer tenía el poder de prevenir y curar mordeduras de serpiente, se decía que habían sido gobernados por un hijo de Medea, una de las dos magas (junto con Circe) más afamadas de la época helenística, así que el poder de los *marsi* sería propio de los hechiceros, una categoría de personas marginales juzgadas con frecuencia como extranjeros y no pertenecientes a la comunidad, de lo que resulta que se vinculaba la posesión de poderes mágicos con lo extranjero.²⁸ En cuanto a los persas (especialmente a los *magi*), se les rechazaba porque tenían la costumbre de mantener relaciones con sus esposas y con sus hijas, así como por realizar actos considerados impíos.²⁹ Se creía que los actos mágicos podían causar el mal, lo que se utilizó como herramienta moralmente desacreditadora: Cicerón menciona que en el proceso de un tal Cneo Sicinio había olvidado las palabras que iba a decir, porque fue víctima de los encantamientos de una mujer llamada Titinia;³⁰ de igual forma, en un discurso, el propio Cicerón, para desacreditar a Publio Vatino, sacó a relucir que éste practicaba los actos malvados de la magia y que aún así era tan degenerado que se atrevía a atender los auspicios.³¹

II. 5. Los *magi*

A lo largo de la *Naturalis Historia*, Plinio menciona frecuentemente a unos tales *magi* a quienes presenta como creyentes y practicantes de un tipo de “ciencia” mezclada con magia, religión, medicina y hasta astrología que emplea ampliamente remedios populares y amuletos, por lo cual saber quiénes eran estos *magi* y conocer la fuente de su “ciencia” nos permitiría conocer el contexto de los apótopes. Ante todo, conviene saber que con el nombre de *magi* Plinio designa a ciertos practicantes de costumbres relacionadas de manera difusa con Persia. Dedicó una parte del principio

²⁸ Cf. Dickie, Matthew W., *op. cit.*, p. 130.

²⁹ Cf. Catul., 88-91 y Dickie, Matthew W., *op. cit.*, pp. 130-131.

³⁰ Cf. Cic., *Brut.*, 60, 217.

³¹ Cf. Cic., *Vat.*, 14.

del libro treinta a exponer sobre los *magi*, su origen y su “arte”, la *magia*, que, según él, abarcó tres artes, se originó a partir de la medicina y añadió el poder de la religión y la astrología, con la que se podía conocer el destino. De la *magia* nos dice que se originó en Persia con Zoroastro, que sus fuentes (Eudoxo y Aristóteles) lo remontaban hasta seis mil años antes de la muerte de Platón; también escribe que Ostanes, un mago persa, fue el primero en escribir un tratado de magia aún existente entonces y que, por haber acompañado a Jerjes en sus viajes de conquista por Grecia, difundió allí la *magia* y no sólo causó en los pueblos avidez por ésta, sino furor;³² escribe que personajes famosos como Pitágoras, Empédocles, Demócrito y Platón cruzaron el mar para aprender magia y que la enseñaron a su regreso. El término *magus* es un préstamo lingüístico derivado del término griego *μάγος*, que, a su vez, deriva del persa *magu*, que designaba a un sacerdote; no obstante, se ha estimado que el tipo de magia persa que se difundió en Grecia y en Roma era de una calidad inferior a la de los rituales oficiales, y ésta es la razón de por qué el término *magus* se asociaba con frecuencia en la literatura latina no con el sacerdote persa (aunque conservaba en ocasiones esta connotación), sino con los curanderos o los adivinos con poderes sobrenaturales que realizaban tratos con los demonios y con los espíritus de los muertos.³³ Porfirio escribe, citando a un tal Eubulo, que los *μάγοι* cultos de la primera clase no mataban ni comían animales; que los de la segunda clase comían algunos animales, pero que no los mataban, como los *magi* de *la Naturalis Historia*. Una característica de la obra es que en ella se encuentran con frecuencia reflexiones morales emitidas por Plinio sobre el tópico en cuestión; llama la atención que los *magi* eran el grupo social a quien más atacaba y desaprobaba, entre otros motivos, porque opinaba que las promesas de los *magi* eran fantasiosas, falsas y difíciles de creer; a menudo, al referirse a su ciencia, utiliza la palabra *vanitas* y la llama la más fraudulenta de las artes (*fraudentissima*

³² Cf. Plin., *op. cit.*, 30, 8.

³³ Cf. Dykstra, Sarah Sophia, *Portentous Fantasies. Pliny's Representation of the Magi in the Historia Naturalis*, p. 14.

artium).³⁴ Se ha interpretado que no era difícil que bajo la designación de *magi* se encontraran también otros grupos contemporáneos asociados a las actividades de éstos, como adivinos, charlatanes y embaucadores.³⁵ Esta crítica podría indicar que los *magi* representaban un grupo social opuesto a lo que la “conciencia social” y los valores éticos imperantes en la época consideraban correcto, a quienes la conciencia del propio Plinio rechazaba. Especialmente, estaban predispuestos a ser asociados, por sus prácticas mágicas, con el asesinato de personas, pues se sabe que en la magia amorosa, por ejemplo, los muchachos se dejaban morir de hambre.³⁶

II. 6. Fuentes de Plinio

En lo referente a los remedios médico-mágicos que escribe en su obra, parece que Plinio se basaba más bien en fuentes de escasa fiabilidad que consistían en traducciones de ciertos *corpora* de remedios y recetas muy difundidas que circulaban al principio de la época imperial. A tal grado llegaba la difusión de esta literatura que Suetonio escribe que el emperador Augusto mandó que se quemaran, en el año 12 a.C., más de dos mil obras griegas y latinas de autores desconocidos o de escasa autoridad que trataban sobre predicciones.³⁷ Entre los autores de remedios que Plinio relaciona con los *magi* se encuentran Zoroastro u Ostanes y nombres de personajes griegos famosos, como Pitágoras, Demócrito o Empédocles, implicados en el aprendizaje de la magia y en la realización de supuestos hechos maravillosos.³⁸

II. 7. La simpatía

La lógica detrás de la efectividad de los amuletos, así como de muchos remedios médico-mágicos de los *magi* y de otros extraídos del conjunto de conocimientos pertenecientes al bagaje cultural de la época de Plinio,

³⁴ Cf. Plin., *op. cit.*, 30, 1; 37, 54; 37, 118; 29, 68; 30, 19-20; 37, 169. Cf. Cic., *Leg.*, 2.26; *Fin.*, 5, 87; *Tusc.*, 1, 108; *Div.*, 1, 46-47, 90-91.

³⁵ Cf. Dykstra, Sarah Sophia, *op. cit.*, pp. 16-17.

³⁶ Cf. Dickie, Matthew W., *op. cit.*, p. 130; Cf. Hor., *Epod.*, 5, 32-40.

³⁷ Cf. Suet., *Aug.*, 31, 1.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 22 *et sq.* y Plin., *op. cit.*, 24, 160; 25, 13; 30, 8.

tenían como fundamento el principio griego llamado *συμπάθεια*, resumida en la siguiente declaración: “lo semejante produce lo semejante”.³⁹ La *συμπαθεία* era una concepción griega que consistía en creer que en la naturaleza existía un vínculo que unía todo, lo que se manifestaba en la similitud o en la disimilitud (*ἀντιπάθεια*) que las cosas compartían de acuerdo con las afinidades de sus naturalezas. El estoicismo, movimiento filosófico prevalente en el período helenístico y al que era adepto Plinio, proclamaba que el universo era un todo armonioso regido por el Lógos cósmico (*πνεῦμα*), la “razón universal”.⁴⁰ La teología del estoicismo era panteísta y, por consiguiente, consideraba que no existía un dios fuera de la naturaleza, sino que todo el mundo era divino. Plinio, refiriéndose a este principio decía que ninguna parte de la naturaleza, ni siquiera el desierto, carecía de medicinas y que en ésta ocurrían todo el tiempo ejemplos de la antipatía (*discordia*) y la simpatía (*concordia*):⁴¹ dice, por ejemplo, que se “odiaban” el roble y el olivo, la col y la viña; por el contrario, que la brea era afín al aceite, que sólo se mezclaba con la cal, y que estos dos últimos rechazaban el agua.⁴² Así que se pensaba que en la naturaleza todo tenía su contraparte y su remedio, pues incluso el basilisco era vulnerable al veneno de las comadreja.⁴³ Los actos mágicos y los amuletos, que “curaban” las enfermedades, también funcionaban de acuerdo con el principio de la simpatía. Tavener, Frazer y Taylor creían que la magia antecedió a la medicina, a la religión y a las ciencias; que, mientras las ciencias se fundamentaban en el principio de causa y efecto, la magia se fundamentaba en el principio de la simpatía. Frazer denomina magia homeopática a ésa que consiste en la ya citada idea de que “lo semejante produzca lo semejante”, que se puede emplear para propósitos nocivos al dañar o destruir la imagen de una persona por creer que lo que le sucedía a la imagen lo sufriría la persona misma.⁴⁴ Así, en la antigüedad, se creía que ungirse con la grasa del elefante era un remedio

³⁹ Cf. Dykstra, Sarah Sophia, *op. cit.*, pp. 63-67.

⁴⁰ Cf. Plin., *op. cit.*, 2, 27.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 29, 61.

⁴² Cf. *Ibid.*, 24, 1-3.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 8, 79.

⁴⁴ Cf. Frazer, James, *La rama dorada, Magia y religión*, trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, p. 35 *et sq.*

contra el veneno de todas las bestias salvajes y que permitía salir indemne de su ataque; o que echar en el vino una piedra mordida por un perro, en los banquetes, provocaba disputas.⁴⁵ En la *Naturalis Historia* se encuentran muchos otros ejemplos de este tipo de relación que se referirán en su momento.

II. 8. Definición de los términos apotropaico y apótrope

El diccionario de la RAE define el término apotropaico de la siguiente manera: “dicho de un rito, de un sacrificio, de una fórmula, etc., que, por su carácter mágico, se cree que aleja el mal o propicia el bien.”⁴⁶ La palabra se deriva del verbo griego *ἀποτρέπω*, que tiene el significado de “apartar, alejar o evitar”, del que se derivan otras palabras con la misma raíz que compartirán un significado semejante, como el sustantivo *ἀποτροπή*, -ῆς, “alejamiento”; y los adjetivos *ἀποτρόπαιος*, -ον, “que aparta la desgracia”, y *ἀπότροπος*, -ον, “tutelar, protector”. Todas estas palabras están compuestas por el prefijo preposicional griego *ἀπό*, que significa: “desde, lejos de, fuera de”, y que puede agregar al verbo un matiz de separación y alejamiento. Por lo tanto, la palabra “apotropaico” es el adjetivo español que procede directamente de la transcripción del primer adjetivo griego señalado más el sufijo -ικός, mientras que la palabra “apótrope” deriva del sustantivo griego. Entonces, un apótrope es un objeto o “cosa” que posee la cualidad de alejar el mal o propiciar el bien. En un principio, la palabra se utiliza en los textos de los antiguos griegos sólo como un epíteto que se daba a los dioses cuando tenían el atributo de “protectores.”⁴⁷ En inscripciones procedentes de Eritrea, Elateia y Olimpia, se observa que se dotó con esta cualidad a Zeus y a Atenea. En textos literarios, presentan esta cualidad Apolo,⁴⁸ Heracles,⁴⁹

⁴⁵ Cf. Ael., *op. cit.*, 1, 37-38.

⁴⁶ <http://lema.rae.es/drae/?val=APOTROPAICO> (consultado el 28/03/2013).

⁴⁷ Cf. sobre este término la entrada *ἀποτρόπαιος* en: Paulys, *Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Zweiter Band*, pp. 189-190. En esta obra, se le atribuye al término la cualidad de ser “*Abwender des Unheils*”, es decir, que “aparta el mal”. También ver: König Christoph Gottfried, Samuel, *Opuscula latina*, p. 211 sobre otros epítetos griegos de los dioses.

⁴⁸ Dem., 21, 53, 8; Ar., V., 161.

así como los démones, entidades divinas.⁵⁰ Algunas veces se observa la relación de estos epítetos con la noción de rechazar “lo malo”.⁵¹ Por ejemplo, el periegeta Pausanias, un viajero, geógrafo e historiador del siglo II d. C., llama “Apotropaicos” a los dioses que resguardan el sepulcro del militar tesalio Epopeo:

έντεϋθεν δὲ ἀποτραπεῖσιν ἐπὶ πύλην καλουμένην Ἰεράν, οὐ πόρρω τῆς πύλης ναός ἐστίν Ἀθηνᾶς, ὃν Ἐπωπεύς ποτε ἀνέθηκε μεγέθει καὶ κόσμῳ τοὺς τότε ὑπερβεβλημένον. ἔδει δὲ ἄρα χρόνῳ καὶ τοῦδε ἀφανισθῆναι τὴν μνήμην· κεραυνοῖς θεὸς αὐτὸν κατέκαυσε, βωμὸς δὲ ἐκεῖνος -οὐ γάρ τι ἐς αὐτὸν κατέσκηψε- μένει καὶ ἐς τὸδε οἶον Ἐπωπεύς ἐποίησε. πρὸ τοῦ βωμοῦ δὲ αὐτῷ μνήμα Ἐπωπεῖ κέχωσται, καὶ τοῦ τάφου πλησίον εἰσὶν Ἀποτρόπαιοι θεοί· παρὰ τοῦτοις δρῶσιν ὅσα Ἕλληνες ἐς ἀποτροπὴν κακῶν νομίζουσιν.⁵²

El término también se usa en el tratado hipocrático *Sobre la dieta*, escrito entre el siglo V o IV a. C., en donde se prescribe dar gracias a los dioses cuando los presagios sean buenos; en caso contrario, se recurre a los dioses “que apartan los males”, a Gea y a los héroes; Gea era diosa de la tierra y los héroes eran los espíritus de los muertos, a quienes se les rendía culto:

Περὶ μὲν οὖν τῶν οὐρανίων σημεῖων οὕτω γινώσκοντα χρῆ προμηθεῖσθαι καὶ ἐκδιαιτῆσθαι καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχεσθαι, ἐπὶ μὲν τοῖσι ἀγαθοῖσι Ἥλιῳ, Διὶ οὐρανίῳ, Διὶ κτησίῳ, Ἀθηνᾶ κτησίῃ, Ἑρμῇ, Ἀπόλλωνι, ἐπὶ δὲ τοῖσι ἐναντίοισι τοῖσι ἀποτροπαίοισι, καὶ Γῆ καὶ ἥρωσιν, ἀποτρόπαια τὰ χαλεπὰ εἶναι πάντα.⁵³

Se considera que, por lo menos en la Grecia de la época hesiódica, se rendía culto a las almas de los antepasados, que podían influir

⁴⁹ A. R., 4, 10.

⁵⁰ A., *Pers.*, 203.

⁵¹ Idea general que puede no implicar un daño físico.

⁵² Paus., 2, 11, 1, 1-9: Para los que han vuelto de allí hacia la puerta llamada Sagrada, no lejos de la puerta hay un templo de Atenea, que en otro tiempo Epopeo consagró y que superó a los de aquella época en grandeza y ornamentación. Fue necesario, empero, que luego con el tiempo incluso la memoria de esto fuera borrada: un dios quemó por completo el templo con rayos, pero el altar aquél –puesto que ninguno lo destruyó– permanece incluso hoy, como Epopeo lo construyó. Delante del altar está levantado un sepulcro para Epopeo mismo, y cerca de la tumba están los dioses Apotropaicos. Ante éstos, los griegos realizan todo lo que acostumbran para alejar los males. (Todas las traducciones son de mi autoría)

⁵³ Hp. *Vict.*, 4, 89, 126-133: Así pues, por lo que se conoce de las señales celestes, es necesario tomar precauciones, cambiar el modo de vida y rogar a los dioses: por una parte, para las buenas señales, a Helios, a Zeus celeste, a Zeus protector del hogar, a Atenea protectora del hogar, a Hermes, a Apolo; pero para las cosas contrarias, a los que apartan los males, a Gea y a los Héroes, para que todos los peligros sean apartados.

conscientemente sobre los hombres, según la creencia popular. Del culto inicial a los héroes se pasó después al culto a los muertos. Era una obligación primordial de los griegos el enterrar a sus muertos, ya que era un crimen dejar insepulto a alguien. Si sucedía esto, se creía que el muerto no podía encontrar la paz en el más allá, razón por la cual a los delincuentes se les castigaba negándoles la sepultura. Por consiguiente, se temía a los muertos a causa de que podían dirigir su furia contra los vivos, y por eso había que aplacarlos y congraciarse con ellos mediante ofrendas y libaciones.⁵⁴ Posteriormente, el término adquirió independencia y se aplica como adjetivo a cualquier cosa o fenómeno que posea dicha propiedad.⁵⁵

⁵⁴ Cf. Rohde, Erwin, *op. cit.*, pp. 76-79; 162-182.

⁵⁵ Cf. Ellen Harrison, Jane, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 69, 163. Emplea la palabra *ἀποτροπή* dándole el significado de alejamiento del mal y la relaciona con la palabra latina *aversio*, que significa "rechazo". Aplica la palabra al ver esta cualidad en algunos rituales de la antigua Grecia, como el ritual de los *sphagia*, un particular sacrificio propiciatorio.

III. La saliva

III. 1. Uso apotropaico de la saliva en diferentes culturas

Desde la antigüedad hasta nuestros días se ha creído que la saliva, así como otros fluidos corporales del ser humano, posee propiedades profilácticas, curativas o apotropaicas. Se sabe que la saliva se vinculó en mitos de africanos, americanos u orientales con las propiedades fecundantes del esperma.⁵⁶ En sus estudios sobre la saliva, el investigador Sidney Hartland, citando a Crombie, dice lo siguiente: “*His contention is that it is sometimes believed to contain the element of life, that to spit upon another person is to add to the latter's store of life some of one's own [...]*”⁵⁷ El autor da ejemplos de diversos contextos culturales en los que se utiliza la saliva: en algunos casos, se emplea en contratos o negociaciones, pactos, para sellar la amistad o como remedio (por ejemplo, entre los samoanos se espera que los parientes de un enfermo tomen algo de agua en su boca y la rocíen sobre él), en ritos bautismales de los bebés (los sacerdotes mandingos y bámbaras de África los escupían tres veces en la cara), para dar la bienvenida y aceptar en la comunidad a las personas (en tribus somalíes el anfitrión escupe en su mano derecha y la frota en la frente del invitado).⁵⁸ También escupen sobre el féretro de los muertos). Mostraré entre paréntesis algunos de los ejemplos más relevantes en esta obra relacionados con ambos aspectos apotropaicos, a saber, el de apartar el mal y el de propiciar el bien. Un motivo recurrente es el del bebé que es ungido con saliva. El autor enfatiza la difundida creencia de utilizar la saliva en los bebés para:

- protegerlos de diferentes males, como: el mal de ojo (la madre osmanlí, habiendo dado a luz, recibe a visitantes de los que se espera que escupan sobre el niño y le manifiesten su admiración mediante expresiones, como:

⁵⁶ Cf. Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, p. 908.

⁵⁷ Cf. Sidney Hartland, Edwin, *The Legend of Perseus. A study of tradition custom and belief*, p. 258. “Su afirmación es que algunas veces se cree que contiene el elemento vital, que escupir sobre otra persona es agregar a la reserva vital de éste, algo de la propia [...]” Sobre las costumbres relacionadas con la saliva, ver pp. 258-276.

⁵⁸ El autor señala que la causa podría deberse a que este contacto crea una especie de unión o lazo con el invitado. Probablemente se pueda considerar también como parte de un rito de agregación a esa comunidad.

“*Nasty, ugly little thing*”,⁵⁹ para indicar que no se le envidia);⁶⁰ hechizos (cuando se elogia o acaricia a un niño se refiere que entre los dálmatas y bosnios es necesario escupir en su frente para romper el hechizo); de las hadas (en el oeste de Irlanda las ancianas escupen sobre el bebé o en el suelo formando un círculo al ver a un bebé con su ññera).

- Para desearles buena suerte (los habitantes de Wicklow escupen a sus bebés recién nacidos, y en Connemara los escupen sus propios padres. Entre los Masai, también escupir sobre otra persona indica buenos deseos). Otros ejemplos no relacionados con los bebés que el autor menciona son: el rey de la isla del archipiélago de Bissagos no se beberá una gota de líquido sin haber escupido la primer bocanada sobre sus amuletos, ya que perdería sus poderes de rey, pues la saliva sirve como un vínculo de unión con su poder. La costumbre de escupir las monedas propias para aumentar la suerte en algunas partes de Inglaterra. Un español escupe a su billete de lotería antes de entregarlo, para asegurar el número ganador. También, como en este mismo caso, se puede escupir en el suelo o en el pie. La saliva rechaza los malos espíritus.

Por su parte, Elworthy⁶¹ señala que es creencia común que en ciertos lugares escupa las monedas quien las recibe después de haber ganado una apuesta o cuando es la primera moneda recibida en el día,⁶² que en algunas partes de Europa (entre ellas Nápoles) se escupe en el cabello cortado para prevenir que sea usado por las brujas).⁶³

⁵⁹ “Repugnante cosita fea”.

⁶⁰ En este caso la función que tiene es la de evitar el mal de ojo mediante la saliva y el desprecio, además de dar la bienvenida al recién nacido, por lo que se combina el efecto de dos apótrofes.

⁶¹ Elworthy, Frederick Thomas, *The Evil Eye*, p. 413.

⁶² Actualmente, es común que muchos comerciantes de los mercados y tianguis de México se persignen cuando reciben el primer dinero del día, para dar gracias y propiciar mejores ventas. El persignarse es un apótrope muy generalizado ya desde la Edad Media.

⁶³ Elworthy, *op. cit.*, p. 417.

La saliva, del mismo modo que otros apótrofes, también posee un aspecto doble o ambivalente: por una parte destruye; por el otro, crea.⁶⁴ Pienso que en el primer caso, se encontrarían sus aspectos negativos, que incluirían actos de afrenta (por ejemplo, escupir a alguien en la cara como agresión manifiesta),⁶⁵ escarnio, burla, osadía, rebeldía e incluso la capacidad de corromper, según ciertas creencias; en el segundo caso, incluiríamos los aspectos positivos, que abarcarían la capacidad de engendrar, de curar, de proteger y de brindar buena suerte, como vimos en los ejemplos anteriores. He aquí un ejemplo de la saliva empleada con fines curativos en un pasaje del *Nuevo Testamento* donde Jesús devuelve la vista a un ciego de nacimiento:

ταῦτα εἰπὼν, ἔπτυσεν χαμαί, καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ ὃ ἐρμηνεύεται Ἄπεσταλμένος. Ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων.⁶⁶

Se han achacado virtudes mágicas a la saliva y en ocasiones se mezcla con las palabras para producir sus efectos, razón que explicaría el por qué se usa en los pactos y empeños de la palabra. Un ejemplo del aspecto curativo de la saliva reforzado con la palabra se puede apreciar en otro pasaje en el que Jesús devuelve el oído y el habla a un sordo y tartamudo:

Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν μογγιλάλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χειρᾶ. Καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν, ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ, καὶ πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν, ἔστέναξεν, καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθά, ὃ ἐστίν, Διανοίχθητι. Καὶ εὐθέως διηνοιχθησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί· καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.⁶⁷

⁶⁴ Cf. Chevalier, Jean, *op. cit.*, p. 908.

⁶⁵ Elworthy, *op. cit.*, p. 414. Menciona que en la Edad Media además de proteger servía para injuriar.

⁶⁶ Ev., Jo, 9, 6-7: Habiendo dicho esto, escupió en tierra, hizo lodo con el esputo, echó el esputo sobre los ojos del ciego y le dijo: ve a lavarte a la piscina de Siloé –que significa “el Enviado”. Entonces fue, se lavó y regresó viendo.

⁶⁷ Ev., Marc. 7, 32-35: Y le llevan a un sordo tartamudo y le ruegan para que le impusiera la mano. Y, habiéndolo apartado de la muchedumbre, en privado, puso sus dedos en las orejas de éste y, habiendo escupido, le tocó su lengua y, habiendo visto hacia el cielo, suspiró y le dijo “Efatha”, lo que es, sé abierto. Y, de inmediato, se abrieron sus oídos: y fue desatada la atadura de su lengua y hablaba correctamente.

De todo lo anterior se desprende que una de las ideas fundamentales sobre la saliva es que puede funcionar como un “lazo” que vincula a la persona que emite la saliva con la persona u objeto escupido. Así que es probable que el efecto negativo de la saliva no sea a veces sino el mal, el deseo de provocar el mal o el deseo de injuriar que ya se encontraban presentes en la persona que la arroja y no tanto por la saliva en sí misma, que sería sólo como una especie de canal de comunicación por medio del cual la persona manifiesta o proyecta sus deseos e intenciones sobre otra persona u objeto, o por el cual “tiene contacto” con las propiedades de los objetos (como propiciar la riqueza al escupir las monedas), ya sean consideradas estas intenciones buenas o malas. Además, la acción de tocar (por ejemplo, con la mano) en combinación con la saliva, enfatiza tal relación de contacto. Al ser como una vía de comunicación, también se facilita que funcione como una “extension” del individuo, como una parte de él, de ahí que se le atribuyan propiedades mágicas, ya que es una sustancia vital que guarda una relación estrecha con el cuerpo y que, de acuerdo con algunas de estas creencias, puede ejercer su acción a distancia.

Por ejemplo, niños de Nueva Inglaterra, cuando buscan algo, escupen su palma derecha, golpean la saliva con el dedo índice y dicen: “*spit, spat, spot tell me where that birds nest is*”⁶⁸ (evidentemente, el objeto es aquí un nido). Algunos niños escupen sus zapatos nuevos y se cuidan de que otro lo haga, estableciendo una especie de unión con el objeto y marcándolo como de su propiedad. Se utiliza en la magia para compeler el amor en el sexo opuesto y se dice que es malo escupir sobre fuego. Esto está en consonancia con los dos principios de la magia⁶⁹ expuestos por el antropólogo escocés James Frazer, el primero de los cuales se resume con el postulado de que “lo semejante produce lo semejante o que los efectos semejan sus causas” (ley de semejanza en la que se basa la magia homeopática),⁷⁰ y el mago realiza sus conjuros representando a

⁶⁸ Juego de palabras basados en la aliteración. “saliva, escupió, lugar, dime dónde está el nido de ese pájaro” quizá el sentido de las primeras tres palabras sea: “saliva, escupe el lugar (donde está el objeto para que éste sea encontrado).

⁶⁹ Cf. Frazer, James, *op. cit.*, pp. 33-71.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 33-34.

la persona a la que quiere hacer daño, con partes de él, como recortes de uñas, pelo, saliva, etc. El segundo principio de la magia es que “las cosas que una vez estuvieron en contacto interactúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico” (ley de contagio o contacto en la que se basa la magia contaminante).⁷¹ De acuerdo con esta segunda ley, las pertenencias de una persona pueden ser usadas por el mago para dañarla si estos objetos estuvieron en contacto con ella, como una fotografía, una parte de su ropa o una reproducción de su imagen en cera u otro material. Así, no es de extrañar que se encuentre en un acto mágico, un rito o una costumbre, más de un elemento mágico a la vez para reforzar el efecto. Ya hemos visto en un ejemplo que la saliva se utiliza junto con la elaboración de lo que en los estudios sobre la magia se denomina “círculo mágico”, que consiste en dibujar un círculo o circundar un espacio, para que el lugar quede bajo la influencia de un determinado poder mágico; en otros casos, el escupir se acompaña de la pronunciación de ciertas palabras o de la repetición triple, todas ellas acciones mágicas que también pueden volverse apotropaicas (pero no siempre, puesto que la magia se encarga en gran medida de provocar un efecto, más que de defender, por lo que dependerá del caso). La idea de que la saliva protege tendría relación con esta misma unión de la que ya hablamos, pues la saliva uniría al propietario con un objeto, que se encontraría bajo su supuesta tutela. Para evitar que el objeto con el que se va a tener contacto pueda dañar, entonces se sostiene que se debe buscar la “unión” con lo malo, para hacerlo parte de uno y así evitar un posible daño.⁷²

III. 2. La saliva en Plinio y la literatura griega y latina

En la *Historia Natural* de Plinio encontramos que no sólo la saliva del hombre y de la mujer tienen ciertas virtudes curativas, apotropaicas, profilácticas u otras creencias ligadas con ella, sino que también se observa en otros autores que se presta atención a la saliva de algunos

⁷¹ *Idem.*

⁷² Elworthy, *op. cit.*, pp. 272-273.

animales y, sobre todo, a la de la serpiente. Respecto a la utilización de la saliva para tratar diversos padecimientos basten los siguientes ejemplos extraídos de la obra de Plinio: sirve como remedio la saliva del caballo para la tos si se bebe por tres días,⁷³ la saliva de la rana aplicada en el ojo sirve para repeler su veneno: “<eti>am si rana saliva sua oculum asperserit, praecipuum est remedium, et contra morsum eiusdem bibitur instillaturque.”⁷⁴

Para quedar libre de la tos da otro remedio, que presenta la acción característica de otras creencias apotropaicas de la saliva: la de escupir contra lo considerado dañino. En este ejemplo, la rana representaría la enfermedad y la saliva poseería tanto propiedades medicinales como apotropaicas, porque rechazaría un mal que es además una enfermedad: la tos: “est rana parva arborem scandens atque ex ea vociferans; in huius os si quis expuat ipsamque dimittat, tussi liberari narratur.”⁷⁵

Según Plinio, también la saliva de la mujer puede ser curativa:

*Mulieris quoque salivam ieiunam potentem diiudicant cruentatis oculis et contra epiphoras, si ferventes anguli oculorum subinde madefiant, efficacius, si cibo vinoque se pridie ea abstinerit. invenio et fascia mulieris alligato capite dolores minui.*⁷⁶

Menciona, además, otros usos medicinales de la saliva:

*credamus ergo et lichenas leprasque ieiunae inlitu adsiduo arceri; item lippitudines matutina cottidie velut inunctione, carcinomata malo terrae subacto, cervicis dolores saliva ieiuni dextra manu ad dextrum poplitem relata, laeva ad sinistrum.*⁷⁷

⁷³ Plin., *op. cit.*, 28, 193.

⁷⁴ *Ibid.*, 28, 73: También si una rana rociara el ojo con su saliva, es un remedio principal, y, contra la mordedura de la misma, se bebe y se echa en gotas.

⁷⁵ *Ibid.*, 32, 92: Hay una rana pequeña que trepa a un árbol y que desde éste croa; se cuenta que, si uno escupiera en su boca y la dejara ir, se liberaría de la tos.

Poco antes se dice que sirven para lo mismo las ranas cosidas a las que, luego de colgarse de las patas, se les ha extraído su saliva.

⁷⁶ *Ibid.*, 28, 76: También juzgan que la saliva de mujer en ayunas es potente para los ojos enrojecidos y contra los flujos de humores, si las orillas inflamadas de los ojos a menudo se humedecieran con ella, y que esto tendría más eficacia, si se abstuviera de comida y vino el día anterior.

⁷⁷ *Ibid.*, 28, 37: Creamos, por tanto, que tanto las tiñas como las lepras se alejan por la constante aplicación de saliva en ayunas. Así, del mismo modo, que las oftalmías con la aplicación matutina cotidiana; que el cáncer, con una manzana mezclada con ella, que los dolores de nuca con saliva en ayunas aplicada en la rodilla derecha por la mano diestra, en la izquierda por la mano izquierda.

Plinio también es fuente de otras creencias variadas sobre la saliva:

*mirum dicimus, sed experimento facile: si quem paeniteat ictus eminus comminusve inlati et statim expuat in mediam manum qua percussit, levatur ilico in percusso culpa. hoc saepe delumbata quadrupede adprobatur statim a tali remedio correcto animalis ingressu. quidam vero adgravant ictus ante conatum simili modo saliva in manu <m> ingesta [...] si quod animal aurem intraverit et inspuatur, exire. inter amuleta est editae quemque urinae inspuere, similiter in calciamentum dextri pedis, priusquam induatur, item cum quis transeat locum, in quo aliquod periculum adierit.*⁷⁸

En el libro anterior, Plinio menciona el siguiente remedio mágico, que funcionaba con la piedra *lapis vulgaris* y la saliva humana, para combatir el impétigo, un tipo de dermatosis que probablemente se creía que era provocada por los insectos llamados cantárides:

*Lapis vulgaris iuxta flumina fert muscum siccum, canum. hic fricatur altero lapide addita hominis saliva; illo lapide tangitur impetigo. qui tangit, dicit: φεύγετε καθαρίδες, λύκος ἄγριος αἶμα διώκει.*⁷⁹

Creencias semejantes del folclore popular menciona Hartland, quien refiere que en Transilvania se escupe sobre la mitad de un pan que el paciente ha mascado contra el dolor de muelas, y que al cazar un ternero, un indio Cree, nativo de Norteamérica, escupió en el hocico del animal y éste lo siguió con docilidad al campamento. En todos los ejemplos de Plinio predomina la idea de que la saliva, según la situación, ayuda a evitar un daño o a atraer lo deseado.

Menciona, asimismo, las siguientes creencias apotropaicas sobre la saliva:

⁷⁸ *Ibid.*, 28, 36-38: Decimos que esto es maravilloso, pero es fácil de comprobar: si uno se arrepintiera de las heridas infligidas a alguien de lejos o de cerca y de inmediato escupe en la mitad de la mano con la que golpeó, se disminuye al punto el daño en la persona golpeada. Esto se demuestra de inmediato cuando un cuadrúpedo es derrengado, el paso del animal es corregido al instante con tal remedio. Algunos, por cierto, endurecen sus golpes antes de un esfuerzo luego de echar de igual modo saliva en su mano [...] que si algún animal entrara a la oreja y fuera escupido, saldría. Entre los amuletos existe el que cada uno escupa a la orina producida, de manera semejante sobre el calzado del pie derecho antes de que se calce; igualmente, cuando alguien atravesase un lugar en el que algún peligro se vislumbre.

⁷⁹ *Ibid.*, 27, 100: La piedra vulgar junto a los ríos, produce musgo seco, cano. Éste se frota con otra piedra, agregada saliva de hombre, con aquella piedra se tocan las erupciones. Quien toca dice: “huid, cantáridas, el lobo salvaje persigue la sagre.”

*despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus. simili modo et fascinationes repercutimus dextraeque clauditis occursum. veniam quoque a deis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo.*⁸⁰

De acuerdo con este pasaje, la saliva apotropaica servía, en primer lugar, para evitar contagiarse de epilepsia. El comediógrafo latino Plauto lo menciona a través de uno de sus personajes:

*Nam istic hastis insectatus est domi matrem et patrem,
Et illic isti qui sputatur morbus interdum venit.”*⁸¹

A la epilepsia también se le conocía como “la enfermedad sagrada”, según el homónimo tratado griego de medicina llamado *Sobre la enfermedad sagrada* del *Corpus Hipocraticum*, en el que se decía que ésta era considerada divina por los magos y curanderos, y que se trataba con purificaciones y conjuros.⁸² Según Dodds, dicha enfermedad sugería la intervención de un demonio, y contribuirían a tal impresión los síntomas de la misma, que incluían espasmos, dientes que crujían y la lengua fuera de la boca.⁸³ Por eso, es una enfermedad que recordaba una posesión diabólica y, por su carácter divino, facilitaba que se usara contra ella un apótrope, que en este caso era la saliva, puesto que, como enfermedad sobrenatural, era lógico que requiriera la protección de un objeto o acto especial que la combatiera. Y es que no sólo la epilepsia, sino por lo general cualquier perturbación mental o locura se creía que se originaba por una divinidad o agente sobrenatural.⁸⁴

En segundo lugar, la saliva servía también para rechazar el mal de ojo, mal muy temido en la antigüedad que podía dañar desde lejos y podía adquirirse a través de una simple mirada, por lo que se requería de una protección especial.⁸⁵ En tercer lugar, la saliva servía contra la cojera, recordemos que en la antigua Grecia y Roma los discapacitados y

⁸⁰ *Ibid.*, 28, 35-36: Escupimos a los enfermos de epilepsia, esto es, rechazamos su contagio. Del mismo modo también repelemos el mal de ojo y el encuentro con un cojo del pie derecho. También pedimos de los dioses el perdón por alguna esperanza más audaz, escupiendo el vientre.

⁸¹ Pl., *Capt.*, 549-550: En efecto, él persiguió en su casa con lanzas a su padre y a su madre, y allí le viene a veces la enfermedad que es escupida.

⁸² Cf. Hp., *Morb. Sacr.*, 1.

⁸³ E. R., Dodds, *Los griegos y lo irracional*, p. 73.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁸⁵ Ver el capítulo correspondiente.

deformes no eran bien vistos y se les relegaba de la comunidad. Los espartanos arrojaban desde el monte Taigeto a los delincuentes y a los que nacían con defectos físicos, a los débiles o enfermos, porque era una cultura que practicaba la eugenesia⁸⁶ con el fin de que los bebés no se convirtieran en una carga para el estado, enfocado en formar guerreros aptos para la lucha y ciudadanos sometidos a la ley.⁸⁷ Los romanos, por su parte, usaban para ello la roca Tarpeya, y abandonaban a los bebés no deseados o no reconocidos en lugares como la columna lactaria.⁸⁸ La creencia general de los romanos era que la deformidad y todo suceso contra las leyes de la naturaleza se originaba en la ira divina e indicaba una ruptura de la armonía y de la paz con los dioses.⁸⁹ De tal suerte, se tenía que apaciguar a los dioses mediante una *procuratio prodigiorum*, ceremonia purificatoria de la que se encargaban las autoridades competentes. Estas señales enviadas por los dioses recibían varios nombres, entre éstos: *prodigium*, *portentum*, *monstrum* o *miraculum* (referidos a los seres vivos).

A finales del siglo IV, el escritor griego Teofrasto en su obra *Caracteres*, en la que describe de manera mordaz tipos morales, escribe esto sobre el supersticioso: “μαινόμενον δὲ ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίξας εἰς κόλπον πτύσαι”.⁹⁰

Nótese que no se escupe a la persona, sino a sí mismo de manera simbólica para demostrar rechazo por aquello malo presente en la persona, sea loca, epiléptica o deforme. Para apreciar el rechazo de lo que se consideraba anormal, veamos la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, donde se observa la opinión que se tenía de los demonios, enmascarados bajo la apariencia de personas marginadas por la sociedad a causa de su apariencia o actitud impropia. Apolonio, filósofo y místico pitagórico, que ha sido comparado con Jesucristo por sus notables proezas, los va desenmascarando: en primer lugar se cuenta que en un

⁸⁶ Cf. <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=eugenesia>: “Aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana.” (consultado el 23/10/2014).

⁸⁷ Cf. Plut., *Lyc.*, 16, 1-2 y Paus., 4, 18, 4-7.

⁸⁸ Cf. Paul. Fest., 118, 24: *Lactaria*.

⁸⁹ Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, p. 109.

⁹⁰ Thphr., *Char.*, 16, 14: Si ve a un loco o a un epiléptico, luego que se estremezca, escupe su pecho.

viaje que Apolonio realizó a Oriente, los efesios sufrían una plaga, por la cual le pidieron ayuda; que éste reunió a la gente de la ciudad en el teatro, en donde apareció un mendigo ciego y escualido, quien fue apedreado por la multitud según las instrucciones del filósofo; que, una vez apedreado, se vio un perro en vez del mendigo y la ciudad quedó libre de la plaga. Filóstrato lo cuenta de este modo:

πτωχεύειν δέ τις ἐνταῦτα ἐδόκει γέρων ἐπιμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς τέχνη, καὶ πήραν ἔφερε καὶ ἄρτου ἐν αὐτῇ τρύφος, ῥάκεσί τε ἠμφίεστο καὶ αὐχμηρῶς εἶχε τοῦ προσώπου. περιστήσας οὖν τοὺς Ἐφεσίους αὐτῷ, “βάλλετε τὸν θεοῖς ἐχθρόν,” εἶπε, “ξυλλεξάμενοι τῶν λίθων ὡς πλείστους.”⁹¹

En otra ocasión, liberó tirando una estatua del pórtico, a un jovencito del démon que se había apoderado de él, y el joven mostraba en público conductas muy inapropiadas y actuaba de manera semejante a quien está loco o ebrio, es decir, como alguien que está “fuera de sus cabales” o que no es él mismo porque no actúa de manera normal. He aquí lo que hizo el joven mientras Apolonio daba una conferencia sobre las libaciones y su descripción:

τὸ μειράκιον κατεσκέδασε τοῦ λόγου πλατύν τε καὶ ἀσελγῆ γέλωτα· ὁ δὲ ἀναβλέψας ἐς αὐτὸ, “οὐ σύ,” ἔφη, “ταῦτα ὑβρίζεις, ἀλλ’ ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότα.” ἐλελήθει δὲ ἄρα δαιμονῶν τὸ μειράκιον· ἐγέλα τε γὰρ ἐφ’ οἷς οὐδεὶς ἕτερος καὶ μετέβαλλεν ἐς τὸ κλάειν αἰτίαν οὐκ ἔχον, διελέγετό τε πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἦδε.⁹²

En un adagio de Erasmo de Rotterdam se pone también de relieve el carácter apotropaico y simbólico de la saliva:

Manet et hodie in vulgi moribus ut si quid audiant execrandum, quod sibi nolint evenire, despuant velut abominantes. Id autem haesit ex veterum superstitione, qui sibi persuaserant desputationem esse remedium adversus imminencia mala, praecipue adversus morbum comitalem (cui non hinc tantum est nomen inditum quod in hominum frequentia saepius oboriatur,

⁹¹ Philostr., VA, 4, 10: Allí parecía que pedía limosna un viejo que cerraba los ojos con astucia, y llevaba una alforja con un pedazo de pan en ella; estaba cubierto con harapos y tenía el rostro escualido; entonces, habiendo dispuesto a los efesios a su alrededor, dijo: “apedread al enemigo de los dioses, recogiendo lo más posible de piedras”.

⁹² *Ibid.*, VA, 4, 20: El jovencito esparció sobre el discurso una amplia e insolente risa: Apolonio, luego de levantar los ojos hacia él, dijo: “tú no cometes soberbia en esto, sino un demonio que te impulsa sin tú saberlo.” El jovencito estaba, en efecto, poseído por demonios: se reía con lo que nadie más, pasaba al llanto sin tener motivo y dialogaba y cantaba para sí mismo.

*verum etiam quod prohibeat comitia fieri) [...]; velut etiam incantationes.*⁹³

Tibulo, autor del siglo I a. C., en una de sus elegías, escribe que conoció a un anciano del que se burlaban por estar enamorado y presentarse en la puerta de la joven y que, por considerarlo un loco, se burlaban de él y escupían para defenderse ellos mismos de lo anormal:

*hunc puer, hunc iuvenis turba circumterit arta,
despuit in molles et sibi quisque sinus.*⁹⁴

III. 3. El poder mágico del número tres y la saliva

Se cuenta que el acto de escupir, cuando es apotropaico, se realiza con frecuencia tres veces. El número tres posee muchos simbolismos⁹⁵ y se ha considerado mágico, pues se utilizaba en conjuros y actos de magia.⁹⁶ Entre las interpretaciones simbólicas que se le han adjudicado se encuentran la de ser un número que representa lo impar que vence a la dualidad (representada por el bien y el mal, vencidos por el hijo, que acaba con la dualidad del padre y la madre); representa la perfección, como en las tríadas divinas (Brama, Visnú y Shiva; Zeus, Poseidón y Hades; la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo); por eso, también representa “la conclusión”, ayuda a que las empresas se lleven a cabo con éxito, pues la acción se repite tres veces como para asegurar la resolución del acto. Algunas figuras de seres infernales, como el can Cerbero o Hécate están basadas en el simbolismo ternario, la representación de la cabeza de Medusa cuando servía de amuleto *γοργόνειον* llevaba en sí misma tres fuerzas mágicas y apotropaicas: los

⁹³ *Les Adages d' Erasme*, 4025, V. I. 25. p. 2465: Permanece incluso hoy en las costumbres del vulgo que si escuchan algo execrable, que no quieren que les suceda, escupan como abominándolo. No obstante, esto se ha mantenido firme desde la superstición de los antiguos, que se habían persuadido a sí mismos de que el escupir era un remedio contra los males inminentes, principalmente contra la enfermedad comicial (que no tiene de allí puesto el nombre sólo porque pudiera aparecer con más frecuencia entre la multitud de los hombres, sino también porque podría impedir que los comicios se llevaran a cabo) [...]; como también contra los encantamientos.

