

Walter BURKERT, *De Homero a los Magos: La tradición oriental en la cultura griega*.- Barcelona: El Acantilado, 2002. Traducción de Xavier Riu (título original: *Da Omero ai Magi*, Venecia: Marsilio Editori, 1999).- 172 págs.

El último libro de Walter Burkert, una de las mayores autoridades contemporáneas en el estudio de la religión griega, no nos llega, como es habitual, desde el alemán o el inglés, sino que está constituido por una serie de charlas ofrecidas por el autor en la *Università degli Studi* de Venecia en abril de 1996 y vertidas en forma de libro en 1999 al italiano. Es por tanto una obra breve y de fluida lectura, que en cuatro capítulos, a modo de «clases magistrales» independientes y redondas, ofrece una visión general y rápida sobre las influencias del Próximo Oriente en la cultura griega. Como en sus demás obras, el análisis parte de las fuentes literarias, y en este caso se centra en cuatro temas: la poesía épica de Homero (cap. I), las cosmogonías y teogonías (cap. II), el orfismo (cap. III) y las influencias iránias a través del imperio aqueménida (cap. IV).

Es esta una corriente en auge dentro de los estudios clásicos que, nunca del todo abandonada, revivió gracias a la polémica obra del lingüista M. BERNAL, *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 vols. (New Brunswick, N. J. 1987-91). Sus propuestas hicieron saltar chispas entre clasicistas y orientalistas, unos a favor y otros en contra de sus osadas hipótesis. Burkert

es uno de los autores que, de forma más moderada y sistemática, y desde un profundo conocimiento de las fuentes griegas, se interesa por esclarecer conexiones entre estas y las culturas del Próximo Oriente Antiguo. No aporta grandes novedades esta publicación en relación a su obra *The Orientalizing Revolution* (Cambridge 1992), referencia obligada para quien quiera un tratamiento más completo sobre el mismo tema con mayor número de ejemplos y citas. De hecho, el lector notará que una gran mayoría de las notas a pie de página, especialmente en los dos primeros capítulos, nos remiten a esta obra o a la más reciente del otro gran maestro en esta corriente, Martin WEST (*The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* [Oxford 1997]). Más novedoso es su tratamiento del orfismo (cap. III), al revisar los más relevantes hallazgos desde los años ochenta (papiro Derveni, laminillas de oro provenientes de tumbas, etc.), que demostrarían la asociación entre lo báquico y lo órfico, y el de la influencia irania (cap. IV), que habría calado ya en algunas nociones presocráticas, como la ascensión de las almas a un ámbito celeste (págs. 138 ss.). Nos parece original en este apartado el tratamiento de las fuentes persas como punto de partida para escapar de la visión del helenista. Ésta se suele limitar a la clara influencia de Grecia sobre Persia a través de las sofisticadas y ricas ciudades griegas de Asia Menor, pero a menudo no considera el proceso inverso, sin duda más difícil de detectar debido a la naturaleza de las fuentes (págs. 124-125).

En definitiva, es esta una obra recomendable para el no especialista que, sin perderse en un mar de citas y erudición, quiera zambullirse en una visión de la cultura griega como un «fondo multicultural, al que Asia Menor, Egipto y el mundo iranio hicieron su contribución» (pág. 122)–. C. LÓPEZ RUIZ.

Raúl GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión.– Madrid: Trotta, 2000.– 318 págs.

Hay que destacar en primer lugar el valor crucial de esta obra como explicación histórica de un fenómeno de *ruptura* entre el cristianismo y el judaísmo, como en el Prólogo explica Gonzalo Puente Ojea: «Ni el cristianismo representa el cumplimiento histórico de los anhelos del pueblo bíblico, ni la fe cristiana significa la realización de la esperanza de Israel». Y así se inicia esta obra, que representa un estudio puntero y pormenorizado de los orígenes de un fenómeno que ha influido de manera decisiva en la historia del mundo occidental.

