

manifestaciones no son nada sin una cultura en la que arraigan y a la que obedecen en sus niveles más profundos, lo cual no es mal contrapeso a ciertos excesos de formalismo y al frecuente olvido de una historia que algunos pensamos que aún no ha terminado. [PEDRO RUIZ PÉREZ].

Ritos y ajuar de lo irracional en el mundo greco-romano

PEREA YÉBENES, SABINO, *El sello de Dios (σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid: Signifer Libros, 2000, 195 págs.

Si bien algunos de estos nueve estudios han tenido un origen independiente —dos publicados ya antes y un tercero presentado en un simposio en Italia—, los seis restantes ven la luz aquí por primera vez. Cabe decir, sin embargo, que los tres estudios ya publicados, o públicos, se enriquecen aquí con oportunas correcciones y adiciones, de las que da cuenta el autor en nota introductoria (pág. 15).

Todos ellos, desde el cap. 1 “El poder mágico de los anillos” (págs. 17-36), además del hilo conductor común, tanto cronológico (el mundo antiguo, hasta el s. IV o V d.C. no necesariamente el mundo clásico), como temático (la magia), sitúan al lector, como se especifica en la introducción, ante algunos aspectos de la vida cotidiana en relación a las “zozobras e inquietudes espirituales, que surgían cuando se daba un conflicto personal: una enfermedad, la recuperación de un amor, realizar un hechizo maligno contra un enemigo, o expulsar un demonio del cuerpo” (pág. 11). Y en verdad, el autor, más allá de lo concreto de cada estudio y de su tecnicismo, y más allá de las propuestas en determinadas revisiones científicas, en lo que radica el verdadero valor de su investigación, parece interesado por recoger las piezas de un desintegrado mosaico en que se refleja la preocupación humana por anular o alejar o, en todo caso, evitar el mal, por conseguir la felicidad, cifrada generalmente en la salud y en la tranquilidad de espíritu. En cada ritual no deja de haber huellas, a veces más o menos desvaídas, de esta preocupación, y así se manifiesta en la minuciosa preparación de las fórmulas de los encantamientos, en la declamación de las símplicas, o en el ansia misma de encontrar los resortes para asegurar la complicidad de la divinidad o δαίμων πάρεδρος, y hacerlo sumiso —mediante la minuciosa pureza del ritual— a los deseos de quien formula el encantamiento.

La importancia de estos estudios, en mi opinión, radica sobre todo en la revisión de un conjunto de detalles que implica tanto el léxico como la interpretación de textos. Resaltaré algunos de ellos.

El cap. 2 “Θεὸς ὑψίστος - Dios Altísimo, en una gema mágica de Hispania Romana” (págs. 37-73), el más amplio de todos, constituye un metódico estudio de relaciones léxicas relacionadas con una gema del s. III-IV, de la Biblioteca Universitaria de Valencia, con otros entalles y camafecos, además de dejar bien claro la importancia que en el mundo antiguo tiene el nombre divino cara a la eficacia mágica de su pronunciación. Las notas que añade el autor a este estudio, que ya tuvo una primera publicación en *Aevum* (LXXII, 1998, 127-142), lo han enriquecido considerablemente: son datos extraídos del Archivo General de Palacio, que relacionan la gema con el Vaticano, aportando así una informa-

ción desconocida hasta la fecha sobre el posible origen italiano de esta pieza, así como de otras de la Biblioteca Univ. de Valencia.

El cap. 3 “Teónimo egipcio Φρην en un altar de Córdoba y los *dioses que escuchan* (θεοὶ ἐπήκοοι)” (págs. 75-101), otro de los que considero más interesante, aporta nuevas consideraciones que apoyan la teoría de O. Weinreich, según el cual los θεοὶ ἐπήκοοι hunden sus raíces en el mundo egipcio. Según Perea, y no le faltan motivos, aunque en los detalles sea más discutible, el teónimo Φρην de la inscripción cordobesa es “de raíz egipcia, derivando al copto usado entre los cristianos de Egipto”. En concreto es un “derivado del egipcio *P-re*, y que es invocado especialmente en plegarias mágicas”. Su conclusión es interesante: no es el único documento alusivo a las divinidades egipcias en época romana en Córdoba y en el área del Guadalquivir, pero es un “documento excepcional que certifica el antiquísimo substrato egipcio de los θεοὶ ἐπήκοοι en el occidente romano y demuestra su implantación a lo largo de los tres primeros siglos de nuestra era en las provincias de la cuenca mediterránea” (p. 99).

Sobre el mismo teónimo vuelve a hablar en el cap. 4 “Φρην mithraico y la rueda cósmica” (págs. 103-108), para ver ahora su relación con el mithraísmo, y comprobar si mantiene su función solar o modifica sus funciones. Por otro lado, el estudio aporta nuevos detalles que confirman la teoría del origen egipcio del teónimo.