⁹⁴ Tib. 1, 2, 95-96: A éste, un niño; a éste la joven turba lo apretuja en círculo estrechamente y cada uno se escupe en su muelle seno.

⁹⁵ El diccionario de la RAE define la palabra simbolismo así: “Sistema de símbolos con que se representan creencias, conceptos o sucesos”.

<http://lema.rae.es/drae/?val=simbolismo> (consultado el 24/05/2013)

⁹⁶ Vázquez Hoys, Ana María y Javier del Hoyo Calleja, “La Gorgona y su triple poder mágico, Aproximación a la magia, la brujería y la superstición”. II, p. 123 et sq.

ojos que petrifican, las serpientes de su cabeza (símbolo de fiera y de las fuerzas ctónicas e infernales) y el nudo “de Hércules”.

Hécate, que se representaba de manera triple, presidía “el nacimiento, la vida y la muerte, el pasado, el presente y el futuro.”⁹⁷ Era la diosa de las encrucijadas de tres caminos y tenía el epíteto de Enodia (“la que está en el camino”) porque protegía los caminos (función apotropaica), en los que se le dedicaban santuarios. Los magos la evocaban para realizar sus sortilegios y, según una interpretación, era porque representaba las tres fases de la luna, “crecimiento, decrecimiento, desaparición”,⁹⁸ equivalentes a los tres estados vitales del ser humano. En un papiro mágico se invoca tres veces el nombre de Hécate para compeler el amor de alguien.⁹⁹ Erasmo en su adagio *despuere malum*¹⁰⁰ menciona lo siguiente sobre el escupir tres veces: “*Et in admovendis remediis ter expuere habebatur salutare*”.¹⁰¹

Eliano aconseja lo siguiente para introducir en el corral un gallo comprado o regalado:

τράπεζαν ἐφ’ ἧς ἐσθίεις ἐς μέσον καταθείς καὶ τὸν ὄρνιθα λαβῶν καὶ τρεῖς αὐτὸν τὴν προειρημένην σκηνὴν περιγαγῶν, μέθες τὸ ἐντεῦθεν ἄφετον ἀλᾶσθαι σὺν τοῖς ὄρνισι τοῖς οἰκέταις· ὃ δὲ οὐκ ἀπαλλάττεται, ὥσπερ οὖν πεπεδημένος.¹⁰²

Plinio menciona que la saliva en ayunas, combinada su propiedad medicinal con el “efecto mágico” del número tres, sirve de remedio:

*terna despuere precatone in omni medicina mos est atque ita effectus adiuvare, incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saliva.*¹⁰³

⁹⁷ Cf. Chevalier, *op. cit.*, p. 1023.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 553.

⁹⁹ Luck, Georg, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁰ “escupir al mal”

¹⁰¹ *Les Adages d' Erasme, idem:* y para aproximar el remedio se considera saludable escupir tres veces.

¹⁰² Ael., *op. cit.*, 2, 30: Luego de haber puesto la mesa sobre la que comes en el centro [de la choza], de haber tomado el ave y de haberla conducido tres veces alrededor de la mencionada choza; ponla en libertad desde este momento para que ande libre con las aves vecinas; no se irá, porque entonces estará como atada.

¹⁰³ Plin., *op. cit.*, 28, 36: es una costumbre en toda medicina escupir mediante tres súplicas y así también ayudar al efecto, marcar tres veces con saliva en ayunas los forúnculos incipientes.

En las recomendaciones del autor, la eficacia del remedio se ve incrementada en los dos casos si se realiza otra acción triple. El siguiente ejemplo se refiere a la hoja de ortiga:

*Praecipua contra tumores fervoresque et collectiones cum axungia vetere tusa ita, ut ferro non attingatur. qui perunctus est, despuat ad suam dexteram terna. efficacius remedium esse aiunt, si tres trium nationum homines perungant dextrorsus.*¹⁰⁴

En el siguiente, habla de los beneficios de la planta senescio:

*Erigeron a nostris vocatur senecio. hanc si ferro circumscriptam effodiat aliquis tangatque ea dentem et alternis ter despuat ac reponat in eundem locum ita, ut vivat herba, aiunt dentem eum postea non doliturum.*¹⁰⁵

Una imagen común en la literatura griega y latina es que quien escupa sea una mujer entrada en años y supersticiosa con conocimientos de magia, como podremos apreciar más adelante; si bien se encuentra en Alcifrón¹⁰⁶ que un viejo usurero escupe como señal de enojo y para alejar la mala suerte porque uno de sus clientes se extrañó ante su elevada oferta.

Elementos característicos son, pues, la presencia de la repetición triple y escupirse en el seno. Teócrito en sus *Idilios*, obra escrita en el siglo III a. C., menciona esta costumbre a través del personaje de Eunice, quien escupe para mostrar la náusea que le provoca el aliento de su pretendiente: “*τοιιάδε μυθίζοισα τρις εἰς ἔδον ἔπτυσσε κόλπον [...]*”¹⁰⁷

Tibulo, en sus *Elegías*, confiesa a su amante que él se ha servido de los poderes mágicos de una bruja, para poder engañar al marido y que éste no sospeche su relación. La saliva sirve para hacer válido el conjuro

¹⁰⁴ *Ibid.*, 24, 172: Especial contra los tumores y ardores, y contra los abscesos machacada con grasa vieja, mientras no se toque con el hierro. Quien fue unguido, escupe de tres en tres a su derecha. Afirman que es un remedio más eficaz, si tres hombres de tres razas lo unguieran a la derecha.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 25, 167: El erigeron, llamado por nosotros senescio; dicen que, si alguno, trazado un círculo a su alrededor, lo desenterrara con el hierro, tocara su diente con aquél y alternadamente escupiera tres veces y volviera a ponerlo en el mismo lugar, siempre y cuando estuviera viva la hierba, el diente no dolería.

¹⁰⁶ Alcifr. 2, 5 y 2, 14.

¹⁰⁷ Theoc., 20, 11: Habiendo contado esto, escupió tres veces su propio pecho [...]

y una vez más observamos el uso combinado de los dos apótrofes, la saliva y la repetición triple:

*sola tenere malas Medeae dicitur herbas,
sola feros Hecatae perdomuisse canes.
haec mihi composuit cantus, quis fallere posses:
ter cane, ter dictis despue carminibus.
ille nihil poterit de nobis credere cuiquam,
non sibi, si in molli viderit ipse toro.*¹⁰⁸

En el siglo I d. C. encontramos otro ejemplo de esta costumbre en el *Satiricón* de Petronio:

*Illa de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque
vinxit meam. Mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito
frontemque repugnantis signavit... Hoc peracto carmine ter me
iussit exspuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa
praecantatos purpura involverat.*¹⁰⁹

Hay que aclarar que, en general, esta triple repetición en tal clase de creencias no se limita a la acción de escupir, sino que hay muchos ejemplos en los que se extiende a otras acciones, desde la antigüedad hasta nuestros días, pero en todos ellos prevalece la finalidad apotropaica. En uno, una mujer ayuda a su compañera, que sufría de estrabismo, escupiendo en su cara tres veces al día;¹¹⁰ en otro caso, los mandingos escupen tres veces en la cara del niño que van a bautizar.¹¹¹

III. 4. La saliva destructiva

Dentro del aspecto ambivalente de la saliva, se encuentra su aspecto negativo y, dentro de éste, el acto de corromper; no obstante, incluso este efecto destructivo puede ser apotropaico, porque defiende mediante el ataque. Las fuentes enfatizan que se escupe sobre todo contra animales

¹⁰⁸ Tib. 1, 2, 51-56: Se dice que ella sola tiene las hierbas malélicas de Medea, que ella sola domó los fieros canes de Hécate. Ésta me compuso los cantos con los que pudieras engañar: tres veces recítalos, después de haber sido dichos los encantamientos, escupe tres veces. Él nada podría creer a ninguno acerca de nosotros, ni aun a sí mismo, si él en persona nos viera en el muelle lecho.

¹⁰⁹ Petr. 131, 4-5: Aquella sacó de su seno un cordón tejido con hilos de color variado y ató con él mi cuello. Luego puso polvo revuelto con esputo en su dedo medio y marcó la frente del que se resistía... Realizado este encantamiento, me ordenó que escupiera tres veces y que me lanzara tres veces al seno piedrecitas que ella misma había envuelto en púrpura, una vez que fueron hechizadas.

¹¹⁰ Elworthy, *op. cit.* p. 418.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 423.

venenosos como la serpiente y que una forma de rechazar el veneno de estos animales es contratácndolas mediante la propia saliva humana, en la que, según Plinio, se encontraban también cualidades venenosas:

*Et tamen omnibus hominibus contra serpentes inest venenum, feruntque ictus salivae ut ferventis aquae contactum fugere. quod si in fauces penetraverit, etiam mori, idque maxime humani ieiuni oris.*¹¹²

Además, no es raro encontrar referencias sobre la cualidad de una planta, una piedra o cualquier otro objeto, para ahuyentar a las serpientes, para defenderse de ellas o para contrarrestar su nociva mordedura y su venenosa saliva. Se cree incluso que la marta, antes de pelear contra la serpiente, mastica ruda, planta que poseía propiedades apotropaicas, para sentirse protegida.¹¹³ Plinio menciona que la piedra ágata ayudaba contra las mordeduras de serpiente y las picaduras de araña.¹¹⁴ Eliano transmite que el humo de las alas quemadas de buitres sirve para que las serpientes abandonen su guarida.¹¹⁵ Este mismo autor pone de relieve la dificultad para protegerse de las serpientes y recomienda dañarlas con la saliva humana, que considera el veneno del hombre:

*Ἰὸς μὲν ὁ τῶν ἔρπετων δεινός ἐστι, καὶ ὃ γε τῆς ἀσπίδος ἔτι μᾶλλον. καὶ τούτων ἀντίπαλα καὶ ἀμυντήρια ῥαδίως οὐκ ἂν εὗροι τις, εἰ καὶ σοφώτατος εἴη κηλεῖν τε ὀδύνας καὶ ἀφανίζειν. Ἦν δὲ ἄρα καὶ ἐν ἀνθρώπῳ τις ἰὸς ἀπόρρητος, καὶ πεφύραται τὸν τρόπον ἐκεῖνον. ἔχιν εἰ λάβοις, καὶ πάνυ εὐλαβῶς τε καὶ ἐγκρατῶς τοῦ τραχήλου κατάσχοις, καὶ διαστήσας τὸ στόμα εἴτα αὐτῷ προσπύσειας, ἐς τὴν νηδὺν κατολισθάνει τὸ πτύαλον, καὶ γίνεται οἱ τοσοῦτον κακὸν ὡς σήπειν τὸν ἔχιν. ἔνθεν τοι καὶ ἀνθρώπῳ δῆγμα ἀνθρώπου μιαρὸν ἐστι καὶ κινδυνῶδες οὐδενὸς θηρίου μείον.*¹¹⁶

¹¹² Plin., *op. cit.*, 7, 15: Y, a pesar de todo, se halla en todos los hombres el veneno contra las serpientes y dicen que éstas huyen del escupitajo, como del contacto del agua hirviente; que si éste penetrara en sus fauces, incluso morirían, y, sobre todo ése propio de una boca humana en ayunas.

¹¹³ Ael., *op. cit.*, 4, 14.

¹¹⁴ Plin., *op. cit.*, 37, 139.

¹¹⁵ Ael., *op. cit.*, 1, 45.

¹¹⁶ *Ibid.*, 2, 24: El veneno de los reptiles es terrible y, por lo menos, el del áspid todavía más, y nadie encontraría fácilmente remedios ni antidotos contra éstos, incluso si fuera muy hábil en encantar y desaparecer los dolores. Puede haber, en efecto, también en el hombre cierto veneno secreto, y se ha descubierto de este modo: si tomaras una serpiente y la sujetaras del pescuezo con mucho cuidado y con fuerza y, luego de abrirle la boca, escupieras después en esta, el escupitajo se deslizaría hasta el vientre y le sobrevendría tanto daño que pudriría a la serpiente; por ello, en verdad, la mordedura del hombre es infame para el hombre y menos peligrosa que la de ninguna fiera.

Varios autores refieren el poder destructivo de la saliva humana, entre ellos el propio Plinio, quien también menciona el peligro de la mordedura humana: “*Morsus hominis inter asperrimos quo<s>que numeratur.*”¹¹⁷ La misma idea está presente en otro libro de Eliano: “*ἀνθρώπου δὲ ἀσίτου δῆγμα χαλεπὸν καὶ δυσίατον.*”¹¹⁸ En las notas de la edición *Ad usum Delphinis* de la obra de Plinio se menciona lo siguiente sobre el daño de la saliva del hombre:

*Sola ieiuni hominis saliva absque ulla incantatione scorpionem interemptum scire se ait Aëtius de Re Med. II. 107*¹¹⁹

Una referencia semejante se encuentra en otra nota de la misma edición: “*Si quis ieiunus exspuit super scorpionem, interimit illum.*”¹²⁰ Eliano menciona el efecto que produce la saliva humana en el orificio del aguijón del escorpión, que es por donde sale el veneno:

[λέγουσιν] ἀνθρώπου δὲ σιάλω καταπτύοντος ἀμβλύνεσθαι τὸ κέντρον καὶ μαλκίειν καὶ ἐς τὴν πληγὴν ἀδύνατον γίνεσθαι.¹²¹

Plinio menciona a otros autores que dicen que la saliva daña a los animales venenosos, si se les escupe en la boca:

*Marcion Zmyrnaeus, qui de simplicibus effectibus scripsit, rumpi scolopendras marinas sputo tradit, item rubetas aliasque ranas, Ofilius serpentes, si quis in hiatum earum expuat [...]*¹²²

También Eliano menciona que las cabras conocen el daño que provoca la saliva humana en las escolopendras y en cualquier animal:

Σοφὰ δὲ αἰγῶν ἐστὶ καὶ ἐκεῖνα. πτύελον ἀνθρώπου θανατηφόρον εἶναι ζώῳ ἑτέρῳ καλῶς ἴσασι καὶ φυλάττονται [...] ἀποκτείνειν δὲ

¹¹⁷ Plin., *op. cit.*, 28, 40: La mordedura del hombre se cuenta entre las más severas.

¹¹⁸ Ael., *op. cit.*, 9, 15: La mordedura de un hombre en ayunas es severa y difícil de curar.

¹¹⁹ nota a Plinio *N. H.* 28. 38 en “*The Saliva Superstition in Classical Literature*”, Frank W. Nicolson, p. 25: Aecio afirma en *Re Med.* II. 107 que sabe que un escorpión fue destruido solo con la saliva de un hombre en ayunas y sin ningún encantamiento.

¹²⁰ *Idem*: si alguien en ayunas escupe sobre un escorpión, lo mata.

¹²¹ Ael., *op. cit.*, 9, 4: [Dicen] que el aguijón, si un hombre lo escupiera, se dañaría y entorpecería, y que sería inservible para golpear.

¹²² Plin., *op. cit.*, 28, 38: Marción de Esmirna, quien escribió acerca de virtudes únicas, transmitió que las escolopendras marinas se revientan por el esputo; asimismo, que las ranas rubetas y otros tipos de ranas. Ofilio, que las sepientes, si uno las escupiera en las fauces [...]

καὶ τὰς θαλαττίας σκολοπένδρας τὸ αὐτὸ δήπου πτύελον
δεινότατόν ἐστι.¹²³

Se creía que no sólo la saliva de la serpiente y el hombre era venenosa, sino que incluso lo era la del macho cabrío, al respecto. Varrón relata lo siguiente:

*Quaedam enim pecudes culturae sunt inimicae ac veneno, ut istae, quas dixisti, caprae. Eae enim omnia novella sata carpendo corrumpunt, non minimum vites atque oleas. Itaque propterea institutum diversa de causa ut ex caprino genere ad alii dei aram hostia adduceretur, ad alii non sacrificaretur, cum ab eodem odio alter videre nollet, alter etiam videre pereuntem vellet. Sic factum ut Libero patri, repertori vitis, hirci immolarentur, proinde ut capite darent poenas; contra ut Minervae caprini generis nihil immolarent propter oleam, quod eam quam laeserit fieri dicunt sterilem; eius enim salivam esse fructuis venenum.*¹²⁴

Eliano menciona que la serpiente púrpura de la India carecía de colmillos y no mordía, pero que su saliva era corrosiva: οὗ δ' ἂν κατεμέσῃ, ὡς ἀκούω, ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ θηρίου, τοῦδε τὸ μέλος διασαπῆναι ἀνάγκη πᾶν.¹²⁵ La serpiente se colgaba boca abajo, para que saliera de su boca el veneno, que se recolectaba en una vasija de cobre; la boca de la serpiente destilaba un líquido de color negro, pero después de que la serpiente moría, destilaba un líquido ambarino. El veneno sigue siendo corrosivo aún después de haber muerto la serpiente:

ἢ μὲν γὰρ δεινῶς ἐστι μέλαινα, ἢ δὲ ἠλέκτρῳ εἴκασται. οὐκοῦν τούτου μὲν εἰ δοίῃς τινὶ ὄσον σησάμου μέγεθος ἐμβαλῶν ἐς οἶνον ἢ ἐς σιτίον, πρῶτον μὲν αὐτὸν σπασμὸς περιλήψεται καὶ μάλα ἰσχυρός, εἶτα διαστρέφονται οἱ τῷ ὀφθαλμῷ, ὁ δὲ ἐγκέφαλος διὰ τῶν ῥινῶν κατολισθάνει λειβόμενος, καὶ ἀποθνήσκει καὶ μάλα οἴκτιστα.¹²⁶

¹²³ Ael., *op. cit.*, 7, 26: Sabia es también aquella entre las cabras. Saben bien que el esputo del hombre es funesto para otro ser vivo y se guardan de él [...] el mismo esputo es, sin duda, lo más peligroso para matar incluso a las escolopendras marinas.

¹²⁴ Var., *R. R.*, 1, 2, 18-19: En efecto, algunos animales de granja son enemigos del cultivo y también por su veneno, como esas cabras que mencionaste. En efecto, ellas corrompen, al arrancarlas, todas las plantas jóvenes, sobre todo las vides y los olivos. Así pues, por ello, a partir de una causa diversa, se estableció que una víctima del género caprino fuera conducida al altar de un dios; que no se sacrificara en el de otro, puesto que por el mismo odio uno no querría verla; el otro, incluso, querría verla perecer. Así, sucedió que los machos cabríos eran inmolados al padre Liber, descubridor de la vid, para que pagaran igualmente con su cabeza; que, por el contrario, no inmolaran a Minerva nada de género caprino a causa del olivo, porque dicen que la que la haya dañado se vuelve estéril, pues dicen que su saliva es un veneno para los frutos [...]

¹²⁵ Ael., *op. cit.*, 4, 36: A quien vomitara, como he oído, ya sea algún hombre o fiera, es inevitable que todo el miembro a éste se le pudra.

¹²⁶ *Idem*: porque uno es terriblemente negro, y el otro se compara al ámbar. Ahora bien, si de esto dieras a alguien cuanto es el tamaño de la semilla de sésamo, echándolo en el

Eliano nos cuenta lo siguiente sobre la persona infectada con el veneno de la serpiente:

Ἀριστοτέλης λέγει τὸν ὑπὸ ὕδρου πληγέντα παραχρῆμα ὀσμὴν βαρυτάτην ἀπεργάζεσθαι, ὡς μὴ οἶόν τε εἶναι προσπελάσαι αὐτῷ τινα.¹²⁷

Plinio Incluso menciona que las familias de algunos pueblos tenían el poder de espantar a las serpientes, de ser inmunes a su daño y de curarlo:

Quorundam hominum tota corpora prosunt, ut ex <i>is familiis, quae sunt terrori serpentibus, tactu ipso levant percussos suctuve modo, quorum e genere sunt Psylli Marsique et qui Ophiogenes vocantur in insula Cypro, ex qua familia legatus Euagon nomine a consulibus Romae in dolium serpentium coniectus experimenti causa circummulcentibus linguis miraculum praebuit. signum eius familiae est, si modo adhuc durat, vernis temporibus odoris virus. atque eorum sudor quoque medebatur, non modo saliva.¹²⁸

Como si su cuerpo tuviera un veneno de propiedades semejantes al de las serpientes, estos pueblos son inmunes a su veneno. Eliano escribe que los psilos eran un pueblo immune a la mordedura de las serpientes y capaces de curar a quienes las sufrían. Dice también que: “esta tribu es adversaria de otras bestias dañinas y de las arañas”,¹²⁹ lo que destaca su poder apotropaico. Uno de estos pueblos se llama incluso Ofiógenes (los engendrados de serpiente) y del mismo modo que los mordidos por serpiente de acuerdo con la referencia de Eliano exhalaban un olor fuerte, así también éstos en primavera, además, poseen la propiedad de rechazar a las serpientes, espantándolas. Es interesante observar cómo ese “veneno” de su cuerpo podía curar, a pesar de que

vino o en la comida, primero sufrirá convulsiones muy fuertes y luego ambos ojos se le desviarán; entonces, el cerebro derramado se le resbalará por las fosas nasales y morirá de la manera más lamentable.

¹²⁷ *Ibid.*, 4, 57: Aristóteles dice que quien es herido por una serpiente marina produce de inmediato el hedor más insoportable, de manera que no es posible acercarse a él.

¹²⁸ Plin., *op. cit.*, 28, 30-31: Los cuerpos completos de ciertos hombres son útiles, como los de aquellas familias que causan terror a las serpientes. Con su tacto mismo alivian a los heridos o sólo con la succión, de este tipo son los psilos, los marsos y quienes en la isla de Chipre son llamados Ofiógenes, familia de la cual un delegado de nombre Evagon, habiendo sido arrojado por los cónsules de Roma a una tinaja de serpientes, como prueba ofreció un prodigio a las lenguas que lo acariciaban. Una característica de aquella familia es, si es que hasta ahora perdura, la hediondez de su olor en primavera; y su sudor también curaba, no sólo su saliva.

¹²⁹ Ael., *op. cit.*, 1, 57.

también era capaz de corromper. Compárese la concepción mágica de la antipatía, según la cual, “el mal podía neutralizarse por medio del mal”, como las figuras de monstruos en los amuletos protegen a sus portadores, a pesar de ser malignas o desagradables.¹³⁰ Así, de manera semejante, el veneno de la serpiente se podía neutralizar por medio de esta saliva “venenosa”.

En otro libro, Plinio menciona lo que dicen las fuentes sobre estos tres pueblos: los ofiógenes, los psilos y los marsos:

*Crates Pergamenus in Hellesponto circa Parium genus hominum fuisse, quos Ophiogenes vocat, serpentium ictus contactu levare solitos et manu inposita venena extrahere corpori. Varro etiamnum esse paucos ibi quorum salivae contra ictus serpentium medeantur. similis et in Africa Psyllorum gens fuit, ut Agatharchides scribit, a Psyllo rege dicta, cuius sepulcrum in parte Syrtium Maiorum est. horum corpori ingenitum fuit virus exitiale serpentibus et cuius odore sopirent eas; mos vero liberos genitos protinus obiciendi saevissimis earum eoque genere pudicitiam coniugum experiendi, non profugientibus adulterino sanguine natos serpentibus. haec gens ipsa quidem prope internicione sublata est a Nasamonibus qui nunc eas tenent sedes, genus tamen hominum ex iis qui profugerant aut. cum pugnatum est afuerant, hodieque remanet in paucis. simile et in Italia Marsorum genus durat, quos a Circae filio ortos ferunt et ideo inesse iis vim naturalem eam.*¹³¹

En estos pasajes se destaca, una vez más, la creencia de que la saliva humana es buena contra las serpientes, porque contiene un veneno capaz de adormecerlas, y, en el caso de los marsos, se pone en relación con la magia o los poderes de Circe, diosa y hechicera.

¹³⁰ Vázquez Hoys, Ana María y Javier del Hoyo Calleja, *op. cit.*, p. 117.

¹³¹ Plin., *op. cit.*, 7, 13-15: Crates de Pérgamo [cuenta] que en el Helesponto cerca de Pario hubo una raza de hombres, a los que llama Ofiógenes, acostumbrados a mitigar las mordeduras de las serpientes por medio del contacto y a extraer el veneno del cuerpo con la imposición de las manos. Varrón, que aún hoy existen allí pocos, cuya saliva es buena contra las mordeduras de serpientes. Semejante también en África fue el pueblo de los psilos, como Agatárquides escribe, llamado así por el rey Psilo, cuyo sepulcro se encuentra en una parte de las Sirtes mayores. En el cuerpo de éstos fue engendrado un veneno funesto para las serpientes y con cuyo olor las adormecían. Incluso, había la costumbre de arrojar a los niños recién nacidos a las más salvajes de entre éstas y de poner a prueba, de esta manera, el pudor de las cónyuges, no evitando las serpientes a los nacidos de sangre adúltera. Este mismo pueblo casi fue sometido al exterminio por los nasamones, quienes ahora poseen aquellos lugares; no obstante, una raza de hombres, de los que habían huido o se habían ausentado cuando se luchó, incluso hoy subsiste en pocos lugares. En Italia perdura también un pueblo semejante, el de los marsos, quienes cuentan que nacieron de un hijo de Circe y que por eso se halla en ellos aquella fuerza natural.

III. 5. La saliva y el mal de ojo

La saliva también se usa como apótrope contra el mal de ojo, una creencia muy difundida entre muchos pueblos, relacionada sobre todo con la convicción de que una persona e incluso un animal puede producir un mal sólo a través de su mirada. Esta mirada entre las personas se relaciona sobre todo con el sentimiento de la envidia. Las personas más vulnerables ante dicho sentimiento suelen ser las que disfrutaban de un bien o un estatus que el aojador no posee y que, por tanto, envidia, como puede ser la salud, posición social, dinero, etc. Uno mismo se podía defender de los efectos nocivos del mal de ojo procurándose algún amuleto, otro apótrope, y la propia saliva apotropaica.

En los *Idilios* de Teócrito se observa el uso de la saliva apotropaica y la costumbre, ya mencionada, de escupir tres veces en el seno, para defenderse del mal de ojo: “ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρις εἰς ἐμὸν ἔπτυσσα κόλπον· ταῦτα γὰρ ἄ γραία με Κοτυτταρίς ἐξεδίδαξε.”¹³² En este pasaje, la persona que se protege del mal de ojo es un adulto, el cíclope Polifemo, que fue instruido por la persona típica en los casos donde se ve involucrada la saliva apotropaica: una vieja supersticiosa. En un idilio, el personaje manifiesta su deseo por estar libre de preocupaciones y tener la protección de la saliva de una anciana: “ἄμμιν δ’ ἀσυχία τε μέλοι, γραία τε παρείη ἅτις ἐπιφθύζοισα τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι.”¹³³ Es evidente que un adulto puede usar sobre sí mismo el apótrope de la saliva escupida tres veces, mientras que un niño pequeño o un bebé tiene que ser escupido por un familiar o por su nodriza, por lo cual era especialmente vulnerable al mal de ojo al encontrarse indefenso por naturaleza. En el mundo griego y romano, era común que la persona encargada de criar al niño fuera una nodriza, quien tenía entre sus obligaciones administrar los apótropes necesarios para la protección del niño.

Persio escribe en sus *Sátiras*:

¹³² Theocr., 6, 39-40: Para que no fuera aojado, tres veces escupí hacia mi propio pecho, pues eso me lo enseñó la vieja Cotitaris. Cf. También Theocr., 7,126-127 en donde se dice que desearía tener a una vieja que escupiera para apartar de ellos los males.

¹³³ *Ibid.*, 7, 126-127: Que tuviéramos tranquilidad y que una vieja nos cuidara y estuviera presente, quien, al escupir, mantuviera lejos lo que no es bueno.

*Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
exemit puerum, frontemque atque uda labella
infami digito et lustralibus ante salivis
expiat, urentis oculos inhibere perita.*¹³⁴

Aquí, vemos que en este acto purificador y apotropaico se involucran la saliva lustral (o saliva purificatoria) y el “dedo infame” (el dedo medio de la mano), del que se hablará más adelante, que serviría para reforzar y hacer efectivo este acto apotropaico. Se considera que el acto de tocar es un modo por el que se transmiten tanto las influencias malignas como las positivas o curativas y que el contacto está estrechamente relacionado con el mal de ojo, que podía contagiarse de esta manera.¹³⁵ Es evidente que la mano es la parte principal del cuerpo con la que se toca. Ésta comunicaba muchos significados según su posición y la de sus dedos (es incluso el objeto de estudio en la quiromancia, y también se toma en cuenta en la oratoria y en la actuación).

Los antiguos realizaban algunos amuletos que representaban una mano y llamaban *digitus impudicus* o *infamis* al dedo medio extendido con los demás dedos cerrados sobre la mano, gesto que representaba un falo erecto (véanse imágenes 9 y 17).¹³⁶ Esta posición manifestaba desprecio, obscenidad y burla, pero dado que la cualidad de los apótopes consiste con frecuencia en “rechazar el mal a través del mal”, la utilización del dedo impúdico, aquí reforzado con la saliva, permitiría repeler el mal mediante un gesto ofensivo. Al tocar al bebé con el *digitus impudicus*, la tía o la abuela reforzaban la transmisión de las virtudes apotropaicas inherentes en el gesto que se hacía con la mano y de la saliva en el bebé.

Se llama saliva lustral porque tiene la propiedad de purificar, como el agua lustral usada ampliamente en la antigüedad para purificar a la gente con su aspersion (los cristianos han utilizado el agua bendita), por lo que la saliva guardaría semejanza con las propiedades purificadoras del agua y cumpliría una función paralela a ésta en ciertos rituales

¹³⁴ Pers., 2, 31-34: He aquí una abuela o una tía materna temerosa de los dioses saca de su cuna a un niño y purifica su frente y sus húmedos labiecitos con el dedo infame y antes con saliva lustral, experta en contener los ojos quemantes.

¹³⁵ Elworthy, *op. cit.*, p. 234 *et sq.*

¹³⁶ Cf. Elworthy, *op. cit.*, pp. 410-415.

purificatorios. Un momento de la vida que ameritaba la purificación era el nacimiento del niño, así como su posterior y pronto nombramiento. Los romanos ponían el nombre a los niños el día noveno después de su nacimiento (en el octavo día para las niñas), día consagrado a la diosa Nundina (nombre derivado de *novem* y *dies*), que presidía la ceremonia. En este día, además de haber intercambio de productos entre los ciudadanos, banquetes y otras actividades, los adultos se bañaban y se purificaban los bebés.¹³⁷ De manera equivalente, los atenienses celebraban la Anfidromía, fiesta de lustración que tenía lugar el quinto día después del nacimiento de un niño, quien era limpiado, llevado por la partera alrededor del fuego del hogar y nombrado.¹³⁸ Asimismo, los involucrados se lavaban y se colocaban ramas de olivo en la entrada de la casa si el niño era varón o se colocaban guirnalda de lana si era mujer.¹³⁹ En algunos lugares de Europa, la partera o el padre escupían con abundancia sobre el niño desnudo después de su nacimiento con fines lustrales y apotropaicos para defenderlo contra el mal de ojo.¹⁴⁰

Este rito de purificar al niño con saliva poco tiempo después de su nacimiento está emparentado, por eso mismo, con el rito del bautismo (emparentado, a su vez, con el rito de la denominación). Por ejemplo, cuando los mandingos (pueblo de Sudán) le ponían nombre a un niño, el sacerdote profería una oración, luego los asistentes escupían tres veces en la cara del niño y, por último, le ponían nombre.¹⁴¹ Se considera que el bautismo es al mismo tiempo un rito de agregación, de separación y de purificación. Es un rito de agregación porque el niño se vuelve un integrante de la sociedad entre los vivos y recibe un nombre; es un rito de separación porque el niño se separa de su estado anterior: según creencias de diversos pueblos, el niño se separaba del estado de tinieblas en el seno materno, de la tierra (de ahí la semejanza entre los ritos de nacimiento y los ritos funerarios) o de la naturaleza (árboles, legumbres,

¹³⁷ Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, s. v. *Amphidromia*.

¹³⁸ Dicho "camino entorno" (*ἀμφιδρόμος*) es un acto purificador por fuego.

¹³⁹ *Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Erster Band*, s. v. *Amphidromia*.

¹⁴⁰ Pasqualli Coluzi, Tulia y Luisa Crescenzi, *La Nascita. Usi e riti in Campania en el Salento*, p. 29.

¹⁴¹ Elworthy, *op. cit.*, p. 423.

bosques...);¹⁴² es un rito de purificación porque su función principal es separar al bautizado del mundo profano (por eso se usa agua consagrada) y de las fuerzas demoniacas, ya que se consideraba que la madre encinta y los bebés recién nacidos se encontraban en un estado de impureza, por lo que eran sometidos a ciertos tabúes.

Según los cristianos, los niños nacen con el pecado original que contrajeron a causa del pecado cometido por los primeros padres (Adán y Eva) al ser persuadidos por la serpiente, identificada con el demonio, quedando de manifiesto la función apotropaica del bautismo. De hecho, es sugerente que un viajero cuente que los niños griegos no bautizados sean llamados *drako* (serpiente), que alude al mal y a las fuerzas demoniacas.¹⁴³ En el rito del bautismo cristiano de los primeros siglos, el sacerdote decía las palabras: “*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*” (estas palabras podrían interpretarse como una variación de la triple repetición o del acto de escupir tres veces -en este caso se trataría de una tríada divina.) El sacerdote exorciza al niño o al catecúmeno¹⁴⁴ humedeciendo su propio dedo con saliva y tocando con éste la parte superior de los labios y las orejas del que se va a bautizar. El catecúmeno renuncia a Satanás y se le aplica agua bendita después de haberse sometido a un período de prueba. Además, el dedo pulgar extendido del sacerdote cuando hace la señal de la cruz en el niño o catecúmeno es un paralelismo del uso del *digitus impudicus*, pero a diferencia de éste, el pulgar no es ofensivo, sino que se considera un símbolo de poder.¹⁴⁵

En Plinio descubrimos el desencadenante que induce a la utilización de la saliva apotropaica: la llegada de un extraño y la presencia de su mirada, que recae sobre el niño mientras duerme: “*<c>ur no<n et> haec credamus rite fieri, extranei interventu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui i<n> os?*”¹⁴⁶ En este ejemplo aparece

¹⁴² Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, pp. 82-83.

¹⁴³ Hartnup, Karen. *On the Beliefs of the greeks*, p. 16 et sq.

¹⁴⁴ “Persona que se está instruyendo en la doctrina y misterios de la fe católica, con el fin de recibir el bautismo.” Cf. <http://lema.rae.es/drae/?val=cate%C3%BAmeno> (consultado el 28/06/2014).

¹⁴⁵ Elworthy, *op. cit.*, p. 424.

¹⁴⁶ Plin., *op. cit.*, 28, 39. ¿Por qué no también creíamos que esto sucede según las costumbres: a la llegada de un extraño o, si un niño fuera visto mientras duerme, el ser escupido tres veces en la cara por la nodriza?

involucrada la mirada como causante del mal de ojo. La llegada de un extraño involucraría implícitamente dos agentes nocivos causantes de este mal: la mirada dañina y la envidia, aunque se creía que el daño provocado por la persona que miraba podía ser inconsciente o involuntario, como si la mirada fuera una emanación natural como lo es el olor, la voz, el aliento o la presencia corporal y que, por eso, la mirada jugaba un rol importante en el enamoramiento.¹⁴⁷ Así pues, parece que se creía que por la vista se transmitiría el sentimiento de la envidia al bebé. Analizaré por separado la mirada dañina y la envidia como causantes del mal de ojo contra los que combate la saliva apotropaica (para ver algunas representaciones apotropaicas contra el mal de ojo véanse imágenes 1-3 y 5).

III. 6. La mirada dañina

Un rasgo que define al mal de ojo es el “poder que emana de los ojos (o de la boca) y que golpea a un objeto o una persona”.¹⁴⁸ Además, es creencia casi universal, desde la antigüedad hasta nuestros días, que una especie de efluvio o influencia maligna emerge de los ojos de una persona envidiosa y daña a las personas, los animales e incluso a las cosechas, infectándolas y corrompiendo sus cuerpos.¹⁴⁹ De hecho, el propio término envidia proviene del verbo latino *video* y significa etimológicamente ver detenidamente.¹⁵⁰ Cicerón incluso le da el siguiente significado etimológico a la palabra *invidia*: “*quod verbum ductum est a nimis intuendo fortunam alterius*”,¹⁵¹ con lo cual se observa la implicación de la mirada en el propio vocablo.

En la literatura griega y latina, aparte del poder petrificante de los ojos de Medusa, se encuentran referencias que asocian la vista con un poder destructivo. Por ejemplo, en la *Odisea*, refiriéndose a un jabalí que se lanza al ataque contra Odiseo se dice: “*πῦρ δ’ ὀφθαλμοῖσι*

¹⁴⁷ Elworthy, *op. cit.*, pp. 9-10 y Plu., *Moralia, Quaest. conv.*, 681 B.

¹⁴⁸ Alvar Nuño, Antón. *El mal de ojo en el occidente romano: materiales de Italia, norte de África, península ibérica y Galia*, p. 58.

¹⁴⁹ Cf. Elworthy, *op. cit.*, p. 14 *et sq.*

¹⁵⁰ Ernout, Alfred et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, s. v. *invideo*.

¹⁵¹ Cic. *Tusc.*, 3, 20, 6: “palabra que se deriva de el ver en exceso la fortuna de otro.”

δεδορκώς.”¹⁵² En otro pasaje, se dice que los ojos de dos águilas enviadas por Zeus “ὄσσοντο δ’ ὄλεθρον.”¹⁵³ En las *Églogas* de Virgilio se aprecia la susceptibilidad de los animales al mal de ojo en las siguientes palabras de un pastor: “*nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.*”¹⁵⁴ En las *Quaestiones conviviales*, Mestrio Floro, charlando con Plutarco y otros personajes sobre lo que se dice de los que aojan, da una explicación racional de la causa del contagio del mal de ojo en los niños al referir que eran particularmente sensibles por su constitución corporal:

γινώσκομεν γὰρ ἀνθρώπους τῶ καταβλέπειν τὰ παιδία μάλιστα βλάπτοντας, ὑγρότητι τῆς ἔξωθεν καὶ ἀσθενείᾳ τρεπομένης ὑπ’ αὐτῶν καὶ κινουμένης ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἦπτον δὲ τῶν στερεῶν καὶ πεπηγόντων ἤδη τοῦτο πασχόντων.”¹⁵⁵

Esta creencia se fundamenta en la teoría sobre las emanaciones de Empédocles, quien además de filósofo, fue médico y taumaturgo, sobre las emanaciones, pues creía que de todas las cosas, ya sea de piedras, hierro o de los cuerpos vivos, salían sin interrupción ciertas emanaciones a través de los poros.¹⁵⁶ Con esta teoría da explicación a fenómenos como la muerte, las afecciones del cuerpo, la atracción del imán y las sensaciones, que son el resultado de la captación de los agentes externos por los poros, la visión y la audición.¹⁵⁷ Aristóteles decía que Empédocles creía que veíamos por una luz que salía del ojo y que éste era de naturaleza ígnea.¹⁵⁸ Más adelante, en las *Quaestiones conviviales*, se habla sobre la naturaleza móvil y cálida de la vista:

πολυκίνητος γὰρ ἡ ὄψις οὔσα μετὰ πνεύματος αὐγὴν ἀφιέντος πυρῶδη θαυμαστήν τινα διασπείρει δύναμιν, ὥστε πολλὰ καὶ πάσχειν καὶ ποιεῖν δι’ αὐτῆς τὸν ἄνθρωπον. ἡδοναῖς τε γὰρ συμμετρίοις καὶ ἀηδίαις ὑπὸ τῶν ὀρατῶν τρεπόμενος συνέχεται.¹⁵⁹

¹⁵² Hom., *Od.*, 19, 446: “echaba fuego por los ojos.”

¹⁵³ *Ibid.*, 2, 152: “veían la muerte.”

¹⁵⁴ Verg., *op. cit.*, 3, 103: No sé qué ojo me aoja los tiernos corderos.

¹⁵⁵ Plu., *Moralia, Quaest. Conv.*, 680. D.5: Conocemos, en efecto, a personas que con su mirada dañan muchísimo a los niños, al ser cambiada y movida por ellos a lo peor su constitución a causa de su humedad y debilidad, ya que sufren menos los fuertes y los que ya son de naturaleza fría.

¹⁵⁶ Cf. Lucr., 6, 906-999. Lucrecio hace eco, para explicar las virtudes del imán, de las teorías de Empédocles sobre las emanaciones y la presencia de poros en las cosas.

¹⁵⁷ Cf. Plu., *Moralia, Quaest. Nat.*, 916 D; Pl., *Men.*, 76 C, Arist., *GC.*, 1, 8, 324b.

¹⁵⁸ Arist., *De Sensu.*, 2, 437b-438a y Arist., *GA.*, 5, 1, 779b.

¹⁵⁹ Plu., *Moralia, Quaest. Conv.* 681 A: Porque la vista, al tener mucho movimiento, además de una emanación que emite brillo, produce en derredor una especie de

En cuanto a Plinio, se observa la misma idea tratada por Plutarco sobre la vulnerabilidad de los niños ante la vista de los aojadores y, basando su referencia en otros autores, escribe también acerca del poder aojador de algunas familias procedentes de ciertos pueblos de la “periferia” del antiguo mundo griego, como el pueblo de los ilirios, vecinos del norte de Grecia y los tribalos, tribu de Tracia:

*In eadem Africa familias quasdam effascinantium Isigonus et Nymphodorus, quorum ladatione intereant probata, arescant arbores, emoriantur infantes. esse eiusdem generis in Triballis et Illyris adicit Isigonus, qui visu quoque effascinent interimantque quos diutius intueantur, iratis praecipue oculis, quod eorum malum facilius sentire puberes.*¹⁶⁰

Se nota en este pasaje que, en el caso de las familias de África, la alabanza, quizá acompañada de la vista, funciona como causante indirecto del mal de ojo, probablemente porque la persona o cosa alabada suscitaría la envidia del aojador o de otras personas y atraería el mal de ojo. En cuanto a los tribalos y los ilirios, se mencionan como causantes del mal de ojo la mirada intensa y la presencia del sentimiento de la ira en el aojador. Además, vuelve a aparecer la creencia de la vulnerabilidad ante el mal de ojo de acuerdo con la constitución corporal. Así pues, parece haber una clara relación entre el mal de ojo y la mirada, pero que también juega un rol importante el sentimiento del aojador, como la envidia o la ira, que proyectan por medio de los ojos. El mismo Plinio escribe esto sobre los ojos como reflejo del alma: “*neque ulla ex parte maiora animi indicia cunctis animalibus, sed homini maxime [...] profecto in oculis animus habitat...sic in morbo comitali animo caligante aperti nihil cernunt*”¹⁶¹

admirable fuerza ardiente, de manera que el hombre experimenta y realiza muchas cosas por medio de ella, pues, atraído a los placeres por obra de los ojos, está sujeto a lo agradable y lo desagradable.

¹⁶⁰ Plin. *op. cit.*, 7, 16: Isigono y Ninfodoro [dicen] que en la misma África hay ciertas familias de aojadores con cuya alabanza perecen las cosas que la experimentaron, se secan los árboles y mueren los infantes. Añade Isigono que hay familias del mismo tipo entre los Tribalos y los Ilirios que con su mirada también aojan y matan a quienes observan durante largo tiempo, sobre todo con ojos airados, pero el mal de ellos [dicen] que lo sienten más fácilmente los jóvenes.”

¹⁶¹ *Ibid.*, 11, 145-146: En ninguna parte se encuentran mayores indicios del alma en todos los animales, pero sobre todo en el hombre [...] Sin duda en los ojos habita el alma [...] Así, en la epilepsia, los ojos abiertos, oscurecida el alma, no distinguen nada.