Tiene su origen el libro objeto de esta reseña en la Tesis Doctoral de su autor. Se trata de un estudio que, como se advierte en la Introducción del libro, requiere un análisis previo del concepto de antijudaísmo, cuya interpretación determinará, en buena medida, los fundamentos por los que se guiará la investigación. A diferencia de la palabra «antisemitismo», cuya carga semántica se inclina hacia una realidad definida a partir del prejuicio racial, el término «antijudaísmo» expresaría mejor la idea de «una total o parcial oposición al judaísmo y a los

judíos adheridos a él por su peculiar sistema de creencias» (pág. 31). Este sería precisamente el sentido que, de forma más apropiada, se ajusta al estudio de este fenómeno en el ámbito del cristianismo antiguo, puesto que, a pesar de que los autores eclesiásticos mencionan a menudo la «raza judía» (*iudaica gens*), ésta expresa siempre la identidad religiosa de los judíos, no su origen étnico.

Una vez superados los anticuados postulados de la teoría substancialista (o esencialista) sobre el origen del antijudaísmo en la Antigüedad, R. González Salinero analiza someramente las dos tendencias más influyentes en el estudio del fenómeno antijudío dentro del cristianismo antiguo. Autores como J. Parkes o M. Simon impulsaron la llamada «teoría del conflicto», según la cual el contexto histórico y social habría generado una competencia religiosa entre ambas religiones, cuya consecuencia habría sido la reacción hostil del cristianismo hacia el judaísmo. Una teoría contraria, surgida a partir de la obra de R. R. Ruether, sugería que la polémica antijudía formaba parte integral del discurso cristiano y que, al margen de las circunstancias externas, presentaba unos rasgos invariables que formaban parte de la identidad cultural del cristianismo. El estudio de R. González Salinero pretende, sin embargo, integrar ambas posturas dentro de un esquema en el que no deberían entenderse como excluyentes. Considera que «a partir del siglo IV el problema de la judaización en el contexto mismo de la conformación de la sociedad cristiana determinará la reacción de la jerarquía eclesiástica por medio de la creación de una imagen degradante de los judíos y, en general, de la religión judía». Por tanto, deberá

admitirse que el contexto social puede actuar como el desencadenante de una respuesta antijudía a un problema de incompatibilidad religiosa. Pero también afirma que «las consideraciones doctrinales en torno a la Iglesia como *Verus Israel* y al rechazo definitivo del judaísmo, emergen, al mismo tiempo, como justificación teológica de la ínfima posición que los judíos, vistos como elementos extraños, deben ocupar en el seno de una sociedad cristiana» (pág. 32). En este caso, podría admitirse que la fuerza autónoma de las concepciones religiosas y sus fundamentos doctrinales adquirirían una capacidad extraordinaria para incorporar la visión negativa del judaísmo dentro del seno del cristianismo.

El primer capítulo de la obra se abre con un detallado análisis del alcance y estructura de las fuentes de que disponemos para el estudio del antijudaísmo en el cristianismo occidental durante la Antigüedad Tardía. Tras estudiar las características que reúne el género literario *Adversus Iudaeos* de los autores latinos de los siglos IV y V (a excepción de Jerónimo, por haberse afincado en Oriente y haber desarrollado una polémica antijudía fuera del ámbito occidental) y la aplicabilidad (territorial y temporal) de la legislación civil y canónica para Occidente, el autor presta atención a la hagiografía, género literario que, por su amplia aceptación popular, fue usado como eficaz instrumento de aleccionamiento doctrinal.