El cap. 5 “Los entalles romanos de la perdida cruz del rey Alfonso III en Santiago de Compostela” (págs. 109-122) es una sugerente propuesta de lectura, tanto epigráfica como iconográfica, de tres piezas independientes entre sí en que se mezclan motivos tardorromanos con otros hispano-medievales. Con todo, considero que el estudio iconográfico de la primera pieza, cuya hipótesis sobre la continuidad del bastón (¿lanza? ¿cetro?) comparto totalmente, necesita todavía una lectura más profunda que aclare no sólo la identificación del personaje, sino que defina mejor los símbolos que le acompañan y dé razón de ellos de modo coherente (bastón o lanza o cetro, o un símbolo de función del personaje; árbol, florido o con frutas; y clámide colgando del brazo). Interesante es la relación con la gema del museo de Udine, especialmente para la aproximada datación de época romana, aunque, por otra parte, hay notables diferencias iconográficas para establecer una analogía.

El cap. 6 “El sonido de la rueca/rueda [ρόμβος] y la magia amorosa” (págs. 123-144) nos transporta a costumbres ancestrales que cuenta con un texto interesante en el mundo clásico, Teócrito, *Id.* II, el testimonio probablemente más antiguo de la rueca como instrumento de un encantamiento amoroso —para el retorno del amor perdido— bajo la advocación de Sélene y Hécate, las divinidades nocturnas e infernales. El texto de Teócrito, junto a otros de la literatura griega (Luciano, Antología Palatina, y papiros mágicos del s. IV d.C.) y latina (Horacio, Virgilio, Ovidio, Propertio, Lucano) sirven al autor para ilustrar, en definitiva, la única pieza que hay en España (Museo Nac. Arqueológico de Tarragona, nº inv. 45426) de ρόμβος, un instrumento que, al decir del autor, “no es descrito precisamente en ninguna fuente clásica; y cuya forma y uso han producido interpretaciones contradictorias” (pág. 139).

Y es comprensible que haya interpretaciones múltiples, dado que el término no tiene un valor unívoco. Es más, observando en la fotografía la imagen del referido *rhombus* de Tarragona (pág. 141), parece que más bien debería interpretarse como un juguete de niños. Es de recordar, a este propósito, al ρόμβος del que habla Marco Aurelio al describir a un viejo antojadizo que se encapricha tontamente en llevarse el ρόμβος de su pequeño alum-

no (*Medit.* V, 36); o el texto órfico referido por Clemente Alejandrino en que aparece una serie de juguetes infantiles con los que engañaron los Titanes a Díoniso (*Protr.* II, 17-18 = fr. Órfico 34 Kern = fr. 4B 37 Colli, *La sapienza greca* I): κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια, traducido por Colli como *la trottola, il giocattolo rotante e rombante, le bambole pieghevoli*; a los que añade luego una serie de objetos, también juguetes: ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος, que me permito traducir del modo siguiente: *una taba, una pelota, un trompo, manzanas, un juguete que rueda y retumba* (= acepto, ante la dificultad de definir el ῥόμβος, la trad. de Colli: *il giocattolo rotante e rombante; ¿tal vez sonajero?*), *un espejo, un copo de lana*. Muy difícil de admitir veo la traducción de ῥόμβος por “cuerda” (como hace M.C. Isart Hernández, en la trad. del *Protréptico* de Clemente Alej., en Gredos, Madrid 1994, p. 65, aunque bien es verdad que en Hesiquio, *rho.* 433, encuentro ῥόμβος como sinónimo de στρόφος, *cuerda* o *cordón*). Puede verse una similar asociación de objetos en otro fr. órfico en un papiro del s. III a.C. (fr. 31,29 Kern = fr. 4A 69,29 Colli), entre otros juguetes y objetos: κῆωνος ῥόμβος στράγαλοι... ἔσοπτρος. Para los juguetes mencionados en los fr. órficos, desde el punto de vista arqueológico, Colli sugiere el hallazgo en las excavaciones tebanas de Kabirion de las que da noticia Guthrie (*Orph.* 123-125). Otro ejemplo de ῥόμβος como juguete puede verse en *Ant. Palat.* VI, 309, en que es descrito como un objeto *curvo* o *combo* que puede colgarse: τὸν ἐλικτὸν ῥόμβον, κουροσούνης παίγνι', ἀνεκρέμασεν.

Dicho esto, creo que debería de revisarse la nota 18, pág. 129, en que se interpreta la lista de objetos dada por Clemente Alej. como “instrumentos de percusión de mano, como los crótalos, las esferas o castañuelas”. Al margen de su traducción (en algunos casos *trompo* o *peonza*, sinónimo de στρόφος y κῶνος, según Hesiquio), está claro que el término tiene una amplia gama de significados. Con él se designan objetos diferentes, que en el caso de un juguete tampoco tendría por qué ser unívoco: indicaría algo que puede *rodar* o *dar vueltas*, o simplemente *ser redondo*, como un sonajero. Los argumentos dados por Perea (págs. 140-141, tanto el referido a la longitud, 24,5 cm., como el del peso, que no se define) no son, a mi juicio, convincentes para rechazar la hipótesis de un juguete. No descartaría tampoco, en principio, una función meramente musical. ¿Tendría en este sentido algo que ver el texto de Eurípides, *Helena* 1362? Creo que este texto, sea cual sea la función que tiene ῥόμβος en Eurípides, también debería de haber estado presente en el capítulo, aunque sólo hubiera sido por ser anterior a Teócrito. En fin, para concluir con estas observaciones, añado que hay que tener en cuenta que todo lo dicho es procedente sólo en el caso en que verdaderamente el objeto del museo tarragonés corresponda en verdad a la denominación de ῥόμβος, una denominación que se ha convenido en darle, como se le podía haber dado otra: κῶδων, κρόταλον, etc. o la más genérica de δῖνος (= *objeto que gira*), uno de los sinónimos dado por Hesiquio al ῥόμβος, o bien alguna de las que subrayan el ruido, como ψόφος, o ἦχος (¿motivo de relación también con la diosa Eco, de la que se habla en pág. 126?).