También aparece un atributo físico especial en los ojos de ciertas personas, la *pupula duplex* (pupila doble).¹⁶² Las personas con este atributo se caracterizaban por asociarse con la hechicería y se les dotaba de poderes extraordinarios, como la capacidad de controlar la naturaleza y ciertos fenómenos meteorológicos. En *Amores*, Ovidio atribuye el tener una *pupula duplex* a la bruja Dípsade, a quien describe como una vieja conocedora de las artes mágicas y capaz de aglomerar las nubes:

*scit bene, quid gramen, quid torto concita rhombo
licia, quid valeat virus amantis equae.
Cum voluit, toto glomerantur nubila caelo;
cum voluit, puro fulget in orbe dies.
Sanguine, siqua fides, stillantia sidera vidi;
purpureus Lunae sanguine vultus erat.
hanc ego nocturnas versam volitare per umbras
suspikor et pluma corpus anile tegi.
suspikor, et fama est. oculis quoque pupula duplex
fulminat, et gemino lumen ab orbe venit.*¹⁶³

Asimismo, escribe que los Telquines, divinidades menores de la isla de Rodas, asomaban con la mirada:

*Phoebeamque Rhodon et lalysios Telchinas,
quorum oculos ipso vitiantes omnia visu
Iuppiter exosus fraternis subdidit undis;*¹⁶⁴

De acuerdo con Diodoro Sículo, éstos eran antiguos habitantes de la isla de Rodas que, según el mito, criaron a Poseidón por encargo de la diosa Rea. No escribe que poseyeran la *pupula duplex*, pero, de manera

¹⁶² Se ha creído que pudiera tratarse del coloboma, una patología ocular en la que el ojo tiene una fisura por la cual se ve más grande de lo normal. Cf. Alvar Nuño, Antón, *op. cit.*, pp. 111-112. Sin embargo, podría también ser otra afección: la policoria, definida como una "anomalía congénita del iris con existencia de varios orificios lo que da la apariencia de múltiples pupilas". (<http://oftalmologia.esacademic.com/4597/policoria> -consultado el 26/02/2013).

¹⁶³ *Ov., Am.*, 1, 8, 7-16: Sabe bien qué es la hierba, qué son los hilos movidos en el torcido huso, qué fuerza tiene el veneno de la yegua en celo. Cuando quiere, se aglomeran las nubes en todo el cielo; cuando quiere, el día brilla en la bóveda pura. Si hay algún crédito, vi a los astros destilando sangre y se encontraba con sangre el purpúreo rostro de la luna. Sospecho que ella, transformada, revolotea a través de las sombras nocturnas y que su cuerpo de anciana se cubre con plumas. Lo sospecho, y es un rumor público. También en sus ojos fulmina una pupila doble y un fuego proviene de sus dos órbitas.

¹⁶⁴ Cf. *Ov., Met.*, 7, 365-367: y a la Rodas de Febo y a los Telquines de Iálisho, cuyos ojos, que con su propia visión corrompían todas las cosas, Júpiter lleno de odio los sometió en las aguas fraternas.

Cf. nota 803 de la traducción de Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, donde se señala que Ovidio es el primero en mencionar sus propiedades asomadoras.

parecida a la bruja Dípsade, Diodoro escribe que eran hechiceros y que podían invocar a voluntad las nubes, la lluvia, el granizo o la nieve, como lo harían los *magoi*.¹⁶⁵ Se decía que eran malignos y que mezclaban las aguas del Estigia con sulfuro para dañar plantas y animales.¹⁶⁶

Plinio, por su parte, dice lo siguiente sobre la pupila doble:

*notabilius esse quod pupillas binas in singulis habeant oculis. huius generis et feminas in Scythia, quae Bitiae vocantur, prodit Apollonides. Phylarcus et in Ponto Thibiorum genus multosque alios eiusdem naturae, quorum notas tradit in altero oculo geminam pupillam, in altero equi effigiem. Eosdem praeterea non posse mergi, ne veste quidem degravatos.*¹⁶⁷

Como en el ejemplo anterior de Plinio, se atribuye esta característica a personas de pueblos extranjeros más o menos ajenos al “mundo griego civilizado”. En este caso, los lugares señalados son Escitia y el Ponto, zonas de Asia fuera de la cuenca del mediterráneo cercanas al mar Negro. Más adelante, se aprecia una relación entre la pupila doble y el dañar con la mirada, que podría tratarse del mal de ojo. Además, se justifica la aparición de *venena* en todo el cuerpo y los ojos con la racionalización de que la *natura* ya había engendrado en el hombre la costumbre “salvaje” de comer carne humana:

*feminas quidem omnes ubique visu nocere quae duplices pupillas habeant Cicero quoque apud nos auctor est. adeo naturae, cum ferarum morem vescendi humanis visceribus in homine genuisset, gignere etiam in toto corpore et in quorundam oculis quoque venena placuit, ne quid usquam mali esset quod in homine non esset.*¹⁶⁸

Así pues, Plinio asocia los *venena* en el cuerpo humano como algo propio de fieras, por lo que entonces los ojos de los aojadores y de los

¹⁶⁵ Cf. D. S., 5, 55, 3.

¹⁶⁶ Cf. Str., 14, 2, 7.

¹⁶⁷ Plin. *op. cit.*, 7, 16-17: [Dicen] que es cosa más notable que tengan dos pupilas en cada ojo. Apolónides muestra que hay también mujeres de este tipo en Escitia, las cuales se llaman Bitias. Filarco [dice] que se encuentra en el Ponto el pueblo de los Tibios y muchos otros de la misma naturaleza, cuyos rasgos característicos cuenta que son una pupila doble en un ojo y en el otro la figura de un caballo. [Dice] además que éstos no pueden sumergirse, ni siquiera cargados de vestidos.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 7, 18: Cicerón afirma también entre nosotros que todas las mujeres de cualquier parte que tienen doble pupila dañan con su mirada. Además, agradó a la naturaleza, habiendo engendrado en el hombre la costumbre de fieras de alimentarse de las vísceras humanas, engendrar veneno incluso en todo el cuerpo y también en algunos ojos, para que no se hallara en ninguna parte algo de mal que no estuviera en el hombre.

poseedores de la pupila doble poseerían un *venenum*, igualándose con las propias fieras. El hecho de que además este tipo de personas habitaran los confines del mundo griego civilizado las colocaría en una situación marginal (como los hechiceros y extranjeros) y en un estado de “barbarie” al no hablar ni griego ni latín; se les consideraba salvajes, y se les atribuían vicios que contrastaban con las virtudes de los griegos y romanos.¹⁶⁹ Además, los bárbaros¹⁷⁰ eran fácilmente identificables por sus particulares rasgos físicos, con los cuales se pretendía determinar su carácter, de acuerdo con la teoría de que el carácter se manifestaba en los rasgos físicos. La creencia de que la apariencia de los ojos determinaba el carácter de las personas se confirma y se justifica en la obra *Φυσιογνωμονικά*, tratado de fisiognomía del siglo IV a. C. perteneciente al *Corpus Aristotelicum*; en éste, se analizan los rasgos faciales, para determinar el carácter de las personas, lo que se prestaba para alimentar prejuicios raciales.¹⁷¹ Un ejemplo de los prejuicios raciales en la antigüedad se aprecia en el siguiente pasaje del escritor Fírmico Materno en el siglo IV d. C:

Scythae soli inmanis feritatis crudelitate grassantur, Itali fiunt regali semper nobilitate praefulgidi, Galli stolidi, leves Graeci, Afri subdoli, avari Syri, acuti Siculi, luxuriosi Semper Asiani [et] voluptatibus occupati, [et] Hispani elata iactantiae animositate praeposteri. Ergo Scytharum rabiem numquam mitigat Iuppiter, nec Italís Sol aliquando denegabit imperia¹⁷²

Una posible razón de que los extranjeros sean vistos como seres salvajes y de que se les achaque una mirada dañina o el poder de

¹⁶⁹ Cf. Jong, Albert de, *op. cit.*, pp. 23-25.

¹⁷⁰ El nombre latino *barbarus* se daba a los extranjeros, es decir, a quienes no eran ni griegos ni romanos. Esta palabra proviene del término griego *βάρβαρος*, que tiene el mismo significado (extranjero) y aparece en sánscrito, en donde *bar* significa palabra y *bar-bar*, quien pronuncia palabras desconocidas. El término es de formación onomatopéyica, puesto que los griegos denominaban de este modo a los extranjeros que hablaban con dificultad el griego. El término poseía connotaciones peyorativas, porque los bárbaros estaban por lo general menos adelantados en civilización que los romanos y griegos, por lo que bárbaro pasó a significar inculto, grosero e ignorante. Cf. Monlau y Roca, Pedro Felipe, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, pp. 209-210.

¹⁷¹ Cf. *Phgn*, 806 a *et sq.*

¹⁷² Firm., *Matheseos*, 2, 3-4: Sólo los escitas actúan con una crueldad de enorme fiereza, los itálicos, siempre muy brillantes por su nobleza, se vuelven reales, los galos son necios, los griegos afables, los africanos astutos, los sirios avaros, los sículos agudos, los asiáticos siempre lujuriosos y ocupados en los placeres, y los hispanos absurdos por la elevada animosidad de su jactancia. Por lo tanto, Júpiter nunca mitiga el furor de los escitas, ni el sol alguna vez negará el imperio a los itálicos.

transmitir el mal de ojo, asemejándose a animales pozoñosos (serpientes, sapos, alacranes o escolopendras) portadores de *venena* contra los cuales precisamente es recurrente el empleo de apótrofes, sería porque se encuentran en una situación liminar que los convierte en “semihumanos” o “semibestias”, lo que se reflejaría en sus propias costumbres y rasgos físicos. Gracias a la noción de “alteridad”, que refleja la imagen que se tiene del otro, se puede conocer cómo eran percibidos los pueblos extranjeros en la literatura grecolatina cuando no se poseían observaciones objetivas sobre ellos. Para poder clasificar culturalmente a un pueblo, se tomaba en consideración su dieta. Por ejemplo, si un pueblo consumía leche o era vegetariano, se suponía que era pacífico; en cambio, si consumía carne humana o carne cruda, que era salvaje. Los griegos situaban en los lugares más alejados a los salvajes y por ende a los pueblos “bárbaros”.¹⁷³ Ya observamos el comentario de Fírmico Materno sobre el carácter cruel de los escitas, semejante al de las fieras. Por su parte, Heródoto cuenta que los escitas bebían la sangre del primer enemigo que vencían y que desollaban su cabeza, mano derecha y hasta a los hombres enteros, para luego vestirse con sus pieles.¹⁷⁴

Del mismo modo, la situación de los animales “marginales” nos dice algo sobre cómo es captado por los griegos y romanos lo relacionado con las concepciones liminares de su mundo. Plinio escribe sobre el “catoblepas”, animal de Etiopía que dañaba con su mirada, por lo que se consideraría un animal aojador: *omnibus qui oculos eius videre confestim expirantibus*.¹⁷⁵ También menciona al basilisco, que vivía en los confines meridionales del mundo grecorromano, la región de la Cirenaica, actual Libia, afirmando sobre él que poseía efluvios venenosos: *sibilo omnes fugat serpentes [...] necat frutices, non contactos modo verum et adflatos,*

¹⁷³ Debido quizá a un natural sentido de la organización espacial, donde lo desconocido, desagradable o extraño no podía encontrarse más que en los confines o en el exterior por contraposición al centro, si imaginamos un espacio dentro del cual viven los griegos y romanos. Esta imagen se podría aplicar a otras culturas que poseen una representación parcial del mundo.

¹⁷⁴ Hdt., 4, 64-66.

¹⁷⁵ Plin., *op. cit.*, 8, 77: Muriendo al instante todos los que vieron los ojos de aquél.

*exurit herbas, rumpit saxa.*¹⁷⁶ Por último, la vista del lobo se consideraba nociva: *Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius, vocemque homini quem priores contemplantur adimere ad praesens.*¹⁷⁷ Vemos que estos animales, puesto que habitan en los límites, poseen algo de peligroso, que se manifiesta en el poder dañino y destructor de su mirada.

También están cercanos a esa situación liminar los extranjeros que habitan fuera de los límites, a quienes bien se les podría temer tan sólo por el natural miedo del hombre hacia lo desconocido o porque pudieran transmitir alguna enfermedad, influencia maligna o “hechicería”, pues se les consideraba dotados de cualidades “mágico-religiosas”, y, según se creyera que éstas fueran buenas o malas, eran mimados o temidos. Contra ellos era usual desplegar determinados apótrofes de acuerdo con la ideología de cada cultura. Se les tenía que exorcizar y someter a ciertos ritos de paso material, para que ingresaran al lugar habitado por una comunidad y se volvieran propicios, así como a ritos de agregación, para que fueran aceptados, en los que se les invitaba a comer o beber juntos, a intercambiar regalos o a confraternizar.¹⁷⁸ Frazer trata en el capítulo XIX de la *Rama dorada* los tabúes sobre las relaciones con extranjeros y considero que vale la pena mostrar los ejemplos más relevantes que expone. Según él, en distintos lugares se aislaba al rey de cualquier peligro, además, escribe lo siguiente sobre el miedo de los “salvajes” ante los extranjeros:

“Ahora bien, de todas las fuentes de peligro ninguna es más temida por el salvaje que la magia y la brujería, sospechando que todos los extranjeros practican estas artes negras. Guardarse contra su influencia perniciosa, ejercida voluntaria o involuntariamente por los extranjeros es por ello un dictamen elemental de prudencia salvaje.”¹⁷⁹

En algunos lugares de Borneo la gente rehusaba ver a los viajeros extranjeros para que no les transmitieran la enfermedad. Los que faltaban

¹⁷⁶ *Ibid.*, 8, 78: Con su silbido pone en fuga a todas las serpientes [...] mata los retoños, no sólo los que tocó, sino también los que rozó con su aliento, seca las hierbas, rompe las rocas.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 8, 80: Pero en Italia también se cree que la vista de los lobos es nociva, y que hasta la fecha quitan la voz al hombre que primero contemplan.

¹⁷⁸ Cf. Gennep, Arnold, *op. cit.*, pp. 45-66.

¹⁷⁹ Cf. Frazer, James. *op. cit.*, p. 236.

a esto tenían que sacrificar aves para apaciguar a los espíritus perversos y ungirse con su propia sangre. “Más temibles –dice un viajero de Borneo central– que los malos espíritus de las cercanías son los malos espíritus de sitios lejanos que acompañan a los viajeros.”¹⁸⁰ Mujeres cerca del río Mahakan se mostraron fuera de sus casas ante un extranjero sólo con un puñado de corteza ardiendo, mientras que entre los indios apalai de Sudamérica, el extranjero es sometido a picaduras de hormigas negras grandes en la cara, muslos y otras partes del cuerpo; hormigas que le son ofrecidas por toda la gente de la comunidad para que él mismo se las aplique. Entre los polinesios de las islas Ongtong de Java, los hechiceros rocían a los extranjeros con agua, los ungen con aceite de coco y los fajan con hojas de Pandán (y su embarcación es restregada con hojas verdes). En otros lugares recibían al extranjero con el sacrificio de un animal, comida, incienso, ascuas encendidas arrojadas a los cascos de los caballos en los que llegaban (probablemente para que la presencia del fuego los purificara), hogueras o antorchas. En otros lugares los habitantes que regresan a su comunidad, luego de un viaje, son considerados impuros y, por tanto, son purificados.¹⁸¹

Aulo Gelio escribe que el filósofo Favorino advirtió a la madre de una joven que acababa de dar a luz, sobre el peligro latente de encargarse del bebé a una nodriza de quien se desconociera su procedencia, y para disuadirla de tomar esta decisión, menciona el potencial extranjero de la hipotética nodriza, colocándolo junto a ciertos vicios y condiciones inapropiadas: “*praesertim si ista [...] aut serva aut servilis est et, ut plerumque solet, externae et barbarae nationis est, si improba, si informis, si impudica, si temulenta est*”.¹⁸²

Queda por tanto más claro el comentario de Plinio sobre la llegada de un extraño y la acción de escupir al niño tres veces. Con tal acción, la nodriza aleja o en todo caso neutraliza la influencia maligna que el extraño podría transmitirle al niño, que podría tratarse de una enfermedad, un

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 235-236.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 237-239.

¹⁸² Gel., 12, 1, 17: Sobre todo si ésta [...]o es esclava o servil y, como a menudo acontece, es de pueblo extranjero y bárbaro, si es indigna, si es deforme, si es impúdica, si es ebria.

“hechizo”, el mal de ojo o quizá una combinación de todas, una influencia difícil de precisar que, en todo caso, es maligna. No obstante, junto a esta razón también se menciona que el niño sería escupido tres veces si fuera visto mientras duerme, donde tiene preeminencia la vista dañina propia del mal de ojo.

Aún en tiempos recientes parece haber sobrevivido esta creencia, que corroboran los testimonios existentes todavía a fines del siglo XIX sobre el miedo que se tiene en Italia al aojador, sobre todo al que afecta a los niños, a quien llaman *jettatore di bambini*.¹⁸³ Elworthy afirma que el aojador es temido en todas partes en Italia y también narra algunas anécdotas sobre esta creencia en Grecia, y en particular, la molestia de una madre, quien impidió que una extranjera viera a su bebé a no ser que antes hubiera escupido tres veces.¹⁸⁴

III. 7. La envidia

La envidia, algunas veces causante del mal de ojo, era un sentimiento temido que debía evitarse. Este miedo se ve reflejado en ciertos seres que concibió el folclore popular. Se trata de seres femeninos monstruosos y siniestros más bien provenientes del inframundo que personificaban la envidia que se tenía: Gello, Lamia, Mormo y la Estrige, según Rohde, variantes de Hécate, diosa ctónica oriental introducida en la mitología griega y considerada reina del Hades, así como diosa del parto.¹⁸⁵ Estos seres femeninos tenían en común el ser demonios “mata-niños”. Se creía que Gello era una virgen que había muerto prematuramente y que había regresado para cazar niños, por lo que Zenobio dice que los lesbianos le atribuían las muertes prematuras.¹⁸⁶ En época bizantina, Michael Psello refiere que en su tiempo se creía que Gello mataba a las mujeres embarazadas, a los fetos y a los bebés.¹⁸⁷ En época posterior, se vinculan las *gelloudes* y las *estriges* con la causa del mal de ojo, en especial el de

¹⁸³ Elworthy, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 421.

¹⁸⁵ Rohde, Erwin, *op. cit.*, p. 296 *et sq.*

¹⁸⁶ Cf. Sarah Iles Johnston, “*Defining the dreadful. Remarks on the grek child-killing demon*”, en *Acient Magic and Ritual Power* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki), p. 367.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 366, nota 12.

los bebés.¹⁸⁸ En cierta época la gente se servía de la cruz de Cristo puesta junto a sus camas, de lámparas, incienso o del exorcismo incluido en el bautismo, para librar a los bebés de la muerte que les provocaba Gello. En el siglo XVII, Allatios, teólogo de origen griego, se pregunta por qué los griegos bautizan a los niños hasta el octavo día sabiendo que el bautismo es un remedio contra el mal de ojo,¹⁸⁹ y dice que el bautismo es la protección más efectiva contra este demonio;¹⁹⁰ por el contrario, se creía que Lamia no había muerto virgen y que sus hijos habían fallecido a corta edad, por lo que envidiaba la felicidad de otras mujeres y a sus hijos; Mormo, por su parte, se había comido a sus propios hijos, negándoles su crecimiento; Estrige era probablemente el nombre latino de un demonio, cuyas características se asemejan a las de los otros seres “mata-niños”. Se ha interpretado que las historias de éstos definen valores censurables de la sociedad que las creó, como el infanticidio o impedir su nacimiento, pues fallaron en cumplir su misión de lograr una reproducción o crianza exitosa de sus hijos.¹⁹¹ Gello (y en parte los demás demonios) sirve para explicar la muerte de los recién nacidos y de sus madres, más susceptibles de morir durante el parto o poco tiempo después, así como las ideas concernientes a los procesos iniciáticos y purificatorios del nacimiento.¹⁹² Estos demonios se imaginaban como raptores de niños y su figura estaba asociada con el aspecto de las aves de presa tanto en el mediterráneo como en otras partes del mundo.¹⁹³ Cabe suponer que estos demonios contagiaban al bebé con el mal de ojo a través de su mirada envidiosa. Incluso el escoliasta Arístides dice que cuando las madres querían asustar a sus hijos invocaban a Mormo.¹⁹⁴

Ovidio personifica a la envidia como una mujer pálida, escuálida, con lengua venenosa, dientes mohosos, pechos verdes de hiel, comiendo serpientes en un valle sin sol, sanguinolento y frío (un *locus inamoenus*) (para conocer algunas representaciones de la envidia, véanse imágenes

¹⁸⁸ Hartnup, Karen. *op. cit.*, p. 147.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 110-111.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 106.

¹⁹¹ Sarah Iles Johnston, *op. cit.*, p. 366 *et sq.*

¹⁹² Hartnup, Karen. *op. cit.*, p. 106.

¹⁹³ Sarah Iles Johnston, *op. cit.*, p. 375.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 368.

17-19).¹⁹⁵ La diosa Atenea la va a visitar y vuelve sus ojos al verla, a causa de su desagradable aspecto y probablemente también por el poder aojador de su mirada. Un rasgo destacable del aspecto de Envidia es que su mirada nunca era recta (*nusquam recta acies*)¹⁹⁶ Lo que quizá sugiere que poseía una mirada de soslayo, que suele ser una mirada propia del envidioso y, por lo tanto, del aojador. Por ejemplo, Horacio, retenido en la ciudad sin desearlo, añora la propiedad que tiene en el campo y dice lo siguiente refiriéndose a los beneficios de los que disfrutaba en aquella clase de vida, entre los que se encontraba la ausencia de esa mirada dañina:

*cena brevis iuvat et prope rivum somnus in herba;
nec luisse pudet, sed non incidere ludum.
Non istic obliquo oculo mea commoda quisquam
limat, non odio obscuro morsuque venenat:
rident vicini glaebas et saxa moventem.*¹⁹⁷

¹⁹⁵ Cf. Ov., *Met.*, 2, 760-786.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 2, 776.

¹⁹⁷ Hor., *op. cit.*, 1, 14, 39: Agrada una comida ligera y el sueño sobre la hierba cerca de un arroyo; y no me avergüenza haberme divertido, sino no caer en la diversión. Allí nadie disminuye mis bienes con una mirada de soslayo, ni me envenena con su odio y con su oculta mordedura: los vecinos se ríen de mí cuando remuevo los terrones o las piedras.

IV. El fluido menstrual

IV. I. Creencias generalizadas sobre la impureza de la mujer

Antes de analizar los textos de Plinio, expondré algunas creencias universales relacionadas con la impureza de la menstruación y el derramamiento de sangre, para apreciar el aspecto ambivalente de la sangre menstrual: generativo y destructivo.

La mujer ha sido considerada por muchos pueblos, especialmente por aquellos con una mentalidad dominada por concepciones antiguas, como un misterio por su capacidad de engendrar y por su capacidad de menstruar, un fenómeno inquietante y desconocido por el varón que involucra la aparición periódica de sangre. Este miedo se justificaba por su desconocimiento de la fisiología humana y del misterio del principio vital fecundatorio que residía en el cuerpo de la mujer. No obstante, éste podía volverse impuro en ciertas circunstancias y podía convertirse en “tabú”: cuando menstruaba y cuando estaba encinta (así como cuando daba a luz, período considerado dentro de esta etapa). Tales creencias se observan en muchas culturas y son de carácter universal.¹⁹⁸ Cuando ocurren por primera vez, estos sucesos coinciden con los momentos de la vida en los que la mujer adquiere una nueva condición, luego de superar un estado liminar, que es un estado intermedio, un estado “de margen” entre dos etapas de la vida. La primera menstruación y el embarazo son estados liminares. La menstruación marca el paso de la niñez a la adultez, mientras que el embarazo precede a la maternidad, que inicia después del parto.¹⁹⁹

La joven que menstruaba por primera vez tenía que someterse a un rito de iniciación debido a la impureza de su sangre vertida. En este rito, la joven era aislada de su comunidad y confinada en lugares (por un tiempo variable que iba desde días hasta años) destinados para esta ocasión, que solían ser pequeñas chozas, para evitar que su influencia nociva contagiara a las personas y cosas a su alrededor. La joven debía abstenerse de tocar a otras personas, de ser vista por los hombres, y

¹⁹⁸ Cf. Lévy Bruhl, Lucien, *op. cit.*, pp. 309-310.

¹⁹⁹ Cf. Genep, Arnold, *op. cit.*, pp. 70-78.

hasta de ver al sol;²⁰⁰ de exponerse a sus rayos y de tocar la tierra o el suelo (a veces debía permanecer en cuclillas), por lo que solía pasar el tiempo en una cama dispuesta en un pequeño espacio a oscuras y era visitada sólo por su madre o por algún familiar, quien le daba sus alimentos. En algunos lugares, si la joven salía por algún motivo del lugar donde estaba encerrada, podía hacerlo a condición de que lo hiciera al anochecer, amanecer o atardecer, y de que rodeara su cuerpo y calzara sus pies con suelas de materiales determinados, como cáscara de coco. En algunos lugares la joven también era apaleada, sometida a ayunos y a dietas con frecuencia de alimentos marinos o expuesta a las mordidas de hormigas. Simbólicamente, una vez que lograba superar el rito de iniciación (y la reclusión), “volvía a nacer”, pero ahora con la capacidad de engendrar.²⁰¹

Así como se creía que el bebé nacía impuro, también lo estaba la madre que lo alumbraba. Más aún, la madre transmitía su impureza al hijo. Al encontrarse en un estado de impureza, es una creencia casi universal el que la madre y el hijo fueran sometidos a distintos tabúes y ritos purificatorios, también vistos como ritos de iniciación en los que el niño es recibido en el mundo y la madre adquiere un nuevo estatus en la sociedad al pasar de soltera a madre. La función de estos ritos era prepararlos para afrontar la vida o una nueva etapa de la misma, en el caso de la madre, y darle la bienvenida al bebé, que iniciaba su existencia. Puesto que el nacimiento y el dar a luz son pasos importantes, la madre y el hijo, una vez purificados, trascendían lo profano y entraban al terreno de lo “sagrado”. Se les purificaba contra diversos males, según las creencias de cada pueblo, como enfermedades, el mal de ojo o los demonios, ya que se creía que cuando alguien se encontraba en un estado impuro era más vulnerable a ser afectado por las influencias malignas, que no sólo afectaban a las personas que las padecían, sino también a las personas que tenían contacto con ella. Por esta razón, se

²⁰⁰ La interpretación de Frazer como causa de la evasión de la luz del sol es que la joven puede ser fecundada por éste, aduciendo leyendas como la de Danae, embarazada por Zeus en forma de lluvia de oro.

²⁰¹ Cf. Frazer, James. *op. cit.*, pp. 670-682.

convertían en peligros potenciales para la comunidad, sobre todo la madre, a la que se le prohibía la entrada a diversos lugares, entre los que se incluían aquellos en donde se curaba a los heridos, porque podían morir por su presencia.

Las referencias que se encuentran en textos de diferentes culturas dan constancia de la creencia en la impureza de los fluidos menstruales; textos sagrados como el *Corán*, el *Avesta* o la *Biblia*. Ilustrativo al respecto es el libro del *Levítico* del *Antiguo Testamento*, que trata, además de otros temas, la distinción de las cosas puras e impuras y las leyes sobre la impureza. En este libro, se prescribe que la mujer que tiene el flujo menstrual permanecerá siete días impura y que al octavo ofrecerá como sacrificio expiatorio por la impureza de su flujo dos tórtolas o dos palomas. Además, las cosas o las personas que la tocan mientras tiene el flujo serán impuras.²⁰²

Según el *Vendidad*, la mujer debía alejarse de los lugares sagrados y la persona que la alimentaba debía permanecer a tres pasos de distancia.²⁰³ Una teoría sobre la impureza de la sangre menstrual es que las partes desprendidas del cuerpo, como uñas, pelo, la sangre derramada o el aliento son muertes parciales, pues al desprenderse del cuerpo se vuelven material sujeto a la muerte. Todo lo que sale del cuerpo se vuelve propiedad del demonio y cualquier alteración del cuerpo humano, como cuando está enfermo, se atribuye a Ahrimán, el principio destructor y la fuente del mal en el mundo, que es el que envía la menstruación a la mujer. De la misma manera que en otras culturas, la mujer era confinada y verla o tocarla era causa de impureza. Los tres días posteriores al parto eran días críticos, pues al encontrarse en peligro de muerte tanto ella como su bebé, se creía que los demonios intentaban matarlos.²⁰⁴ Puesto que la menstruación provoca en la mujer un estado alterado de su cuerpo y mente, se entiende que sufre una especie de enfermedad y, por lo mismo, la influencia de los demonios, de Ahrimán y de la muerte.

²⁰² Cf. *Le.*, 15, 25-33.

²⁰³ Cf. *Vendidad*, p. 181-185.

²⁰⁴ *Ibid.*, xcii, 12 *et sq.*

Parece que la sangre derramada en la menstruación y en el parto, momentos peligrosos de transición, volvía impuras las cosas que tocaba.²⁰⁵ La idea subyacente es que esta sangre consiste en una especie de miasma dispensador de efluvios destructivos y malignos, capaces de corromper todo. La sangre simboliza la vida pero también la muerte, de ahí su aspecto ambivalente generativo o destructivo, como el de otros apótopes, puesto que se trata de una sustancia que es fuente de vida y vehículo del alma, que al ser derramada se podía convertir en portadora de fertilidad y al beberse, transmitir las cualidades y vitalidad de la persona a la que había pertenecido.²⁰⁶ Su aspecto negativo la convierte en agente de fuerzas funestas y destructivas, cuando era resultado del derramamiento de sangre causado por la muerte prematura o violenta, acarreando la envidia u odio del espíritu. Se veía en la sangre derramada del fluido menstrual lo que representa: el asesinato, pues el fluido menstrual derramado no es más que la sangre vertida del embrión que no acabó de formarse. Para algunos, el espíritu de venganza de este ser seguiría habitando en aquella sangre convirtiéndola en una abominación e impureza capaz de seguir dañando a los seres vivos, ya se tratara de personas, animales o la propia naturaleza.

Esto concuerda con las creencias que se tenían en el mundo grecolatino, pues se creía que el alma se encontraba en la sangre y que la sangre derramada era de mal agüero, lo que Servio, autor romano del siglo IV, menciona explícitamente al comentar el verso 79 del libro V de la *Eneida*, en donde se arrojan flores púrpuras después de realizarse una libación de vino y de leche para Baco: “*purpureosque iacit flores ad sanguinis imitationem, in quo est sedes animae [...]*”²⁰⁷ Parece que esta fuerza maligna no sólo podía dañar el cuerpo de los seres humanos, sino

²⁰⁵ Se podría añadir el puerperio, período que abarca desde el momento posterior al parto hasta el retorno de las condiciones pregestacionales, pues la mujer era susceptible a probables hemorragias.

²⁰⁶ Cf. Chevalier, Jean, *op. cit.*, pp. 909-910.

²⁰⁷ Serv., A., 5, 79: “Arroja flores púrpuras, para imitar la sangre, en la que se encuentra la sede del alma [...]” Sobre esta misma creencia en el mundo hebreo Cf. Ge., 9, 4 y Le., 17, 11-14. Sobre el carácter ominoso de la sangre en Tito Livio Cf. Liv., 1, 48, 7; 21, 63 y 3, 18, 10.

que también podía impedir el buen término de sus empresas o arruinar sus bienes, dañando incluso las herramientas de los hombres.²⁰⁸

IV. 2. Los fluidos menstruales en la *Naturalis Historia* y la literatura grecolatina

Plinio confirma el poder ambiguo del fluido menstrual, que es capaz de destruir cuanto toca, pero que también sirve como defensa contra “males” de diferente índole. A pesar de que las referencias sobre la impureza de la menstruación son escasas en la literatura griega y latina, lo que sugeriría la fuerza represora de este tabú, sí se encuentran referencias literarias de su aspecto impuro.²⁰⁹

En la literatura griega y latina, la opinión general respecto a estos fluidos es más bien negativa y vinculada con la polución. Aristóteles, por ejemplo, utiliza, para referirse a los fluidos menstruales, la palabra *Καθάρσις*, término que significa evacuación en un contexto médico, pero que significa purificación y denota también la purificación de una culpa o deshonra.²¹⁰ En las *Saturnalia* de Macrobio se encuentran dos explicaciones racionales dadas al fenómeno de la menstruación: que los fluidos menstruales son el resultado de una excesiva humedad del cuerpo femenino o que la frecuente evacuación de estos fluidos es un indicio de un humor corrupto (*vitiosus*) excesivo en el cuerpo de la mujer resultado de una mala digestión del alimento, por lo cual era desechado por el cuerpo como si fuera un material enfermo (*infirmus*).²¹¹ En el diccionario de Festo, gramático romano del siglo II d. C., el término latino *ancunulenta*, que designa a las mujeres menstruantes, se asocia con la impureza: “*Ancunulenta* feminae menstruo tempore appellantur: unde trahitur inquinamentum”.²¹² La palabra *Inquinamentum* significa inmundicia, palabra derivada del verbo *inquino*, que significa manchar o contaminar, y que a su vez proviene del verbo *cunire*, que define Festus

²⁰⁸ Cf. Lévy Bruhl, Lucien, *op. cit.*, pp. 311-312.

²⁰⁹ Cf. Lennon, Jack, *Carnal, bloody and unnatural acts, Religious pollution in Ancient Rome*, p. 97.

²¹⁰ Cf. Arist., *GA.*, 777a.

²¹¹ Cf. Macr., 7, 7.

²¹² Paul. Fest., 11, 29: *Ancunulenta*: *Ancunulenta* se llaman las mujeres en época menstrual: de donde se deriva la palabra *inquinamentum*.

de la siguiente manera: “*Cunire est stercus facere unde et inquinare*”.²¹³
Además, se ha notado el uso del verbo *cunire* en contextos sexuales.²¹⁴

En algunos pasajes relacionados con la agricultura, encontrados en Columela y Plinio, la fuerza negativa y polutiva de los fluidos menstruales adquiere la forma de una sustancia destructiva. Un pasaje de la *Naturalis Historia* muestra que este poder podía afectar, incluso, los productos de la tierra, los animales, las plantas, algunos objetos y hasta el aire:

*Sed nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis monstrificum. acescunt superventu musta, sterilescent tactae fruges, moriuntur insita, exuruntur hortorum germina, fructus arborum quibus insidere decidunt, speculorum fulgor adspectu ipso hebetatur, acies ferri praestringitur, eboris nitor, alvi apium moriuntur, aes etiam ac ferrum robigo protinus corripit odorque dirus aëra, et in rabiem aguntur gustato eo canes atque insanabili veneno morsus inficitur [...] etiam formicis, animali minimo, inesse sensum eius ferunt, abicique gustatas fruges nec postea repeti.*²¹⁵

Plinio escribe que este fluido era una sustancia venenosa con propiedades disolventes:

*quin et bituminum sequax alioquin ac lenta natura in lacu Iudaeae, qui vocatur Asphaltites certo tempore anni supernatans non quit sibi avelli ad omnem contactum adhaerens praeterquam filo quo<d> tale virus infecerit.*²¹⁶

Más adelante vuelve a mencionar el betún:

bitumen in Iudaea nascens sola hac vi superari filo vestis contactae docuimus. ne igni quidem vincitur, quo cuncta, cinisque etiam ille, si quis aspergat lavandis vestibis, purpuras mutat, florem coloribus adimit, ne ipsis quidem feminis malo suo inter se

²¹³ Paul. Fest. 50, 31: *Cunire*: *Cunire* es defecar, de donde también se deriva *inquinare*.

²¹⁴ Cf. Lennon, Jack, *op. cit.*, pp. 98-99.

²¹⁵ Plin., *op. cit.*, 7, 64-65: Pero no se halla con facilidad cosa más monstruosa que el flujo de las mujeres. Se acedan con su llegada los mostos, se vuelven estériles los productos de la tierra tocados, mueren las siembras, se secan los retoños de los huertos, los frutos de los árboles en los que se sentaron caen. El fulgor de los espejos se opaca con su propia mirada, el filo del hierro se embota, el brillo del marfil; mueren las colmenas de las abejas, la herrumbre corrompe enseguida incluso el metal y el hierro y un olor funesto corrompe el aire, incluso los perros se vuelven rabiosos si lo degustan y su mordida se impregna de incurable veneno [...] También afirman que la sensación de ella se halla en las hormigas, animal pequeñísimo, y que los productos de la tierra degustados se abandonan y no se vuelven a buscar después.

²¹⁶ *Ibid.*, 7, 65: Más aún, un betún flexible y además de naturaleza viscosa existe en un lago de Judea que se llama Asphaltites flotando en cierta época del año, y, cuando se adhiere a toda cosa tocada, no se puede arrancar de ella excepto con el hilo que impregnó tal veneno.

*immunibus: abortus facit inlitu aut si omnino praegnans supergradiatur.*²¹⁷

En el libro veintiocho, escribe sobre los efectos funestos de los fluidos menstruales en relación con la luna, puesto que las menstruaciones tienen un ritmo semejante al de las fases lunares:

*Ex ipsis vero mensibus, monstrificis alias, ut suo loco indicavimus, dira et infanda vaticinantur, e quibus dixisse non pudeat, si in defectus lunae solisve congruat <v>is illa, inremediabilem fieri, non segnius et in silente luna, coitusque tum maribus exitiales esse atque pestíferos; purpuram quoque eo tempore ab <i>is pollui; tanto vim esse maiorem. multa diximus de hac violentia, sed praeter illa certum est, apes tactis alvariis fugere; lina, cum coquantur, nigrescere; aciem in cultris tonsorum hebetari; aes contactu grave virus odoris accipere et aeruginem, magis si decrescente luna id accidat.*²¹⁸

IV. 3. El fluido menstrual y los animales nocivos

No obstante, este poder destructivo funciona como un apótrope contra las alimañas que dañan el campo:

*quocumque autem alio menstruo si nudatae segetem ambient, urucas et vermiculos scarabaeosque ac noxia alia decidere Metrodorus Scepsius in Cappadocia inventum prodit ob multitudinem cantharidum; [dicit] ire ergo per media arva relectis super clunes vestibus. alibi servatur, ut nudis pedibus eant capillo cinctuque dissoluto. cavendum ne id oriente sole faciant, sementi<v>a enim arescere, item novella tactu in perpetuum <a>edi, rutam et <h>ederam, res medicatissimas, ilico mori.*²¹⁹

²¹⁷ *Ibid.*, 28, 80: Mostramos que el betún procedente de Judea únicamente es superado por esta fuerza, en el tejido de un vestido tocado. No es vencida ni siquiera por el fuego, en el que está toda junta, mientras que aquél es incluso ceniza. Si alguien salpicara al lavar los vestidos, cambia los colores púrpuras, quita la nitidez en los colores, no siendo inmunes ni siquiera ellas mismas a su propio mal, provoca abortos con la unción o si alguien de embarazo avanzado caminara encima.

²¹⁸ *Ibid.*, 28, 77: pero de las menstruaciones mismas, en otra parte monstruosas, como en su momento indicamos, se vaticinan sucesos de mal agüero también abominables, de los que no me avergüenzo de haber hablado: si aquella fuerza concordara con los eclipses de luna o de sol, cuentan que algo irremediable sucedería. No con más lentitud incluso al no aparecer la luna, y que los coitos de los varones son funestos y pestíferos; que el púrpura en este período se deslustra por las menstruaciones, y que la fuerza es un tanto mayor. Mucho dijimos de este efecto violento, pero además de eso, es cierto que las abejas, si se tocaron sus colmenas, huyen; que las telas de lino, cuando se secan, ennegrecen, que el filo en los cuchillos de los peluqueros se embota, que el bronce, con el contacto, adquiere una excesiva hediondez de olor y herrumbre, más si esto acaece durante la luna menguante.

²¹⁹ *Ibid.*, 28, 70: pero en cualquier otra menstruación, si desnudas rodearan la cosecha, que orugas, gusanillos, escarabajos y otras alimañas caerían muertas. Metrodoro de Escepsio realizó el descubrimiento en Capadocia a causa de una multitud de cantáridas.

A pesar de que el fluido menstrual afecta también las cosas provechosas para el hombre, como las mieses, plantas medicinales o las herramientas, se puede controlar su destrucción restringiendo su acción sólo a la salida del sol, cuando incluso funciona como una especie de pesticida. Aquí, los fluidos menstruales equivalen a los fluidos que tenían en su cuerpo los habitantes de los pueblos que menciona Plinio en el libro veintiocho, quienes poseían un *virus*, esto es, una especie de emanación o secreción venenosa capaz de repeler las serpientes; así, los fluidos menstruales matan las alimañas. La creencia de que el *virus* es una emanación lo confirma Plinio cuando lo adhiere a los ofiógenes como atributo de su olor corporal (*odoris virus*) y cuando lo aplica a un imán: “*De magnetite lapide [...] sola haec materia [ferrum] virus ab eo lapide accipit retinetque longo tempore.*”²²⁰ Esta creencia también la corrobora Columela, quien, cuando escribe sobre el cultivo de las huertas, habla de las orugas como animales perniciosos para los tallos de las hortalizas y ofrece algunos remedios, entre los que se incluyen el recogerlas con la mano, remojar las semillas en zumo de seda y ponerlas en presencia de una mujer menstruante:

*Sed Democritus in eo libro, qui Graece inscribitur περὶ ἀντιπατῶν, affirmat has ipsas bestiolas enecari, si mulier, quae in menstribus est, solutis crinibus et nudo pede unamquamque aream ter circumbeat; post hoc enim decidere omnes vermiculos et ita emori.*²²¹

En este pasaje la colaboración de la magia se ve implicada al utilizarse la repetición triple, basada en el número tres, mágico y apotropaico, para proteger las plantas y los frutos de los efectos adversos

Dice que, por eso, van por la mitad de las campiñas con los vestidos recogidos sobre las nalgas. En otra parte se cuida de que vayan con los pies desnudos desatados el pelo y el ceñidor. Ha de cuidarse de que esto se haga al salir el sol, pues se dice que la siembra se seca, que igualmente los retoños se dañan para siempre con su contacto; que la ruda y la hiedra, plantas muy curativas, se mueren de inmediato.

²²⁰ *Ibid.*, 34, 147: Acerca del imán [...] sólo este material [el hierro] capta la emanación de esta piedra y la retiene por largo tiempo.

²²¹ Col., 11, 3, 64: Pero Demócrito, en aquel libro que se titula en griego *περὶ ἀντιπατῶν* (*Acerca de las antipatías*), afirma que estos mismos animalillos se exterminan, si una mujer que está en su menstruación diera la vuelta tres veces alrededor de cada uno de los terrenos con el cabello suelto y los pies descalzos; que después de esto todos los gusanillos caen y que de esta manera mueren.

de la naturaleza.²²² La magia basada en este número era también utilizada con frecuencia por los granjeros con propósitos profilácticos, para evitar las enfermedades de los animales de granja, a los que, por ejemplo, se les dan remedios repartidos en tres porciones durante tres días. El uso del número tres es frecuente en la literatura latina y aparece sobre todo en cinco casos: en prácticas relacionadas con el campo, en la magia amorosa, cuando se necesita protección contra enfermedades (profilaxis), contra el mal de ojo o animales peligrosos. Varios actos se deben realizar con una de las dos manos o con el *digitus medicinalis*, el dedo anular de la mano izquierda.²²³ En cuanto a la desnudez de la mujer, parece que tiene relación con la prescripción de que quien administraba un remedio y quien lo recibía debía observar ciertos actos, como el ayunar, el desnudarse o el encontrarse en un estado de pureza.²²⁴ Marcelo Empírico, médico de origen galo del siglo V, refiere que la persona que reciba un remedio para los cálculos deberá ser casto y puro (*castus purusque*), y que sería más útil si fuera suministrado por niños (*pueris*) sin ropa.²²⁵ Se encuentra un ejemplo de Plinio en el que los remedios son más efectivos si el paciente se encontrara en ayunas y le fuera suministrado el remedio por una doncella desnuda:

*Experti adfirmavere plurimum referre, si virgo inponat nuda ieiuna ieiuno et manu supina tangens dicat: Negat Apollo pestem posse crescere [in eum] cui nuda virgo restinguat atque ita retrorsa manu ter dicat totiensque despuant ambo.*²²⁶

De este modo, la desnudez de la mujer en el campo contribuiría también a la efectividad de este acto purificadorio y más aún la pureza de

²²² Cf. Col., *Arb.*, 23, 2: *Mala punica ne rumpantur in arbore, remedio placuit, lapides tres si, cum seres arborem, ad radicem ipsam conlocaveris*: agradó como remedio, para que las granadas no se rompan en el árbol, tres piedras, si, cuando siembres el árbol, las colocas junto a la propia raíz.