A pesar de que las raíces cristianas del antijudaísmo se encuentran presentes ya en los primeros escritos neotestamentarios y que ocuparían un lugar destacado en la literatura apologética posterior, no será hasta principios del siglo

IV, época a partir de la que se produce el fenómeno de la «cristianización» del Imperio romano, cuando la Iglesia ejerza una influencia decisiva sobre el Estado y disponga de los mecanismos de poder necesarios para aplicar de forma eficaz y definitiva una política de erradicación de los elementos contrarios a la ortodoxia cristiana. Por ello, el fenómeno antijudío debería considerarse como un ejemplo más de la coerción que, con el apoyo del poder civil, ejercía la Iglesia sobre todos sus antagonismos, fuesen éstos herejes, paganos o judíos. En este sentido, no habría que olvidar que durante la Antigüedad Tardía «el poder imperial parece adaptarse a las exigencias de una sociedad que encuentra sus propios fundamentos en la doctrina de la Iglesia» (pág. 71). Sin embargo, la influyente presencia de los judíos en la sociedad y los estrechos contactos que, en muchas ocasiones, se producían entre ambas comunidades, provocaron una inquietud permanente en la jerarquía eclesiástica. La atracción que la religión judía ejercía sobre muchos cristianos generó la aparición del fenómeno judaizante dentro de la Iglesia. Como reacción ante este problema, se impulsó una política de exclusión y aislamiento social de los judíos, prohibiendo a los fieles cristianos todo contacto con ellos e impidiendo que aquéllos accediesen a cargos que les permitiesen ejercer cualquier tipo de autoridad sobre la comunidad cristiana. A pesar de que jurídicamente se reconocía su condición de *licita religio*, lo cierto es que, de hecho, profesar la religión judía se convirtió en un delito. A medida que avanzaba el siglo IV, puede apreciarse a través de la legislación un progresivo deterioro del estatus jurídico de la población judía dentro del Imperio romano.

Los fundamentos teológicos del anti-judaísmo cristiano son analizados detenidamente en el capítulo quinto. A partir de un estudio muy documentado de la literatura patrística, R. González Salinero desmenuza los puntos esenciales de la argumentación antijudía: la subrogación de la Ley, el concepto de *Verus Israel*, la condenación del pueblo judío, etc. Por su particular trascendencia e influencia histórica, cabría destacar la conocida teoría del pueblo-testigo desarrollada por Agustín de Hipona, según la cual la supervivencia de los judíos, después del castigo divino por sus pecados, habría tenido la única finalidad de posibilitar el testimonio de la autenticidad de las Escrituras y de la verdad cristiana. La creación en esta literatura de una imagen degradante de los judíos (caracterizados como diabólicos, impíos, criminales, lujuriosos, incrédulos, etc.) fue transmitida a la comunidad cristiana por medio de diversos cauces: la actividad literaria, el aleccionamiento doctrinal, la predicación pastoral e incluso la representación plástica. La extensión del fenómeno antijudío dentro de la sociedad cristiana llegó a veces a la destrucción de las sinagogas y al ejercicio directo de la violencia contra los mismos judíos, que en ocasiones, como sucedió en Mahón (Menorca) a principios del siglo v, sufrieron, bajo serias amenazas, una conversión forzosa al cristianismo.

La paulatina desintegración del Imperio romano, a finales del siglo v, no impediría, sin embargo, la extensión ideológica del antijudaísmo cristiano en Occidente, pues la influencia eclesiástica y la adopción del Derecho romano en los nuevos reinos bárbaros abrirían una época de transición en la que la Iglesia recogió la herencia recibida de una larga

tradición antijudía que transmitirá a la época medieval.

Es, pues, esta obra una completa revisión de los orígenes del fenómeno del antijudaísmo que, con un pormenorizado análisis y contraste de las fuentes, ofrece un panorama completo de todos sus aspectos-. S. TORALLAS TOVAR.

Pietro MANDER y Jean-Marie DURAND, *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/1. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*. Estudios Orientales, 8.- Barcelona: AUSA, 1995.- 576 págs.

