

## Reseñas

doctora López-Baralt traduce (correctamente) el texto 'árif por "gnóstico" y ma'rifa por "Gnosis" cuando, en la Introducción y en las notas, alude constantemente a «los místicos» y a «la Mística». Podríamos extendernos más haciendo otras consideraciones similares, pero no quisiéramos parecer hipercríticos y sería, además, redundar en el mismo tema. La traducción, por otra parte, está realizada con notable rigor filológico. Es justo reconocer el esmero que, en general, parece haberse puesto en la edición del texto, intercalando entre corchetes los términos *técnicos* perfectamente transcritos (lo que no es nada frecuente). En conjunto, pues, y partiendo de que la obra se sitúa en una línea *académica*, la valoración general de esta traducción es, a nuestro juicio, muy positiva.

Andrés M. Guijarro Araque

PEREA YÉBENES, SABINO, *El sello de Dios (Σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid, Signifer Libros, Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio (GREC)/1, 2000, 195 pp. [I.S.B.N. 84-931207-0-7].

En este nuevo libro, S. Perea reúne una colección de estudios —unos inéditos (así los capítulos 1, 4, 5, 6, 7 y 9) y otros ya publicados y/o presentados en diversos foros internacionales (capítulos 2, 3 y 8)— relativos a la religiosidad popular de los griegos y los romanos estudiada, de modo preferente, a través de los textos literarios, la iconografía y las inscripciones presentes en las gemas y los papiros mágicos, si bien no faltan referencias a los registros arqueológico y epigráfico.

Lejos del marco de la religión oficial, y de los límites que ésta impone, el autor plantea un acercamiento al ámbito de aquellas manifestaciones religiosas, mágicas, supersticiosas, que escapan y rebasan el control y la rigidez del ritual propiciado por aquél, ahondando en un aspecto que, hasta la fecha y para el caso hispano, había sido abordado en contadas —pero fructíferas— ocasiones.

Se nos descubre así la cara más espontánea, cotidiana, irracional y sencilla (que no simple) de la espiritualidad greco-romana, aquélla que permite reconocer en los hombres y mujeres de la Antigüedad, en sus inquietudes y temores, y en sus intentos por conjurarlos, al ser humano en su esencia, al hombre desprovisto de categorización cronológica y cultural. Y es precisamente en este aspecto *atemporal*, del que el autor es plenamente consciente, en el que, a mi juicio, radica el interés y, por qué no decirlo, la actualidad de la obra.

Este carácter *atemporal* es puesto de relieve de modo inmediato al considerar las diversas tradiciones mágico-religiosas que confluyen y contribuyen a alimentar y vivificar la religiosidad popular del mundo greco-romano; en efecto, las tradiciones egipcia, judía, griega y, finalmente, cristiana —que hace suyas las precedentes con modificaciones mínimas— se suman sin solución de continuidad y, desde presupuestos gnósticos tales como la creencia en el poder de ciertos objetos especiales, articulan su expresión y manifestación concreta: la práctica que busca, que provoca el prodigio.

Anillos, gemas, papiros, téseras y ruelas son objetos de uso común que, junto con el agua, trascienden aquí la esfera de lo cotidiano para, imbuidos de una simbología y daimonología que les son ajenas, adquirir un nuevo significado y convertirse en vehículos

## Reseñas

de prácticas mágicas de la más diversa índole: desde el más *inocente* conjuro para procurar un favor —con frecuencia amoroso— mediante el ruido del girar de la rueda/rueca, pasando por el rigor de la ordalía del *agua amarga de la maldición*, hasta llegar a las prácticas de magia negra realizadas con anillos de hierro sucio o aguas pútridas, por citar sólo algunos ejemplos. La concurrencia de más de uno de estos elementos u objetos en un mismo ritual, como en el caso del exorcismo propio del anillo de Salomón, que se combina con el uso del agua, propicia numerosas interrelaciones —y algunas repeticiones que quizá podrían haberse atenuado— entre los diversos capítulos que, aunque se conciben como entidades independientes, a menudo se complementan (así, especialmente, los capítulos 3 y 4, sobre los que volveremos más adelante).