Plin. *op. cit.*, 28, 293: *Quidam tres cancros vivos cremari iubent in arbustis ut carbunculus ne noceat*.”: Algunos ordenan que tres cangrejos vivos se queman en los plantíos para que la escarcha no dañe.

²²³ Cf. Macr., 7, 13, 7.

²²⁴ Tavenner, E: “Three as a Magic Number in Latin Literature”, pp. 117-143.

²²⁵ Marcelo, *Med.*, 26, 94.

²²⁶ Plin., *op. cit.*, 26, 93: Los experimentados aseguraron que importa muchísimo si una doncella desnuda en ayunas pusiera una compresa sobre quien ayuna y, tocándolo con la parte posterior de la mano, dijera: “Apolo dice que una plaga no puede crecer contra ese a quien se la haya extinguido una doncella desnuda”, y así con la mano al revés lo diga tres veces y tantas veces escupan ambos.

esa que suministraría el “remedio”, porque era común la prescripción de la desnudez en asuntos pertinentes a la medicina popular.²²⁷ El acto de la mujer menstruante en el campo es, pues, al mismo tiempo apotropaico, purificador y mágico, puesto que protege los campos (y por extensión el beneficio que obtienen las personas) del daño de estos animales, pero también purifica el lugar contaminado por su presencia valiéndose de medios mágicos como el número tres y el rodeo circular. La creencia en deshacerse del daño de animales nocivos rodeando lo que se quiere proteger y purificar se encuentra en otro pasaje de Plinio: “*Verminatio [finitur] ter circumlato mediis palumbe. mirum dictu, palumbis emissus moritur iumentumque liberatur confestim.*”²²⁸ Columela da a entender que éste es un recurso mágico del que se hecha mano cuando la medicina falla:

*At si nulla ualet medicina repellere pestem, / Dardanicae ueniunt artes nudataque plantas / Femina, quae iustis tum demum operata iuuencae / Legibus obsceno manat pudibunda cruore, / Sed resoluta sinus, resoluta maesta capillo, / Ter circum areolas et saepem ducitur horti. Quem cum lustrauit gradiens –mirabile uisu– / Non aliter quam decussa pluit arbore nimbus / Vel teretis mali uel tectae cortice glandis, / Voluitur in terram distorto corpore campe. / Sic quondam magicis sopitum cantibus anguem Vellere Phryxoe delapsum uidit lolcos.*²²⁹

Este *virus* de los pueblos que repelen las serpientes se asemeja al *virus* de los fluidos menstruales. Ambos *vira* parecen extender sus propiedades a todo el cuerpo del portador y no se limitan a provocar daño a las personas, sino que pueden ser benéficos. El *virus* se hace manifiesto a través de su fuerte olor en primavera y cuando curaban; vemos que los psilos, marsos y ofiógenes curaban con su sudor, saliva y

²²⁷ Heckenbach, Josephus, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, p. 49 et sq.

²²⁸ Plin., *op. cit.*, 30, 144: La punzada provocada por gusanos [se acaba] cuando se ha hecho pasar una paloma torcaz tres veces alrededor de sus partes medias. Es admirable de decir, la paloma, una vez soltada, muere, y el animal de tiro se libra de inmediato.

²²⁹ Col., 10, 357-368: Pero si ninguna medicina tiene fuerza para repeler la peste, vienen las artes de Dárdano y desnuda de los pies una mujer que, ocupada hasta entonces en las conductas convenientes para una jovencita, mana avergonzada sangre impura, pero desatada del pecho, desatado el cabello por la pena, es llevada tres veces alrededor de la parcela y con frecuencia alrededor del huerto. Cuando lo purificó al caminar – admirable de ver–, no de otro modo que, sacudido un árbol, llueve un torrente de manzanas redondas o de bellotas cubiertas con su cáscara, ruedan por tierra, distorsionados sus cuerpos, las orugas. Así, en otro tiempo Yolcos vio, adormecida por mágicos cantos, la serpiente que se deslizaba en el vellocino de Frixo.

contacto. De la misma manera, el *virus* dañino se extiende a través del cuerpo de las mujeres y se manifiesta en los fluidos menstruales. Se creía que el *virus* podría ser expelido por los ojos, razón por la cual opaca los espejos (como en el mal de ojo la envidia se proyecta por los ojos). Columela menciona el daño que una mujer menstruante podía provocar con su mirada:

*sed custodiendum est, ut quam minime ad eum locum, in quo uel cucumeres aut cucurbitae consitae sunt, mulier admittatur. Nam fere contactu eius languescunt incrementa uirentium. Si uero etiam in menstruis fuerit, uisu quoque suo nouellos fetus necabit.*²³⁰

El efecto de la sangre menstrual era nocivo para los caballos por el contacto de la mujer y por su mirada:

*equas, si sint gravidae, tactas abortum pati, quin et aspectu omnino, quamvis procul visas, si purgatio illa post uirginitatem prima sit aut in uirgine aetatis sponte man<e>t.*²³¹

Además, se ha encontrado una conexión entre la sangre menstrual y los ojos, en relación a un pasaje discutido de Aristóteles, en el que la imperfección visual se compara con la vista corrompida de una mujer menstruante. La menstruación provoca una alteración de la sangre y esta alteración se detecta cuando la mujer proyecta su mirada contra un espejo, que se mancha de sangre. Con base en tal conexión, la ceguera de los topos tendría relación con la cualidad de su sangre; también las teorías médicas de Hipócrates se valen del ojo para diagnosticar la condición de la sangre.²³² Acerca del efecto de la vista sobre los espejos dice Plinio lo siguiente: “*Bithus Durrachinus hebetata aspectu specula recipere nitorem tradit isdem aversa rursus contuentibus, omnemque vim talem resolvi, si mullum pisces secum habeant.*”²³³

²³⁰ *Ibid.*, 11, 3, 50: pero se debe vigilar que una mujer se admita lo menos posible en aquel lugar en el que se plantaron pepinillos amargos o calabazas, pues, casi al contacto de ésta, se debilita el crecimiento de las que están brotando. Pero si incluso estuviera menstruando, también con su vista matará a los nuevos retoños.

²³¹ *Ibid.*, 28, 79: que las yeguas cuando se tocaron, si estuvieran preñadas, sufrirían un aborto; más aún, que por la sola mirada, aunque se vean de lejos, si aquel flujo fuera el primero después de la niñez o si perdura en una joven de edad.

²³² Cf. Guettel Cole, Susan, *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, pp. 108-109.

²³³ Plin., *op. cit.*, 28, 82: Bito de Dirraquio transmite que los espejos opacados en su aspecto por los mismos que se miran recobran su brillo si éstos son mirados vueltos al revés, y que todo este poder se liberaría, si tuvieran consigo un pez salmonete.

Se encuentra una relación entre las calabazas y los genitales masculinos,²³⁴ Plinio afirma: “*Putant conceptus adiuvari adalligato semine [cucumeris], si terram non adtigerit*”,²³⁵ lo que plantea una relación simpatética en la que la mujer le quita su poder fértil. El mero tacto de las mujeres menstruantes también podía dañar las plantas, como se observa en Columela: “*eiusdem frutex pluribus annis manet innoxius, nisi si mulier, quae est in menstruis, contigerit eum et ob hoc exaruerit.*”²³⁶

Plinio cree que el cuerpo de ciertos hombres es útil para curarlos de ciertos males²³⁷ y que la naturaleza dispone remedios para el hombre, de los que no carece ni el bosque ni el propio desierto.²³⁸ Por eso, prácticamente todas las partes del cuerpo y hasta las excreciones, como el sudor y los excrementos, se consideran entre los remedios para distintos padecimientos.²³⁹ En el libro veintiocho de la *Naturalis Historia*, Plinio menciona varios remedios derivados del cuerpo de la mujer, atribuidos a parteras y meretrices, entre los que se encuentran: el humo del cabello de mujer, que respiran para aliviarse de la vulva; la ceniza de los cabellos quemados mezclada con miel o manteca de puerco para las asperezas y comezón de los ojos, verrugas, llagas y otras enfermedades; su leche para las fiebres, los ojos, los oídos, la gota, los pulmones y hasta para la rabia, si el perro consume leche de mujer que haya parido un varón. Incluso menciona que la banda de mujer (*fascia*), que servía como sostén, atada en la cabeza, aminora los dolores de ésta. Algunos remedios se derivan de los efectos profilácticos de los fluidos menstruales, como la inclusión de la sangre en brazaletes o la aplicación de los remedios por parte de una mujer menstruante:

multi vero inesse etiam remedia tanto malo: podagris inlini, strumas et parotidas et panos, sacros ignes, furunculos, epiphoras tractatu mulierum earum leniri; Lais et Salpe canum rabiosorum morsus et tertianas quartanasque febres menstruo in lana arietis

²³⁴ Cf. Pl., *Cas.*, 911.

²³⁵ Plin., *op. cit.*, 20, 6, 3: consideran que la concepción se auxilia con la semilla atada [de pepinillo amargo], si no tocara la tierra.

²³⁶ *Ibid.*, 2, 38: la rama de ésta [la ruda] permanecerá incólume por muchos años, a menos que una mujer que estuviera menstruando la hubiera tocado y por eso se hubiera marchitado.

²³⁷ *Ibid.*, 28, 30.

²³⁸ Cf. *Ibid.*, 24, 1.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 28, 50.

*nigri argenteo bracchiali incluso,²⁴⁰ Diotimus Thebanus vel omnino vestis ita infectae portiuncula ac vel licio bracchiali inserto. Sotira obstetrix tertianis quartanisque efficacissimum dixit plantas aegri subterlini, multoque efficacius ab ipsa muliere et ignorantibus; sic et comitiales excitari.*²⁴¹

Plinio indica como causa de aquel contagio, del que eran vulnerables también los animales, aquella influencia llamada *συμπαθεία*:

*quae Lais et Elephantis inter se contraria prodidere de abortivo carbone e radice brassicae vel myrti vel tamaricis in eo sanguine extincto, itemque asinas tot annis non concipere, quot grana hordei contacta ederint, quaeque alia nuncupavere monstrifica aut inter ipsa pugnantia, cum haec fecunditatem fieri isdem modis, quibus sterilitatem illa, praenuntiaret, melius est non credere [...] inter omnes vero convenit, si aqua potusque formidetur a morsu canis, supposita tantum calici lacinia tali statim metum eum discuti, videlicet praevalente sympathia illa Graecorum, cum rabiem canum eius sanguinis gustatu incipere dixerimus. cinere eo iumentorum omnia ulcera sanari certum est addita caminorum farina et cera, maculas autem e veste eas non nisi eiusdem urina ablui, cinerem per se rosaceo mixtum feminarum praecipue capitis dolores sedare inlitum fronti, asperrimamque vim profluvii eius esse per se annis virginitate resoluta.*²⁴²

²⁴⁰ También se utilizaba la lana anudada con fines apotropaicos mediante un conjuro, pues servía para encadenar a los malos espíritus. Cf. *La Gorgona y su triple poder mágico*, “Los nudos mágicos”, p. 166.

²⁴¹ Plin., op. cit., 28, 82-83: pero también son muchos los remedios que se hallan en tan grande mal: dicen que se aplica sobre los enfermos de podagra, que se calman los tumores escrofulosos de las parótidas e ingles, erisipelas, furúnculos y flujos de humores con un masaje de esas mujeres; Lais y Salpe [dicen] que las mordeduras de los perros rabiosos, las fiebres tercianas y cuartanas [se curan] con la menstruación sobre la lana de un carnero negro, encerrados en un brazalete de plata; Diótimo de Tebas, que con un vestido o con una pequeña porción de tela impregnada de este modo e inclusive también con un cordón introducido en el brazalete. Sotira, la partera, dijo que era muy eficaz para las fiebres tercianas y cuartanas que las plantas de los pies del enfermo se unten [con ella], y que es mucho más eficaz si son ungidas incluso por la propia mujer del desconocedor; que también así se reanima a los epilépticos.

²⁴² *Ibid.*, 28, 81; 28, 84; 28, 85: Lais y Elefantidis transmitieron algunas contradicciones entre sí acerca del carbón abortivo de la raíz de la col o del mirto o del tamarisco, extinguido en aquella sangre, y también que las burras no conciben durante tantos años cuantos granos de cebada contaminada hayan comido, y a algunas otras llamaron monstruosas o discordes entre ellas, mientras una decía que la fecundidad se hacía de esta manera; la otra, que la esterilidad; es mejor no creer [...] Por otra parte, todos están de acuerdo en que, si el agua y la bebida se temieran a causa de la mordida de un perro, puesto sólo un paño debajo de un vaso con tal sustancia, al instante ese miedo desaparecería, desde luego, por estar prevaleciendo aquella influencia, llamada “simpatía” por los griegos, puesto que ya dijimos que la rabia de los perros se inicia por la degustación de aquella sangre. Es cierto que toda úlcera de los jumentos se cura con aquella ceniza, añadidas harina de los hornos y cera, pero que esas manchas en la ropa no se lavan salvo con orina de la misma, que la ceniza por sí sola, habiendo sido mezclada con aceite de rosa, principalmente calma los dolores de cabeza de las mujeres, unguida en la frente; y que la fuerza de aquel fluido es severísima por sí misma en la época en la que la virginidad se perdió.

El fluido menstrual ejercía su influencia incluso a través de las relaciones sexuales: “*Icatidas medicus quartanas finiri coitu, incipientibus dumtaxat menstruis, sponndit.*”²⁴³ En otro libro había escrito:

*“Multa genera morborum primo coitu solvuntur primoque feminarum mense aut, si hoc non contigit, longinqua fiunt, maximeque comitiales. quin et a serpente, a scorpione percussos coitu levari produnt, verum feminas venere ea laedi.”*²⁴⁴

IV. 4. El fluido menstrual como apótrope contra los fenómenos meteorológicos

En la *Naturalis Historia* se aprecia que el poder de los fluidos menstruales se hace patente en combinación con el gesto en el que la mujer menstruante muestra sus genitales: “*iam primum abigi grandines turbinesque contra fulgura ipsa mense nudato; sic averti violentiam caeli, in navigando quidem tempestates etiam sine menstruis.*”²⁴⁵ Se trata de un acto apotropaico mágico que intenta controlar los fenómenos de la naturaleza. “El gesto ritual de descubrir los órganos femeninos se considera un acto generador de energía mágica, a la vez que apotropaico.”²⁴⁶ Este gesto tiene el fin de actuar sobre la naturaleza y, si además se agregara el poder de la sangre menstrual, confluían fuerzas relacionadas con el poder inherente de la sangre, pero también de lo grotesco, lo retador y lo obscuro de los órganos al descubierto, que ahuyentan el mal, como los órganos masculinos representados en amuletos.²⁴⁷

Asimismo, en Plinio se encuentra presente la creencia de que la sangre de cualquier parte del cuerpo poseía propiedades profilácticas:

²⁴³ *Ibid.*, 28, 83: Icatidas, el médico, prometió que las fiebres cuartanas se acababan con el coito, siempre y cuando estuvieran comenzando las menstruaciones.

²⁴⁴ *Ibid.*, 28, 44: Muchos tipos de enfermedades se disuelven con el primer coito y con la primera menstruación de las mujeres o, si esto no sucede, se vuelven duraderas, sobre todo la epilepsia. Es más, muestran que incluso los heridos por una serpiente o por un escorpión se alivian con el coito, pero que las mujeres son dañadas por ese acoplamiento.

²⁴⁵ *Ibid.*, 28, 77: En primer lugar [se cuenta] que las granizadas y torbellinos son rechazados por la mujer misma, al mostrar su menstruación frente a los rayos; que así la violencia del cielo es apartada, y también las tempestades al navegar incluso sin los fluidos.

²⁴⁶ Cf. Vázquez Hoys, Ana María y Javier del Hoyo Calleja, *op. cit.*, p. 155.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 150-155.

*Sanguine ipsius hominis ex quacumque parte emisso efficacissime anginam inlini tradunt Orpheus et Archelaus, item ora comitali morbo conlapsorum, exurger<e> enim protinus; quidam, si pollices pedum pungantur eaeque guttae referantur in faciem.*²⁴⁸

Por otra parte, se creía que, para rechazar el granizo, tenía poder la sangre proveniente de una inmolación. Séneca refiere que en Cleona se tenía la costumbre de encargarse a un intendente público la vigilancia de las nubes (χαλαζοφύλαξ), así como de apartar las nubes que amenazaban granizar bebiendo algunas gotas de sangre de un cordero o gallo inmolado. A falta de una víctima para inmolar, luego de pincharse un dedo, se inmolaba la propia sangre.²⁴⁹ He aquí los supuestos motivos que menciona:

*Rationem huius rei quaerunt: alteri, ut homines sapientissimos decet, negant posse fieri ut cum grandine aliquis paciscatur et tempestates munusculis redimat, quamuis munera et deos uincant. Alteri suspicari ipsos aiunt esse in ipso sanguine uim quandam potentem auertendae nubis ac repellendae.*²⁵⁰

Plutarco, por su parte, saca a relucir el hecho de que estos vigilantes desviaban el granizo con la sangre de un topo o harapos de mujer: οἶον ἐδόκει τὸ περὶ τὴν χάλαζαν εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν χαλαζοφυλάκων αἵματι σπάλακος ἢ ῥακίοις γυναικείοις ἀποτρεπομένην.²⁵¹ Pausanias cuenta que en la región de Metana, ubicada en la Argólida, la gente aleja el granizo con sacrificios y conjuros: “ἐπεὶ χάλαζάν γε ἤδη θυσίαις εἶδον καὶ ἐπῶδαῖς ἀνθρώπους ἀποτρέποντας.”²⁵² Cuenta, además, que para contrarrestar el efecto adverso del viento del suroeste, que seca los retoños de las viñas, cortan en dos un gallo blanco y corren alrededor de las viñas llevando cada una de sus partes en la dirección contraria:

²⁴⁸ Plin., *op. cit.*, 28, 43: Orfeo y Arquelao transmiten que es muy eficaz que la angina sea ungida con la sangre extraída de cualquier parte del propio hombre. Asimismo, que [sea unguida] la boca de los que cayeron con la enfermedad de la epilepsia, pues [transmiten] que se levantan de inmediato; que ciertamente [sería muy eficaz] si los pulgares de los pies se punzaran y esas gotas se llevaran a la cara.

²⁴⁹ Cf. Sen., *Nat.*, 4, 6, 2.

²⁵⁰ *Ibid.*, 4, 7: Preguntan la razón de este hecho: algunos, como conviene a los hombres sabios, dicen que no puede suceder que alguien pacte con el granizo y desvíe las tempestades con regalitos, aunque los regalos venzan incluso a los dioses. Otros afirman que ellos mismos sospechan que hay en la sangre alguna virtud que tiene el poder de apartar las nubes y de repelerlas.

²⁵¹ Plut., *Quaest. Conv.*, 700 e: Como parecía que era lo relativo al granizo que es alejado por los “vigilagrano” con la sangre de un topo o con los harapos de una mujer.

²⁵² Paus., 2, 34, 3: Por mi parte, ya vi unos hombres cuando alejaban el granizo con sacrificios y conjuros.

“κατιόντος οὖν ἔτι τοῦ πνεύματος ἀλεκτρυόνα τὰ πτερὰ ἔχοντα διὰ παντὸς λευκὰ διελόντες ἄνδρες δύο ἐναντίοι περιθέουσι τὰς ἀμπέλους, ἡμισυ ἑκάτερος τοῦ ἀλεκτρυόνος φέρων.”²⁵³

La finalidad apotropaica de este tipo de creencias rurales se pone de manifiesto en época posterior, cuando en el *codex Theodosianus*, compendio de leyes emitidas por iniciativa del emperador romano de Oriente, Teodosio II, en el año 438 d. C., se prohíbe que los “remedios” que se utilizaban en áreas rurales, para que la gente no temiera las tormentas de granizo, fueran objeto de acusación:

*nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur.*²⁵⁴

Se sabe que las tormentas, sobre todo las de granizo, eran causa de una gran preocupación por parte de los campesinos de la antigua Grecia y Roma que, al verse incapaces de protegerse con efectividad de la fuerza destructiva de estos males, recurrían a las oraciones y a la magia. Baste lo que escribe Columela al respecto: “*saepe ferus duros iaculatus Iuppiter imbres,/ grandine dilapidans hominumque boumque labores*”²⁵⁵ Las tormentas, las granizadas y las sequías son fenómenos susceptibles de interpretarse como castigos provenientes de los dioses o fenómenos de mal agüero, y los romanos aplicaban al granizo (*grando*) el epíteto de funesto (*dira*), terrible (*horrida*) o áspero (*immitis*), mientras que los griegos, el de innombrable (*ἄσπετος*) o funesto (*ἄτηρη*).²⁵⁶ Así pues, estos fenómenos atmosféricos provocaban estragos a tal grado difíciles de controlar, que se requería la protección de un apótrope, como la

²⁵³ *Ibid.*, 2, 34, 2: Entonces, cuando todavía sopla el viento, dos hombres, habiendo partido un gallo que tenía generalmente las alas blancas, corren en dirección contraria alrededor de los viñedos llevando cada uno la mitad del gallo.

²⁵⁴ *CTh.*, 9, 16, 3: No deben ser objeto de ninguna acusación los remedios buscados en el cuerpo humano o los sufragios presentados inocentemente en los lugares agrestes, para que las cosechas maduras no temieran las tormentas o para que el apedreo del granizo que se precipita no las golpeará, que no dañarían la salud o la reputación de ninguno, pero cuyos actos ayudarían, para que los dones divinos y las labores de los hombres no se derrumbaran.

²⁵⁵ *Col.*, 10, 329: Con frecuencia el fiero Júpiter lanzó severas tormentas, destruyendo con el granizo las labores de los hombres y de los bueyes.

²⁵⁶ Cf. S. Mc. Cartney, Eugene: “*Greek and Roman Weather Lore of Two Destructive Agents, Hail and Drought*”, pp. 1-2.

sangre, para rechazar su fuerza destructiva. Es probable, pues, que la sangre de la menstruación tuviera un poder semejante para influir en las tormentas. Además, el poder para rechazar los vientos y las tormentas no era ajeno a las creencias de la gente, que vio este poder en personajes de la talla de Pitágoras, Empédocles y Epiménides, quienes, según la tradición, podían controlar los elementos y alejar las pestes.²⁵⁷ En cuanto a las mujeres, una hechicera como Medea era también capaz de rechazar las nubes.²⁵⁸

El fluido menstrual también está implicado en asuntos de hechicería, pues su poder apotropaico se usa, ungido en las jambas de las puertas, para anular las artes de los magos: *“id quoque convenit, quo nihil equidem libentius crediderim, tactis omnino menstruo postibus inritas fieri Magorum artes, generis vanissimi, ut aestimare licet.”*²⁵⁹ En este punto, conviene tener presente que las entradas de un recinto son lugares donde es común encontrar apótopes, como lo puede ser una estatua o la figura de una gorgona, puesto que es el sitio más vulnerable por donde penetrarían las influencias exteriores, potencialmente malignas.²⁶⁰ Aunque se sabía que algunas partes del cuerpo femenino eran apotropaicas, los autores preferían no tratar directamente el tema y sólo aludirlo: *“Quae ex mulierum corporibus traduntur, ad portentorum miracula accedunt, ut sileamus divisa membratim scelera abortus, mensum piacula.”*²⁶¹ Por tanto, tampoco debe sorprendernos que, según Josefo, los fluidos menstruales sirvan para desenterrar una planta mágica empleada en exorcismos.²⁶²

²⁵⁷ Cf. Ogden, Daniel, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, p. 12.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 5.

²⁵⁹ Plin., *op. cit.*, 28, 85. Esto también conviene, no creería en nada más gustosamente que en ello: que, si las puertas han sido impregnadas completamente por el fluido menstrual, son anuladas las artes de los magos, raza impostora, como es lícito estimar.

²⁶⁰ Cf. Ex., 12, 7: Tomarán de su sangre y untarán sus postes y el dintel de la casa donde se coma”; 12, 13: La sangre servirá de señal en las casas donde estéis; yo veré la sangre, y pasará de largo, y no habrá para vosotros plaga mortal cuando yo hiera la tierra de Egipto (*Sagrada Biblia*, trad. Eloíno Nácar Fuster et Alberto Colunga, O. P., Madrid, undécima edición, 1961, B. A. C., 1386 pp.).

²⁶¹ Plin., *op. cit.*, 28, 70: Transmiten que lo que se encuentra en el cuerpo de las mujeres se añade a las maravillas de los prodigios, con tal que callemos los crímenes de un aborto divididos miembro por miembro, la expiación de las menstruaciones.

²⁶² Cf. J., *BJ.*, 7, 180-185.

V. La orina apotropaica

En la antigüedad grecolatina, la orina era apreciada por sus supuestas virtudes medicinales, apotropaicas, mágicas y hasta limpiadoras, pues llegó a usarse para lavar la ropa e incluso Catulo critica a un celtíbero de nombre Egnatius por lavarse los dientes con orina:

*nunc Celtiber es: Celtiberia in terra,
quod quisque minxit, hoc sibi solet mane
dentem atque russam defricare gingivam,
ut, quo iste vester expolitior dens est,
hoc te amplius bibisse praedicet loti.*²⁶³

Las referencias sobre la orinoterapia, es decir, el consumo de orina con fines terapéuticos, son abundantes en la *Naturalis Historia*. Asimismo, Dioscórides, médico griego del siglo I, recomienda beber la propia orina contra la mordedura de víbora, contra venenos mortíferos y picaduras de erizos, escorpiones marinos y dragones, así como contra otros padecimientos.²⁶⁴

La *Naturalis Historia* ofrece numerosos ejemplos de los beneficios medicinales de la orina, algunos de los cuales se aprecian en el siguiente pasaje, en el que se indica el uso de determinada clase de orina para aliviar distintos padecimientos. Se incluyen remedios “médico-mágicos”, y parece que Plinio señala la existencia de creencias diferentes o “anormales” a las imperantes en su momento, cuando en el texto contrapone los términos *ratio* y *religio*.²⁶⁵

*Magna et urinae non ratio solum, sed etiam religio apud auctores
invenitur digestae in genera, spadonum quoque ad fecunditatis
veneficia. verum ex iis, quae referre fas sit, inpubium puerorum
contra salivas aspidum, quas ptyadas vocant, quoniam venena in
oculos hominum expuant, contra oculorum albugines, obscuritates,
cicatrices, argema, palpebras et cum ervi farina contra adustiones,*

²⁶³ Catul., 39: Ahora bien, eres celtíbero: en la tierra de Celtiberia, con lo que cada uno orinó suele por la mañana frotarse los dientes y las rojas encías, de manera que, cuanto más limpios estén esos dientes tuyos, tanto más orines proclamarán que bebiste; Cf. Marcos Casquero, Manuel Antonio: “Virtudes mágicas y medicinales de la orina según los escritores latinos (2ª parte)”, pp. 68-69.

²⁶⁴ Cf. Dsc., 2, 81.

²⁶⁵ El primero es un acto derivado del pensamiento, la “razón”; mientras que el segundo puede significar “superstición”, “escrúpulo religioso” o “reverencia a los dioses.” Cf. Ernout, *op. cit.*, pp. 569 y 570.

*contra aurium pura vermiculosque, si decoquatur ad dimidias partes cum porro capitato novo fictili.*²⁶⁶

De lo anterior es digno de notar que la orina era efectiva contra el veneno de los animales ponzoñosos, porque se creía que se trataba de una sustancia de naturaleza “caliente”, a diferencia del veneno, que es de naturaleza “fría”. En consecuencia, la orina servía para neutralizar el veneno de los áspides: “*cunctarar in proferendo ex iis remedio, ni M. Varro LXXXIII vitae anno prodidisset aspidum ictus efficacissime sanari hausta a percussis ipsorum urina.*”²⁶⁷ Y no sólo se encuentra el uso de la orina humana, sino también de la orina de castor: “*urina quoque fibri resistit venenis et ob id in antidota additur. adservatur autem optime in sua vesica, ut aliqui existumant.*”²⁶⁸

En la *Naturalis Historia*, es común encontrar referencias que atribuyen a los magos creencias relacionadas con el poder profiláctico o apotropaico de la orina. Por ejemplo, sobre el poder mágico de la orina se aplica el principio: “lo semejante produce lo semejante”: “*In urina virilis enecata lacerta venerem eius qui fecerit cohibet. nam inter amatoria esse Magi dicunt.*”²⁶⁹ Y también: “*Qui in urinam canis suam egesserit, dicitur ad venerem pigrior fieri.*”²⁷⁰ En efecto, Plinio dice en un pasaje anterior que la orina de perro produce entumecimiento: “*Qui in urinam canis suam egesserit, torporem lumborum sentire dicunt.*”²⁷¹ Por su parte, la orina de

²⁶⁶ Plin., *op. cit.*, 28, 65: También se encuentra en algunos autores que hay no sólo una gran consideración de la orina, sino también una creencia de la orina, clasificada en géneros, incluso la de los eunucos para los maleficios de la fecundidad; pero de estos [géneros], que sea lícito referir los siguientes: [la orina] de los niños impúberes [es buena] contra la saliva de los áspides que llaman ptías, puesto que escupen su veneno a los ojos de los hombres; contra las nubes blancas de los ojos, oscuridades de la vista, cicatrices, úlcera ocular, afecciones de los párpados y, con harina de arveja, contra las quemaduras, contra la pus y los gusanos de las orejas, si se cuece a partes iguales con un puerro cabezón en una vasija nueva.

²⁶⁷ *Ibid.*, 29, 65: Vacilaría en mencionar un remedio [obtenido] de éstos, si M. Varro no hubiera transmitido en el año octagésimo tercero de su vida: que la orina extraída de los que fueron mordidos sana con la mayor eficacia las mordeduras de los áspides mismos.

²⁶⁸ *Ibid.*, 32, 31: También la orina de castor se opone a los venenos y por eso se añade a los antidotos. No obstante, se conserva de manera óptima en su vejiga, según estiman algunos.

²⁶⁹ *Ibid.*, 30, 141: Una lagartija muerta en la orina de un hombre refrena el deseo sexual de aquél que lo hiciera, pues los magos dicen que se encuentra entre los filtros mágicos.

²⁷⁰ *Ibid.*, 30, 143: Se dice que quien echara en la orina de un perro la suya se volvería más indolente para el sexo.

²⁷¹ *Ibid.*, 29, 102: Dicen que quien echara en la orina de un perro la suya sentiría entumecimiento de la región lumbar.

jabalí ayuda a los hidrójicos: “*Hydropicis auxiliatur urina e vesica apri paulatim data in potu, efficacius quae inaruerit cum vesica sua.*”²⁷² No es de extrañar que también la orina se usara como un remedio para la locura y la epilepsia, enfermedad de carácter divino: “*quidam urinam [asin] aquae ferrariae ex officinis miscent eademque potione et lymphatis medentur, comitialibus datur et lactis equini potus.*”²⁷³ El hecho de que los *magi* consideraran la orina como un remedio contra el veneno se ve también en el siguiente pasaje, donde incluso se atribuye un poder “milagroso” a la orina de la tortuga terrestre para contrarrestar las picaduras de avispas:

*urinam aliter earum [terrestrium testudinum] quam in vesica dissectarum inveniri posse non arbitror et inter ea esse hoc quoque, quae portentose Magi demonstrant, adversus aspidum ictus singularem, efficacior tamen, ut aiunt, cimicibus admixtis.*²⁷⁴

Plinio también menciona la opinión del mago Ostanés sobre las propiedades antifrodisiacas de la orina de macho cabrío:

*E bove silvestri nigro si sanguine ricini lumbi perungantur mulieri, taedium veneris fieri dicit Osthanes, idem amoris potu hirci urinae admixto propter fastidium nardo.*²⁷⁵

En el *Vendidad*, se refiere que la orina era causa de polución y que, por ejemplo, estaba prohibido orinar en público y en lugares consagrados al dios Ahura Mazda, como la tierra o el agua de los ríos, que se usaba para fines purificatorios, pues el fuego, la tierra y el agua eran considerados sagrados.²⁷⁶ Heródoto también refiere que los persas no escupían, orinaban ni se lavaban en tales lugares, por la veneración

²⁷² *Ibid.*, 28, 232: Ayuda a los hidrójicos la orina de la vejiga de un jabalí dada poco a poco en un brebaje, que es más eficaz la que se haya secado en su vejiga.

²⁷³ *Ibid.*, 28, 224: Algunos mezclan la orina [de burro] con el agua de hierro de los talleres y con el mismo brebaje curan incluso a los locos, se da también a los epilépticos el brebaje con la leche de una yegua.

²⁷⁴ *Ibid.*, 32, 34: Considero que la orina de éstas [tortugas terrestres] no se puede encontrar de otro modo sino en la vejiga de las diseccionadas, y que esto también se encuentra entre aquellas cosas que los magos muestran de manera prodigiosa: que es extraordinaria contra la mordedura de los áspides; no obstante, según afirman, sería más eficaz si se añadieran chinches.

²⁷⁵ *Ibid.*, 28, 256: Ostanés dice que, si se ungiere la región lumbar de la mujer con la sangre de la garrapata de una oveja negra salvaje, acaecería el hastío del sexo, e igualmente [el hastío] del amor con el brebaje de la orina de un macho cabrío, si se agregara nardo a causa de su repugnancia.

²⁷⁶ Cf. Darmesteter, *op. cit.*, p. liv; Fargard V, 8.

que les tenían.²⁷⁷ Así, el mago Tiridates rehusaba navegar para evitar la contaminación del mar: “[*Magus Tiridates*] *navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas [magi] non putant.*”²⁷⁸ Plinio confirma esta creencia, cuando dice:

*Magi vetant eius causa contra solem lunamque nudari aut umbram cuiusquam ab ipso respergi. Hesiodus iuxta obstantia reddi suadet, ne deum aliquem nudatio offendat. Osthanes contra mala medicamenta omnia auxiliari promisit matutinis suam cuique instillatam in pedem.*²⁷⁹

En este pasaje aparece la creencia en la orina apotropaica, que protege contra los “remedios malignos”, cuando se orina en el propio pie. Esto se complementa en otro pasaje del propio Plinio, en el que afirma que también servía de “amuleto” escupir sobre la orina propia y sobre el pie derecho.²⁸⁰ Además, tenemos la creencia compartida por los magos y por los griegos de no orinar frente al sol por temor a que la desnudez lo ofendiera. Erasmo de Rotterdam menciona esta misma creencia en su adagio “*Adversus solem ne meitto*” (No orines frente al sol), que incluye entre los preceptos de Pitágoras (*Phytagorae Symbola*), que consisten en prohibiciones, como las siguientes: no comer habas, no desviarse de la vía pública, no orinar los pedazos de las uñas y de los cabellos, abstenerse de gallo blanco, no llevar un anillo apretado.²⁸¹ Hesíodo, en un pasaje de los *Trabajos y los días* que abunda en prohibiciones y tabúes, presenta estas consideraciones:

μηδ' ἄντ' ἡελίου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμιχεῖν, αὐτὰρ ἐπεὶ κε
δύη, μεμνημένος, ἔς τ' ἀνιόντα, μὴ δ' ἀπογυμνωθεῖς·
μακάρων τοι νύκτες ἕασιν. μήτ' ἐν ὀδῶ μήτ' ἐκτὸς ὀδοῦ

²⁷⁷ Cf. Hdt. 1, 138.

²⁷⁸ Plin., *op. cit.*, 30, 6: [El mago Tiridates] no había querido navegar, porque [los magos] consideran que no es lícito escupir en el mar o violar aquel elemento con las otras necesidades del cuerpo.

²⁷⁹ *Ibid.*, 28, 69: Por eso, los magos prohíben que uno se desnude delante del sol y la luna o que la sombra de alguien sea salpicada por la misma [orina]. Hesíodo aconseja que uno se vuelva cerca de obstáculos, para que la desnudez no ofenda a ningún dios. Osthanes prometió que [la orina] era también eficaz contra todos los remedios malos, salpicada en el pie propio por las mañanas.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 28, 38.

²⁸¹ Cf. *Les Adages d' Erasme*, I, I, 2 (20), p. 77; Sobre los preceptos pitagóricos Cf. *Ibid.*, pp. 65-82.

προβάδην ούρήσεις· ἐζόμενος δ' ὁ γε θεῖος ἀνὴρ, πεπνυμένα
εἰδώς, ἧ ὁ γε πρὸς τοῖχον πελάσας εὐερκέος αὐλῆς.²⁸²

La creencia de que la desnudez es ofensiva está en consonancia con las costumbres achacadas a los persas, quienes tenían aversión de mostrar su cuerpo desnudo y escupir en público;²⁸³ Dión Crisóstomo, escritor griego de la época imperial, corrobora esta misma creencia: “καὶ τὸ γυμνοῦσθαι τὸ σῶμα αἴσχιστον αὐτοῖς ἐδόκει καὶ τὸ πτύειν ἐν τῷ φανερωῶ.”²⁸⁴ Además, Plutarco refiere que los romanos prohibían desnudarse en lugares públicos o en un templo, por pudor y porque en los lugares abiertos estarían ante la vista de los dioses y de los demonios.²⁸⁵ Parece que los “bienaventurados” a los que se refiere Hesíodo son espíritus malignos asociados a la noche, de manera que esta designación tiene evidentemente una función apotropaica;²⁸⁶ la costumbre de no orinar la propia sombra, por su parte, tiene relación con la concepción de que el cuerpo, al que la sombra debe su apariencia, y el alma tienen una vinculación especial.²⁸⁷

En Plinio la orina es un fluido que tiene propiedades medicinales y mágicas, de las que se valían los remedios populares. Por ejemplo, se creía que la orina poseía virtudes afrodisiacas o antiafrodisiacas por su relación con las vías urinarias, como el hecho de que la orina de toro, mezclada con lodo, se aplicara al pubis como afrodisiaco;²⁸⁸ que, por el contrario, la ceniza de tamarindo, mezclada con orina de buey castrado, sirviera como antiafrodisiaco.²⁸⁹ A veces, la medicina no es fácilmente distinguible de la magia. De hecho, la medicina en Roma es deudora de las teorías médicas del *corpus hipocraticum*, en donde se trataba de distinguirla de los remedios mágicos populares. En el tratado hipocrático

²⁸² Hes., *op. cit.*, 727-732: Y no es correcto orinar de pie frente al sol, sino cuando se ponga, recordando hacerlo hacia el amanecer y no habiéndote desnudado: las noches son, en verdad, de los bienaventurados; ni orinarás en el camino ni fuera de él mientras camines, pues quien es un hombre piadoso, conocedor de las cosas sensatas, o quien se acerca a la pared de un patio, se pone en cuclillas.

²⁸³ Cf. Jong, Albert de, *op. cit.*, p. 419.

²⁸⁴ D. Chr., 13, 24: Les parece que es lo peor desnudarse el cuerpo y escupir en público.

²⁸⁵ Cf. Plu., *Moralia, Quaest. Rom.*, 274 b.

²⁸⁶ Cf. Cornelis, Heer de, *Mákar, A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B. C.*, p. 23.

²⁸⁷ Cf. Jong, Albert de, “*Shadow and resurrection*”, p. 216.

²⁸⁸ Cf. Plin., *op. cit.*, 28, 262.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 24, 72.

Περὶ ἰερείης νούσου (*Sobre la enfermedad sagrada*), por ejemplo, el autor critica a quienes creían que la epilepsia era una enfermedad sagrada que debía curarse por medio de purificaciones, conjuros, prohibiciones alimentarias e imposición de tabúes; además, menciona que quienes sacralizaron esta enfermedad eran los *μάγοι, καθάρται* (purificadores), *ἀγύρται* (sacerdotes mendicantes) y *ἀλαζόνες* (charlatanes), quienes se escudaban en lo divino para ocultar su ignorancia.²⁹⁰

La creencia en las cualidades protectoras de la orina se ve reflejada en los comportamientos atribuidos a algunos animales que a veces parecen mostrar conciencia de sus actos y actuar deliberadamente para proteger lo suyo o protegerse ellos mismos de las amenazas, como el lince, de cuya orina cristalizada se decía que se formaban gemas, que éste, por envidia, cubría con tierra. El jabalí, según Plinio, orina para poder escapar con mayor facilidad de los cazadores: “*et feri sapiunt vestigia palude confundere, urina fugam levare*”.²⁹¹ Para defenderse, algunos animales se sirven de las propiedades corrosivas de su orina. Los erizos, cuando se sienten amenazados, se enroscan, pero en casos extremos se orinan a sí mismos. Plinio los muestra como animales conscientes de que se buscan sus espinas, por lo que las orinan para impedir su propia captura: “*In desperatione vero urinam in se reddunt tabificam, tergori suo spinisque noxiam, propter hoc se capi gnari. quamobrem exinanita prius urina venari ars est.*”²⁹² Además de poseer orina corrosiva, también es incluido por Claudio Eliano entre los animales aojadores.²⁹³ Otro animal que emplea su orina para defenderse del enemigo es el *leontophonon*, que podía matar al león con su orina o si éste lo comía.²⁹⁴

Leontophonon accipimus vocari parvum [animal] nec aliubi nascens quam ubi leo gignitur, quo gustato tanta illa vis ut ceteris

²⁹⁰ Cf. Hp., *Morb. Sacr.*, 1-2; Marcos Casquero, Manuel Antonio, *op. cit.*, pp.139-141.

²⁹¹ Plin., *op. cit.*, 8, 208: Y los [cerdos] salvajes saben confundir sus huellas en el pantano, aligerar su huida con la orina.

²⁹² *Ibid.*, 8, 234: En cambio, en la desesperación arrojan orina corrosiva sobre sí mismos, dañina para su propio cuerpo y espinas, conocedores de que por esto son capturados. Por eso, la técnica es cazarlos cuando han descargado antes su orina.

²⁹³ Cf. Ael., *op. cit.*, 4, 17.

²⁹⁴ Animal fantástico, cuyo nombre es una transliteración del sustantivo griego *λεοντοφόνος*, que significa “mataleones.” Cf. *Ibid.*, 4,18 sobre la misma creencia.

*quadripedum imperitans ilico exspiret [...] haud inmerito igitur odit leo visumque frangit et citra morsum exanimat. ille contra urinam spargit, prudens hanc quoque leoni exitialem.*²⁹⁵

Se encuentra también un ejemplo de la orina apotropaica en el *Satyricon*, perteneciente al género de la novela, en donde el personaje Niceros cuenta la historia de la transformación de un hombre en lobo. El personaje en cuestión, cuando llega el momento de su transformación, se desviste y orina alrededor de su ropa, probablemente creando un círculo protector, para que nadie la tomara, pues se volvió de piedra una vez que su compañero la tomó:

*Venimus intra monimenta: homo meus coepit ad stelas facere, sedeo ego cantabundus et stelas numero. Deinde ut respexi ad comitem, ille exuit se et omnia vestimenta secundum viam posuit. Mihi anima in naso esse, stabam tamquam mortuus. At ille circumminxit vestimenta sua, et subito lupus factus est. Nolite me iocari putare; ut mentiar, nullius patrimonium tanti facio. Sed, quod coeperam dicere, postquam lupus factus est, ululare coepit et in silvas fugit. Ego primitus nesciebam ubi essem, deinde accessi, ut vestimenta eius tollerem: illa autem lapidea facta sunt.*²⁹⁶

También, en la novela de Apuleyo, el *Asno de oro*, Aristómenes es orinado por las brujas Meroe y Phantia, acto que parece poseer cierto significado mágico.²⁹⁷

²⁹⁵ Plin., *op. cit.*, 8, 136: Sabemos que se llama “mata-leones” un pequeño animal que no nace en otro lugar sino en donde se engendra el león: si fuera comido, aquella fuerza es tan grande que el que impera sobre el resto de los cuadrúpedos exspiraría de inmediato [...]. No sin motivo, por tanto, el león lo odia, lo despedaza en cuanto lo ve, y, sin morderlo, lo mata. Aquél, por el contrario, rocía su orina, previsor de que ésta es también fatal para el león.