La editorial catalana AUSA inició en 1987, con la obra *Introducción al Orientalismo Antiguo (Einführung in die Altorientalistik)* de W. von Soden, la colección *Estudios Orientales (EO)*, dirigida por G. del Olmo Lete. Su propósito es poner a disposición del público de lengua española obras de referencia sobre las diferentes culturas del Próximo Oriente Antiguo. El libro del que aquí nos ocupamos, el n.º 8 de la colección, forma parte, a su vez, de una serie en cuatro tomos dedicada a la *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*:

I: J. LÓPEZ y J. SANMARTÍN, *Egipto y Mesopotamia*. EO 7. 1993.- II/1: P. MANDER y J.-M. DURAND, *Semitas occidentales (Ebla, Mari)*. EO 8. 1995.- II/2: D. ARNAUD *et al.*, *Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes preislámicos)*. EO 9. 1995.- III: A. BERNABÉ *et al.*, *Indoeuropeos*. EO 10. 1998. Una versión revisada, en lengua francesa, de parte de la serie *Mitología y Religión...* será publicada en breve por la editorial Noësis.

El volumen que aquí reseñamos, dedicado a la religión de los semitas occi-

dentales según la documentación de Ebla y Mari, es obra de P. Mander (Istituto Universitario Orientale, Nápoles) y de J.-M. Durand (École Pratique des Hautes Études, París), especialistas, respectivamente, en la Mesopotamia del III milenio y de época paleo-babilónica. Sus manuscritos originales, en italiano y francés, fueron traducidos al castellano por G. del Olmo Lete.

El libro se compone de dos partes. En la primera, P. Mander aborda la Ebla de mediados del III milenio a.e.c. (págs. 5-123), y en la segunda, J.-M. Durand se ocupa de la religión en Siria durante la época de los reinos amorreos (págs. 125-533). La obra concluye con un índice analítico exhaustivo (págs. 535-569) y un detallado índice general (págs. 570-576). La edición, muy cuidada y en tapas duras, contiene pocas erratas. Son, sin embargo, necesarias tres correcciones: «en modo regresivo» (pág. 84), «Nanna-ibila-mansu» (pág. 183) y «GIRI» (pág. 210) han de sustituirse por «en modo progresivo», «Nanna-ibila-mansum» y «GIRI₃». Veamos ahora una sucinta descripción del contenido, seguida de las pertinentes observaciones.

Primera parte: Ebla.- En el cap. I (págs. 7-13), P. Mander describe el descubrimiento de Ebla y el de su archivo (ca. 20.000 tablillas); el autor menciona someramente los diferentes géneros de textos (administrativos, lexicográficos, literarios e históricos), para adentrarse posteriormente en la discutida cuestión de la lengua y datación del archivo de Ebla. En el cap. II (págs. 15-61), se enumeran las divinidades atestiguadas en Ebla según el tipo de texto en el que aparecen. En el cap. III (págs. 63-81), el autor trata uno de los grandes problemas en la investigación eblaíta, la exis-

tencia del nombre de *Yahweh*; tras citar las diferentes opiniones, deja el problema abierto. En el cap. IV (págs. 83-91), se intenta poner en relación la tesis de G. Pettinato, según la cual el soberano, denominado *en* ('señor'), gobernaba por un período de siete años, con el ciclo del planeta Venus que dura ocho años. En el cap. V (págs. 93-101), el autor describe los dos calendarios utilizados en Ebla (los denominados *antiguo* y *nuevo*) y discute el problema del inicio del año, decantándose por la tesis de G. Pettinato (en septiembre) en detrimento de la de D. Charpin (en mayo). El cap. VI (págs. 103-108) se dedica al problema de las escrituras «mul» (AN.AN.AN) y «mul_x» (AN.AN), donde el autor, siguiendo la tesis doctoral inédita de D. Segarra Crespo, supone que en ellas se encierran dos elementos diferentes: una divinidad «Mul» (lit. 'estrella') y la designación de un grupo de divinidades; en este último caso, en su opinión, sería más acertada la lectura «dingir-dingir» / «dingir-dingir» en lugar de «mul» / «mul_x». En el cap. VII (págs. 109-113), el autor recoge las divinidades que aparecen tanto en Ebla como en las listas divinas de Fara y Abū-Salābīkh; ello constituye, a su juicio, un ulterior indicio de las ya conocidas relaciones entre Ebla y Mesopotamia. P. Mander finaliza el capítulo con el elenco de las divinidades invocadas en la fórmula de maldición del tratado entre Ebla y Asur.