De especial interés son, por supuesto, los capítulos que constatan la existencia de este tipo de prácticas en Hispania, y no sólo por su contenido e implicaciones, sino también porque dan sobrado testimonio de la variedad y riqueza de la documentación manejada, así como de la seriedad con que ésta ha sido tratada. Espero que los comentarios que aquí esbozo —y que en modo alguno tienen pretensiones globalizadoras— sean capaces de comunicar esa diversidad y, cuanto menos, provoquen la curiosidad del lector.

En el capítulo 2, S. Perea estudia una gema mágica, una cornalina ovalada, que forma parte de la colección de la Biblioteca Universitaria de Valencia (B.U.V.) y que presenta una inscripción griega en su reverso. Datada entre los siglos III y IV d.C., su interés radica tanto en su contenido epigráfico —una invocación con fines mágicos al Dios Altísimo, el Dios de Israel, Yahvé, cuyo nombre era impronunciable— como en los problemas que plantea su contextualización. En efecto, pese a que el autor aduce pruebas documentales que permiten situar su hallazgo en tierras portuguesas (concretamente en el área de Almeida, F. y C. Almeida, C. Guarda), el hecho de que E. Hübner ("Antichità della Spagna, III. Regni di Valencia e Murcia", *Bulletino dell'Istituto di corrispondenza archeologica per l'anno 1861*. Roma 1861, pp. 22-32) considerase que fue traída de Roma por el pintor de corte José Aparicio Inglada (1770-1838) y donada por el mismo, junto con otras joyas, a la Biblioteca valenciana, fuerza el desarrollo de una labor de investigación y *rastreo* que permite datar la donación (o venta) en una fecha posterior al 31 de Mayo de 1815. Pero, aún así, S. Perea se resiste a admitir tanto la procedencia romana/italiana de muchas de las piezas que componen la colección de la B.U.V., como el hecho de que la gema en estudio formase parte del lote donado por el pintor alicantino. Y no le falta razón, pues al menos tres de las nueve gemas estudiadas por Hübner en 1861 (sus n<sup>os</sup> 4, 7 y 9 que corresponden, respectivamente, a los n<sup>os</sup> 4, 6 y 47 del catálogo de C. Alfaro Giner *Entalles y camafeos de la Universitat de València*, Valencia 1996), así como la cornalina de carácter profiláctico mencionada en el capítulo 8 (p. 166) y que forma parte de los fondos del Museo Arqueológico Nacional (N<sup>o</sup> Inv. 375), se encuentran documentadas y conservadas en España en el s. XVIII. Efectivamente, un manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. n<sup>o</sup> 6.390) —cuyo estudio detallado se encuentra en preparación— contiene, convenientemente tasados en reales de vellón, todos los *objetos antiguos* (monedas, camafeos, ídolos, etc.) que componían la colección particular del Chantre de la Catedral de Teruel en 1787. En dicha colección se registran 235 gemas, algunas de ellas con inscripciones de carácter mágico, entre las que se hallan incluidas las cuatro mencionadas en las líneas precedentes. Es cierto que, lamentablemente, la cornalina

## Reseñas

aquí considerada no forma parte de la colección turolense, pero la presencia en la misma de las otras gemas referidas sirve a los propósitos del autor por cuanto permite afirmar, como mínimo, que no todas las piezas analizadas por Hübner llegaron a Valencia necesariamente de la mano de J. Aparicio y que, si lo hicieron, es porque con anterioridad habían salido de España; este dato, a su vez, resta consistencia —si bien no lo anula— al argumento de la procedencia italiana de las mismas.