²⁹⁶ Petr., 62, 4-8: Llegamos entre las tumbas: mi hombre comenzó a orinar hacia las estelas, yo me siento tarareando y cuento estelas. Luego, cuando volví la mirada hacia mi compañero, él se desnudó y puso toda su ropa a lo largo del camino. Yo tenía el alma en la nariz, estaba de pie como un muerto. Sin embargo, él orinó alrededor de su ropa y de inmediato se convirtió en lobo. No creáis que estoy bromeando, que no mentaría ni por todo el oro del mundo. Pero, lo que había empezado a decir, después se convirtió en lobo, comenzó a aullar y huyó al bosque. Pero yo en un principio desconocía donde estaba, luego me acerqué para levantar su ropa: aquélla se había vuelto de piedra.

²⁹⁷ Cf. Apul., *Met.*, 1, 13.

VI. Amuletos

Los amuletos son objetos o acciones utilizados para rechazar el mal y proteger a las personas o lugares de los peligros. La palabra *amuletum* deriva del verbo latino *amolior*, que significa rechazar, y está emparentada con el término árabe “*hamalet*”, que significa “lo que se lleva suspendido”. Los amuletos provienen de oriente quizá de los primeros tiempos del imperio romano.²⁹⁸ Su virtud se mezcla con la de la medicina, por lo que algunos poseen el poder de aliviar las dolencias físicas (*βοηθήματα*) o de prevenirlas (*προφυλακτικά, φυλακτήρια*).²⁹⁹

Los antepasados creían que los ayudaban a preservarse de las enfermedades, los maleficios y de toda influencia maligna de las personas. Este término latino aparece por primera vez en la *Naturalis Historia* de Plinio, en la que se llama *amuletum* incluso a la acción de escupir la propia orina.³⁰⁰ El empleo moderno de la palabra amuleto es limitado, comparado con las variadas expresiones usadas en la antigüedad. En griego: *ἀποτρόπαιον, βασκάνιον, περίαπτον, περίαμμα, προβασκάνιον, τέλεσμα, φυλακτήριον*.³⁰¹ En latín: *amuletum, amolimentum, alligatura, fascinum, ligatura, praebia*.

A veces, su efectividad radica en haber asimilado el poder o las cualidades del ser que representan simbólicamente, como los amuletos inscritos con la imagen de un dios. Además de su función protectora, era común que sirvieran como adornos y que algunos se fijaran, por ejemplo, en las casas, los carruajes o los campos.³⁰²

Se creía que virtudes de todo tipo, sobre todo las que evitan las enfermedades o dan “buena suerte”, residían en los amuletos, por eso son objetos especialmente propensos a poseer virtudes apotropaicas, y de ahí el hecho de que se llevaran atados al cuello, a las muñecas, piernas o pecho. Se colocaban a veces cerca de los lugares que resguardaban, como los *fascina*, falos apotropaicos que podían llevarse colgados en el cuello, pero que también se construían en las casas o en

²⁹⁸ Cf. Daremberg et Saglio, *op. cit.*, s. v. *Amuletum*.

²⁹⁹ Cf. *Idem*

³⁰⁰ Cf. *Idem*

³⁰¹ Cf. Pauly-Wissowa, *op. cit.*, *erster band*, s. v. *Amulett*.

³⁰² Cf. Elworthy, *op. cit.*, p. 120 et sq.

las tumbas. Suelen funcionar con los principios de la magia homeopática o imitativa (lo semejante afecta a lo semejante). Casi cualquier objeto era susceptible de transformarse en un amuleto: los cabellos, piedras, animales o partes de su cuerpo (como dientes), plantas, metales, objetos fabricados a propósito, inscripciones y hasta objetos encontrados en el suelo podían servir como amuletos.

VI. 1. Los Nudos

Los nudos, en diversas épocas y culturas, han sido dotados de cualidades mágicas y apotropaicas relacionadas con la idea de un vínculo fuerte, así como con la virtud ambivalente de provocar daño o beneficio dependiendo de las creencias y su contexto (como otros apótrofes). Una idea muy extendida relacionada con el principio de la magia homeopática o imitativa es que los nudos en las vestiduras o los gestos en los que se crucen los miembros “atan” a las mujeres, impidiendo su parto o retrasándolo, por lo que desatar nudos se convierte en una creencia apotropaica que propicia los partos.

Los sajones de Transilvania desataban los nudos de su ropa y las cerraduras de la casa cuando una mujer daba a luz, para facilitar el parto; los lapones, habitantes del extremo septentrional de Europa, también creían que las parturientas no debían llevar nudos en sus vestiduras porque harían difícil el parto. Ideas semejantes, que a veces también aplican esta prohibición al marido, se observan en otros lugares como en las “Indias Orientales”, entre los dayakos marinos, en la tribu Toumbuluh (donde el marido no debía sentarse con las piernas cruzadas), en África, Escocia, India, Sumatra y en otros lugares. Se menciona, de paso, que toda clase de hechizos dañinos se hacían, desde la antigüedad hasta épocas recientes, realizando nudos en cuerdas u otros materiales, para causar impotencia en el varón y otros males.³⁰³

Se señala que, en el folclore popular del norte de Alemania, la creencia en la efectividad apotropaica de los nudos llevaba a la gente incluso a defenderse de los posibles muertos que se “levantaban de sus tumbas”

³⁰³ Cf. Frazer, *op. cit.*, pp. 284-290.

(revenantes), proporcionándoles redes con nudos, acto que el pueblo de los kashubes del norte de Alemania se mostraba reacio a seguir por considerarlo un esfuerzo tortuoso.³⁰⁴ En cambio, una tribu de gitanos creía que podía mantener a los vampiros alejados de sus casas poniendo redes de pescar en sus puertas, para que contaran los nudos y así se mantuvieran ocupados.³⁰⁵

Entre los muchos tabúes a los que se sometía el *flamen dialis*, sacerdote de Júpiter, se encontraba la prohibición de que llevara anillos (salvo que estuvieran abiertos) o nudos en su vestidura, porque sólo debía “atarse” al poder de Júpiter: “*Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet.*”³⁰⁶ Festo escribe al respecto: “*Sed ne anulum quidem gerere ei licebat solidum, aut aliquem in se habere nodum.*”³⁰⁷ Parece que el anudar cordones ya se usaba en la “magia amorosa” de la antigua Grecia para controlar la ira o la lascivia de los hombres.³⁰⁸ El uso de los nudos en relación con la magia ya aparece en Homero, cuando Ulises emplea un nudo que le enseñó Circe: “*αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ’ ἄκουσε πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς, / αὐτίκ’ ἐπήρτυε πῶμα, θοῶς δ’ ἐπὶ δεσμὸν ἦλθεν / ποικίλον, ὃν ποτέ μιν δέδαε φρεσὶ πόντια Κίρκη.*”³⁰⁹ En Virgilio hay un ejemplo del empleo mágico de los nudos, para enamorar al ser amado: “*Necte tribus nodis ternos, Amarylli, colores / Necte, Amarylli, modo et Veneris dic ‘vincula necto.*”³¹⁰

El desatar un nudo real o simbólico se suele emplear como una metáfora, para representar la superación de una prueba, como señala Amiano Marcelino cuando escribe que Constancio Galo César era considerado un obstáculo por Constancio Augusto: “*tamquam nodum et*

³⁰⁴ Cf. Barber, Paul, *Vampires, Burial and Death*, p. 49.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁰⁶ Gel., 10, 15, 9: No tiene ningún nudo en la diadema, ni en el cinto ni en otra parte.

³⁰⁷ Paul. Fest. 82, 16: *Ederam*: Pero no se le permitía llevar ni siquiera un anillo o tener en sí algún nudo.

³⁰⁸ Cf. Faraone, Christopher, *Ancient Greek love magic*, pp. 168-169.

³⁰⁹ Hom., *Od.*, 8, 446-448: Pero en cuanto lo escuchó el muy paciente divino Odiseo, de inmediato ajustó la tapa y rápidamente le echó encima un intrincado nudo que alguna vez le enseñó para su mente la reina Circe.

³¹⁰ Verg., *op. cit.*, 8, 77-78: Enlaza, Amarillis, con tres nudos los colores de tres en tres / Enlázalos, Amarillis, y en seguida di: ‘Enlazo las cadenas de Venus.’

obicem difficillimum, Caesarem convellere nisu valido cogitabat.”³¹¹

Entonces, conseguir desatar algo se convierte en un logro, y de aquí que se vuelva un acto liberador y hasta propiciatorio, pues Plinio escribe que, si el esposo desatara el cinto de su mujer embarazada, aceleraría el parto: “*Partus accelerat hic mas ex quo quaeque conceperit, si cinctu suo soluto feminam cinxerit, dein solverit adiecta precatone se vinxisse, eundem et soluturum, atque abierit.*”³¹² Por eso, entrelazar los dedos o cruzar las piernas afectaba a las embarazadas, a los enfermos, y estaba prohibido en las asambleas, como nos cuenta Plinio:

*Adsidere gravidis vel, cum remedia alicui adhibeantur, digitis pectinatim inter se inplexis veneficium est, idque conpertum tradunt Alcmena Herculem pariente; peius, si circa unum ambove genua; item poplites alternis genibus inponi. ideo haec in consiliis ducum potestatumve fieri vetuere maiores velut omnem actum inpedientia, vetuere vero et sacris votisve simili modo interesse.*³¹³

En Plinio se aprecia el poder profiláctico de los nudos en combinación con la magia:

*Inguinibus medentur aliqui liceum telae detractum alligantes novenis septenisve nodis, ad singulos nominantes viduam aliquam atque ita inguini adalligantes.*³¹⁴

La irritación que provocaba el montar un caballo se aliviaba con un remedio mágico que consistía en hacer tres nudos con tres pelos de ese animal y colocarlos después en las partes afectadas:

³¹¹ Amm., 14, 11, 1: pensaba arrancar a César con un esfuerzo vigoroso, así como el nudo y el obstáculo más difícil. Compárense los siguientes pasajes sobre el nudo gordiano, en los que Alejandro “desata” con un golpe de su espada el nudo que permitiría gobernar toda Asia a quien lo desatara: Arriano, *Anábasis*; Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, 3, 1, 12.

³¹² Plin., *op. cit.*, 28, 42: Acelera el parto el hombre cuya mujer concibiera, si, tras haber desatado su propio cinturón, ciñera a la mujer, y después lo soltara, tras añadir la petición de que él lo había atado y él habría de soltarlo, y se retirara.

³¹³ *Ibid.*, 28, 59: El sentarse junto a las grávidas con los dedos entrelazados entre sí en forma de peine, o cuando se apliquen remedios a alguien, es un maleficio, y transmiten que eso se descubrió al parir Alcmena a Hércules; que es peor si se entrelazaran alrededor de una o ambas rodillas; igualmente que las corvas se coloquen sobre las rodillas contrarias. Por eso los antepasados prohibieron que estas posturas se adoptaran en las asambleas de los jefes y de los potentados, como obstructoras de todo acto. Incluso prohibieron que se estuviera presente de esa manera en los sacrificios o en los votos.

³¹⁴ *Ibid.*, 28, 48: Algunos se curan de las afecciones de las ingles atando con nueve o siete nudos un lienzo de tela arrancado, nombrando para cada uno a alguna mujer libre y así sujetándolos a la ingle.

*Inguina et ex ulcerum causa intumescunt. remedio sunt equi saetae III totidem nodis alligatae intra ulcus.*³¹⁵

Los nudos, por sus virtudes curativas, ayudaban en las fiebres cuartanas, en las que, cuando la medicina común fallaba, se anudaba en un lienzo tierra pisada por un gavilán, lo que sugiere su empleo como recurso desesperado para controlar o alejar la enfermedad:

*In quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet. quam ob rem plura eorum remedia ponemus primumque ea, quae adalligari iubent: pulverem, in quo se accipiter volutaverit, lino rutilo in linteolo, canis nigri dentem longissimum.*³¹⁶

VI. 2. El nudo de Hércules

El nudo conocido con el nombre de “nudo de Hércules”, llamado en el lenguaje marineró “nudo de rizo”, era el tipo de nudo más conocido en la antigüedad y recibió este nombre por su fortaleza. Su uso estaba muy difundido en el mundo griego de la época helenística y en la orfebrería romana. Su existencia se remonta hasta el imperio Medio de Egipto (siglos XXI a XVIII a. C.), en el que simbolizaba la reunión sólida del Alto y Bajo Egipto. Fue usado en el imperio nuevo (siglos XVI a XI a. C.) por portadores de ofrendas en cortejos fúnebres y personajes de cierto rango. Fue usado también en el cinto por dignatarios persas. En Grecia son frecuentes sus representaciones, entre las que destacan las siguientes: es el nudo del cinto de la diosa Atenea, el nudo con el que Hércules sujetaba la piel de león (llamada leonté -ver por ejemplo la metopa del tesoro de los atenienses en Delfos-), es el nudo del cinto de las ménades, el nudo del cinto de las vestales, se identifica en representaciones de emperadores y de Medusa (véanse imágenes 26-28). No obstante, su uso es continuo a través de la historia, puesto que se ha empleado desde el siglo IV a. C. como ornamento en orfebrería, broches, brazaletes y otros aditamentos personales hasta nuestros días, pero incluso usado como

³¹⁵ *Ibid.*, 28, 218: La ingle también se hincha por las úlceras. Sirven de remedio tres cerdas de caballo anudadas en número igual dentro de la llaga.

³¹⁶ *Ibid.*, 30, 98: En las fiebres cuartanas la medicina clínica no tiene casi ninguna fuerza. Por tal motivo, presentaremos varios de estos remedios y primero aquellos que mandan que sean atados: el polvo en el que un gavilán se revolcara en un lienzo de lino con un cordón rojo, el diente más largo de un perro negro.

adorno no perdía su significado “religioso-mágico”: se le atribuían cualidades apotropaicas y su función dependía de la situación específica donde se encontrara.³¹⁷

Es especialmente significativo por su presencia en conjunción con otros elementos simbólicos el nudo que aparece en la imagen de la cabeza de la gorgona Medusa, con el que en muchas representaciones lleva atado su cuello, aumentando de esta manera el poder apotropaico de su rostro, ya de por sí portador de otros atributos ahuyentadores, como la fiereza o la fealdad, las serpientes y los ojos petrificantes “fascinadores”, que rechazaban a los enemigos por medio de la vista; estos últimos tres apótrofes dan lugar a uno nuevo: el del número mágico tres. Medusa era estimada entre los emperadores y sus soldados, porque se creía que alejaba los peligros, razón por la cual se representaba en las prendas militares, carros de guerra y escudos (como la égida de Atenea, con la que Zeus venció a los gigantes).³¹⁸ También se encuentra su figura en sarcófagos, para proteger de los peligros del “otro mundo”, en edificios, en vestidos, etc. Este apótrope, benéfico para el portador, es famoso por otorgarle la victoria a Perseo.³¹⁹

La invención de este nudo, como se advierte en su nombre, se atribuye a Hércules. Macrobio lo reconoce en el nudo de las serpientes entrelazadas del caduceo de Hermes, situado en la parte central del espiral, y considera que los egipcios asociaban la unión de las serpientes, macho y hembra, con la unión del hombre y la mujer, así como con el nacimiento de los hombres.³²⁰ Se caracteriza por ser un nudo difícil de desatar, razón por la cual, anudado en su cinto, resguardaba la virginidad de las vestales. El cinturón de las novias (*cingillum*) estaba amarrado también con este nudo, para resguardar, por tanto, su virginidad, y sólo era desatado por el esposo en el lecho nupcial (*lectus genialis*).

³¹⁷ Cf. López de la Orden, María Dolores e Inmaculada Pérez López, “A propósito de un nudo hercúleo encontrado en Cádiz”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, N° 2, 1985, pp. 83-97.

³¹⁸ Cf. Erasmo, *Elogio della follia*, 17: “*Pallade Atena, tremenda per la sua Gorgona e la lancia, e con lo sguardo sempre fosco.*”: “Palas Atenea, terrible por su Gorgona y la lanza, y con la mirada siempre torva.”

³¹⁹ Cf. Vázquez Hoys, Ana María y Javier del Hoyo Calleja, *op. cit.*, p. 118 et sq.

³²⁰ Cf., *Macr.*, 1, 19, 16.

Festo también refiere que las recién casadas se anudaban el cinturón (*cingillum*) con este nudo, que se encarga de desatar el marido, y añade que este acto propiciaba el nacimiento de muchos hijos: “*Hunc Herculaneo nodo vinctum vir solvit ominis gratia, ut sic ipse felix sit in suscipiendis liberis, ut fuit Hercules, qui septuaginta liberos reliquit.*”³²¹ Séneca menciona el nudo, aludiendo a la dificultad de desatarlo: “*Bonum animum habe: unus tibi nodus, sed Herculaneus restat.*”³²² El nudo de Hércules comporta el significado simbólico general del nudo, ya que representa un obstáculo para el que quiere acceder al lugar resguardado con éste, por lo que simboliza el encierro y, por ende, la protección.³²³

El nudo posee propiedades curativas cuando se venda en las heridas, pero también la propiedad apotropaica de brindar “buena suerte”. Plinio relaciona el número cuatro con la protección de Hércules:

*Vulnera nodo Herculis praeligare mirum quantum ocior medicina est, atque etiam cottidiani cinctus tali nodo vim quandam habere utilem dicuntur, quippe cum Herculaneum prodiderit numerum quoque quaternarium Demetrius condito volumine et quare quaterni cyathi sextarii non essent potandi.*³²⁴

Paradójicamente, en la antigüedad se preferían los números impares, lo que se puede apreciar en el siguiente adagio de Erasmo:

*Cantio est Graeca: Καὶ πέντε πίνε, καὶ τρία πίνε, ἢ μὴ [...] Quod autem prohibet Graeca cantio, ne quattuor biberet, ad veterum superstitionem pertinet, qua creditum est impares numeros ad omnia efficaciores esse, id quod Plinius intelligi putat in febris dierum observatione.*³²⁵

³²¹ Paul. Fest., 63, 21: *Cingillo*: El hombre desató este cinturón con el nudo de Hércules por el presagio de que así él mismo sería feliz al engendrar hijos, como lo fue Hércules, quien dejó setenta hijos.

³²² Sen., *Ep.*, 87, 38: Ten buen ánimo: sólo te resta un nudo, pero es el de Hércules.

³²³ Cf. Cirlot, J. E., *A dictionary of symbols*, pp.172-173.

³²⁴ Plin., *op. cit.*, 28, 63-64: Vendar las heridas con el nudo de Hércules es una medicina sorprendentemente rápida, y también se dice que la acción de ceñirse con tal nudo tiene cierto efecto útil, aunque Demetrio transmitió que el número de Hércules era el cuarto, en el volumen conservado, y por qué razón los ciatos o sextarios no deberían beberse en proporciones de cuatro en cuatro.

³²⁵ Erasmo, *Adagia*, 1201, 2, 3, 1, 8-12: Hay un canto griego: y bebe cinco, y bebe tres, que no sea cuatro [...] Lo que prohíbe la canción griega, que no se bebieran cuatro, concierne a la “superstición” de los viejos, en la que se creía que los números impares eran más eficaces para todo, lo que Plinio considera que se nota en su observación de los días con fiebres.

El propio Hércules es un personaje que, por su fuerza y hazañas, estaba predispuesto a convertirse en una divinidad tutelar ligada a la protección.

VI. 3. La *bullae*

Con esta palabra los romanos designaban diversos objetos decorativos de forma redonda, como las burbujas de agua, las cabezas de los clavos con las que se tapizaban los muebles, los cofres, los cinturones o los batientes de una puerta. Un tipo de *bullae* era un objeto de origen etrusco que consistía en dos placas lenticulares cóncavas superpuestas unidas a un sujetador por el que se pasaba un cordón (para conocer las *bullae*, véase imágenes 13-16). Era un amuleto que se llevaba suspendido en el cuello, el brazo o el pecho, y que con frecuencia estaba unido con un collar o brazalete. Se creía que poseía propiedades protectoras, ya sea por el material del que estaba hecha (como bronce u oro), por las figuras que se grababan en ella o por las virtudes de los *remedia* o *praebia* que se le ponían dentro. Los vencedores, en los triunfos, llevaban en su cuello una *bullae* con *remedia* en su interior para contrarrestar la envidia, como refiere Macrobio:

*nam sicut praetexta magistratum, ita bullae gestamen erat triumphantium, quam in triumpho prae se gerebant inclusis intra eam remediis quae crederent adversus invidiam valentissima.*³²⁶

No obstante, la recibían sobre todo junto con la toga praetexta en la edad viril los jóvenes hijos de senadores y caballeros como un privilegio, para evitar el mal de ojo, contagios o enfermedades. Después de la segunda guerra púnica se la concedieron también a quienes no provenían de una familia noble, pero era de cuero (*bullae scortea*); en tanto que la de los más pobres sólo consistía en un nudo (*nodus*).³²⁷

Me parece que la *bullae* era una insignia que indicaba que su portador había superado la niñez, momento de la vida que necesitaría una

³²⁶ Macr., 1, 6, 9: Pues así como la praetexta era propia de los magistrados, así la bula era el ornamento de los triunfadores, que llevaban delante de ellos en el triunfo, habiendo sido encerrados dentro de ella los remedios que creían que eran los más efectivos contra la envidia.

³²⁷ Cf. Daremberg et Saglio, *op. cit.*, pp. 754-755.

protección contra los eventuales peligros reales o imaginarios que pudieran acaecerle al afrontar la vida adulta, y tal distintivo lo identificaría como un nuevo miembro de la sociedad adulta. Plinio cuenta una historia que explica el origen de la costumbre de que el joven portara la *bullae aurea*, después de haberse mostrado merecedor de ella y quizá suficientemente viril:

*Sed a Prisco Tarquinio omnium primo filium, cum in praetextae annis occidisset hostem, bulla aurea donatum constat, unde mos bullae duravit, ut eorum, qui equo meruissent, filii insigne id haberent, ceteri lorum.*³²⁸

VI. 4. El falo

Las interpretaciones más recientes sostienen que las numerosas representaciones fálicas tienen su origen más en la prevención del mal de ojo que en el vicio y la obscenidad (como se creía que sucedía en Pompeya), aunque no se debe generalizar. Por lo demás, la interpretación simbólica del falo lo relaciona, por una parte, con la fertilidad, como en las estatuas de Príapo o el dios Líber, que servían como decoración de los jardines romanos; por otra, como símbolo apotropaico contra el mal de ojo, lo que se explica porque la fertilidad es la antítesis de los efectos del mal de ojo o porque el falo es un objeto grotesco y obsceno que aparta la mirada del aojador.³²⁹ No obstante, otros proponen que “es un símbolo de poder y fuerza, en analogía con el comportamiento de algunos simios, que muestran su aparato reproductor como forma de intimidación [...]”³³⁰ Lo cierto es que la guerra como metáfora del sexo era usual en la elegía latina.³³¹ Estas figuras se usaron como apótrofes por lo menos desde el siglo II a.C. hasta el siglo II d. C, y sus representaciones eran de variadas formas (véanse imágenes 5-9), que iban desde *tintinnabula*, que eran campanillas con motivos fálicos, falos con forma de animales (gallos con

³²⁸ Plin., *op. cit.*, 33, 10: Pero consta que Tarquinio Prisco obsequió, por primera vez, una bula de oro a su hijo, porque en la edad de la toga pretextada había matado a un enemigo, de donde perduró la costumbre de la bula, de que los hijos de aquéllos que habían servido a caballo tuvieran aquella insignia; los restantes, una correa.

³²⁹ Cf. Alvar Nuño, Antón, *op. cit.*, pp. 164-165.

³³⁰ *Ibid.*, pp.177-178.

³³¹ Cf. *Idem.*

cuerpo y cabeza de falo, fieras, etc.) o falos combinados con “imágenes grotescas”, como cabezas con bocas enormes con falos en lugar de lengua o figuras extravagantes con este atributo (véase imagen 12).³³² Ambos casos, los *tintinnabula* y las “imágenes grotescas”, ejemplifican lo que se denominaría “trabajo conjunto de apótrofes” (para conocer los *tintinnabula*, véanse imágenes 10 y 11). Los *tintinnabula* combinarían el poder apotropaico del falo con el “sonido apotropaico” emitido por las campanillas;³³³ las imágenes grotescas, por su parte, el poder de la representación fálica de sus lenguas con lo feo y grotesco de sus rostros, porque lo grotesco o ridículo también movería a risa y ésta alejaría el mal;³³⁴ Julio Pólux, gramático y profesor de retórica en Atenas en el siglo II d. C., escribe que se acostumbraba colgar sobre los hornos de los herreros objetos cómicos (*βασκάνια*), como apótrofes contra la envidia.³³⁵

La función apotropaica del falo parece característica de la Italia romanizada, aunque también se han encontrado representaciones fálicas en Grecia vinculadas al dios Dionisos, quien de niño era representado como un órgano sexual, y asociadas al principio de la fertilidad y virilidad (de la que se origina la fuerza y la agresión); por lo cual Dionisos, cuyo cortejo estaba integrado por fieras, era considerado como protector del mal.³³⁶ Además, el falo poseía aspectos liminares apotropaicos, pues resguardaba las entradas de las casas y se usaba como mojón para delimitar territorios.³³⁷

El culto de Príapo se extiende por Italia en el siglo II a. C., éste era representado con un enorme falo (representación itifálica) y llegó a cumplir diferentes funciones apotropaicas, porque se consideraba que era una deidad que protegía contra todo mal, era guardiana de los jardines,

³³² Cf. *Ibid.*, p. 170.

³³³ Cf. Hastings, James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 3, p. 462.

³³⁴ Cf. Erasmo de Rotterdam, *Elogio della follia*, 11. Erasmo escribe lo siguiente sobre el falo y su efecto risible: “*quella facoltà [di generare] l’ha un membro dall’ aspetto così ridicolo e così strano che non si può nominarlo senza suscitare il riso.*”: “Aquella facultad [de procrear] la tiene un miembro de aspecto tan ridículo y tan extraño que no se puede nombrar sin provocar la risa.”

³³⁵ Cf. Poll., 7, 108.

³³⁶ Cf. Moser, Claudia, *Naked Power, The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy*, pp. 8-9.

³³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 6 et 8.

los rebaños, los marineros y los comerciantes marítimos.³³⁸ El poder apotropaico liminar también está presente en los hermas del Ática,³³⁹ y Horacio, en una de sus *Satirae*, nos presenta una estatua itifálica de Príapo que habla y que protege los jardines del Esquilino (donde antes se encontraba un cementerio de pobres y criminales) de los pájaros (como espantapájaros) y de los ladrones: “*deus inde ego, furum aviumque / maxima formido; nam fures dextra coercet / obscenoque ruber porrectus ab ingine palus.*”³⁴⁰ En un epigrama de Marcial, una estatua de Príapo advierte al vecino no transgredir el campo: “*vicini, moneo, sanctum celebrate Priapum / et bis septenis parcite iugeribus.*”³⁴¹ En *Priapea*, una colección de poemas en honor del dios fálico Príapo, se observa que las estatuas de los sátiros protegían los límites de los ladrones mediante epigramas amenazantes de carácter sexual inscritos en ellas”: *percidere, puer, moneo; futuere, puella; barbatum furem tertia poena manet.*”³⁴²

Plinio refiere que las estatuas de sátiros puestas en los jardines servían para rechazar el mal de ojo:

*in XII tabulis legum nostrarum nusquam nominatur villa, semper in significatione ea hortus, in horti vero heredium; quam ob rem comitata est et religio quaedam, hortoque et foro tantum contra invidentium effascinationes dicari videmus in remedio saturica signa, quamquam hortos tutelae Veneris adsignante Plauto.*³⁴³

³³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 3-4.

³³⁹ Las *hermae* eran pilares de piedra sobre los que se colocaba un busto, usualmente el del dios Hermes, que servían como mojones, para delimitar territorios. Cf. Smith, William, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, pp. 602-604.

³⁴⁰ Hor., *Sat.*, 1, 8, 3: desde entonces yo soy un dios, máximo terror de los ladrones y de las aves, pues mi diestra y el rojo palo extendido desde la obscena ingle refrenan a los ladrones.

³⁴¹ Mart., 6, 73, 9-10: Vecinos, les advierto, honrad al santo Príapo y dos veces siete veces absteneos de dañar las yugadas.

³⁴² Priap., 12: Has de ser atravesado, niño, te advierto; has de ser cogida, niña; una tercera pena espera al barbado ladrón.

³⁴³ Plin., *op. cit.*, 19, 50: En las XII tablas de nuestras leyes en ninguna parte se menciona la palabra villa, siempre ésta en su significado es huerto, pero en huerto es heredad, por lo cual también cierta creencia la acompañó, y sólo en un jardín y en el foro vemos que son consagradas estatuas de sátiros como remedio contra los males de ojo de los aojadores, aunque Plauto atribuye los huertos a la tutela de Venus.

VI. 5. El *Fascinus*

El *fascinus* era un amuleto con forma fálica que protegía a los niños y a los emperadores de los efectos perniciosos de la envidia. Su nombre se deriva del sustantivo griego *βασκάνιον*, amuleto, y el verbo *βασκαίνω*, hechizar con el mal de ojo, ya que probablemente se pensaba que sería efectivo atacar algo con su semejante, así como se atacaba el “mal de ojo” con imágenes de ojos.³⁴⁴ De hecho, la palabra *fascinus* designaba en su origen un hechizo, ya que Catulo escribe: “*mala fascinare lingua.*”³⁴⁵

De acuerdo con Plinio, *Fascinus* era el nombre de un dios fálico que se adoraba por las vestales entre los *sacra* y cuya representación se ponía en los carros de los generales triunfantes, para protegerlos de la envidia, en virtud del poder apotropaico del falo, por lo que también lo llamaban *medicus invidiae*:

*quamquam religione <e>um <t>utatur et fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus invidiae, iubetque eosdem re<s>picere similis medicina linguae, ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex.*³⁴⁶

Otro elemento apotropaico que auxiliaba al general triunfador era que el esclavo que lo acompañaba en el carro le recordaba su condición mortal, probablemente para que no se sintiera superior a los hombres y se volviera demasiado orgulloso (pues caería en una especie de *ὑβρις*) ni fuera objeto, después, de los reveses de la Fortuna. Según escribe Juvenal en un pasaje en el que satiriza, entre otras vanidades de los deseos humanos, a un cónsul acompañado por su esclavo, que carga su corona de triunfador: “*quippe tenet sudans hanc publicus et, sibi consul /*

³⁴⁴ Cf. Pauly-Wissowa, *sechster band*, s. v. *Fascinum*.

³⁴⁵ Catul., 7, 12: Hechizar con una lengua maligna.

³⁴⁶ Plin., *op. cit.*, 28, 39: Aunque también lo protege en su deber el miembro viril, custodio no sólo de los niños, sino también de los emperadores, que es venerado como dios en los ritos religiosos romanos por las vestales y defiende, como médico de la envidia, los carros de los triunfantes, colgando bajo éstos, y semejante medicina de la lengua ordena que estos mismos miren hacia atrás, para que la Fortuna, devoradora de gloria, sea aplacada desde la espalda.

*ne placeat, curru servus portatur eodem.*³⁴⁷ Era probable que, como refiere Tertuliano, autor latino de finales del siglo I d.C., el esclavo le dijera las siguientes palabras: “*respice post te, hominem te memento.*”³⁴⁸

El *Fascinus* que los niños llevaban colgado al cuello era denominado *turpicula res* por Varrón, quien nos confirma su virtud apotropaica:

*Obscaenum dictum ab scaena [...] Quare turpe ideo obscaenum, quod nisi in scaena, palam dici non debet. Potest vel ab eo quod pueris turpicula res in collo quaedam suspenditur, ne quid obsit, bonae scaevae causa scaevola appellata. Ea dicta ab scaeva, id est sinistra, quod quae sinistra sunt bona auspicia existimantur.*³⁴⁹

La palabra *turpis* significa: feo, deforme, obsceno; la palabra *turpicula* es un adjetivo diminutivo y se aplica, por consiguiente, a algo pequeño que es feo, obsceno o indecente. Su poder se relacionaría con la teoría de que las imágenes morbosas u obscenas incitarían una especie de “risa apotropaica”.

El *Fascinus* como divinidad fálica fue traído por Anquises desde Troya de acuerdo con la tradición; su presencia tiene preponderancia en el siglo I d.C., probablemente a causa de la recuperación de los cultos tradicionales llevada a cabo por la reforma religiosa de Augusto.³⁵⁰ Otras divinidades fálicas apotropaicas eran *Liber*, que propiciaba el crecimiento de las semillas y rechazaba el mal de ojo, como señala San Agustín: “*Sic uidelicet Liber deus placandus fuerat pro euentibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda*”;³⁵¹ *Mutunus Tutinus*, quien promovía la fertilidad de la novia: *Tutinus, in cuius sinu pudendo nubentes praesident, ut illarum*

³⁴⁷ Juv., 10, 41-42: Sin duda el esclavo público, sudando, la sostiene y, para que el cónsul no se vanaglorie, el esclavo se conduce en el mismo carro.

³⁴⁸ *Apologeticus pro Christianis*, 33, 4: mira atrás de ti, recuerda que eres un hombre. Cf. Ec., 1, 2: *Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum, omnia vanitas*”. (vanidad de vanidades, dijo el Eclesiastés, vanidad de vanidades, todo es vanidad.)

³⁴⁹ Var., L. L., 7, 96-97: Se dijo que el término *obscaenum* deriva de *scaena* [...] por eso, porque lo vergonzoso es obsceno, porque, salvo en el escenario, no debe decirse en público. Puede incluso derivar del hecho de que se cuelga en el cuello de los niños cierto objeto indecente, para que nada dañe, llamado *scaevola* a causa de la izquierda, de buen augurio. Ésta fue llamada así por la zurda, esto es, por la izquierda, porque se estima que los que vienen del lado izquierdo son los buenos auspicios.

³⁵⁰ Cf. Alvar Nuño, Antón, *op. cit.*, pp. 233-234.

³⁵¹ *De Civ. Dei*, 7, 21: Así, evidentemente, el dios *Liber* debía haber sido apaciguado en favor del éxito de las semillas, así debía repelerse de los campos el mal de ojo. <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ7.shtml> (consultado el 1/07/2014).

*puclitiam prior deus delibasse videatur.*³⁵² Así pues, parece que existe una relación entre el falo y el poder apotropaico propiciador de la fertilidad y la abundancia, que son contrarias, por tanto, al efecto del mal de ojo y la envidia.

De manera general, se llamaba *crepundia* todo tipo de objetos que se colgaban en el cuello o en el pecho de los niños. La palabra proviene del verbo latino *crepere*, por el sonido que producían (como las “sonajas”, llamadas *crepitaculum*), y se reconoce que tenían virtudes apotropaicas.³⁵³ Probablemente se pensaba que el juguete servía tanto para divertir al niño, como para protegerlo de los espíritus malignos, ya que se suponía que éstos temían los tintineos del cascabel de metal, sobre todo si era de bronce.³⁵⁴ Por lo tanto, el niño se encontraba protegido por el poder apotropaico del metal y del sonido. Entre los objetos que integraban los *crepundia* se encontraban pequeñas hachas, espadas, cuchillos u otras armas (para ver una representación en mármol de un niño que lleva *crepundia* y de un collar de bronce con *crepundia* véanse imágenes 30-31). En Plinio se observa que los objetos eran propios de la niñez: “*set semenstris locutus est Croesi filius et in crepundiis*”;³⁵⁵ en Plauto: “*quasi puero in collo pendent crepundia.*”³⁵⁶

VI. 6. Las inscripciones

La difundida práctica de llevar amuletos, incrementada sobre todo en el siglo I d.C., condujo incluso a personajes cultivados de Roma a confiar en amuletos para protegerse de las enfermedades. Se popularizó a tal grado el uso de amuletos para tratar las fiebres cuartanas, que el emperador Caracalla castigaba con la muerte a quien, luego de arrancar de las

³⁵² Lact., *Divin., Inst.*, 1, 20, 36: Tutino, en cuyo vientre vergonzoso las casaderas se sientan, para que parezca que el dios tomó antes el pudor de éstas.

³⁵³ Pauly-Wissowa, *op. cit.*, *vierter Band*, s. v. *Creputidia*.

³⁵⁴ Cf. Hastings, James, *Idem*.

³⁵⁵ Plin., *op. cit.*, 11, 112, 270: Pero Creso tenía un hijo que habló a los seis meses y mientras aún se encontraba en la edad de las sonajas.

³⁵⁶ Pl., *Mil.*, 1399: Como si colgaran *creputidia* en un cuello infantil.

estatuas las coronas de flores, se las colgaba en el cuello como remedio contra las fiebres cuartanas o tercianas.³⁵⁷

Las inscripciones empleadas con fines apotropaicos o profilácticos no eran raras en la época. Un tipo de amuleto que servía para los problemas de los ojos consistía en la inscripción de un pedazo de pergamino virgen.³⁵⁸ Plinio refiere el caso del noble Servilio Noniano, quien llevaba como amuleto un escrito con dos letras griegas, y el de Muciano, quien llevaba una mosca, ambos para protegerse de la oftalmía:

*M. Servilius Nonianus princeps civitatis non pridem in metu lippitudinis, priusquam ipse eam nominaret aliusve ei praediceret, duabus litteris Graecis PA chartam inscriptam circumligatam lino subnectebat collo, Mucianus ter consul eadem observatione viventem muscam in linteolo albo, his remediis carere ipsos lippitudine praedicantes.*³⁵⁹

En los *Papyri Graecae Magicae* se encuentran abundantes ejemplos de inscripciones apotropaicas, profilácticas o que servían para otros fines, en las que se debían escribir en pedazos de papiro, letras con significados aparentemente oscuros, como en la inscripción en la que, para invocar un *δαίμων*, se escribían vocales que formaban una figura piramidal.³⁶⁰ En otras inscripciones se escribía el epíteto de Atenea en dos formas triangulares diferentes (“GORGOPHONAS -mata Gorgona-), para que sirviera como amuleto contra las fiebres cuartanas.³⁶¹

³⁵⁷ Cf. Tavener, *Studies in magic from latin literature*, p. 15 et sq. y Spartianus, *Carac.* 5, 7.

³⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 82.

³⁵⁹ Plin., *op. cit.*, 28, 29: Marcus Servilio Noniano, un noble de la ciudad no hace mucho temeroso de la oftalmía, antes de que él mismo la nombrara u otro se la diagnosticara, llevaba una hoja escrita con dos letras griegas, PA, atada con un cordón de lino amarrada al cuello. Muciano, tres veces cónsul, por la misma precaución, [llevaba] una mosca viva en un pequeño lienzo de lino blanco, manifestando que con estos remedios ellos mismos estarían libres de oftalmía.

Se desconoce el significado de las letras, pero en las historias que se contaban en la Edad Media, se atribuía a Virgilio (representado como un mago) la utilización de la imagen de una mosca, para alejar la peste que assolaba Roma. Cf. Godfrey Leland, Charles, *The unpublished legends of Virgil*, pp. 45-49.

³⁶⁰ Cf. Dieter Betz, Hans, *The Greek Magical Papyri in Translation*, p. 3.

³⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 255.

VI. 7. El coral

Es un apótrope difícil de encuadrar en un grupo definido, pues se trata en realidad de un animal marino que en la antigüedad se creía que era un árbol acuático que podía adquirir, una vez petrificado cuando se sacaba del agua, la naturaleza de una piedra. Simbólicamente se vincula con el abismo del mar y, por su color rojo, con la sangre; por eso, en la mitología griega, el coral se originaba de la sangre derramada de Medusa, lo que corroboraría la creencia de que se solidificaba cuando se sacaba del agua.³⁶²

*forma est ei fruticis, colos viridis. bacae eius candidae sub aqua ac molles, exemptae confestim durantur et rubescunt qua corna sativa specie atque magnitudine. aiunt tactu protinus lapidescere, si vivat; itaque occupari evellique retibus aut acri ferramento praecidi, qua de causa curalium vocitatum interpretantur. probatissimum quam maxime rubens et quam ramosissimum nec scabiosum aut lapideum aut rursus inane et concavum.*³⁶³

Plinio pone de relieve la estima que el coral tenía en varios pueblos, sobre todo por su belleza y porque los vates indios creían que alejaba los peligros:

*Quantum apud nos Indicis margaritis pretium est, de quis suo loco satis diximus, tantum apud Indos curalio; namque ista persuasione gentium constant. gignitur et in Rubro quidem mari, sed nigrius, item in Persico -vocatur lace-, laudatissimum in Gallico sinu circa Stoechadas insulas et in Siculo circa Aeolias ac Drepana. nascitur et apud Graviscas et ante Neapolim Campaniae maximeque rubens, sed molle et ideo vilissimum Erythris. [...] auctoritas bacarum eius non minus Indorum viris quoque pretiosa est quam feminis nostris uniones Indici. haruspices eorum vatesque inprimis religiosum id gestamen amoliendis periculis arbitrantur. ita et decore et religione gaudent. prius quam hoc notesceret, Galli gladios, scuta, galeas adornabant eo. nunc tanta paenuria est vendibili merce, ut perquam raro cernatur in suo orbe.*³⁶⁴

³⁶² Todavía en la actualidad perdura la reminiscencia de esta relación, pues los corales se clasifican en el orden de los "gorgonarios".

³⁶³ Plin., *op. cit.*, 32, 22: Tiene forma de arbusto, color verde; bayas blancas y suaves bajo el agua; una vez arrancados, endurecen de inmediato y enrojecen, por tal apariencia y abundancia son como los cornejos cultivados. Afirman que, si viviera, se volvería de piedra inmediatamente por el contacto, y que así es tomado y retirado en redes o cortado con un instrumento agudo, explican que, por eso, fue llamado coral. El más estimado es el más rojo posible y el más ramoso y no rugoso, ni pétreo ni vacío en su parte posterior ni hueco.

³⁶⁴ *Ibid.*, 32, 21-22: Cuanto entre nosotros tienen valor las perlas de la India, de las que hablamos suficientemente en su momento, tanto entre los indios el coral, pues incluso es cosa evidente en aquella convicción de sus pueblos. Se produce también en el mar rojo,

No obstante, hay que tener en cuenta que la creencia en la solidificación no era nueva, pues Plinio ya había referido el origen de gemas semejantes a las piedras preciosas llamadas carbúnculos a partir de la orina del lince.³⁶⁵ Ovidio en sus *Metamorfosis* menciona la creencia en la solidificación de la orina y del coral:

*victa racemifero lyncas dedit India Baccho: / e quibus, ut
memorant, quicquid vesica remisit, / vertitur in lapides et congelat
aere tacto. / sic et curalium quo primum contigit auras / tempore,
durescit: mollis fuit herba sub undis.*³⁶⁶

Ya en el libro cuarto de las *Metamorfosis* había introducido la idea de que el coral era una planta que se solidificaba con el aire: “*nunc quoque curaliis eadem natura remansit, / duritiam tacto capiant ut ab aere quodque / vimen in aquore erat, fiat super aequora saxum.*”³⁶⁷ Más aún, Plinio identifica la piedra *gorgonia* con el coral, dotándolo también del poder apotropaico de evitar las tempestades y los relámpagos: “*Gorgonia nihil aliud est quam curalium. nominis causa, quod in duritiam lapidis mutatur emollitum in mari. hanc fulminibus et thyponi resistere adfirmant.*”³⁶⁸ Quizá estos aspectos y la gran estima que se le tenía como piedra preciosa confluyeran para dotarlo de virtudes profilácticas y de la virtud apotropaica de proteger a los niños, creencias que Plinio atribuye a los indios:

pero más negro, y también en el pérsico -se llama lace-, apreciadísimo en el golfo gálico cerca de las islas estécadas y en el de Sicilia cerca de las eólicas y Drépana. Nace tanto en la ciudad de Gravisca como frente a Nápoles el más rojo en Campania, pero es suave y por eso de poquísimos valor el de Eritras. [...] La influencia de sus bayas no es menos apreciada por hombres también entre los indios que las perlas grandes de la India por nuestras mujeres. Los arúspices de aquéllos y ante todo los vates piensan que éste es un objeto religioso para alejar los peligros. De esta manera, disfrutaban de su belleza y de su creencia. Antes de que éste se divulgara, los galos adornaban con él sus espadas, escudos y yelmos. Ahora hay tan gran escasez de la vendible mercancía, que muy raramente se ve en su región.