Segunda parte: Mari.- En el cap. I (págs. 127-141), J.-M. Durand describe el papel de Mari y los datos que se pueden obtener gracias al archivo hallado en su palacio, subrayando que éste ofrece más detalles sobre los lugares cercanos a Mari que sobre la ciudad misma. En el cap. II (págs. 143-312), el autor

trata las divinidades de Mari, sus templos, su culto, los viajes de los dioses y las peregrinaciones; entre los numerosos dioses de Mari destacan, a su juicio, el creador del universo y padre de los grandes dioses e Itûr-Mêr, el dios de la ciudad de Mari. Se enumeran las divinidades atestiguadas en dos «listas» divinas: una primera cuya redacción se ha de datar poco antes del período paleo-babilónico pero cuyos orígenes retroceden al III milenio, y una segunda que data de la época del rey Zimrí-Lîm (ca. s. XVIII a.e.c.). En el cap. III (págs 313-433), se describe minuciosamente uno de los aspectos sobre el que estamos mejor informados gracias al archivo de Mari, a saber, las diferentes formas de conocer la voluntad de los dioses: el profetismo (en relación al futuro), la adivinación (en relación tanto al pasado como al futuro) y la ordalía (en relación al pasado), que como en Mesopotamia sólo tuvo aplicación en la esfera legal. En el cap. IV (págs. 435-528), el autor trata cinco aspectos de gran importancia: el clero, los juramentos, la religión en la sociedad (el cálculo del tiempo, rituales de la primera infancia, matrimonios y entierros, piedad personal y popular, tabúes, magia), la purificación y la religión y la política.

Observaciones.— En primer lugar, quisiera señalar dos importantes defectos del libro contemplado en su conjunto. 1) la sección sobre Ebla (118 págs.) está expuesta de forma muy escueta, presentando un desequilibrio considerable en relación a la parte, excesivamente larga, dedicada a Mari (407 págs.), sobre todo si tenemos en cuenta que el archivo de Ebla constituye hasta la fecha el mayor de los que conocemos en el ámbito del

Próximo Oriente. Y 2) tanto P. Mander como J.-M. Durand han ordenado las divinidades según el tipo de texto en el que se atestiguan, por lo que el lector encuentra grandes dificultades para reunir los datos relativos a una determinada divinidad, viéndose obligado a utilizar los índices como punto de partida. Dicha estructura conduce, en la sección de J.-M. Durand, a inútiles repeticiones, que contribuyen a alargar innecesariamente la sección de Mari: p.e., el parentesco familiar entre la diosa Hebat y Dagân (¿quizá su hija?) (págs. 148, 258 c), o la descripción de Addu, el futuro Baal (págs. 159, 365).

Por lo que se refiere a aspectos más concretos, creo que se deberían realizar las siguientes precisiones:

- Págs. 12 nota 9 y 90: P. Mander debería citar, por lo menos una vez, a los estudiosos que no creen que en «A.BAR.SAL₄^{ki}» haya una escritura de la ciudad de Asur; véase la discusión en M. Bonechi, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 12/1 [Wiesbaden 1993] págs. 9s.
- Pág. 21: «^dbe-kalam^{im}» se ha de considerar una escritura de una divinidad semítica y no sumeria, ya que, como P. Mander aduce cinco líneas después, aparece también bajo la forma «^dbe ma-tum».
- Págs. 25, 50 n° 55, 89 §§ 13–20: el autor adopta la tesis tradicional de que «pa₄:šeš» es un vocablo semítico afín al acadio *pašīšu* ‘ungido’ y que designa un tipo de sacerdote, lo cual no es cierto, como ya han demostrado G. Pettinato (*Materiali Epigrafici di Ebla* 5 [Roma 1996] pág. 210 nota a v. V 14-15) y F. D’Agostino (*Mate-*

riali Epigrafici di Ebla 7 [Roma 1996] pág. 181 nota a v. XII, 21'-XIII, 16). El significado de «pa₄šeš» en Ebla se debe buscar en Mesopotamia, donde «pa₄šeš» designa tanto un oficio como un término de parentesco (véase Å. W. Sjöberg, *Heidelberg Studien zum Alten Orient 1* [Wiesbaden 1967] págs. 216s).

- Págs. 79s: no se han tenido presente los importantes trabajos de G. Farber sobre el concepto de los «me» en *Studia Pohl 10* (Roma 1973) págs. 116ss y en *Reallexikon der Assyriologie 7* (Berlín 1987-1990) págs. 610ss.
- Págs. 136, 137: hay que transliterar el nombre de la diosa como «^dNin-kù-sig₁₇(GI)» y «^dNin-kù-sig₄(GI₄)».
- Pág. 138: no se puede excluir que Ningal fuera la paredra tanto de Nanna como de Suen.
- Pág. 152: no se debe excluir una lectura «^dA-ba₄».
- Págs. 169ss: J.-M. Durand cita las divinidades que aparecen en las dos «listas» divinas con los números que les otorgó R. Frankena en *Tâkultu* (cf. pág. 169 nota 15), lo que hace difícil consultar su ubicación en dichas «listas».
- Pág. 182: se ha de leer «dingir-mah» y no «mah», según la forma Emesal «^ddim-me-er-mah»; cf. F. Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriologie 19* (1922) pág. 175 nota 1.

Quiero también llamar la atención sobre una serie de inexactitudes en la traducción de algunos vocablos, donde no siempre es fácil determinar si el error reside en el autor o en el traductor del libro: (págs. 59, 95) «nîdba» significa 'ofrenda' y no 'fiesta'; (págs. 136, 550) se

debe traducir el nombre de la diosa madre «^dNin-hur-sag» como 'Señora de la Sierra' y no como 'Dama de la Montaña'; (págs. 138, 180) «^dNin-gal» significa 'Gran Señora' y no 'Gran Reina'; (págs. 187, 555) se ha de sustituir «*Idin*-^dHILIB» 'Don de HILIB' por «*Iddin*-^dHILIB» 'el Dios HILIB ha dado'; (págs. 187, 556) «*Mut-Hu/abur*» significa 'Esposo del Hu/abur' y no 'Hombre del Hu/abur'; (pág. 224) «*Abba-ilî*» se debe traducir como 'Abba es mi dios' y no 'Abba es mi padre'; (pág. 264) «é-am-kur-kur-a» significa 'Templo del Uro de las Montañas' y no 'Templo del Toro de las Montañas'; (págs. 264, 561) se han de traducir «é-me-ur-ur» y «é-me-te-nun-e» como 'Templo que reúne los Me' y 'Templo merecedor del Príncipe', respectivamente, y no como 'Templo donde se reúnen los príncipes' y 'Templo del aderezo del Príncipe'; (pág. 270) es preferible la traducción 'reyes de la III dinastía de Ur /... de la época neo-asiria' que la de 'emperadores de la III dinastía de Ur /... de la época neoasiria'; (págs. 514, 557) «*Šamsî-Addu-tukultî*» significa '*Šamsî-Addu* es el objeto de mi confianza' y no '*Šamsî-Addu* es mi protección'.