Una última observación a este cap. 6: la etimología de *carmen* no es tan clara ni simple como se expone en pág. 125. La propuesta por el autor parece estar muy cercana a la de Ernout-Meillet en su *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* (Paris ⁴1967), s.v. *carmen* y *caro* (*carro*), págs. 100-101. Con todo tiene sus matizaciones que no la hacen tan simple como parece. Otros autores podrían proponer otras etimologías, como por ej., quienes derivan la palabra de *carpo* (“cortar”): *carpimen* > *carpmen* > *carmen*, etc. Dada

la diversidad de propuestas, cualquier opción que se tome, parece que necesitaría un respaldo bibliográfico, orientador al menos para el lector.

Siguen tres sugerentes estudios que mantienen el interés de la obra: cap. 7 “Un antiguo ritual mágico semítico: la ordalía del *agua amarga de la maldición*” (págs. 145-154), al que probablemente enriquecerá el reciente estudio lingüístico y literario del tratado Sotah Tosefta publicado por Olga I. Ruiz Morell, *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo*, Estella, 1999.

Cap. 8 “*Aqua magica*. El uso del agua en los hechizos y en los exorcismos” (págs. 155-180), con noticias muy interesantes. Sin embargo, no estoy de acuerdo con ciertas afirmaciones sobre los textos bíblicos, al final del capítulo (en pág. 180), como la afirmación, muy difícil de mantener, de que “en la tradición judía derramar agua delante de Yahvé en la fiesta de los Tabernáculos era una ofrenda sacrificial (1 Sam 7,6; 2 Sam 23,16)”; la segunda cita nada tiene que ver con la fiesta de los Tabernáculos. Tampoco veo el “sentido mágico y escatológico” en ciertas metáforas de los Salmos y Job. Como también veo fuera de lugar recurrir a la lectura *qerê* de Is 36,12 (= en 2 Re 18,27) “agua de los pies” (מימי רגליהם), claro eufemismo de la expresión sufijada שינייהם = “su propia orina” (cf. Zorell, *Lexicon Hebraicum...*, págs. 756 y 838), que los LXX traducen por οὔρον. Más perplejidad encuentro en la traducción de “agua de cabeza” en Jr 8,14 (מי-ראש) = “su propia orina” (cf. Dt 32,32 ראש), por lo que habría que traducir por “agua envenenada” (subrayando el aspecto de “venenosum”), o bien, como los LXX, ὕδωρ χολῆς = “agua de hiel”, es decir, “amarga”, (subrayando el aspecto de “amarissimum”).

Y, por último, el cap. 9 “Démones gnósticos en Hispania tardoantigua según las Cartas 75 y 76 de Jerónimo” (págs. 181-195).

Habrían sido de gran utilidad y muy de agradecer algunos índices, no sólo de autores modernos, sino también antiguos, y de fuentes. Y, dada la riqueza de detalles a lo largo de la obra, habría sido también muy útil un índice de conceptos.

Una última observación que podría ayudar al decoro de una posible segunda edición: el acento de la palabra σφραγίς en la portada, contraportada, encabezados de las páginas impares, y cuando se nombra la expresión σφραγίς θεοῦ (cf. p. 21), debe ser grave. La escritura griega, espíritus y acentos sobre todo, necesita una revisión a fondo en toda la obra: con frecuencia (véase, por ej., el cap. 3) faltan acentos, se ponen acentos en lugar de espíritus y al revés, espíritus suaves por ásperos, y al revés, etc. Y no pocas erratas, por ej., en pág. 37: ἕψι{σ}στον > ἕψι{σ}των, ἀδικήσις > ἀδικήσ(ε)ις; o la cita del *Pastor* de Hermas (Sim. IX.14.5) en pág. 57 (νίου > υίου, espíritu en ἀχώρητον, κόσμος > κόσμον). Son pequeños detalles, seguramente ajenos al autor, que han debido de tener su origen durante el proceso de impresión.

Las presentes observaciones, que son sólo un punto de vista, no empañan el valor de estos trabajos. La extensión que se le ha dado a la recensión es acreedora, por lo demás, del interés que suscita esta obra, interés que el autor, con buen método y encomiable claridad, sabe transmitir al lector a lo largo de la exposición de unos temas en sí tan atrayentes como difíciles y escurridizos. [ÁNGEL URBÁN].