³⁶⁵ Cf. *Ibid.*, 8, 137.

³⁶⁶ Ov., *Met.*, 15, 413-417: La India vencida dio a Baco, portador de racimos, linceos, de los que, como cuentan, cualquier cosa que arrojó su vejiga, se convierte en piedra y se coagula al contacto con el aire. Así también el coral se endurece tan pronto como toca el aire: fue suave hierba bajo las olas.

³⁶⁷ *Ibid.*, 4, 750-753: Ahora también permaneció en los corales la misma naturaleza: que captan dureza por el contacto del aire, y que se convierte en piedra por encima del agua, lo que era en el agua rama flexible.

³⁶⁸ Plin., *op. cit.*, 37, 164: La *gorgonia* no es otra cosa, sino el coral. La causa de su nombre es porque, siendo suave en el mar, se transforma en la dureza de una piedra. Afirman que ésta opone resistencia a los rayos y a los tifones.

*Surculi infantiae adalligati tutelam habere creduntur contraque torminum ac vesicae et calculorum mala in pulverem igni redacti potique cum aqua auxiliantur, simili modo ex vino poti aut, si febris sit, ex aqua somnum adferunt -ignibus diu repugnat-, sed eodem medicamine saepius poto tradunt lienem quoque absumi. sanguinem reicientibus excreantibusve medetur cinis eorum; miscetur oculorum medicamentis, spissat enim ac refrigerat, ulcerum cava explet, cicatrices extenuat.*³⁶⁹

Según el lapidario órfico, la forma y el color del coral se debían a la sangre de Medusa, de la cual Perseo se había empapado después de matarla, y esta sangre había empapado los arbustos de la cercanía, los había petrificado y teñido de rojo.³⁷⁰ Son numerosas las virtudes apotropaicas que en ese libro se recopilan: defiende a los soldados que van a la lucha, protege a los navegantes de las tempestades, evita las emboscadas de los piratas, la caída del rayo, sirve como antídoto contra la mordedura del áspid y contra los sortilegios de los enemigos (para ver una pintura del siglo XV donde aparece un collar de coral, véase imagen 29).³⁷¹ Por si fuera poco, la parte del lapidario órfico llamada *Kerigma* añade que podía repeler a los fantasmas, evitar la locura o la posesión de un espíritu maligno y protegía, mezclado con las semillas, de la sequía o de la plaga de las cosechas; más aún, refiere que aumentaba su poder si se grababa sobre ellos la imagen de Hécate o de Medusa, divinidades tutelares apotropaicas.³⁷²

³⁶⁹ *Ibid.*, 32, 24: Se cree que sus retoños, atados, tienen la tutela de la infancia; éstos auxiliarían, reducidos a polvo por el fuego y bebidos con agua, contra los retortijones, males de la vejiga y de los calculos. Del mismo modo, tomados con vino o, si hubiera fiebre, con agua, producen sueño -largo tiempo resiste en el fuego-; pero transmiten que, si se bebiera el mismo medicamento con mucha frecuencia, el bazo también sería destruido. La ceniza de ellos es buena para los que vomitan o escupen sangre. Se mezcla para los medicamentos de los ojos, pues coagula y enfría, rellena los agujeros de las úlceras y disminuye las cicatrices.

³⁷⁰ Cf. Orph., *L.*, 560 et sq.

³⁷¹ Cf. *Ibid.*, 579 et sq.

³⁷² Cf. Orph., *L. Ker.*, 20.

VII. Plantas apotropaicas

VII. 1. El Espino

Plinio escribió que con espino se hacían las antorchas que se empleaban en las nupcias: “*in eosdem situs comitantur et spina, nuptiarum facibus auspicatissima, quoniam inde fecerint pastores qui rapuerunt Sabinas, ut auctor est Masurius.*”³⁷³ Probablemente, el espino era apotropaico porque compartía el simbolismo de las espinas y el de los objetos punzantes, que protegen con su punta los lugares donde se encuentran, de manera análoga a los cuernos de los animales; por eso, las espinas representarían una defensa, un obstáculo o una dificultad, aunque el simbolismo de la espina en las coronas de espinas usadas por las novias en los casamientos, en las tradiciones semíticas y cristianas también se interpreta como un símbolo de la tierra virgen no labrada.³⁷⁴ Así pues, en la antorcha se encontraría el poder purificador del fuego, cuando se prendían mientras la novia se dirigía a su casa acompañada del cortejo, y el simbolismo protector del espino. Una variante era tocar con sus ramas el umbral o las jambas de las puertas, puesto que, como ya se ha dicho, por las entradas podrían ingresar las influencias nocivas. En Ovidio se confirma el poder apotropaico del espino, cuando escribe que podía rechazar los daños que pudieran ingresar a la casa: “*sic fatus spinam quae tristes pellere posset / a foribus noxas (haec erat alba) dedit.*”³⁷⁵ El propio Ovidio escribe que se tocaba el umbral con ramas del árbol de fresa para alejar a las estriges, monstruos femeninos semejantes a las arpías, que atacaban a los niños, y el acto, que iba acompañado con aspersión de agua como medida purificatoria, simbolizaría el cercar al niño con espinas, para defenderlo de éstas:

*protinus arbutea postes ter in ordine tangit / fronde, ter arbutea
limina fronde notat; / spargit aquis aditus et aquae medicamenta
habebant / extaque de porca cruda bimenstre tenet; / atque ita*

³⁷³ Plin., *op. cit.*, 16, 75: [Estos árboles] son acompañados en los mismos sitios también por el espino, el más propicio para las antorchas de las nupcias, puesto que, como afirma Masurio, de éste las hicieron los pastores que raptaron a las Sabinas.

³⁷⁴ Cf. Chevalier, *op. cit.*, pp. 478-479.

³⁷⁵ Ov., *Fast.*, 6, 129-130: Habiendo hablado así, le dio el espino (éste era blanco) que podría repeler de las puertas los tristes daños.

*'noctis aves, extis puerilibus' inquit 'parcite: pro parvo victima parva cadit.'*³⁷⁶

Según el texto de Ovidio, la realizadora de este acto se llamaba Crane, que no era sino el nombre anterior de la diosa Carna, guardiana de las visagras y protectora del corazón, hígado y vísceras.³⁷⁷ Macrobio escribe: *"hanc deam quae vitalibus humanis praeest templo sacravit"*,³⁷⁸ lo cual se mantiene en consonancia con la protección a los niños del ataque de las estriges, puesto que éstas tomarían las entrañas de la puerca como sustituto de las entrañas de los niños, según los principios de la magia simpática.

VII. 2. El laurel

Era el árbol de Apolo, un emblema de la paz y un propiciador de la victoria, por lo que se usaba en las coronas triunfales. Tiene importancia en la mitología y las leyendas, como es el caso de la metamorfosis de la ninfa Dafne, quien fue convertida en laurel por el dios río Peneo para que escapara del acoso de Apolo, quien desde entonces lo consideró su árbol.³⁷⁹ También existe la historia milagrosa que se cuenta sobre la prometida de Augusto, Livia Drusila, a quien un águila dejó caer una gallina con una rama de laurel en el pico, por lo cual los arúspices ordenaron que la rama fuera plantada y custodiada en la villa de los césares, según refiere Plinio.³⁸⁰ Líneas arriba el propio autor había hablado de las virtudes de este árbol:

Ipsa pacifera, ut quam praetendi etiam inter armatos hostes quietis sit indicium. Romanis praecipue laetitiae victoriarumque nuntia additur litteris et militum lanceis pilisque, fasces imperatorum decorat. ex iis in gremio Iovis optimi maximique deponitur, quotiens laetitia nova victoria adtulit, idque non quia perpetuo viret nec quia pacifera est, praeferenda ei utroque olea, sed quia

³⁷⁶ *Ibid.*, 6, 155-160: Enseguida toca las jambas tres veces en orden con la rama de fresa, tres veces marca el umbral con la rama de fresa; rocía las entradas con agua (y el agua tenía remedios) y retiene las entrañas crudas de una puerca de dos meses; y así: "aves de la noche, perdonad las entrañas infantiles —dice— en favor de un pequeño cae víctima pequeña.

³⁷⁷ Pauly-Wissowa, *op. cit.*, *dritter band*, s. v. *Carna*.

³⁷⁸ Macr., 1, 12, 32: Consagró en el templo a esta diosa, que protegía las partes vitales humanas.

³⁷⁹ Cf. *Ov., Met.*, 1, 452-557.

³⁸⁰ Cf. *Plin., op. cit.*, 15, 136.

*spectatissima in monte Parnaso ideoque etiam grata Apollini
visa.*³⁸¹

Se ponía en las puertas y en las cunas probablemente para neutralizar las influencias malignas: *“ornentur postes et grandi ianua lauro / ut testudineo tibi, Lentule, conopeo / nobilis Euryalum aut murmillonem exprimat infans.*”³⁸²

Otra propiedad apotropaica destacable era su poder para no ser golpeado por el rayo, y Plinio añade que algunos creían que servía para expiar las matanzas de los enemigos y, además, dice que el árbol podía rechazar el fuego:

*Adsuetis eo dona mittere, oracula inde repetere iam et regibus Romanis teste L. Bruto, fortassis etiam in argumentum, quoniam ibi libertatem publicam is meruisset lauriferam tellurem illam osculatus ex responso et quia manu satarum receptarumque in domos fulmine sola non icitur. ob has causas equidem crediderim honorem e<i> habitum in triumphis potius quam quia suffimentum sit caedis hostium et purgatio, ut tradit Masurius, adeoque in profanis usibus pollui laurum et oleam fas non est, ut ne propitiandis quidem numinibus accendi ex iis altaria araeve debeant. laurus quidem manifesto abdicat ignes crepitu et quadam <de>testatione, interaneorum etiam vitia et nervorum ligno torquente.*³⁸³

La invulnerabilidad al rayo se le otorgó también a la foca y al águila, y la existencia de este poder podría deberse al hecho de que ciertas

³⁸¹ *Ibid.*, 15, 133: El mismo es anunciador de la paz, puesto que es indicio de paz que éste se extienda incluso entre enemigos armados. Para los romanos principalmente como mensajero de la alegría y de las victorias se adhiere a las cartas, a las lanzas y dardos de los soldados, decora los haces de los emperadores. [Una rama] de éste se deposita en el regazo de Júpiter Óptimo Máximo siempre que una nueva victoria causa alegría, y esto no porque continuamente está verde ni porque es portador de paz, en uno u otro caso debe de preferirse ante éste el olivo, sino porque es el más tenido en consideración en el monte Parnaso y por eso también se consideró que era grato para Apolo.

³⁸² Juv., 6, 79-80: Que se adornen las jambas y las puertas con abundante laurel, que tu noble hijo exhiba para ti, Léntulo, en su mosquitero de tortuga, Euríalo o Murmillo.

³⁸³ Plin., *op. cit.*, 15, 134-135: Acostumbrados a enviarle regalos y a consultar ya desde entonces sus oráculos bajo el reino de los romanos, siendo testigo L. Bruto, quizá también con este argumento: porque allí él mereció la libertad pública, cuando, a partir de su respuesta, besó aquella tierra productora de laurel, y porque de todos los árboles plantados por la mano y recibidos en nuestras casas sólo él no es golpeado por el rayo. Por estas causas, por mi parte, me atrevo a creer que tuvo un puesto de honor en los triunfos más bien que porque sea sahumero y expiación de la matanza de los enemigos, como transmite Masurio, y a tal grado en usos profanos no es lícito que el laurel y el olivo sean deshonrados; que los altares o las aras no deberían ser encendidos a partir de aquéllos ni siquiera para propiciar a las divinidades. En efecto, el laurel rechaza claramente el fuego con su crujido y con una cierta imprecación, al torcer el leño incluso las deformidades de sus intestinos y de sus nervios.

regiones de Italia eran muy castigadas por esta fuerza de la naturaleza ante la que los hombres se sentían vulnerables:

*Ex <i>is, quae terra gignuntur, lauri fruticem non icit nec umquam quinque altius pedibus descendit in terram. ideo pavidis altiores specus tutissimos putant aut tabernacula pellibus beluarum, quas vitulos appellant, quoniam hoc solum animal ex marinis non percutiat, sicut nec e volucris aquilam, quae ob hoc armigera huius teli fingitur. in Italia inter Tarracinam et aedem Feroniae turre belli c<ivil>is temporibus desiere fieri, nulla non earum fulmine diruta.*³⁸⁴

Se sabía que el emperador Tiberio le temía al rayo: “*Ti. principem tonante caelo coronari ea solitum ferunt contra fulminum metus.*”³⁸⁵

Erasmus también menciona algunos de estos beneficios del laurel en uno de sus *Adagia*, a propósito de la expresión “*laureum porto baculum*”:

*Suidas tradit ita solere loqui eos, qui essent ab aliquibus insidiis appetiti feliciterque periculum effugissent, propterea quod laurus credita est adversus venena remedium habere. Plinius libro decimoquinto demonstrat laurum lustrationibus adhiberi solitam. Videtur et adversus fulmen hujus vis tueri, quandoquidem arborum una non icitur fulmine. Id adeo verum credidit Caesar Tiberius, ut nunquam non gestaret capite coronam lauream, ut in ipsius vita prodidit Suetonius.*³⁸⁶

³⁸⁴ *Ibid.*, 2, 146: De aquellos productos que son engendrados por la tierra, [el rayo] no golpea nunca el arbusto del laurel y nunca penetra en la tierra más que cinco pies de profundidad, por eso, los temerosos consideran que las grutas más profundas son las más seguras o que también lo son las tiendas de campaña hechas con pieles de animales, a los que llaman focas, porque creen que entre los animales marinos solo a éste no hiere, como tampoco entre las aves al águila, que es representada por esto como portadora de aquel dardo. [Se sabe] que en Italia sucede que las torres entre Tarracina y el templo de Feronia se abandonan en épocas de guerra civil, derribadas todas ellas por el rayo.

³⁸⁵ *Ibid.*, 15, 135: Cuentan que, cuando el cielo tronaba, el emperador Tiberio acostumbró coronarse con él (sc. con laurel) contra el miedo a los rayos.

³⁸⁶ Erasmus, *Adagia*, 79, 1, 1, 79: Porto un báculo de laurel. Suidas transmite que así solían hablar quienes habían sido amenazados por algunas acechanzas, y habían escapado felizmente del peligro. A causa de lo cual se creyó que el laurel tenía el remedio contra los sortilegios. Plinio en su libro decimoquinto menciona que el laurel solió emplearse en las purificaciones. Parece también que la virtud de éste protegía contra el rayo, ya que ninguno de éstos árboles es golpeado por el rayo. César Tiberio creyó eso a tal punto que siempre llevaba en la cabeza una corona de laurel, como mostró Suetonio en la vida de éste.

VII. 3. La planta moly

Era la planta que Hermes le dio Odiseo para protegerse de la magia de Circe cuando éste fue a rescatar a sus amigos.³⁸⁷ Plinio refiere que servía contra los sortilegios:

*Clarissima herbarum est Homero teste quam vocari a disputat moly, et inventionem eius Mercurio adsignat contraque summa veneficia demonstrationem. nasci eam hodie circa Pheneum et in Cyllene Arcadiae tradunt specie illa Homericam, radice rotunda nigraque, magnitudine cepae, folio scillae, effodi autem <non> difficulter.*³⁸⁸

VII. 4. La planta terionarca y el ciclamen

Se creía que la terionarca mataba las serpientes y causaba torpor a las fieras (de ahí su nombre, derivado de *θήρ*, fiera). La raíz del ciclamen ahuyentaba las serpientes y era un *amuletum* efectivo contra los brebajes malignos. He aquí lo que dice Plinio sobre estas plantas:

Therionarca alia quam magica et in nostro orbe nascitur, fruticosa, foliis subviridibus, flore roseo. serpentes necat. cuicumque admota ferae et haec torporem adfert. Persol<l>ata, quam nemo ignorat, Graeci arcion vocant, folia habet maiora etiam cucurbitis et hirsutiora nigrioraque et crassiora, radicem albam et grandem. haec ex vino bibitur denariorum II pondere; item cyclamini radix contra serpentes omnes. folia habet minora quam hedera nigrioraque et tenuiora, sine angulis, in quibus albicant maculae, caule exiguo, inani, floribus purpureis, radice lata, ut rapum videri possit, cortice nigro. nascitur in umbrosis. a nostris tuber terrae vocatur, in omnibus serenda domibus, si verum est, ubi sata sit, nihil nocere mala medicamenta; amuletum vocant. narrant et ebrietatem repraesentari addita in vinum. radix et siccata, scillae modo concise reponitur; decoquitur eadem ad crassitudinem mellis. suum tamen venenum ei est,

³⁸⁷ Cf. Hom., *Od.*, 10, 302-307.

³⁸⁸ Plin., *op. cit.*, 25, 26: La más célebre de las hierbas es, siendo Homero testigo, esa que piensa que es llamada moly por los dioses, y atribuye a Mercurio su descubrimiento y designación contra los mayores sortilegios. Hoy en día, transmiten que la misma, aquella de la especie homérica, nace cerca de la ciudad de Feneo y en el monte Cilene de Arcadia, de raíz redonda y negra, del tamaño de una cebolla, con la hoja de la escila, pero que se desentierra fácilmente.

*traduntque, si praegnans radicem eam transgrediatur,
abortum fieri.*³⁸⁹

³⁸⁹ *Ibid.*, 25, 113-115: Una terionarca diferente a la de los magos nace también en nuestra región, llena de retoños, con hojas verdosas, flor rosada. Mata las serpientes. Acercada a cualquier fiera ésta causa incluso embotamiento. Los griegos llaman arción a la persolata, que nadie desconoce, tiene hojas más grandes incluso que las calabazas y más hirsutas y más negras y más gruesas, raíz blanca y grande. Ésta se bebe con vino en dosis de dos denarios. Del mismo modo, la raíz de ciclamen [es buena] contra todas las serpientes. Tiene hojas más pequeñas, más negras y delgadas que la hiedra, sin ángulos, con manchas blancas, con tallo pequeño, hueco, con flores púrpuras, con raíz ancha, que podría parecer nabo, con corteza negra. Nace en [sitios] sombreados. Es llamada por nosotros “seta de tierra”. En todas las casas debería plantarse, si es verdad que los brebajes malignos no dañan donde haya sido plantada. La llaman amuleto. Cuentan también que la ebriedad se manifiesta si se añade al vino. También la raíz, cortada al modo de la [planta] escila, habiendo sido secada, se almacena. Ésta se cuece hasta [alcanzar] la espesura de la miel. No obstante tiene su propio veneno y transmiten que, si una embarazada pasara por encima de esta raíz, ocurriría un aborto.

VIII. Animales apotropaicos

VIII. 1. El perro

Los perros son apotropaicos por su cualidad de defender los lugares y de ahuyentar a los enemigos.³⁹⁰ Se podría considerar que los perros, por su naturaleza misma y por el hecho de asociarse con las entradas, serían animales “liminares”, atributo aplicable a los apótrofes. El perro poseía esta naturaleza ya que, como es un animal apegado al ser humano, tiene un estatus superior al de los otros animales, pero inferior al del ser humano, lo cual lo lleva a granjearse la alabanza o el menosprecio de las personas: se alaba su capacidad de custodiar las casas e incluso era sagrado para los persas (Los padres de Ciro difundieron el rumor de que su hijo había sido amamantado por una perra³⁹¹); pero su nombre también se aplica de manera peyorativa: en la *Ilíada*, Helena se llama a sí misma perra y Zeus llama a Hera del mismo modo.³⁹²

También es “liminar” por su capacidad de custodiar las entradas de las casas, es decir, el límite entre las propiedades y el mundo exterior; esto se observa con la costumbre de que se llegaron a colocar mosaicos en las entradas de algunas casas de la ciudad de Pompeya con la advertencia *cave canem* (cuidado con el perro), acompañada de la imagen de un perro, que describe así Petronio: “*Ad sinistram enim intransibus non longe ab ostiarii cella canis ingens, catena vinculus, in pariete erat pictus superque quadrata littera scriptum “Cave canem”*.”³⁹³ También se le vincula con el mundo de los sueños o con el inframundo, puesto que Cerbero era un perro de tres cabezas que custodiaba la entrada al inframundo y los perros formaban parte del cortejo de Hécate y eran sacrificados a las divinidades infernales: cuando había luna nueva, los ricos iban por la noche a las encrucijadas con platillos preparados, que comían los mendigos y la diosa Hécate. Había sacrificios para la diosa,

³⁹⁰ Cf. Burris, Eli Edward, “The place of the dog in superstition as revealed in latin literature”, pp. 32-42.

³⁹¹ Cf. Hdt., 1, 140; 1, 122.

³⁹² Cf. Hom., *Il.*, 6, 344; 8, 483.

³⁹³ Petr., 29: En efecto, a la izquierda para los que entran, no lejos de la celda del portero, un perro enorme, atado con una cadena, estaba pintado en la pared, y encima de él se había escrito con letra capital: “cuidado con el perro”.

entre los que se encontraban el cordero negro y el perro, que era un animal sagrado para esta diosa y que servía como “chivo expiatorio” en las ceremonias purificadoras de las casas.³⁹⁴

Plinio, cuando refiere la utilidad de varios animales con fines medicinales, menciona entre éstos la correa de perro: “*Tradunt et murem cum verbenaca excoctum, si bibatur is liquor, remedio esse, et corrigiam caninam ter collo circumdatam, fimum columbinum vino et oleo permixtum.*”³⁹⁵ Entre otros beneficios medicinales provenientes de los perros o de las partes de su cuerpo se encontraba el de sanar la siriasis, una forma de insolación en los niños; esta enfermedad deriva su nombre de Σείριος (Sirio), estrella perteneciente a la constelación del Can Mayor, que era conocida como la “constelación del perro” y que, según se creía, provocaba los días más calurosos del año llamados también “días caniculares”: “*ossibus in canino fimo inventis adustio infantium, quae vocatur siriasis, adalligatis emendatur*”;³⁹⁶ con el fin de aplacar este calor, que quemaba el trigo, el día 25 de abril los romanos de la época republicana celebraban el festival agrícola denominado *Robigalia*, en el que honraban el espíritu de *robigo* (el moho rojizo -raíz emparentada con *ruber*, rojo-) para que éste protegiera el trigo; y en el marco de ese festival se realizaba un rito en el que se arrojaban al fuego las entrañas de un perro y de una oveja.³⁹⁷ El sacrificio del perro en este rito sería apotropaico porque, por un proceso de magia homeopática, el perro, al arder, rechazaría la estrella “del perro” y su calor; Ovidio confirma esta creencia: “*pro cane sidereo canis hic imponitur arae, / et quare pereat, nil nisi nomen habet.*”³⁹⁸

Otro remedio era la piel de perro atada en cualquier dedo para aliviar el catarro: “*destillationes sedat et canina cutis cuilibet digito*

³⁹⁴ Stephen, Ronan, *The goddess Hekate*, p. 15 et 59.

³⁹⁵ Plin., *op. cit.*, 30, 35: Transmiten que sirven como remedio el ratón, cocido con verbena, si se bebiera este líquido, y la correa de perro, atada tres veces alrededor del cuello [y] el excremento de paloma mezclado con vino y aceite.

³⁹⁶ *Ibid.*, 30, 135: La insolación de los niños que se llama siriasis se cura con los huesos encontrados en el excremento de un perro, sujetos como un amuleto.

³⁹⁷ Cf. Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, pp. 108-109.

³⁹⁸ Ov., *Fast.*, 941-942: En lugar del perro sideral, este perro se coloca en el altar, y no tiene nada por qué perecer, sino su nombre.

circumdata.³⁹⁹ También se usaban los cachorros, todavía ciegos, para transferir a ellos enfermedades del intestino humano, cuando se colocaban sobre éste durante tres días:

*Sunt occulti interaneorum morbi, de quibus mirum proditur. si catuli, priusquam videant, adplicentur triduo stomacho maxime ac pectori et ex ore aegri suctum lactis accipiant, transire vim morbi, postremo exanimari dissectisque palam fieri aegri causas; monent humari debere eos obrutos terra.*⁴⁰⁰

Los *magi* también creían que el colmillo izquierdo de un perro era un remedio para los dolores de dientes:

*Cetero dentium doloribus, ut iidem narrant, medetur canum, qui rabie perierunt, capitum cinis crematorum sine carnibus instillatus ex oleo cyprio per aurem, cuius e parte doleant, caninus dens sinister maximus, circumscariphato qui doleat.*⁴⁰¹

Según Plinio, los *magi* consideraban que la hiel de perro ahumada, la sangre rociada en las paredes y el genital de perro eran *amuleta*:

*Nunc praevertemur ad ea, quae totis corporibus metuenda sunt. Fel canis nigri masculi amuletum esse dicunt Magi domus totius suffitae eo purificataeve contra omnia mala medicamenta, item sanguinem canis respersis parietibus genital<e>que eius sub limine ianuae defossum.*⁴⁰²

En este pasaje se aprecia que la hiel se usa como un sahumero, por lo que su poder se basa en el “olor apotropaico”, que purificaría el ambiente con el humo y el olor que se desprenden del incienso; que la sangre del perro, al rociarse sobre las paredes, les transmitiría su energía mágica protectora (recordemos que se creía que la sangre menstrual

³⁹⁹ Plin., *op. cit.*, 30, 46: Calma también los catarros la piel de perro atada alrededor de cualquier dedo.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 30, 64: Hay enfermedades ocultas del intestino, acerca de las cuales se muestra algo admirable. [Dicen que], si los cachorros, antes de que vean, se aplicaran durante tres días sobre todo en el estómago y pecho, y de la boca del enfermo recibieran el sorbo de leche, la fuerza de la enfermedad se transferiría; que morirían finalmente y que, diseccionados, se encontrarían abiertamente las causas de la enfermedad; advierten que éstos deben enterrarse cubiertos por la tierra. También *Cf. ibid.*, 30, 43.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 30, 21: Por lo demás, para los dolores de dientes, como los mismos cuentan, cura la ceniza de las cabezas cremadas sin carne de los perros que perecieron por la rabia, instilada con aceite chipriota por el oído de la parte que duela; [cura] el diente canino izquierdo más grande, si es escarificado alrededor el [diente] que duela.

⁴⁰² *Ibid.*, 30, 82: Ahora nos dirigiremos a aquellas cosas que deben ser temidas en todo el cuerpo. Los magos dicen que la hiel de un perro negro macho es un amuleto de toda casa sahumada o purificada con ella, contra todos los malignos brebajes; asimismo, que la sangre de perro, si se rocían [con ella] las paredes, y el genital de éste, si se entierra bajo el umbral de la puerta.

rechazaba las tormentas y destruía las alimañas nocivas); que el falo era apotropaico lo confirmaría el hecho mismo de que era un falo, conocido apótrope, y el hecho de que se colocara en la entrada, el lugar preferido para poner apótrofes.

Así pues, la sangre,preciado portador de la energía vital, servía en la antigüedad como una ofrenda ideal para las divinidades infernales. De este modo, Odiseo, instruido por los “evocadores” en la necromancia para consultar el alma de Tiresias, invoca los espíritus de los muertos con la sangre ofrendada probablemente de un carnero negro.⁴⁰³ Por su parte, el perro, en su aspecto ctónico, se asocia al color negro, que simboliza las tinieblas, la frialdad, la muerte, los demonios y las tormentas; por eso, en ciertas montañas de Japón, se sacrificaba un perro negro para asegurar la lluvia, puesto que su color se asemejaba al color de las nubes de lluvia.⁴⁰⁴

Los *magi* recomendaban para las fiebres cuartanas llevar como amuleto el diente más grande de un perro negro.⁴⁰⁵ En la *Vida de Apolonio de Tiana*, en cambio, el demonio de la plaga, apedreado por orden de Apolonio, reveló que su verdadera forma no era la de un mendigo, sino la de un enorme perro que arrojaba espuma por la boca.⁴⁰⁶

Por ultimo, encontramos que incluso una garrapata arrancada de un perro negro podía calmar todos los dolores: “*hunc ex aure sinistra canis omnes dolores sedare adalligatum [...] adiciunt ut evellatur ex aure laeva canis, cui non sit alius quam niger colos.*”⁴⁰⁷

VIII. 2. El lobo

El lobo, aún más que el perro, es un animal liminar que ronda en las afueras de las poblaciones y que, por lo mismo, está imbuido de propiedades mágicas; la prueba de su “liminaridad” radica en el hecho de que originó uno de los mitos más extendidos: el de la licantropía, la habilidad que tiene el hombre para transformarse en lobo (hombre-lobo).

⁴⁰³ Ogden, Daniel, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁰⁴ Cf. Frazer, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁴⁰⁵ Cf. Plin., *op. cit.*, 30, 98.

⁴⁰⁶ Cf. VA, 4, 10.

⁴⁰⁷ Plin., *op. cit.*, 30, 82: Que ésta [la garrapata], atada, proveniente de la oreja izquierda de un perro, calma todos los dolores [...] Añaden que se arranca de la oreja izquierda de un perro, que no tenga otro color que el negro.

El lobo era un animal temido, y se creía que su vista causaba daño a las personas y les privaba del habla: “*Sed in Italia quoque creditur luporum visus esse noxius, vocemque homini quem priores contemplantur adimere ad praesens.*”⁴⁰⁸ No obstante, una loba también fue, según la leyenda, el animal que cuidó y amamantó a Rómulo y Remo.

Además, el lobo o tan sólo partes de su cuerpo tenían poderes apotropaicos o medicinales. Por ejemplo, los *magi* creían que el ojo derecho del lobo alejaba las fiebres:

*Febres arcet cervorum caro, ut diximus; eas quidem, quae certo dierum numero redeunt, oculus lupi dexter salsus adalligatusque, si credimus Magis.*⁴⁰⁹

Los marcos de las puertas se embadurnaban con la grasa de lobo para evitar que el mal se introdujera:

*Proxima in communibus adipi laus est, sed maxime suillo, apud antiquos etiam religiosius. certe novae nuptae intrantes etiam nu<nc> sollemne habent postes eo attingere [...] Masurius palmam lupino adipi dedisse antiquos tradidit. ideo novas nuptas illo perungere postes solitas, ne quid mali medicamenti inferretur.*⁴¹⁰

Además de la grasa del lobo, comer su carne propiciaba los partos y servía contra los perjuicios:

*Lupi adipis inlitis vulvas mollit, dolores earum iocur, carnes vero lupi edisse parituris prodest aut si incipientibus parturire sit iuxta qui ederit, adeo ut etiam contra inlatas noxias valeat.*⁴¹¹

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 8, 80: Pero en Italia también se cree que la vista de los lobos era nociva y hasta el presente [se cree] que le quitarían la voz al hombre a quien ellos contemplaran primero.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 28, 228: La carne de ciervo aleja las fiebres, como dijimos; en efecto, el ojo derecho de un lobo, salado y atado, si creemos a los magos, [alej] las [fiebres] que regresan en un cierto número de días.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 28, 135: La próxima alabanza entre los [remedios] comunes es para la grasa, pero sobre todo para la de cerdo, incluso más escrupulosamente entre los antiguos. Sin duda las recién casadas incluso ahora al franquear el umbral tienen la costumbre de tocar los marcos de las puertas con ella [...] Masurio transmitió que los antiguos dieron la palma a la grasa de lobo. Que por ello las recién casadas acostumbraron embadurnar [con ella] los marcos de las puertas, para que no se introdujera ningún brebaje maligno.

⁴¹¹ *Ibid.*, 28, 247: La grasa de lobo, aplicada, suaviza las vulvas; el hígado los dolores de éstas, pero haber comido la carne de lobo ayuda a las parturientas o a las que están empezando a dar a luz, si estuviera cerca de ellas quien la hubiera comido, a tal grado que incluso tiene poder contra los perjuicios introducidos.

Asimismo, hasta el hocico o la piel del lobo brindaban protección si se fijaban en las puertas de la entrada de las villas:

*Veneficiis rostrum lupi resistere inveteratum aiunt ob idque villarum portis praefigunt. hoc idem praestare et pellis e cervice solida manica existimatur, quippe tanta vis est animalis praeter ea, quae retulimus, ut vestigia eius calcata equis adferant torporem.*⁴¹²

Era apotropaico también el diente de lobo porque representaba al lobo completo y, así como el filo de los cuchillos rechazaría a los enemigos, la agudeza del diente defendería de los peligros reales o imaginarios; por eso, se apreciaba en particular el diente más largo (seguramente el colmillo), puesto que sería el más punzante. En un pasaje de Plinio se encuentran ejemplos del beneficio protector, medicinal y propiciatorio del diente de lobo, tan efectivo como su propia piel:

*Dens lupi adalligatus infantium pavores prohibet dentien<d>ique morbos, quod et pellis lupina praestat. dentes quidem eorum maximi equis quoque adalligati infatigabilem cursum praestare dicuntur.*⁴¹³

VIII. 3. La hiena

La hiena es el animal más comentado en la *Naturalis Historia* y el más alabado por los *magi*. La hiena es investida con toda clase de poderes mágicos y es posible que se emparentara o que haya contribuido a la aparición de los animales míticos llamados *crocotas* (especie de cruce de hiena con perro y lobo), que podía romper todo con sus dientes, y el *leucocrotas*, una clase de cruce de hiena con león y otros animales, que podía imitar la risa humana.⁴¹⁴

Entre las cosas prodigiosas y mágicas que Plinio escribe sobre la hiena se encuentran las siguientes creencias: que atraía para sí la mente

⁴¹² *Ibid.*, 28, 135: Afirman que el hocico disecado de lobo se opone a los filtros mágicos y por eso lo fijan en las puertas de las villas, y se estima que esto mismo se muestra también con la funda completa de la piel de la nuca, y que, sin duda, tan grande es la fuerza del animal, además de estas cosas que referimos, que sus huellas, pisadas por los caballos, les provocan entorpecimiento.

⁴¹³ *Ibid.*, 28, 135: Un diente de lobo, atado, aleja los pavores de los niños y las enfermedades de la dentición, lo que también asegura la piel de lobo. Dicen que en verdad los dientes más grandes de ellos, atados a los caballos, les aseguran una carrera infatigable.

⁴¹⁴ *Cf. Ibid.*, 28, 135.

de los hombres (creían que si la hiena ocupaba las huellas de un cazador que fuera delante de ella le haría perder la razón); que cambiaba de sexo; que aterraba incluso a las panteras; que los *magi* ordenaban que se capturara cuando la luna atravesara el signo de géminis y que se conservaran sus cabellos.⁴¹⁵

Plinio refiere de manera muy prolija las propiedades medicinales de casi todas las partes del cuerpo de la hiena, incluidos la piel, los huesos, los órganos y los fluidos, como puede advertirse en la siguiente cita, que no obstante su gran extensión, se incluye completa para una mejor comprensión de las bondades de este animal:

capitis dolori inligatam cutem prodesse, quae fuerit in capite eius; lippitudini fel inlitum frontibus aut, ne omnino lippiatur, decoctum cum mellis Attici cyathis III et croci uncia inunctum; sic et caligines discuti et suffusiones; claritatem excitari melius inveterato medicamento, adservari autem in Cypria pyxide; eodem sanari argema, scabritias, excrescentia in oculis, item cicatrices, glaucomata vero iocineris recentis inassati sanie cum despumato melle inunctis. dentes eius dentium doloribus tactu prodesse vel alligatos <n>umeri ordine, umerorum et lacertorum doloribus; eiusdem dentes, s<e>d e sinistra parte rostri, inligatos pecoris aut capri pelle stomachi cruciatibus; pulmones in cibo sumptos coeliacis <vel> ventriculi cinerem cum oleo inlitum; nervis medullas e dorso cum oleo vetere ac felle; febribus quartanis iocur degustatum ter ante accessiones; podagris spinae cinerem cum lingua et dextro pede vituli marini addito felle taurino, omnia pariter cocta atque inlita hyaenae pelle; in eodem morbo prodesse et fel cum lapide As<s>io; tremulis, spasticis, exilientibus et quibus cor palpitet aliquid ex corde coctum mandendum ita, ut reliquae partis cinis cum cerebro hyaenae inlinatur; pilos etiam auferri hac compositione inlita vel per se felle, evulsis prius qua renasci non libeat; sic et palpebris inutiles tolli; lumborum doloribus carnes e lumbis edendas inlinendasque cum oleo; sterilitatem mulierum emendari oculo cum glyc<yr>r<h>iza et aneto sumpto in cibo, promisso intra triduum conceptu [...] suffiri furentes eodem et circumligari ante pectus suum cum adipe renium aut iocinere aut pelle praecipiant [...] venerem stimulare genitalia ad sexus suos in melle sumpta, etiamsi viri mulierum coitus oderint; [...] maxilla comminuta in aneso et in cibo sumpta horrores sedari; eodem suffitu mulierum menses evocari [...] palato eiusdem arefacto et cum alumine Aegyptio calefacto ac ter in ore permutato faectores et ulcera oris emendari [...] sinistra parte cerebri naribus inlita morbos perniciosos mitigar<i> sive hominum sive quadripedum; [...] cervicis carnes, sive mandantur, sive arefactae bibantur, lumborum doloribus; nervis a dorso armisque suffiendos nervorum dolores; pilos rostri admotos mulierum labris amatorium esse; iocur in potu datum torminibus et calculis mederi. nam cor in cibo

⁴¹⁵ Cf. *Ibid.*, 28, 92-94.

*potuve sumptum omnibus doloribus corporum auxiliari, lienem lienibus, omentum ulcerum inflammationibus cum oleo, medullas doloribus spinae et nervorum lassitudini; [...] vulvam cum mali Punici dulcis cortice in potu datam prodesse mulierum vulvae; [...] spasticis genitale e maribus suffitu, item lippientibus, ruptis, et contra inflammationes a<d>versos pedes tactu, laevos dexteris partibus, dexteros laevis; [...] membranam, quae fel continuerit, cardiacis potam in vino vel in cibo sumptam contra * * * succurrere; vesicam in vino potam contra urinae incontinentiam; quae autem in vesica inventa sit urina, additis oleo ac sesamis et melle ha<u>s<t>am prodesse <sto>m<ach>i a<c>rimoni<ae> veteri. costarum primam et octavam suffitu ruptis salutarem esse; ex spina vero parturientibus ossa; [...] carnes si edantur, contra rabidi canis morsus efficaces esse, etiam num iocur efficacius. carn<e>s vel ossa hominis, quae in ventriculo occisae inveniuntur, suffitu podagricis auxiliari; si ungues inveniuntur in <i>is, mortem alicuius capientium significari; fimum, quod in intestinis inventum sit, arefactum ad dysintericos valere, [...] a cane vero morsis adipem inlitum et corium substratum; rursus tali sinistri cinere decocto cum sanguine mustelae perunctos omnibus odio venire; idem fieri oculo decocto.*⁴¹⁶

⁴¹⁶ *Ibid.*, 28, 94-106: [cuentan] que la piel que estuvo en su cabeza, enredada, sirve para el dolor de cabeza; que la hiel para la oftalmía, para que no se inflame del todo, aplicada o untada sobre la frente, cocida con tres ciatos de miel ática y una onza de azafrán; que así las nubes y las cataratas se disipan; que, envejecido el medicamento, se resalta más la claridad, pero que se conserve en una cajita de Chipre; que con él se curan la argema, el herpes, las excrecencias en los ojos e igualmente las cicatrices, pero que el glaucoma [se cura con ésta] unida con la sanguaza de un hígado fresco impregnado de miel sin espuma; que sus dientes, al contacto, sirven para los dolores de los dientes o, atados en su orden regular, para los dolores de hombros y brazos; que los dientes de la misma, pero los de la parte izquierda del hocico, atados a la piel del ganado o de una cabra, [sirven] para los problemas del estómago; que los pulmones, consumidos en la comida, o la ceniza del vientre, aplicada con aceite, para los problemas intestinales; que las médulas de la espalda, [aplicadas] con aceite viejo y hiel, para los nervios; que el hígado, degustado tres veces antes de los accesos, para las fiebres cuartanas; que, para la gota, la ceniza del espinazo con la lengua y el pie derecho de una foca marina, añadida la hiel de un toro, todo cocido parejamente y aplicado sobre la piel de la hiena; que en la misma enfermedad sirve también la hiel con la piedra de Assio; que los trémulos, los que tienen espasmos y aquellos a quienes al saltar el corazón les palpita, deben comer una parte del corazón cocida, de tal manera que la ceniza de la parte restante con el cerebro de la hiena sea aplicada; que incluso, aplicada esta preparación o la hiel por sí misma, los vellos se quitan, arrancados antes de donde se desea que no renazcan; que así también los inútiles en los párpados se remueven; que debe ser comida la carne del lomo para los dolores lumbares y aplicada con aceite; que la esterilidad de las mujeres se corrige con el ojo [mezclado] con glicériza y anís, consumido en la comida, prometida la concepción dentro de tres días [...] Recomiendan que los delirantes se sahumen con el mismo y que se venden alrededor del pecho con la grasa de los riñones o con el hígado o con la piel [...] [cuentan] que los genitales estimulan, consumidos en miel, los deseos sexuales, aun cuando los varones hayan odiado los coitos de las mujeres [...]; que los escalofríos se calman con la quijada molida en anís y consumida en la comida; que las menstruaciones de las mujeres se provocan con el mismo sahumero [...] que el hedor y las úlceras de la boca se remedian con el paladar de la misma, secado, calentado con alumbre egipcio y removido tres veces en la boca [...] que las enfermedades perniciosas se calman con la parte izquierda del cerebro aplicada en las fosas nasales, ya sea de hombre o de cuadrúpedo [...]; que la carne de la nuca, ya se coma o se beba seca, para los dolores lumbares; que los dolores de los nervios deben sahumarse con los nervios de la espalda y brazos; que los pelos del hocico, aproximados a los labios de las mujeres,

Entre los apótrofes derivados de la hiena se encuentran sus dientes grandes (quizá los colmillos), que alejaban las pesadillas y los fantasmas, y también hacían que los lanzadores de jabalina no erraran su tiro; su miembro viril tenía la virtud de propiciar la concordia cuando se combinaba su fuerza con la articulación llamada “nudo de Atlas”, también servía de remedio a los epilépticos; la grasa encendida ponía en fuga las serpientes y propiciaba el alumbramiento; la lengua, por efectos de la magia homeopática, impedía el ladrido de los perros:

Contra nocturnos pavores umbrarumque terrorem unus e magnis dentibus lino alligatus succurrere narratur [...] quin immo totius domus concordiam eodem genitali et articulo spinae cum adhaerente corio adservatis constare. hinc spinae articulum s<c>i<t>e nodum Atlantion vocant; est autem primus. in comitialium quoque remediis habent eum. adipe accenso serpentes fugari dicunt [...] tantumque est vanitatis, ut, si ad brachium alligetur superior <e> dextra parte rostri dens, iaculantium ictus deerratos negent [...] eos vero, qui linguam in calciamento sub pede habeant, non latrari a canibus [...] adipe a lumbis suffiri parientes difficulter et statim parere.⁴¹⁷

son un filtro amoroso; que el hígado, dado en la bebida, cura los retortijones y los cálculos. [Cuentan también] que el corazón, consumido en la comida o en la bebida, auxilia para todos los dolores del cuerpo; que el bazo, para los [dolores] de bazo; que los intestinos con aceite, para las inflamaciones de las úlceras; que las médulas, para los dolores de la columna y para la lasitud de los nervios [...] que la vulva, dada en la bebida con la corteza del dulce fruto de la granada, sirve a la vulva de las mujeres [...]; que el genital de los machos, para los que tienen espasmos, con la sahumación, asimismo, para los que tienen los ojos inflamados, desgarres, y que los pies opuestos, con su contacto, [sirven] contra las inflamaciones, los izquierdos para las partes diestras, los diestros para las izquierdas [...] que la membrana que haya contenido la hiel, bebida en vino o consumida en la comida, socorre a los cardiacos contra los dolores; que la vejiga: bebida en vino, contra la incontinencia de la orina; pero la orina que sea encontrada en la vejiga, añadidos aceite, sésamo y miel a la extraída, sirve para una acidez crónica del estómago. [...] Cuentan que la primera y la octava de las costillas, con la sahumación, es saludable para las roturas; pero que los huesos de la columna para las parturientas [...]; que la carne, si se comiera, es eficaz contra las mordidas de un perro rabioso, pero que incluso el hígado acaso es más eficaz. [...] [Cuentan] que la carne o los huesos de un hombre que se encuentren en el vientre de una hiena asesinada, con sahumación, auxilian a los que padecen podagra; que, si se encontraran uñas en éste, significaría la muerte de uno de los captores [...]; que el estiércol que haya sido encontrado en los intestinos, secado, sirve para los disentéricos [...], pero que para las mordidas de perro ayuda la grasa aplicada encima; que, por el contrario, los ungidos con tal ceniza de la parte izquierda cocida, con la sangre de una comadreja, caen en el odio de todos; que asimismo sucede con el ojo cocido.