Estas observaciones no menguan el mérito de la obra, entendida como una introducción a la religión de Ebla y Mari. Aquí se debe recordar que la realización de un libro para un amplio público con las consecuencias que ello conlleva (p.e., una estructura clara, uso de términos sencillos y un reducido aparato crítico, o incluso ninguno) constituye una de las tareas más difíciles para un investigador, así como para su traductor. Por ello no queda más que felicitar a P. Mander y a J.-M. Durand por su trabajo.- M. SUCH GUTIÉRREZ

Ramón TEJA (coord.), *Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato. Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*.- Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María La Real, 2001.- 175 págs.

Los diferentes trabajos recogidos en esta publicación fueron presentados en la reunión científica que, bajo el mismo título, se celebró el año 2000 en Aguilar de Campoo dentro del ya clásico ciclo que organiza la fundación Santa María La Real sobre la *Historia del Monacato*.

El libro se abre con el capítulo de Natalio FERNÁNDEZ MARCOS sobre «Profetismo y magia en el antiguo Israel» (págs. 11-31), aspectos que se insertan dentro de las diversas prácticas mágicas y adivinatorias procedentes, en general, del ámbito del Próximo Oriente antiguo. A pesar de la advertencia de *Dt.* 18, 9-14 contra los profetas, magos y adivinos, el pueblo de Israel adoptó y desarrolló diversas prácticas mágicas. Unas veces fueron entendidas como instrumentos de Yaveh para resaltar la verdadera profecía; otras, como demostración de la futilidad de las prácticas adivinatorias contra el propio Israel. La práctica de la nigromancia, que coexiste con el yahvinismo en el período monárquico, terminará transformándose en el blanco de las denuncias proféticas. El autor menciona, a su vez, a los profetas extáticos y taumatúrgicos, así como a los oráculos proféticos, los cuales se adaptaban a las convenciones sociales de cada momento, convirtiéndose a veces en un cauce de propaganda del poder establecido.

Santiago MONTERO («La Doctrina Etrusca de los *Dii Animales*», págs. 33-

43) se adentra en los rituales etruscos de los arúspices, que adquieren en época imperial romana un valor sotereológico. La doctrina de los *Dii Animales*, a diferencia del ritual para la predicción del futuro por medio del examen de los órganos internos de las víctimas (*hostiae consultoriae*), tenía por objeto la deificación del alma del difunto: la sangre que brotaba en la ceremonia y que se ofrecía a los dioses simbolizaba el alma (*anima*) de la víctima. Por medio de un sencillo simbolismo, el alma del animal podía reemplazar a la del difunto y ser así ofrecida a los dioses en su lugar. La recuperación de esta práctica, sobre todo a partir de la época de los Severos, suscitó un enérgico ataque de la apologética cristiana.

El tema de la adivinación aparece particularmente analizado en los trabajos de E. SUÁREZ DE LA TORRE («De la Sibila a las sibilas. Observaciones sobre la constitución de los cánones sibilinos», págs. 45-61) y de M. LÓPEZ SALVA («Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo», págs. 63-85). En el primero de ellos, se abordan las difíciles cuestiones del origen y evolución de la tradición sibiliana. Según el autor, dicha tradición constituiría un proceso estrictamente literario o poético que arrancaría de la cultura oriental, pero que tomaría rasgos diferenciadores a partir de su adaptación a la cultura griega del siglo VIII a.e.c. Tras una compleja evolución, la fijación del canon de las Sibilas serviría como modelo de especulación teórica en el mundo cristiano. En el segundo trabajo, López Salva analiza el fenómeno de la adivinación por medio de los sueños, tanto en el mundo pagano como en el cristiano, centrándose sobre todo en la *incubatio* o curación a través

del sueño en un lugar sagrado. Conocida y muy extendida esta práctica en época pagana, a partir del siglo IV la Iglesia iniciaría un proceso de suplantación por medio del cual los templos cristianos se convertirían en centros de atracción para enfermos que, a través del sueño, buscaban ser favorecidos por la divinidad o por sus intermediarios: santos y mártires. Precisamente el poder milagroso de los santos cristianos, entre los que destacaba la figura del monje, aparece analizado por Ramón TEJA en el capítulo titulado «Monjes, magia y demonios en la 'Vida de Hipazio' de Calínico» (págs. 107-127). Según este autor, la virtud ascética, procedente de la comunicación directa con las fuerzas divinas, convertiría al monje en un personaje carismático capaz de realizar todo tipo de prodigios. Ejemplo paradigmático sería, en este sentido, el caso de Hipazio. No hay duda de que, tal y como afirma R. Teja, la difusión de la fama y milagros de estos monjes contribuiría a acrecentar extraordinariamente su influencia en las sociedades rurales y, por ello, constituyó un vehículo eficaz en el proceso de su cristianización.

En «Mujer y profecía en el cristianismo antiguo» (págs. 87-106), Mar MARCOS se centra en el papel desempeñado por algunas mujeres dentro de la primitiva comunidad cristiana en relación a sus valores proféticos, reconocidos e incluso venerados antes del siglo II, momento a partir del cual la jerarquía eclesiástica inicia una actitud de desprecio y rechazo de la profecía femenina, convirtiéndose incluso en un síntoma de herejía.

Tomando como ejemplo la figura de Sofronio de Tella, Silvia ACERBI («Acusaciones de magia contra obispos: el caso de Sofronio de Tella», págs. 129-142)

expone la contradicción que a veces existía en la actuación de ciertos obispos que, al margen de su responsabilidad pastoral, caían en la pernicioso *divinandi curiositas*. Es cierto que las nociones en el *ars adivinandi* proporcionaban a algunos obispos (como en el caso de Sofronio) cierta capacidad de persuasión frente a incrédulos y paganos, pero en otras ocasiones la acusación de magia constituía un arma eficaz en manos de los adversarios político-religiosos (como sucedió con Atanasio de Alejandría).

No obstante, el cristianismo no inauguró la persecución de las prácticas mágicas y adivinatorias. Si bien es cierto que algunas de estas prácticas formaban parte integral del culto oficial romano, no menos cierto es que también existía de forma paralela una magia «sospechosa» y «popular» que fue despreciada por ciertas elites intelectuales y perseguida por el Estado. En este sentido, cabría destacar la magia de conjuros o defixiones, cuyo precedente se sitúa en Grecia hacia los siglos VI-V a.e.c. Isabel VELÁZQUEZ emprende en «Magia y conjuros en el mundo romano: las defixiones» (págs. 143-161) el análisis de los diferentes tipos de *tabulae defixionum* y su permanencia en medios cristianos, en los que los textos populares conservados se adaptan a los rasgos de la nueva religión: los dioses tradicionales son sustituidos por ángeles o santos.

Nicanor GÓMEZ VILLEGAS cierra el libro con el estudio de la persecución de la magia en el Imperio, tanto de época pagana como de época cristiana («La represión de la magia en el Imperio romano», págs. 163-175). El autor afirma que «las razones por las que magos y astrólogos (junto con filósofos, en ocasiones)

fueron periódicamente discriminados y perseguidos durante el Imperio romano son principalmente de orden político» (pág. 169), ya que escapaban al control de la religión oficial. Durante la época cristiana, la persecución de los que practicaban todo tipo de artes mágicas estuvo relacionada con la lucha contra el paganismo en general. Sin embargo, los

resultados obtenidos no fueron idénticos: «Asociada a la ley del Imperio, la ortodoxia cristiana persiguió con brutal energía a lo largo de los siglos las prácticas ocultas; unas prácticas en cuya eficacia (para escarnio de sus obispos) los cristianos siguieron creyendo con tanta devoción como los paganos» (pág. 174)–
R. GONZÁLEZ SALINERO.