⁴¹⁷ *Ibid.*, 28, 98-103: Se cuenta que uno de los dientes grandes, atado con una cuerda, socorre contra las pesadillas y el terror a los espectros [...] Más aún, que la concordia de toda la casa se mantiene con el mismo genital y con una articulación de la columna atados con un cuero. A partir de esto llaman hábilmente a la articulación de la columna nudo de Atlas, pues es la primera. También lo consideran entre los remedios de los epilépticos. Dicen que, encendida la grasa, las serpientes se ponen en fuga [...] Tanto hay incluso de vanidad que [dicen] que los alcances de los lanzadores de jabalina no han de desviarse, si un diente de la parte superior derecha del hocico se atara a su brazo

Con el conducto extremo del intestino de la hiena se aprecian los dos aspectos del efecto apotropaico: el de alejar los males y el de propiciar el bien; pero además se le agregan dos efectos mágicos:

*super omnia est, quod extremam fistulam intestini contra ducum ac potestatum iniquitates commonstrant et ad successus petitionum iudiciorumque ac litium eventus, si omnino [tantum] aliquis secum habeat; eiusdem cavernam sinistro lacerto alligatam, si quis mulierem prospiciat, amatorium esse tam praesens, ut ilico sequatur; eiusdem loci pilorum cinerem ex oleo inlitum viris, qui sint probrosae mollitiae, severos, non modo pudicos, mores induere.*⁴¹⁸

La hiena parecía tener una especial afinidad con la magia, por lo que algunas de las partes de su cuerpo podían causar un efecto mágico dañino o beneficioso. Por ejemplo, un efecto dañino lo tenía la pata izquierda de la hiena cuando se ponía sobre una parturienta, pero la pata derecha causaba el efecto contrario: “*sinistrum pedem superlatum parturienti letalem esse, dextro inlato facile eniti.*”⁴¹⁹ En el aspecto positivo de la hiena, por ejemplo, el cuero de su frente se oponía al mal de ojo: “*frontis corium fascinationibus resistere*”⁴²⁰ El miedo a los hechiceros (*venefici*) y al efecto de sus brebajes venenosos o maleficos (*veneficia*), provocó que se buscaran apótrofes, como el nervio de riñón: “*renium nervos potos in vino cum ture fecunditatem restituere ademptam veneficio*”;⁴²¹ los excrementos o los huesos de la hiena:

excrementa sive ossa reddita, cum interematur, contra magicas insidias pollere”; fimum, quod in intestinis inventum sit, arefactum

[...]; que los perros no ladran a aquellos que tengan la lengua [de la hiena] dentro del calzado bajo su pie [...]; que quienes dan a luz con dificultad son sahumadas con la grasa del lomo y de inmediato dan a luz.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 28, 106: Sobre todo se encuentra lo siguiente: señalan que el conducto extremo del intestino [ayuda] contra las iniquidades de los jefes y de los potentados, para el éxito de las peticiones de los juicios y para el resultado de los litigios, si alguien lo llevara sólo consigo; que, si alguien observara a una mujer, la cavidad del mismo atada en el brazo izquierdo es a tal grado un filtro amoroso, que, al punto, ésta lo seguiría; que la ceniza de los pelos del mismo lugar, aplicada con aceite en los varones que sean de deshonrosa molición, los reviste de costumbres severas, no sólo pudorosas.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 28, 103: [dicen] que la pata izquierda puesta sobre una parturienta es letal, que, puesta encima la derecha, da a luz con facilidad.

⁴²⁰ *Ibid.*, 28, 98-101: [dicen] que el cuero de la frente se opone a los hechizos del mal de ojo.

⁴²¹ *Ibid.*, 28, 98-102: [dicen] que los nervios de los riñones, bebidos en vino con incienso, restituyen la fecundidad arrebatada por un maleficio.

*ad dysintericos valere, potum inlitumque cum adipe anserino toto corpore opitulari laesis malo medicamento.*⁴²²

Las puertas también se tocaban con su sangre para alejar las artes de los magos:

*sanguinem cum polenta sumptum torminibus; eodem tactis postibus ubicumque Magorum infestari artes, non elici deos nec conloqui, sive lucemis sive p<e>lvi sive aqua sive pila sive quo alio genere temptetur.*⁴²³

VIII. 4. El murciélago

Con el murciélago apreciamos un ejemplo típico de apótrope colocado en la entrada de las propiedades como amuleto para evitar el ingreso de las influencias nocivas:

*Cuius generis prope videri possint quae tradunt et de vespertilione, si ter circumlatus domui vivus <su>per fenestram inverso capite adfigatur, amuletum esse, privatimque ovilibus circumlatum totiens et pedibus suspensum super limen. sanguinem quoque eius cum carduo contra serpentium ictus inter praecipua laudant.*⁴²⁴

El recorrido triple alrededor de la casa sería un acto apotropaico añadido que tendría probablemente la función de crear un “círculo mágico” alrededor de la casa y el establo, además de dotar al murciélago de la “energía mágica” necesaria para cumplir tal función. Pienso que, si se toma en cuenta la magia homeopática, el hecho de que el amuleto fuera un murciélago rechazaría la intrusión de otros murciélagos en la casa y en los establos (puesto que, como ya se ha dicho, lo semejante afecta a lo semejante), aunque bien podría haber rechazado cualquier

⁴²² *Ibid.*, 28, 105: que los excrementos o los huesos devueltos cuando se murió tienen poder contra las insidias mágicas; que el estiércol que haya sido encontrado en los intestinos, secado, sirve para los disentéricos; que bebido y aplicado con grasa de ganso en todo el cuerpo ayuda a los heridos a causa de un brebaje maligno.

⁴²³ *Ibid.*, 28, 104: que la sangre, consumida con polenta, [es saludable] para los retortijones; que, tocadas las puertas con la misma, las artes de los magos son disipadas en todas partes; que los dioses no son sacados, ni conversan con ellos, ya se intente con lámparas, ya con un caldero, con agua, con una esfera o con algún otro tipo.

⁴²⁴ *Ibid.*, 28, 83: Podría parecer que son de este género las cosas que transmiten también acerca del murciélago: que sería un amuleto si, llevado vivo tres veces alrededor de una casa, se fijara sobre una ventana con la cabeza boca abajo, y que, especialmente, lo sería, llevado otras tantas veces alrededor de los establos y suspendido de las patas sobre el umbral. También alaban su sangre con cardo entre los principales [remedios] contra las mordeduras de las serpientes.

otro animal dañino, como insectos nocivos, o el mal en general, ya que incluso partes del cuerpo del murciélago poseían diversas virtudes profilácticas: Plinio, en un pasaje en el que escribe sobre los padecimientos y enfermedades intestinales, comenta que la sangre del murciélago tenía propiedades protectoras (probablemente contra la enfermedad o contra el dolor de la zona referida), cuando se aplicaba en el vientre: “ *Magi quidem vespertilionis sanguine contacto ventre in totum annum caveri tradunt.*”⁴²⁵ En un libro posterior, el propio Plinio añade que el murciélago servía contra la enfermedad del vientre llamada ileos y que también se debía beber su sangre: “ *Gravissimum vitium a<l>vi ileos appellatur. huic resisti aiunt discerpti vespertilionis sanguine, etiam inlito ventre subveniri.*”⁴²⁶ Por su parte, la hiel del murciélago sanaba la herida de un animal de carga, cuando ésta era provocada por la mordedura de una musaraña: “ *si [mustela] iumenta momorderit, mus recens cum sale inponitur aut fel vespertilionis ex aceto.*”⁴²⁷

En lo que respecta a las propiedades apotropaicas, se podría descubrir la causa de la posición invertida del amuleto del murciélago en la postura natural que adoptan estos animales o en el “simbolismo de la inversión”, que consiste en que la inversión de las figuras, conceptos o imágenes adquieren simbólicamente la cualidad opuesta a la que poseían antes de ser invertidos, por lo cual, si es que los murciélagos eran nocivos, el daño que se supone que éstos provocaban se tornaría en protección y ellos mismos se transformarían en amuletos, para rechazar el mal y propiciar el bien.⁴²⁸

⁴²⁵ *Ibid.*, 28, 83: Los magos ciertamente transmiten que, si se toca el vientre con la sangre de un murciélago, por todo un año se mantiene protegido.

⁴²⁶ *Ibid.*, 30, 59: La enfermedad más grave del vientre se llama ileos. Dicen que se resiste contra ésta con la sangre de un murciélago despedazado; que también, si se aplica en el vientre, viene en auxilio. (El ileos era una afección dolorosa debida a una obstrucción intestinal).

⁴²⁷ *Ibid.*, 29, 60: si [una musaraña] mordiera a las bestias de carga, se aplica encima un ratón fresco con sal o la hiel de un murciélago con vinagre.

⁴²⁸ Cf. Cirlot, *op. cit.*, pp. 158-159: cuando el símbolo tiene dos aspectos, la inversión de uno determina la del otro y, por eso, cuando una situación es terrible, existe la necesidad de invertirla; asimismo, en ciertos lugares, por ejemplo, existía la costumbre de poner un santo boca abajo o contra la pared no como castigo, sino con la esperanza de que cambiara su actitud.” Cf. Barber, Paul, *op. cit.*, p. 46: en el folclore popular de Polonia se creía, por ejemplo, que, para prevenir que un cadáver se convirtiera en revenante o para facilitar que descansara en paz, era sepultado boca abajo, como medida apotropaica.

Por último, se debe recordar que el murciélago ha tenido una fama negativa desde la antigüedad hasta nuestros días, por lo que se ha asociado con la oscuridad y con la muerte: por ejemplo, en la *Odisea*, las almas de los pretendientes de Penélope, al conducir las Hermes al inframundo, se comparan con murciélagos que revolotean y chillan;⁴²⁹ según una historia fabulosa referida por Plinio, se decía que la planta pantanosa casia era custodiada por un tipo de murciélago de mal agüero (*dirus*), que la custodiaba con sus garras.⁴³⁰ El murciélago era además considerado un animal del inframundo, como el búho, ave funesta de mal agüero,⁴³¹ con la que parece compartir también el hecho de que ambos eran considerados animales voladores nocturnos implicados en creencias relacionadas con las casas, puesto que de la lectura del siguiente pasaje de Plinio se deduce que la presencia del búho en los lugares sagrados y en las casas de los particulares se consideraba un mal presagio:

*Vncos ungues et nocturnae aves habent, ut noctuae, bubo, ululae. omnium horum hebetes interdiu oculi. bubo, funebris et maxime abominatus publicis praecipue auspiciis, deserta incolit nec tantum desolata, sed dira etiam et inaccessa, noctis monstrum, nec cantu aliquo vocalis, sed gemitu. itaque in urbibus aut omnino in luce visus dirum ostentum est. privatorum domibus insidentem plurimum scio non fuisse feralem. volat numquam quo libuit, sed transversus aufertur. Capitolii cellam ipsam intravit Sexto Palpellio Histro L. Pedanio cos., propter quod nonis Martiis urbs lustrata est eo anno.*⁴³²

Así pues, cabría pensar que el amuleto de murciélago (animal liminar) poseería cierta “energía mágica negativa” utilizable, paradójicamente, contra otras influencias negativas, y que quizá se utilizaría, por ejemplo, de manera parecida al amuleto aterrador con la imagen de Medusa (el *γοργόνειον*), que también se colocaba en las

⁴²⁹ Cf. Hom., *Od.*, 24, 1-10.

⁴³⁰ Cf. Plin., *op. cit.*, 12, 85.

⁴³¹ Cf. Pauly-Wissowa, *sechster Band*, pp. 2740-2742.

⁴³² Plin., *op. cit.*, 10, 34: Las aves nocturnas también tienen uñas encorvadas como las lechuzas, el búho, los autillos. De día, los ojos de todas éstas son débiles. El búho, [ave] fúnebre y muy abominada principalmente en los presagios públicos, habita los desiertos y no sólo los [sitios] desolados, sino también los infaustos e inaccesibles. Es el monstruo de la noche, y no es sonora por canto alguno, sino por un gemido. Por consiguiente, visto en las ciudades o en plena luz del día, es un presagio funesto. Sé que no fue fúnebre el que se posa en las casas de muchos particulares. Nunca vuela [directamente] a donde le agradó, sino que llega [ahí] transversalmente. Durante el consulado de Sexto Palpelio Histro y Lucio Pedanio [un búho] entró en la capilla misma del capitolio, a causa de lo cual la ciudad fue purificada en ese año, en las nonas de marzo.

entradas para ahuyentar con su presencia las influencias nocivas (para ver algunos ejemplos de γοργόνειον, véanse imágenes 20-25).

VIII. 5. El camaleón

Era un animal relacionado con las nubes y los rayos, como leemos en la *Naturalis Historia*: “*caput eius et guttur, si roboreis lignis accendantur, imbrium et tonitruum concursus facere Democritus narrat, item iocur in tegulis ustum.*”⁴³³ La causa se podría deber a que según una interpretación se le asignaba en la antigüedad el papel de “intermediario entre el hombre y las fuerzas uránicas”, pues entre los pigmeos del Ituri se le consideraba el más cercano a dios porque subía a la cima de los árboles más altos.⁴³⁴

Entre otros prodigios de las partes del camaleón achacados a Demócrito por Plinio, escéptico al respecto, se encuentran algunos que conciernen a la magia, pues buscaban provocar a voluntad un efecto en otros seres, como en la hechicería, o controlar la naturaleza: causar una especie de “invisibilidad” o enviar sueños a quienes se quisiera con su pata izquierda; reunir las comadreja, cuando la hiel del camaleón se arrojaba al agua; detener los ríos o el ímpetu de las aguas, y atraer el odio hacia los enemigos al arrojar en su puerta los intestinos del camaleón unguidos con la orina de un simio:

sinistrum vero pedem torreri in furno cum herba, quae aequae chamaeleon vocetur, additoque unguento pastillos eos in ligneum vas conditos praestare, si credimus, ne cernatur ab aliis qui <i>d habeat [...] sinistrum ver<o> quibus monstris consecret, qualiter somnia quae velis ac quibus velis mittantur, pudet referre: omnia ea dextro pede resolvi, sicut sinistro latere lethargos, quos fecerit dexter [...] felle glaucomata et suffusiones corrigi prope creditur tridui inunctione, serpentes fugari ignibus instillato, mustelas contrahi in aquam coiecto, corpori vero inlito detrahi pilos [...] idem praestare narrat iocur cum ranae rubetae pulmone inlitum; praeterea iocinere amatoria dissolvi [...] intestina et fartum eorum, cum animal id nullo cibo vivat, simiarum urina <una> inlita inimicorum ianuae odium omnium hominum his conciliare; cauda flumina et aquarum impetus sisti, serpentes soporari; eadem

⁴³³ *Ibid.*, 28, 114: Demócrito narra que su cabeza y garganta, si se incendiaban en leños de roble, producirían la reunión de lluvias y de rayos, asimismo su hígado quemado sobre las tejas.

⁴³⁴ Cf. Chevalier, *op. cit.*, pp. 239-240.

*medicata cedro et murra inligataque gemino ramo palmae percussam aquam discuti, ut quae intus sint omnia appareant; utinamque eo ramo contactus esset Democritus, quoniam ita loquacitates inmodicas promisit inhiberi. palamque est virum alias sagacem et vitae utilissimum nimio iuvandi mortales studio prolapsum.*⁴³⁵

De acuerdo con los principios de la “simpatía”, diferentes partes de su cuerpo otorgaban diversos beneficios medicinales o apotropáicos: su lengua, atada como amuleto, puesto que el camaleón es un animal que se desliza con facilidad, originó la creencia de que facilitaba los partos y de que tenía poder para influir en los resultados de los litigios; se creía que su ojo quitaba las manchas blancas de los ojos; que el pie derecho, atado con la piel de una hiena, servía contra los robos, ya que la hiena posee la cualidad de cazar de noche y el camaleón, la de pasar desapercibido:

reliqua ad veneficia pertinentia quae dicit, quamquam falsa existimantes, omitemus, praeterquam ubi inrisu coarguent <e>um: dextro oculo, si viventi eruatur, albugines oculorum cum lacte caprino tolli, lingua adalligata pericula puerperii; eundem salutarem esse parturientibus, si sit domi, si vero inferatur, perniciosissimum. linguam, si viventi exempta sit, ad iudiciorum eventus pollere, cor adversus quartanas inligatum lana nigra primae tonsurae. pedem e prioribus dextrum pelle hyaenae adalligatum sinistro brachio contra latrocinia terroresque nocturnos pollere, item dextram mamillam contra formidines pavoresque [...] armum dextrum ad vincendos adversarios vel hostes valere, utique si abiectos eiusdem nervos calcaverit [...] s<e>t capitis dolores insperso vino, in quo latus alterutrum maceratum sit, sanari; si feminis sinistri vel pedis cinere misceatur lac suillum, podagricos fieri inlitis pedibus

⁴³⁵ Plin., *op. cit.*, 28, 115-118: pero [cuentan] que el pie izquierdo se tuesta en un horno con la hierba que se llama igualmente camaleón y que, añadido un ungüento, estas pastillas, guardadas en una vasija de madera hacen, si lo creemos, que quien la tenga, no sea visto por otros [...] pero que avergüenza referir que el izquierdo se consagre a estos prodigios, como que se envíen los sueños que quieras y a quienes quieras; que todos estos [sueños] se desatan con el pie derecho, así como que los letargos que haya provocado el derecho se ocultan con el izquierdo [...] Se cree que el glaucoma y las cataratas se corrigen con la unción de hiel por tres días, que las serpientes se ponen en fuga echada en fuego, que, arrojada en el agua, las comadreas se reúnen, pero que, aplicada en el cuerpo, quita los vellos [...] Narra que lo mismo sucede si se mezcló el hígado con el pulmón de una rana rubeta; además, que los filtros de amor se disuelven con el hígado [...] que los intestinos y su contenido, aunque el animal viviera sin ningún alimento, ungidos con la orina de simios en la puerta de los enemigos, atraen para ellos el odio de todos los hombres; que, con la cola, se detienen los ríos y los ímpetus de las aguas, que las serpientes se adormecen; que el agua golpeada se dispersa con la misma, preparada con cedro y mirra, y amarrada con dos ramas de palma, de tal manera que se muestren todas las cosas que haya dentro, y ojalá Demócrito hubiera tenido contacto con aquel ramo, porque prometió que así se inhibían las locuacidades inmoderadas. Es evidente que el varón, sagaz en otras circunstancias y en extremo provechoso para la vida, se equivocó en su empeño de ayudar a los mortales.

[...] *melancholicos autem sanari, si ex corio chamaeleonis sucus herbae Heleniae bibatur.*⁴³⁶

VIII. 6. El basilisco

Era un animal mitológico habitante de la Cirenaica, en la actual Libia, una de las regiones del norte de África más alejada del mundo conocido por los autores griegos y latinos, de la que provenían animales fabulosos como el catoblepas, un animal similar al basilisco, que podía matar con su mirada. El basilisco era tan peligroso que parecía matar todo a su paso con una especie de emanación venenosa proveniente de su aliento, de su piel, del sonido de su silbido y hasta de sus ojos, de manera parecida al daño que provocaban las personas aojadoras con su mirada, por lo cual ahuyentaba a las serpientes mismas. Plinio describe así la apariencia y las cualidades de este animal:

*Cyrenaica hunc generat provincia, duodecim non amplius digitorum magnitudine, candida in capite macula ut quodam diademate insignem. sibilo omnes fugat serpentes, nec flexu multiplici ut reliquae corpus inpellit, sed celsus et erectus in medio incedens. necat frutices, non contactos modo verum et adflatos, exurit herbas, rumpit saxa. talis vis malo. est creditum quondam ex equo occisum hasta et per eam subeunte vi non equitem modo sed equum quoque absumptum.*⁴³⁷

⁴³⁶ *Ibid.*, 28, 114-116: Las restantes cosas que menciona conciernen a los maleficios, aunque las omitiremos por considerarlas falsas, excepto cuando dejen ver lo ridículo que era: que las manchas blancas de los ojos se quitarían con el ojo derecho, si se extrajera éste del animal vivo, [y se diera] con leche de cabra; que [se quitarían] los peligros del parto con la lengua atada; que el mismo [animal] sería saludable para las parturientas, si estuviera en la casa, pero que sería muy pernicioso, si se introdujera; que la lengua, si se sacara del animal vivo, tendría poder para los resultados de los juicios; que el corazón, enredado con lana negra del primer esquileo, contra las [fiebres] cuartanas; que el pie derecho delantero, atado con piel de hiena en el brazo izquierdo, tiene fuerza contra los robos y los terrores nocturnos; asimismo, que la mama derecha [tiene fuerza] contra los temores y pavores [...]; que el brazo derecho tiene poder para vencer a los adversarios o enemigos, sobre todo si se pisaran los nervios provenientes del mismo [...]. Sin embargo, que los dolores de cabeza se curan con vino esparcido en el que un lado u otro se haya macerado; que si [el dolor se presentara] en mujeres se mezcle leche porcina con ceniza del pie izquierdo; que, al ungirse los pies, las personas se enferman de podagra [...], pero que los melancólicos sanarían, si el jugo de la hierba helenia se bebiera con la piel del camaleón.

⁴³⁷ *Ibid.*, 8, 78: La provincia de Cirenaica lo genera, no mayor que el tamaño de doce dedos, insigne por una mancha blanca en la cabeza como con una especie de corona. Con su silbido ahuyenta a todas las serpientes, y no impulsa su cuerpo con una flexión múltiple como las restantes, sino que avanza levantado y erguido sobre su parte media. Mata los arbustos, no sólo al tocarlos, sino también al exhalarles su aliento; seca las hierbas; rompe las piedras. Tal es el poder de su mal. Se creía que una vez [uno] fue

Este poder del basilisco originó la creencia de que su sangre podría también afectar el destino de los hombres, dado que era apotropaica, ya que propiciaba que tuvieran éxito las peticiones dirigidas a los potentados e incluso a los dioses, quizá porque su cresta se asociaba con la corona de los reyes, pues su nombre mismo deriva del término griego *βασιλεύς*, que significa rey; su sangre también servía de protección contra los filtros mágicos y era profiláctica, al servir de remedio contra las enfermedades. He aquí el pasaje de Plinio:

*Basilisci, quem etiam serpentes ipsae fugiunt alias olfactu necantem, qui hominem, vel si aspiciat tantum, dicitur interemere, sanguinem Magi miris laudibus celebrant: coeuntem picis modo et colore, dilutum cinnabari clariorem fieri. attribuunt ei successus petitionum a potestatibus et a diis etiam precum, morborum remedia, veneficiorum amuleta. quidam e<t> Saturni sanguinem appellant.*⁴³⁸

VIII. 7. El dragón⁴³⁹

Era una serpiente con poder apotropaico, pues propiciaba la “buena suerte” si su cabeza se ponía en el umbral; su grasa confería el poder para obtener la victoria en los juicios, doblegar a los poderosos y hasta para volverse invencible si se ataban a una cola y a una cabeza del dragón los pelos de un león, animal reconocido por su fuerza y valentía, así como la espuma de un caballo victorioso, fluido que debía de añadir también mayor fuerza al amuleto de dragón mediante la transferencia de dicha cualidad:

Draco non habet venena. caput eius limini ianuarum subditum propitiatis adoratione diis fortunatam domum facere promittitur [...] cordis pingue in pelle dorcadum nervis cervinis adalligatum in lacerto conferre iudiciorum victoriae p<lu>rimum, spondylum

muerto con una lanza desde un caballo y que, al subir el poder a través de ésta, murió no sólo el jinete, sino también el caballo.

⁴³⁸ *Ibid.*, 29, 66: Del basilisco, al que, por matar a unas con su olfato, rehuyen incluso las serpientes mismas, se dice que mataría al hombre incluso si sólo lo observara. Los magos alaban su sangre por sus admirables virtudes: que se acopla al modo y al color de la pez; que, diluida, se vuelve más brillante que el cinabrio. Le atribuyen los éxitos de las peticiones a los potentados e incluso de las súplicas a los dioses, los remedios de las enfermedades, los amuletos de filtros mágicos; algunos incluso la llaman “la sangre de Saturno”.

⁴³⁹ Cf. *Pliny, Natural History*, The Loeb Classical Library, vol. 8, p. 226, nota b: “Probably the phyton and similar snakes”.

*aditus potestatum mulcere, dentes eius inligatos pellibus caprearum cervinis nervis mites praestare dominos potestatesque exorabiles. sed super omnia est compositio, qua invictos faciunt Magorum mendacia: cauda draconis et capite, pilis leonis e fronte et medulla eiusdem, equi victoris spuma, canis ungue adalligatis cervino corio nervisque cervi alternatis et dorcadis. quae coarguisse non minus referet quam contra serpentes remedia demonstrasse, quoniam et haec <ill>orum veneficia sunt. draconum adipem venenata fugiunt, item, si uratur ichneumonum; fugiunt et urticis tritis in aceto perunctos.*⁴⁴⁰

El dragón también protegía del miedo a los fantasmas o alucinaciones nocturnas: “*oculis eius inveteratis et cum melle tritis inunctos non expavescere ad nocturnas imagines etiam pavidos.*”⁴⁴¹ En un pasaje posterior, Plinio reafirma esta creencia al escribir que los *magi* creían que si se ungían con algunas partes hervidas del dragón se librarían de las divinidades nocturnas y de los faunos: estos últimos seres pertenecían al cortejo de Fauno, dios profético que revelaba el futuro en sueños a quienes se tumbaban en el vellón de un cordero sacrificado para dicha ocasión; los sometidos a ese rito podían tener visiones, escuchar voces y mantener conversaciones con los dioses;⁴⁴² no obstante, debido a esta manera de dar los oráculos, a Fauno se le consideraba el autor de apariciones fantasmales y sonidos terroríficos:⁴⁴³

rursus Magi tradunt lymphatos sanguinis talpae adpersu resipiscere, eos vero, qui a nocturnis diis Faunisque agitentur, draconis lingua et oculis et felle intestinisque in vino et oleo

⁴⁴⁰ *Ibid.*, 29, 67-68: El dragón no tiene veneno. Se promete que su cabeza, puesta debajo del umbral de las puertas, propiciados los dioses por la oración, hace afortunada la casa [...]; que la grasa del corazón en la piel de una gacela, atada al brazo con los nervios de un ciervo, confiere la máxima victoria en los juicios; que el espóndilo facilita el acceso a los potentados; que los dientes de éste, atados a pieles de cabras con nervios de ciervo, vuelven dóciles a los soberanos y doblegables a los potentados. Pero sobre todas estas cosas está la composición con la cual las mentiras de los magos hacen [a las personas] invencibles: con la cola de un dragón y su cabeza, con pelos de la frente de un león y la médula del mismo, con la espuma de un caballo victorioso y con la uña de un perro, atadas con un cuero de ciervo y alternado con los nervios del mismo y de una gacela. No menos importa haber refutado éstas que haber mostrado los remedios contra las serpientes, porque también éstos son filtros mágicos de aquéllos. Los [animales] venenosos huyen de la grasa de los dragones; asimismo, si se quemara la de los igneumones; huyen también de los ungidos con ortigas trituradas en vinagre.

⁴⁴¹ *Idem*: [Cuentan] que los que se ungieron con los ojos de éste, disecados y triturados con miel, no se espantan ante las imágenes nocturnas, aun los temerosos.

⁴⁴² Cf. Verg., *A.*, 7, 61 *et sq.*

⁴⁴³ Cf. D. H., *Antiquitates Romanae*, 5, 16.

*decoctis ac sub diu nocte refrigeratis perunctionibus matutinis vespertinisque liberari.*⁴⁴⁴

VIII. 8. El salmonete

Era un pez de color rojo que desovaba tres veces al año;⁴⁴⁵ su nombre en griego (*τρίγλη*), según nos cuenta el gramático griego Ateneo, era similar al número griego tres, característica que compartía con la diosa Hécate, cuyos epítetos se asemejaban también al número griego tres, pues era la diosa “de los tres caminos” (*τριοδίτις*),⁴⁴⁶ “la de los tres ojos” (*τρίγληνος*), y a quien se le ofrecían banquetes los días treinta, por todo lo cual el salmonete estaba consagrado a Hécate.⁴⁴⁷ También era un pez muy apreciado en la cocina, por el que se pagaban cantidades enormes de dinero;⁴⁴⁸ se cuenta que, en las fiestas de Ártemis, el salmonete se llevaba en procesión por la cualidad que tenía de perseguir y devorar las liebres marinas, que eran animales dañinos y venenosos.⁴⁴⁹

Plinio nos informa que el salmonete servía contra todos los venenos, incluido el *virus* proveniente de las menstruaciones:

*quid esset scincus diximus, saepius vero quantum veneficii in menstruis mulierum. contra ea omnia auxiliatur, ut diximus, mullus, item contra pastinacam et scorpiones terrestres marinosque et dracones, phalangia inlitis sumptusve in cibo, eiusdem recentis e capite cinis contra omnia venena, privatim contra fungos.*⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ Plin., *op. cit.*, 30, 84: Una vez más, los magos transmiten que los locos vuelven en sí con la asperción de la sangre de un topo, pero que aquellos que son atormentados por las divinidades nocturnas y por los faunos, se libran con la lengua, los ojos, la hiel y los intestinos de un dragón cocidos en vino y aceite, y también oreados largo tiempo a la intemperie durante la noche, siendo las unciones matutinas y vespertinas.

⁴⁴⁵ *Cf. Ibid.*, 9, 65.

⁴⁴⁶ *Cf. Ov., Fast.*, 1, 141-142.

⁴⁴⁷ *Cf. Ath.*, 7, 126, 5.

⁴⁴⁸ *Cf. Plin., op. cit.*, 9, 67.

⁴⁴⁹ *Cf. Ath.*, 7, 126, 20.

⁴⁵⁰ Plin., *op. cit.*, 32, 43-44: Dijimos qué era un *scincus*, pero con más frecuencia, cuán gran maleficio había en las menstruaciones de las mujeres. Contra todo eso auxilia, como dijimos, el salmonete; igualmente, aplicado o tomado en la comida, [auxilia] contra la pastinaca, los escorpiones terrestres y marinos, los traquínidos [y] las arañas venenosas; la ceniza de la cabeza de éste mismo fresco [auxilia] contra todos los venenos, particularmente, contra los hongos.

VIII. 9. El buitre

Animal de mal agüero vinculado con la voracidad, la rapacidad y la muerte, por alimentarse de cadáveres; se encuentra en la *Naturalis Historia* un ejemplo del poder apotropaico predominantemente defensivo del buitre, porque protege de la violencia de los animales y de las personas:

*E volucribus in auxilio contra serpentes primus vultur est, adnotatumque minus virium esse nigris. pinnarum ex <al>is nidore, si urantur, fugari eas dicunt, item cor eius alitis habentes tutos esse ab impetu non solum serpentium, sed etiam ferarum latronumque et regum ira.*⁴⁵¹

VIII. 10. La estrella de mar y el zorro

La acción apotropaica de la estrella marina en conjunción con la sangre de un zorro y el clavo de metal es otro caso de apótrofes que trabajan en conjunto para reforzar la protección, según se deduce de una referencia de Plinio en la que estos elementos protegen el umbral: “*medicamenta inferri negant posse aut certe nocere stella marina volpino sanguine inlita et adfixa limini superiori aut clavo aereo ianuae.*”⁴⁵² Por una parte, la estrella de mar, de la que, aunque es propiamente un animal, Plinio escribe que tenía la naturaleza de los arbustos⁴⁵³ y que contenía tanto calor que quemaba todo lo que tocaba en el agua.⁴⁵⁴ Por otra parte, el zorro, un animal astuto y taimado considerado en culturas del extremo oriente como un animal satánico y relacionado con las posesiones demoniacas,⁴⁵⁵ tenía también en la antigüedad grecorromana una fama negativa: según Ovidio, en las *Cerealia*, fiestas romanas en honor a la diosa Ceres, los zorros eran castigados en recuerdo de un zorro que, al intentar quemársele vivo, escapó e incendió los cultivos (quizá una

⁴⁵¹ *Ibid.*, 29, 77: De las aves para auxilio contra las serpientes la primera es el buitre, y se ha notado que los negros tienen menos fuerza. Dicen que éstas se ahuyentan con el olor de las plumas de las alas, si se queman; que, asimismo, los que tienen el corazón de esta ave están protegidos de la violencia no sólo de las serpientes, sino también de las fieras y de los ladrones y de la ira de los reyes.

⁴⁵² *Ibid.*, 32, 44: Dicen que los venenos no pueden introducirse ni dañarse con una estrella marina ungida con sangre de zorro y fijada al umbral superior o a la puerta con un clavo metálico.

⁴⁵³ *Cf. Ibid.*, 9, 154.

⁴⁵⁴ *Cf. Ibid.*, 9, 183.

⁴⁵⁵ *Cf. Cirlot, op. cit.*, pp. 1090-1092.

explicación etiológica en la que se asocia el color de su pelaje con el fuego y su poder destructivo);⁴⁵⁶ Eliano opinaba que la zorra era un animal maligno y truhán;⁴⁵⁷ Así pues, habría que suponer que estos dos apótrofes mantenían una relación derivada de su poder destructivo simbólico, que se encargaba de “quemar” y, por consiguiente, de destruir y anular las influencias nocivas. A pesar de esto, Plinio menciona algunos remedios derivados del cuerpo del zorro: escribe que la grasa de zorro servía como remedio para las heridas de la cabeza,⁴⁵⁸ las afecciones del oído⁴⁵⁹ y que los que tuvieran la lengua de zorro en un brazaletes no sufrirían de oftalmía.⁴⁶⁰

VIII. 11. El escarabajo

El escarabajo era considerado un animal sagrado en el antiguo Egipto y ya en aquel lugar era utilizado como amuleto por simbolizar el eterno retorno a la vida, dado que los escarabajos peloteros hacen rodar su bola de excremento (y la forma redonda simboliza el huevo, de donde proviene la vida).⁴⁶¹ Plinio escribe que, entre los amuletos que los *magi* recomendaban como remedio para las fiebres cuartanas, se encontraban varias especies de escarabajos, incluido el escarabajo pelotero:

*mox cum capite suo deciso in pellicula caprina scarabaeum, qui pilas volvit. propter hunc Aegypti magna pars scarabaeos inter numina colit, curiosa Apionis interpretatione, qua colligat Solis operum similitudinem huic animali esse, ad excusandos gentis suae ritus. sed et alios adalligant Magi: cui sunt cornicula reflexa, sinistra manu collectum; tertium, qui vocatur fullo, albis guttis, dissectum utrique lacerto adalligant, cetera sinistro.*⁴⁶²

⁴⁵⁶ Cf. Ov., *Fast.*, 4, 68 et sq.

⁴⁵⁷ Cf. Ael., *op. cit.*, 4, 39.

⁴⁵⁸ Cf. Plin., *op. cit.*, 28, 165-166.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, 28, 176.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.*, 28, 172.

⁴⁶¹ Cf. Cirlot, *op. cit.*, pp. 461-462.

⁴⁶² Plin., *op. cit.*, 30, 99-100: Luego con su cabeza cortada en una pielecilla el escarabajo que rueda las pelotas. Por esto, gran parte de Egipto venera los escarabajos entre las divinidades, siendo curiosa la interpretación de Apión, con la cual deduce que este animal presenta una analogía con las labores de Sol, para justificar las costumbres de su especie. Pero también los *magi* atan otros como amuleto: el que tiene cuernecillos vueltos hacia atrás, tomado con la mano izquierda; el tercero, que se llama *fullo*, con manchas blancas, lo atan cortado en cualquiera de los dos brazos; los demás, en el izquierdo.

Plinio escribe que los cuernos dentados de los escarabajos servían de amuleto para los niños: “*scarabaeorum cornua grandia denticulata adalligata iis amuleti naturam obtinent*,”⁴⁶³ en otro pasaje se especifica que se ataban en su cuello como remedio: “*infantium etiam remediis ex cervice suspenduntur*.”⁴⁶⁴

El origen del poder apotropaico de estos cuernos se podría hallar en su valor simbólico, ya que, al representar éstos el arma y defensa de los escarabajos, le otorgarían una protección simbólica similar al portador del amuleto; protección que se manifiesta en las puntas dentadas, que asemejan cuchillas. Hay que tener presente también que el poder de los cuernos del escarabajo podría también provenir de las cualidades del escarabajo mismo, reconocido por su gran fuerza y por la resistencia de su exoesqueleto.

VIII. 12. La tortuga

Según Plinio, las partes del cuerpo de la tortuga se usaban sobre todo como remedio para tratar diversos padecimientos, pero también tenían el poder apotropaico de refutar las artes mágicas:

*Terrestrium carnes suffitionibus propriae magicisque artibus refutandis et contra venena salutare produntur. plurimae in Africa. hae ibi amputato capite pedibusque pro antidoto dari dicuntur et e iure in cibo sumptae strumas discutere, lienes tollere, item comitiales morbos. sanguis earum claritatem visus facit, <discutit> suffusiones oculorum. et contra serpentium omnium et araneorum ac similiarum et ranarum venena auxiliatur servato sanguine in farina pilulis factis et, cum opus sit, in vino datis. felle testudinum cum Attico melle glaucomata inungi prodest. scorpionum plagae instillari. tegimenti cinis vino et oleo subactus pedum rimas ulceraque sanat. squamae e summa parte derasae et in potu datae venerem cohibent. eo magis hoc mirum, quoniam totius tegimenti farina accendere traditur libidinem.*⁴⁶⁵

⁴⁶³ *Ibid.*, 30, 138: Los cuernos grandes dentados de los escarabajos, atados a ellos [los niños], adquieren la naturaleza de un amuleto.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, 11, 97: [Estos cuernos] también se suspendían del cuello de los niños como remedio.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 32, 33-34: Se muestra que la carne de las terrestres es propia para los sahumeros y para refutar las artes mágicas, y saludable contra los venenos. La mayoría se encuentra en África. Se dice que ahí éstas, cortada su cabeza y sus pies, se dan como antidoto, y que, tomadas en la comida de acuerdo con la ley, dispersan los tumores escrofulosos, reducen el bazo e igualmente y la epilepsia. La sangre de éstas, vuelve clara la visión y dispersa la opacidad de los ojos; auxilia si, hechas unas píldoras, se conserva su sangre en harina y, cuando sea necesario, se dan en vino, contra los

VIII. 13. Las fiebres cuartanas

Para dar constancia de la abundancia de amuletos obtenidos de animales y de las minuciosas y bien establecidas instrucciones con las que los amuletos debían prepararse, muestro un pasaje de Plinio en el que los *magi* prescriben diversos amuletos de animales como remedio para combatir las temidas fiebres tercianas y cuartanas, que derivan su nombre de la aparición de las fiebres cada tres o cuatro días. Se entiende que, en este caso, los amuletos se utilizaban como último recurso, cuando la medicina clínica había fallado:

In quartanis medicina clinice propemodum nihil pollet. quam ob rem plura eorum remedia ponemus primumque ea, quae adalligari iubent: [...] pseudosp<h>ece<m> vocant vespam, quae singularis volitat; hanc sinistra manu adprehensam subnectunt, alii vero quam quis eo anno viderit primam; viperæ caput abscisum in linteolo vel cor viventi exemptum; muris rostellum auriculasque summas russeo panno ipsumque dimittunt; lacertæ vivæ dextrum oculum effossum [...] cor anguium sinistra manu exemptum viventibus, scorpionis caudæ IIII articulos cum aculeo panno nigro ita, ut nec scorpionem dimissum nec eum, qui adalligaverit, videat aeger triduo, post tertium circuitum id condat [...] limacem in pellicula vel IIII limacum capita præcisa harundine, multipedam lana involutam, vermiculos, ex quibus tabani fiunt, antequam pennas germinent, alios e spinosis frutectis lanuginosos. quidam ex illis quaternos inclusos iuglandis nucis putamine adalligant. cocleas, quae nudae inveniuntur, stelionem, <cum> incluser<u>nt capsulis, subiciunt capiti et sub decessu febris emittunt. devorari autem iubent cor mergi marini sine ferro exemptum, inveteratumque conteri et in calida aqua bibi, hirundinum corda cum melle; alii fimum drachma una in lactis caprini vel ovilli vel pass<i> cyathis III ante accesiones; sunt qui totas censeant devorandas. aspidis cutem pondere sexta parte denarii cum piperis parii modo Phartorum gentes in remedium quartanae bibunt. Chrysippus philosophus tradidit phryganion adalligatum remedio esse quartanis. quod esset animal, neque ille descripsit nec nos invenimus qui novisset; demonstrandum tamen fuit a tam gravi auctore dictum, si cuius cura efficacior esset inquirendi. cornicis carnes esse et nidum inlinere in longis morbis utilissimum putant. – Et in tertianis fiat potestas experiendi, quoniam miserias copia spei delectat, anne aranei, quem lycon vocant, tela cum ipso in splen<i>o<l>o resinae ceraeque inposita utrisque temporibus et fronti prosit, aut ipse calamo adalligatus, qualiter et aliis febribus

venenos de todas las serpientes, de las arañas, de [animales] similares y de las ranas. Sirve para el glaucoma el que se unja la hiel de las tortugas con miel ática; las heridas de los escorpiones se instilan [con ella]. La ceniza del caparazón, amasada con vino y aceite, sana las grietas y las heridas de los pies. Las escamas, raspadas de la parte más elevada y dadas en la bebida, reprimen los placeres de Venus. Esto es más admirable por esto, porque se transmite que la harina de todo el caparazón incita la lujuria.

*prodesse traditur, item lacerta viridis adalligata viva in eo vase, quod capiat, quo genere et recidivas frequenter abigi adfirmant.*⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 30, 98-104: En las fiebres cuartanas la medicina clínica casi no tiene ninguna fuerza. Por tal motivo, presentaremos varios de estos remedios, y primero aquellos que mandan que se aten [...]: una avispa a la que llaman *pseudosphex*, que revolotea de modo singular; atan ésta, si se atrapó con la mano izquierda, pero otros, la primera que alguien hubiera visto en ese año; la cabeza cortada de una serpiente en un pequeño lienzo o el corazón extraído de una que se encuentre viva, el hocico y la parte superior de las orejitas de un ratón en un paño rojizo también lo liberan; el ojo derecho sacado de un lagarto vivo [...]; el corazón de las serpientes sacado de las vivas con la mano izquierda; los cuatro segmentos de la cola del escorpión con el agujón en un paño negro de tal manera que el enfermo no vea por tres días ni al escorpión liberado ni a aquel que lo atara; después de la tercera revolución, lo oculta [...]; una babosa en una pielecilla o cuatro cabezas de babosas, cortadas con una caña; un milpiés envuelto en lana; los gusanillos de los que salen tábanos, antes de que les salgan alas; los otros [gusanillos] peludos de los arbustos espinosos. Algunos atan cuatro de aquellos [gusanillos], luego de haber sido encerrados en la cáscara de la nuez de nogal; los caracoles que se encuentran desnudos; el geco, cuando lo encerraron en cajitas, lo ponen debajo de la cabeza [del enfermo] y lo sacan inmediatamente después del descenso de la fiebre. Además, mandan que el corazón de un somormujo marino, quitado sin hierro, se devore o que, disecado, se triture y se beba en agua caliente, [o] el corazón de golondrinas con miel; otros [mandan] que [se beba] antes de los ataques, el excremento [de las golondrinas] con un dracma de leche de cabra o de oveja o con tres ciatos de vino de pasas. Hay quienes juzgan que se deben devorar enteras. Los pueblos de los partos beben sólo la piel del áspid con la cantidad de la sexta parte de un denario con igual cantidad de pimienta como remedio para las [fiebres] cuartanas. El filósofo Crisipo transmitió que el *phryganion* atado servía como remedio para las [fiebres] cuartanas; qué animal era, ni él lo describió ni nosotros encontramos quién lo conociera. No obstante, tuvo que ser mostrado lo que fue dicho por tan importante autor, por si la preocupación de investigar de alguien fuera más eficaz. Consideran que comer la carne de la corneja y aplicar el nido en las enfermedades largas es utilísimo. –También en las [fiebres] tercianas se haya posibilidad de experimentar, puesto que la abundancia de la esperanza deleita las miserias, por si acaso ayuda la tela de la araña que llaman *lycos* (lobo), aplicada con la misma en un emplasto de resina y cera sobre ambas sienes y la frente, o la propia [araña] atada a una caña, forma en la cual se transmite que es también útil para otras fiebres; que igualmente lo sería una lagartija verde atada viva en el vaso que la contenga, manera con la cual afirman que [las fiebres] reincidentes se rechazan con frecuencia.

IX. Conclusiones

Después de haber identificado los principales elementos apotropaicos empleados en la antigüedad grecolatina, puedo concluir que éstos:

- Son bivalentes, porque tienen la capacidad de proteger o de dañar. En ciertos contextos religiosos se encuentran imbuidos de un poder sagrado que los sitúa entre el bien y el mal.
- Son liminares, porque se encuentran en lugares y en momentos limítrofes: en las entradas y en los lugares fronterizos, para impedir la entrada de los elementos nocivos; en las transiciones de las etapas de la vida y en los cambios de estatus, para evitar los peligros inherentes a estos cambios.
- Su funcionamiento se explica por la ley de la *συμπαθεία*.
- Son de carácter universal.
- Al colocarse en un solo lugar varios de estos elementos o al involucrarlos en actos de diferente naturaleza (por lo general mágica y religiosa), se logra una acción en conjunto, con la que se busca probablemente enfatizar su efecto protector o propiciatorio.
- Sirven como indicadores de los temores de la sociedad.

Los fluidos y los amuletos son elementos a los que se les atribuían propiedades mágicas, profilácticas y apotropaicas que, por sí solos o como ingredientes en la preparación de remedios, eran empleados por los *magi*, grupo social de origen persa que probablemente contribuyó a divulgarlos en el mundo grecolatino. Plinio consideraba que las creencias de estos personajes eran fantasiosas, de poca credibilidad y susceptibles de ser usadas para causar daño, por lo cual muchas veces se limita a enlistar los remedios de los que tenía noticia, sin profundizar al respecto, pero señala que eran elementos vinculados con la religión, la magia, la medicina y la astrología. La lectura de sus referencias nos permite concluir que muchos elementos apotropaicos pertenecían al dominio público y que eran de fácil adquisición, puesto que se llegaban a emplear objetos de todo tipo, como piedras, clavos o inscripciones; que incluso eran usados por la aristocracia y los emperadores romanos. Estos elementos aparecen reiteradamente en los textos literarios de la

antigüedad grecolatina y se encuentran paralelismos de su empleo en diferentes partes, en diferentes culturas y épocas, hasta nuestros días, lo cual sugiere que se trata de elementos de carácter universal.

Esta investigación muestra que los elementos apotropaicos nos sitúan en un contexto donde tienen preeminencia los aspectos religiosos y sobrenaturales. Bajo este punto de vista, la principal causa del uso de apótopes en la antigüedad sería el miedo que se tenía, en general, a todo tipo de evento o fenómeno difícil de controlar por el ser humano, al verse incapacitado para defenderse de él por “métodos mundanos”: los fenómenos atmosféricos, como las tormentas, el rayo o los terremotos, representaban un motivo de constante preocupación, porque dañaban las cosechas; las plagas causadas por animales podían dañar los plantíos o dañar a las personas; los cadáveres eran una fuente de contaminación que podía provocar la muerte o enfermedades, por lo cual se acudía al empleo de apótopes que tomaban básicamente su poder de fuerzas divinas celestiales o demónicas, a menudo representadas de manera simbólica en los propios amuletos. Otra constante fuente de preocupación en la antigüedad, corroborada por la referencia frecuente a los beneficios de ciertos apótopes, son algunos males que reflejan la problemática social de entonces, como el temor al aojamiento y, por ende, a la envidia; a ser objeto de las artes mágicas de los hechiceros, que tenían fama de envenenadores y de emplear filtros amorosos; a las enfermedades, entre las cuales cabe destacar el miedo a las fiebres cuartanas, a las fiebres tercianas y a la epilepsia.

Ahora bien, la causa de la utilización de estos elementos no se limitaba al miedo, pues se empleaban también por razones meramente prácticas, no necesariamente deslindadas del aspecto religioso. Hemos observado, por ejemplo, que algunos amuletos podían tener funciones decorativas y se debe suponer que muchos pacientes los portaban, además, por sus beneficios medicinales, porque pensaban que aliviarían sus dolencias o enfermedades. Es manifiesto también que algunos amuletos, como el escupir o los apótopes que involucraban fluidos corporales o gestos obscenos, no necesariamente implicaban la intervención de una fuerza divina, sino que eran más bien “apótopes

naturales” de los que se podía echar mano cuando fuera conveniente, por ser inherentes a la naturaleza humana y porque podían desencadenarse por la activación de instintos, como la agresión y la supervivencia. Además, la orina o el estiércol mismo se llegaron a emplear en las purificaciones (por ejemplo de las casas), por las cualidades que se observaban en ellos (se supone que por sus propiedades sulfurosas); la saliva, quizá por sus cualidades antibióticas descubiertas por mero conocimiento empírico, se empleaba para purificar a los bebés; el incienso y los olores agradables (por ejemplo, de algunas plantas), se utilizaban para purificar el aire.

Así pues, al considerar las propiedades de los fluidos y otros apótrofes, hemos visto que están implicados aspectos que incumben a la religión, a la magia, a la medicina, al sentido común, a la “ciencia” y a la filosofía de la época. Vimos, por ejemplo, que el mal de ojo se explicaba de manera racional con la teoría de Empédocles sobre las emanaciones y que la magia se explicaba por la teoría de la simpatía, adoptada por el estoicismo; asimismo, por la teoría de las emanaciones se explicaba la creencia de que la vista influía sobre las cosas y las personas, pero podría ser la clave que también explicaría el poder de los apótrofes que funcionan a distancia, como el “sonido apotropaico” proveniente de las campanillas de bronce, el de las palabras, o el de los olores.

Concluyo, pues, que los elementos apotropaicos eran métodos usados para combatir el mal y propiciar el bien, condicionados por la ideología y la manera de concebir el mundo, para satisfacer la necesidad humana de afrontar el miedo y lo desconocido. Por eso, se intentaba controlar la naturaleza por medio del poder mágico de los apótrofes; por eso, se tendía a rechazar lo extraño o lo que afectaba al orden social y a verlo con cierto grado de aprensión y recelo.

En definitiva, creo que llamar a este conjunto de creencias supersticiones sería una manera peyorativa de referirse a elementos que, aunque quizá han perdido su plena significación, todavía se siguen utilizando para afrontar la realidad, pues responden a un problema de carácter universal como el mal, que ha preocupado al hombre desde la antigüedad hasta nuestros días, pues el mal sigue estando presente y

sólo parece que han cambiado los causantes, ya que lo que en un momento se atribuía a las acciones de los demonios, se atribuye hoy en día a agentes como los gérmenes y las bacterias, igualmente causantes de enfermedades y de muertes.

Aún en la actualidad, muchos vestigios de creencias apotropaicas y de apótrofes de la antigüedad aparecen en la vida cotidiana, recordándonos la deuda que tienen con el pasado: las novias son cargadas en el umbral de la puerta y utilizan velos, que en el pasado las protegían del mal de ojo; se arroja arroz a los recién casados, para propiciar la abundancia y la fertilidad; los griegos modernos siguen “escupiendo”, para alejar el mal; las personas ponen campanillas de viento en las entradas de sus viviendas y emplean el gesto de la higa, como insulto; la gente pinta falos en las paredes y en los baños públicos; se colocan espejos, herraduras y otros objetos en las entradas de las casas, como adorno y también para alejar el mal; se coloca sábila en las entradas de las casas, para que absorban las “malas energías”; decimos “salud”, cuando una persona estornuda; la gente se tapa la boca al bostezar, lo que evitaba que se le metiera el demonio; se dice “toco madera”, para repeler la mala suerte; se utilizan amuletos, como los “ojos de venado”, para alejar el mal de ojo; se colocan recipientes con agua, ajos y cebolla debajo de los féretros, cuando los muertos son velados; los féretros se decoran con plantas apotropaicas; los brujos emplean toda clase de amuletos y realizan “amarres” de amor con la ayuda de nudos; el nudo de Hércules es utilizado por los exploradores y por los marineros; se utilizan carteles con la leyenda “cuidado con el perro”; se escupen las monedas para propiciar la fortuna; se llevan amuletos de partes de animales, como las patas de conejo, para la buena suerte, puesto que los conejos no son cazados con facilidad, etc.

Esta investigación resultó tan rica que he tenido que dejar de lado otros elementos en los que me hubiera gustado profundizar, por ello, tengo planeado continuar mis trabajos de investigación sobre los apótrofes y su naturaleza en un estudio subsecuente sobre los metales apotropaicos en la antigüedad grecolatina.

X. Apéndice de imágenes

X. 1. El mal de ojo



1. Mosaico de delfín con un pulpo en su pico con la inscripción *INBIDE CALCO TE* (envidioso, piso sobre ti) en la tienda de un pescador.

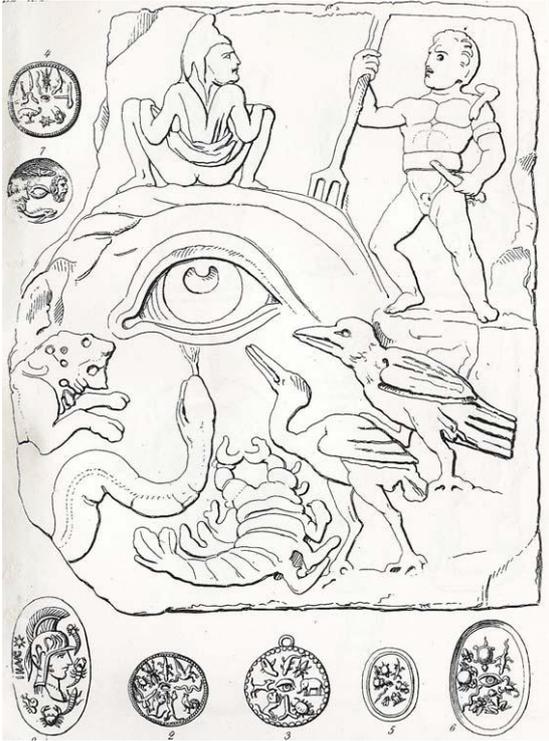
Fuente: <http://www.the-silk-route.co.uk/italyrome.htm> (consultado el 25/12/2012).



2. Atacando al mal de ojo: Mosaico romano de Antioquía que representa al mal de ojo siendo atacado por un tridente, una espada, un cuervo, un perro que ladra, un cienpiés, un gato, un escorpión, una serpiente, un enano con cuernos y un falo gigante que cruza dos varas.

Fuente:

<http://picasaweb.google.com/lh/photo/NBltKWDOfrEILolnBTI3LYI3DqsF1gSnwDUXxIbj68Q> (consultado el 25/12/2012).



3. Relieve en el que se ataca el mal de ojo.
 Fuente: *El mal de ojo en el occidente romano*, p. 55.



4. Copa de cerámica (Kílix) con imágenes de ojos (British Museum).
 Fuente: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=110969&objectId=398858&partId=1 (consultado el 8/07/2014).

X. 2. Representaciones fálicas



5. *Tabula ansata* de Leptis Magna, que representa al mal de ojo siendo atacado por una criatura fálica.

Fuente: *El mal de ojo en el occidente romano*, p. 551.



6. Ornamento fálico romano de bronce del siglo I d.C.

Fuente:

<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/255086> (consultado el 11/07/2014).



7. Amuleto fálico romano de bronce del siglo I d. C.

Fuente:

<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/255087> (consultado el 11/07/2014).

8. Amuleto bifálico de bronce del siglo I d. C.

Fuente:

<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/255093> (consultado el 11/07/2014).



9. Amuleto fálico de bronce del siglo I d. C. mostrando la higa en el lado izquierdo.

Fuente:

<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/255092> (consultado el 11/07/2014).

X. 3. *Tintinnabula* (“campanillas de viento”)



10. *Tintinnabulum* de bronce con la forma de un falo alado ca. 100 a. C.- 100 d. C.

Fuente:

http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps302775.jpg&retpage=17986 (consultado el 11/07/2014).



11. *Tintinnabulum* fálico romano del siglo I d. C. con figura de león.

Fuente:

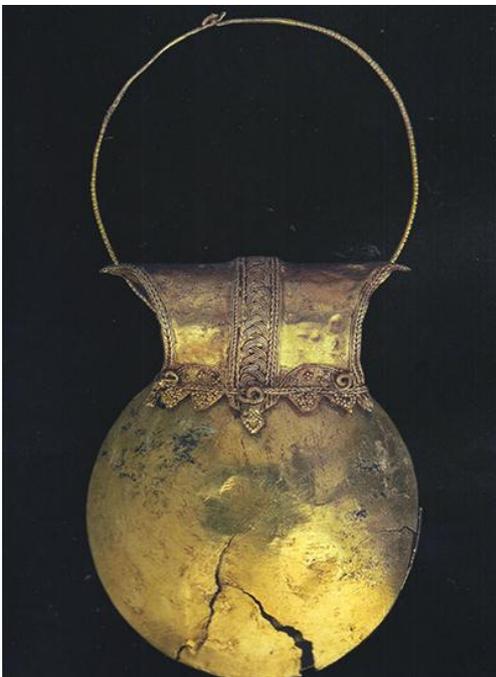
http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps336694.jpg&retpage=17968 (consultado el 11/07/2014).

X. 4. “Figuras grotescas”



12. “Figuras grotescas” con falos como lengua provenientes de Italia.
Fuente: *El mal de ojo en el occidente romano*, p. 538.

X. 5. Bullae (Bulas)



13. *Bulla* de oro (Museo Arqueológico de Nápoles).
Fuente: http://domusromana.es/?page_id=596 (consultado el 8/07/2014).



14. Collar de *bullae* encontrado en Tarquinia, Italia, fechado alrededor del año 400 a. C. (British Museum).

Fuente:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectid=400411&partid=1 (consultado el 11/07/2014).



15. *Bullae* en un collar (British Museum).

Fuente:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=359220&objectid=400411 (consultado el 8/07/2014).

16. *Bullae* en un collar (British Museum).

Fuente:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=359224&objectid=400411 (consultado el 8/07/2014).

X. 6. Personificaciones de la envidia:



17. Amuleto de Egipto que personifica la envidia estrangulándose; se representa el gesto apotropaico de la higa en la parte inferior.

18. Representación de la envidia en terracota estrangulándose.

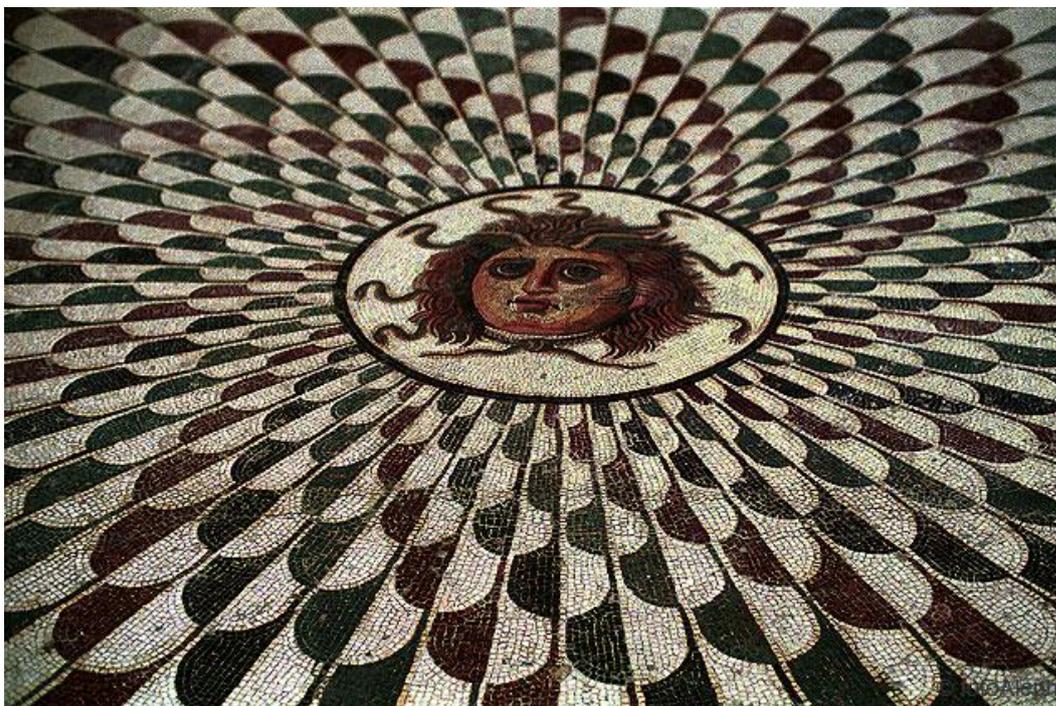
19. Representación de la envidia abriéndose el torso.

Fuente: *El mal de ojo en el occidente romano* p. 540.

X. 7. Gorgoneion



20. Amuleto *Gorgoneion* contra el dolor de útero
Fuente: *El mal de ojo en el occidente romano*, p. 534.



21. Mosaico de Túnez con *gorgoneion* llevando un nudo de Hércules.

Fuente:

<http://www.fotoaleph.com/Colecciones/MosaicosTunicia/MosaicosTuniciafoto24.html#MosaicosTunicia> (consultado el 11/07/2014).



22. Escudo ateniense del siglo II d. C., donde se representa la Gorgona con el nudo de Hércules en la cabeza y debajo de la barbilla (British Museum).

Fuente:

http://www.goddessathena.org/Museum/Sculptures/Alone/Shield_Strangford_f.htm
(consultado el 11/07/2014).



23. Antefijo italiano (Capua 500 a. C.) de la cabeza de Gorgona (British Museum), usado en los aleros, en templos y edificios de Etruria, para alejar los malos espíritus.

Fuente:

https://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/gr/t/terracotta_antefix._gorgon.aspx (consultado el 11/07/2014).



24. Cuenco de Grecia (Corinto, período arcaico ca. 625-600 a. C.) con la cabeza de Gorgona.

Fuente:

https://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/gr/b/bowl_with_a_gorgons_head.aspx (consultado el 11/07/2014).



25. Mosaico de Isos, que representa a Alejandro Magno con la Gorgona en la égida.

Fuente:

[http://www.romansociety.org/index.php?eID=tx_cms_showpic&file=fileadmin%2Fimages%2Fimago%2F3352.jpg&md5=61eb88e3a9a1bda231a811be5fc56f75128b3859¶meters\[0\]](http://www.romansociety.org/index.php?eID=tx_cms_showpic&file=fileadmin%2Fimages%2Fimago%2F3352.jpg&md5=61eb88e3a9a1bda231a811be5fc56f75128b3859¶meters[0]) (consultado el 11/07/2014).

X. 8. El nudo de Hércules



26. Estatua (ca. Siglos II o III d. C.) de Atenea Parthenos con el nudo de Hércules en el cinto y en la égida con la imagen de Gorgona.

Fuente: <http://www.mfa.org/collections/object/statue-of-athena-parthenos-the-virgin-goddess-150203> (consultado el 11/07/2014).



27. Nudo de Hércules en una diadema griega (Melos) con cintas entrelazadas (ca. 300-280 a. C.).

Fuente: https://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_image.aspx?image=ps208050.jpg&retpage=18075 (consultado el 11/07/2014).



28. Representación de Hércules con la piel del león de Nemea (leonté) amarrada en el cuello con el nudo de Hércules (metopa del tesoro de los atenienses en Delfos ca. 500-480 a. C. -Museo Arqueológico de Delfos-).

Fuente:

<http://mediacacheak0.pinimg.com/originals/13/89/68/138968a1d4df5f8d3d237726ee039f9f.jpg> (consultado el 11/07/2014).

X. 9. Representaciones variadas



29. Niño con collar de coral (Madonna di Senigallia). Pintura realizada por el pintor renacentista Piero della Francesca ca. 1478.

Fuente: http://www.metmuseum.org/exhibitions/view?exhibitionId=%7bb0981bec-7656-455c-a77d-49ae48d9767b%7d&oid=442854&ft=*&fe=1 (consultado el 11/07/2014).



30. Busto en mármol de un niño dormido que lleva *crepundia* atadas en un cordón que atraviesa su pecho.

Fuente: http://www.britishmuseum.org/collectionimages/AN00460/AN00460271_001_l.jpg (consultado el 13/07/2014).



31. Fragmento de un collar romano de bronce del siglo II d. C con *crepundia*. (entre las figuras se puede apreciar una lámpara, una copa y una figura femenina en el límite derecho que probablemente representaba a la diosa Isis.)

Fuente: <http://archaeologicalmuseum.jhu.edu/the-collection/object-stories/archaeology-of-daily-life/jewelry/charm-necklace-fragment/> (consultado el 15/08/2014).

XI. Bibliografía

XI. 1. Fuentes

Alciphronis Rhetoris Epistularum libri IV, M. A. Schepers, Leipzig, Teubner, 1969 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 228 pp. [digitalizado].

Ammianus Marcellinus in three volumes I, trad. John C. Rolfe, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1935 (The Loeb Classical Library), 645 pp. [digitalizado].

Apollonius Rhodius, R.C. Seaton, London, William Heinemann; New York, The Macmillan Co., 1912 (The Loeb Classical Library), 432 pp. [digitalizado].

Apuleius, The Golden Ass, Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius, trad. W. Adlington, London, William Heinemann LTD; New York, G. P. Putnam's sons, 1924 (The Loeb Classical Library), 648 pp. [digitalizado].

Aristophanes, trad. Benjamin Bickley Rogers, London, William Heinemann LTD; New York, G. P. Putnam's sons, Harvard University Press, 1930 (The Loeb Classical Library), 569 pp. [digitalizado].

Aristotle, De Sensu and De memoria, trad. G. R. T. Ross, Cambridge, Cambridge University Press, 1906, 326 pp. [digitalizado].

_____, *Generation of Animals*, trad. A. L. Peck, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1943 (The Loeb Classical Library), 621 pp. [digitalizado].

_____, *Minor Works*, trad. W. S. Hett, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1955 (The Loeb Classical Library), 542 pp. [digitalizado].

Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris, trad. F. W. Cornish London, J. P. Postgate, J. W. Mackay, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1921 (The Loeb Classical Library), 378 pp. [digitalizado].

Claudii Aeliani, De natura animalium libri XVII, Varia Historia epistolae fragmenta, Rudolf Hercher, Leipzig, Teubner, 1864 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 491 pp. [digitalizado].

- Dioscórides, Plantas y Remedios Medicinales (De Materia Medica) Libros I-III*, Introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés, Madrid, Gredos, 1998 (Biblioteca Clásica Gredos), 486 pp.
- Epigrammata et Priapea*, Edouard Galletier, Paris, Hachette, 1920, 252 pp. [digitalizado].
- Herodotus in four volumes II, books III and IV*, trad. A. D. Godley, London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1928 (The Loeb Classical Library), 450 pp. [digitalizado].
- Hesiod, Theogony, Works and days, Testimonia*, trad. Glenn W. Most, Cambridge, Massachusetts; London England, Harvard University Press, 2006 (The Loeb Classical Library), 309 pp. [digitalizado].
- Hippocrates vol. II*, trad. W. H. S., Jones, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959 (The Loeb Classical Library), 347 pp. [digitalizado].
- _____, *vol. IV, Heraclitus, On the Universe*, trad. W. H. S., Jones, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1959 (The Loeb Classical Library), 534 pp. [digitalizado].
- Homer, The Iliad 1*, trad. A. T. Murray, London, William Heinemann LTD; New York, G. P. Putnam's sons, 1928 (The Loeb Classical Library), 593 pp. [digitalizado].
- _____, *The Odissey 1*, trad. A. T. Murray, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1945 (The Loeb Classical Library), 479 pp. [digitalizado].
- Horace, Satires, Epistles and Ars poetica*, trad. H. Rushton Fairclough, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1942 (The Loeb Classical Library), 523 pp. [digitalizado].
- Iuli Firmici Materni Matheseos Libri VIII, Fasciculus Prior Libros IV Priores et Quinti Proemium* Continens, W. Kroll et F. Skutsch, Teubner, 1897 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 296 pp. [digitalizado].
- Juvenal and Persius*, trad. G. G. Ramsay, London, William Heinemann, New York, G. P. Putnam's sons, 1928 (The Loeb Classical Library), 423 pp. [digitalizado].

- L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia, Pars I Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum*, Samuel Brandt et Georgius Laubmann, Vindobonae, F. Tempsky, 1890 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), 880 pp. [digitalizado].
- Livy in fourteen volumes I books I and II*, trad. B. O. Foster, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1967 (The Loeb Classical Library), 498 pp. [digitalizado].
- Livy in thirteen volumes II books III and IV*, trad. B. O. Foster, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1939 (The Loeb Classical Library), 485 pp. [digitalizado].
- Livy in fourteen volumes V books XXI and XII*, trad. B. O. Foster, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969 (The Loeb Classical Library), 473 pp. [digitalizado].
- Macrobius*, Franciscus Eyssenhardt, Leipzig, Teubner, 1868 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 669 pp. [digitalizado].
- Marcelli De Medicamentis Liber*, Georgius Helmreich, Leipzig, Teubner, 1889 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), 430 pp. [digitalizado].
- Marcus Porcius Cato, On Agriculture; Marcus Terentius Varro, On Agriculture*, trad. William Davis Hooper et Harrison Boyd Ash, London, William Heinemann; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1934 (The Loeb Classical Library), 551 pp. [digitalizado].
- Martial Epigrams in two volumes I*, trad. Walter C. A. Ker., London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1919 (The Loeb Classical Library), 524 pp. [digitalizado].
- Orphei Lithica, Damigeron de Lapidibus*, Eugenius Abel, Berolini, Apud S. Calvary et Socios, 1881, 210 pp. [digitalizado].
- Metamorfosis*, Ovidio, trad. Consuelo Álvarez et Rosa Ma. Iglesias, Madrid, Cátedra, 2003 (Letras Universales), 832 pp.
- Ovid's Fasti*, trad. James George Frazer, Cambridge, Harvard University Press, 1959 (The Loeb Classical Library), 474 pp. [digitalizado].

Pausanias, Description of Greece in six volumes I, trad. W. H. S. Jones, London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1918 (The Loeb Classical Library), 463 pp. [digitalizado].

Petronius, Seneca, Apocolocyntosis, trad. Michael Heseltine, W.H.D. Rouse, London, William Heinemann LTD; New York, G. P. Putnam's sons, 1925 (The Loeb Classical Library), 427 pp. [digitalizado].

Philostratus, The life of Apollonius of Tyana 1, London, William Heinemann; New York, The Macmillan Co., 1912 (The Loeb Classical Library), 595 pp. [digitalizado].

Plinius Secundus, Gaius, e *libri XXXVII*, t. I-V, ed. Charles Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1875-1906.

Tomo I (1906)

<https://archive.org/stream/cplinisecundina00jangoog#page/n4/mode/2up>

Tomo II (1875)

<http://archive.org/stream/cplinisecundina02mayhgoog#page/n4/mode/2up>

Tomo III (1892)

<https://archive.org/stream/cplinisecundina04mayhgoog#page/n4/mode/2up>

Tomo IV (1897)

<http://archive.org/stream/cplinisecundina01mayhgoog#page/n4/mode/2up>

Tomo V (1897)

<http://www.archive.org/stream/cplinisecundina19plingoog#page/n4/mode/2up>
(consultado el 9/11/2012).

Plutarch's, Moralia in fifteen volumes IV 263 D-351 B, trad. Frank Cole Babbitt, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1962 (The Loeb Classical Library), 582 pp. [digitalizado].

Pollucis Onomasticon lib. VI-X, Ericus Bethe, Leipzig, Teubner, 1931 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 274 pp. [digitalizado].

Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticus Adversus Gentes Pro Christianis, T. Herbert Bindley, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1889, 212 pp. [digitalizado].

Sagrada Biblia, trad. Eloíno Nácar Fuster et Alberto Colunga, O. P., Madrid, 11^a, 1961 (Biblioteca de autores cristianos), 1386 pp.

- Seneca in ten volumes V, Ad Lucilium Epistulae Morales in three volumes II*, trad. Richard M. Gummere, London, William Heinemann LTD; Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970 (The Loeb Classical Library), 501 pp. [digitalizado].
- Sexti Pompei Festi, De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, Aemilius Thewrewk de Ponor Pars 1, Budapestini, Sumptibus Academiae litterarum Hungaricae, 1889, 650 pp. [digitalizado].
- Historia Augusta volume II*, trad. David Magie, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, 1924 (The Loeb Classical Library), 536 pp. [digitalizado].
- The Greek Bucolic Poets*, trad. J. M. Edmonds, London, William Heinemann; New York, Harvard University Press, 1919 (The Loeb Classical Library), 535 pp. [digitalizado].
- Theophrastus, Characters*, James Diggle, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 (Cambridge Classical Texts and Commentaries), 600 pp. [digitalizado].
- T. Lucretii Cari De rerum natura libri Sex, Tito Lucrecio Caro, De la natura de las cosas*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 1984 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 537 pp.
- Vetus Testamentum Graece et Latine tomus secundus*, J. N. Jager, Parisiis, Didot, 1839, 834 pp. [digitalizado].
- Virgil in two volumes 1 Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI*, trad. H. Rushton Fairclough, London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's sons, 1916 (The Loeb Classical Library), 574 pp. [digitalizado].

XI. 2. Bibliografía especializada

- A. Faraone, Christopher, *Ancient Greek Love Magic*, London, Harvard University Press, 2001, 223 pp. [digitalizado].
- Alvar Nuño, Antón, *El mal de ojo en el occidente romano: materiales de Italia, norte de África, península ibérica y Galia*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2010, 592 pp. [digitalizado].
- A. Robinson, Maurice et William G. Pierpoint, *The New Testament in the Original Greek*, Southborough, Massachusetts, Chilton Book Publishing, 2005, 588 pp. [digitalizado].

- Barber, Paul, *Vampires, Burial and Death, Folklore and Reality*, Yale, Yale University Press, 1988, 236 pp. [digitalizado].
- Bloch, Raymond, *La adivinación en la antigüedad*, México, FCE, 1985, 160 pp.
- Burris, Eli Edward, *Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive Elements in Roman Religion*, New York, Kessinger Publishing, LLC, 1931, 126 pp. [digitalizado].
- _____, "The place of the dog in superstition as revealed in latin literatura", *Classical Philology*, Chicago, The University of Chicago Press, vol. 30 no. 1, 1935, pp. 32-42. [digitalizado].
- Cirlot, J. E., *A dictionary of symbols*, London, Routledge, 2º edition, 1971, 506 pp. [digitalizado].
- Cornelis, Heer de, *Mákar, A study of the semantic field denoting happiness in ancient Greek to the end of the 5th century B. C.*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969, 162 pp. [digitalizado].
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, 1451 pp. [digitalizado].
- Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, 1107 pp. [digitalizado].
- Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments*, Paris, Hachette, 1873. [digitalizado].
- Darmesteter, James, *The Zend-Avesta, The Vendidad*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1880, 240 pp. [digitalizado].
- Dieter Betz, Hans, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the demotic spells*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1986, 339 pp. [digitalizado].
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 297 pp.
- Dykstra, Sarah Sophia, *Portentous Fantasies. Pliny's Representation of the Magi in the Naturalis Historia*, Columbia, The University of British Columbia, 2007, 119 pp. [digitalizado].
- Elworthy, Frederick Thomas, *The Evil Eye*, London, John Murray, 1895, 471 pp. [digitalizado].
- Ellen Harrison, Jane, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2º edition, 1908, 685 pp. [digitalizado].

- Ernout, Alfred et Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2001, 835 pp. [digitalizado].
- Frazer, James George, *La Rama Dorada. Magia y Religión*, trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, FCE, 1981, 860 pp. [digitalizado].
- Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, trad. Juan Ramón Aranzadi Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2008, 280 pp. [digitalizado].
- Godfrey Leland, Charles, *The unpublished legends of Virgil*, London, Elliot Stock, 1899, 234 pp. [digitalizado].
- Graf, Fritz, *Magic in the Ancient World*, trad. Franklin Philip, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 314 pp. [digitalizado].
- Guettel Cole, Susan, *Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley, University of California Press, 2004, 312 pp. [digitalizado].
- Hartnup, Karen, *On the beliefs of the Greeks. Leo Allatios and popular Orthodoxy*, Leiden; Boston, Brill, 2004 (The Medieval Mediterranean), v. 54, 370 pp. [digitalizado].
- Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 3, Edinburgh T. & T. Clark; New York, Charles Scriener's sons, 922 pp. [digitalizado].
- Heckenbach, Josephus, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, (vormals J. Ricker), 1911, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 117 pp. [digitalizado].
<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/heckenbach1911/0024> (consultado el 19/09/2013).
- Hildburgh, W. L., "Apotropaim in Greek Vase Paintings", *Folklore*, vol. 57, no. 4, Taylor & Francis, Ltd., 1946, pp. 154-178. [digitalizado].
- Johnston, Sarah Iles, "Defining the dreadful. Remarks on the grek child-killing demon" en *Ancient magic and ritual power* (ed. Marvin Meyer and Paul Mirecki), Leiden; New York, Brill, 1995, Religions in the Graeco-Roman world, v. 129, pp. 361-387. [digitalizado].
- Jong, Albert de, "Shadow and resurrection", *Bulletin of the Asia Institute* volume 9, Leiden, Leiden University, 1997, pp. 215-224. [digitalizado].
<https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/10265> (consultado el 10/07/2014).
- _____, *Traditions of the Magi Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, Brill, 1997, 496 pp. [digitalizado].

- Lennon, Jack, *Carnal, bloody and unnatural acts. Religious pollution in Ancient Rome*, Nottingham, University of Nottingham, 2011, 287 pp. [digitalizado].
- Lévy Bruhl, Lucien, *Primitives and the Supernatural*, New York, E. P. Dutton & Co., 1935, 415 pp. [digitalizado].
- López de la Orden, María Dolores e Inmaculada Pérez López, “A propósito de un nudo hercúleo encontrado en Cádiz”, *Anales de la Universidad de Cádiz*, nº 2, 1985, pp. 83-97. [digitalizado].
- Luck, Georg, *Arcana mundi, magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. A collection of ancient texts, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2º edition, 2006, 544 pp. [digitalizado].
- Marcos Casquero, Manuel Antonio, “Virtudes mágicas y medicinales de la orina según los escritores latinos” (1ª parte), *Estudios Humanísticos. Filología*, nº 27, León, Universidad de León, 2005, pp. 139-170. [digitalizado].
- _____, “Virtudes mágicas y medicinales de la orina según los escritores latinos” (2ª parte), *Estudios Humanísticos. Filología*, nº 28, León, Universidad de León, 2006, pp. 49-72. [digitalizado].
- Martínez Saura, Fulgencio, *Diccionario de zoología en el mundo clásico*, Castellón, Ellago Ediciones, 2007, 350 pp.
- Monlau y Roca, Pedro Felipe, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1856, 580 pp. [digitalizado].
- Moser, Claudia, *Naked Power. The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy*, Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2006, 127 pp. [digitalizado].
- Ogden, Daniel (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Oxford et Carlton, Blackwell Publishing Ltd., 2007 (Blackwell companions to the ancient world. Ancient History), 522 pp. [digitalizado].
- _____, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University Press, 2º edition, 2009, 400 pp.
- Pasqualli Coluzi, Tullia y Luisa Crescenzi, *La Nascita. Usi e riti in Campania e nel Salento*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2010, 125 pp. [digitalizado].
- Rohde Erwin, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD., 1925, 626 pp. [digitalizado].

- Ronan, Stephen, *The Goddess Hekate*, Hastings, Chtonios books, 1992, 167 pp. [digitalizado].
- Rotterdam, Erasmo da, *Elogio della Follia*, trad. Erich Linder, Milano, Mursia, 1970, 160 pp.
- _____, *Les Adages d' Erasme*, Belles Lettres et le GRAC, 2010, 2606 pp. [digitalizado].
<http://sites.univlyon2.fr/lesmondeshumanistes/2010/09/14/lesadages-derasme/>
 (consultado el 10/07/2014).
- Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London, Thames and Hudson LTD, 1981, 288 pp. [digitalizado].
- Sidney Hartland, Edwin, *The Legend of Perseus. A study of tradition custom and belief, vol. II. The life token*, London, David Nutt in the Strand, 1895, 451 pp. [digitalizado].
- S. Mc. Cartney, Eugene, "Greek and roman Weather Lore of Two Destructive Agents, Hail and Drought", *The Classical Weekly*, vol. 28, no. 1, 1934, pp. 1-7 [digitalizado].
- Smith, William, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Boston, Little Brown and Company, 2^o edition, 1865, 1301 pp. [digitalizado].
- Tavener, Eugene, *Studies in magic from latin literature*, New York, Columbia University Press, 1916, 155 pp. [digitalizado].
- _____, "Three as a Magic Number in Latin Literature", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* vol. 47, The John Hopkins University Press, 1916, pp. 117-143. [digitalizado].
- Vázquez Hoys, Ana María y Javier del Hoyo Calleja, "La Gorgona y su triple poder mágico. Aproximación a la magia, la brujería y la superstición", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H.^a Antigua*, t. 3, 1990, pp. 117-182. [digitalizado].
- Vernant, Jean Pierre, *Oeuvres. Religions, rationalités, politique*, vol. 1-2, Seuil, Éditions du Seuil, 2007, 2500 pp. [digitalizado].
- W. Dickie, Matthew, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London and New York, Routledge, 2003, 371 pp. [digitalizado].
- W. Nicholson, Frank, "The Saliva Superstition in Classical Literature", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 8, Department of the Classics, Harvard University Press, 1897, pp. 23-40. [digitalizado].
- Wissowa, Georg, *Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung*, Stuttgart, J. B. Metzlerscher Verlag, 1894-1972. [digitalizado].

XII. Recursos de internet:

etymonline. com:

http://www.etymonline.com/index.php?term=apotropaic&allowed_in_frame=0 (consultado el 23/05/2014).

oftalmología.esacademic.com:

<http://oftalmologia.esacademic.com/4597/policoria> -consultado el 26/02/2013-).

the latin library. com

<http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ7.shtml> (consultado el 1/07/2014).

Real Academia Española:

<http://lema.rae.es/drae/?val=APOTROPAICO> (consultado el 28/03/2013).

<http://lema.rae.es/drae/?val=simbolismo> (consultado el 24/05/2013).

<http://lema.rae.es/drae/?val=cate%C3%BAmeno> (consultado el 28/06/2014).

XII. 1. Referencias de las fuentes citadas en la obra:

A., *Pers.*, 203:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Aesch.+Pers.+203&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0011> (consultado el 7/07/2014).

Arist., *GC.*, 1, 8, 324b:

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/corruption1gr.htm> (consultado el 10/07/2014).

Ath., 7, 126, 20:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ath.+7.+126&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0405> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Brut.* 60, 217:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0544%3Achapter%3D60> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Vat.*, 14:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Vat.+14&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0020> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Leg.*, 2, 26:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Leg.+2.26&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0030> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Fin.*, 5, 87:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Fin.+5.87&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Tusc.*, 1, 108:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Tusc.+1.+108&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0044> (consultado el 7/07/2014).

Cic., *Div.*, 1, 46-47; 90-91:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Div.+1.46&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0042> (consultado el 7/07/2014).

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+Div.+1.90&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0042> (consultado el 7/07/2014).

Col., 10. 329; 11. 3. 64

<http://www.thelatinlibrary.com/columella/columella.rr10.shtml> (consultado el 7/07/2014).

<http://www.thelatinlibrary.com/columella/columella.rr11.shtml> (consultado el 7/07/2014).

Col., *Arb.*, 23.2:

<http://www.thelatinlibrary.com/columella/columella.arbor.shtml> (consultado el 7/07/2014).

CTh. 9. 16. 3:

<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber09.htm#16> (consultado el 7/07/2014).

Dem., 21, 53:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Dem.+21+53&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0073> (consultado el 7/07/2014).

D. H., *Antiquitates Romanae*, 5, 16:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0572%3Abook%3D5%3Achapter%3D16%3Asection%3D3> (consultado el 1/07/2014).

D. S. 5. 55. 3:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Diod.+5.55&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0540> (consultado el 1/07/2014).

D. Chr:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0567%3Aspeech%3D13%3Asection%3D24> (consultado el 1/07/2014).

De Civ. Dei, 7, 21:

<http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ7.shtml> (consultado el 1/07/2014).

Gel., 12. 1. 17:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0071%3Abook%3D12%3Achapter%3D12%3Asection%3D17> (consultado el 6/07/2014).

Hor., *Epod.*, 5, 32-40:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0538%3Apoem%3D5> (consultado el 6/07/2014).

J. *BJ.* 7. 180-185:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0147%3Abook%3D7%3Awhiston%20chapter%3D6%3Awhiston%20section%3D3> (consultado el 10/07/2014).

Ov., *Am.*, 1. 8. 7-16:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ov.+Am.+1.+8&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0068> (consultado el 11/07/2014).

Ov., *Met.*, 7. 365:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0029%3Abook%3D7%3Acard%3D350> (consultado el 11/07/2014).

Paus., 4, 18, 4-7:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.+4.18&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0159>

Pl., *Capt.*, 549-550:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Pl.+Capt.+549&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0034> (consultado el 6/07/2014).

Pl. *Cas.*, 911:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0035%3Aact%3D5> (consultado el 6/07/2014).

Pl., *Mil.*, 1399

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0041%3Aact%3D5%3Ascene%3D1> (consultado el 6/07/2014).

Pl., *Men.*, 76 C:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DMeno%3Asection%3D76c> (consultado el 11/07/2014).

Plut., *Lyc.*, 16, 1-2:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0131%3Achapter%3D16%3Asection%3D1>

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0131%3Achapter%3D16%3Asection%3D2>

Plu., *Moralia, Quaes. Conv.*, 680. D.5.; 681 A; 681 B:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plut.+Quaes.+Conv.+680d&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0311> (consultado el 9/07/2014).

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0311%3Astrophpage%3D681a> (consultado el 9/07/2014).

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0311%3Astrophpage%3D681b> (consultado el 9/07/2014).

Plu., *Moralia, Quaest. Nat.*, 916 D:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0353%3Astrophpage%3D916d> (consultado el 9/07/2014).

Plu., *Moralia, Quaest. Rom.*, 274 b:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0210%3Astrophpage%3D274b> (consultado el 9/07/2014).

Sen., *Nat.*, 4, 6, 2:

<http://naturalesquaestiones.blogspot.mx/2009/08/seneca-naturales-quaestiones-liber-iv.html>.

Serv., *A.*, 5, 79:

<https://archive.org/stream/serviigrammatic00thilgoog#page/n246/mode/2up> (consultado el 9/07/2014).

Str., 14. 2. 7:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Strab.+14.2.7&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0197> (consultado el 9/07/2014).

Suet., *Aug.*, 31, 1:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Suet.+Aug.+31.1&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0061> (consultado el 8/07/2014).