En el capítulo 3 aborda un documento, sin duda excepcional, de la epigrafía griega peninsular, el denominado —impropiamente, cierto— "altar de los dioses sirios" de Córdoba, datado en el primer tercio del s. III d.C. (*AE* 1924, 14=1974, 371, *SEG* IV, 164, *HAE* 2.179 y *CIL* II<sup>2</sup>/7, p. 65). La propuesta de restitución del epigrafe —novedosa en su conjunto, aunque no en sus elementos considerados de modo independiente— sirve de corolario a un repaso detallado de la bibliografía precedente, en efecto dispar en lo tocante a la lectura e interpretación del texto; lamentablemente, la comprensión de este denso *historial* puede verse entorpecida por dos errores tipográficos que atañen a la lectura de F. Hiller von Gaertringen *et alii* en la línea 5 [donde dice  $\Upsilon\alpha\rho\iota \cdot \kappa\alpha\lambda\iota$ , debe decir  $\Upsilon\alpha\rho\iota \cdot \text{Ναζαία} \cdot \kappa\alpha\lambda\iota$ , cuya lectura es quizá más clara —en lo referente a interpunciones— en el dibujo que se adjunta que en el propio texto (manejo aquí la edición de *ARW* 12, 1924, pp. 117-132)] y de J. T. Milik en la línea 6 (donde dice  $[\Theta\epsilon\grave{\alpha} \epsilon\mu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota?]$  debe decir  $[\Theta\epsilon\grave{\alpha} \text{'Α}]θ\eta\nu\alpha \text{Αλλαθ Ν}[\epsilon\mu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota?])$ ). La lectura resultante de la nueva propuesta es, desde luego, integradora y clarificadora: nos hallamos ante un altar dedicado a una tríada de divinidades masculinas (Helios, Phren y Elagabalo) y dos tríadas formadas por deidades femeninas (Kypriis=Afrodita, Jari y Nazaia y Atenea, Allath y Némesis), a quienes se invoca como *dioses que escuchan*. Dicha formulación, única en la epigrafía de Hispania, sirve de punto de partida en la argumentación de la hipótesis que, en último término, alienta este capítulo: la caracterización de  $\Phi\rho\eta\nu$  (Phren) como divinidad diferente del egipcio Re y de la abstracción divinizada que hallaría su equivalencia latina en *mens*. La concurrencia de datos relativos a la tradición egipcia, faraónica, del Reino Nuevo referente a las estelas con representación de orejas y de diversos documentos de carácter mágico (téseras, amuletos y papiros), entre otros, permiten al autor considerar: a. que los *dioses que escuchan* poseían un fuerte sustrato o un origen egipcio y que se difundieron por las provincias occidentales del Imperio desde la isla de Delos, cuya nutrida población egipcia asoció sus propios cultos a los helenísticos; b. que el teónimo  $\Phi\rho\eta\nu$  atestiguado en el epigrafe votivo cordobés tiene una raíz egipcia —que no griega clásica— y que, pese a designar a una divinidad masculina de carácter solar, tiene entidad propia y está dotado de connotaciones mágicas evidentes, aspectos éstos que se ven corroborados en el capítulo siguiente (el cuarto) a la luz del análisis de la tésera de *Verulamium* (Britania).

Finalmente, en el capítulo 9, analiza dos documentos literarios relativos al gnosticismo hispano de fines del s. IV d.C.: las cartas LXXV (*Ad Theodoram spanam de morte Lucini*) y LXXVI (*Ad Abigaum spanum*) de San Jerónimo. Especialmente interesante es el análisis del apartado 3 de la primera de ellas; en éste se mencionan y ridiculizan una serie de démones gnósticos (Armazel, Barbeló'n, Abraxas, Bálsamo y Leusibora) relacionados con la *impurísima herejía de Basíldes*, de la que trata de prevenir a Teodora, viuda o huérfana de Lucino, y destinataria de la carta. Considero muy sugerente, y valiente, la posibilidad planteada por el autor: que los nombres de los démones

## Reseñas

mencionados pudieran haber estado inscritos en gemas enviadas como regalo por Lucino y Teodora a San Jerónimo y que éste, al recibirlas, las interpretase como signo expreso de renuncia a la herejía por parte de aquéllos, lo que motivaría la invectiva del santo contra los diversos démones gnósticos de Galia e Hispania. No veo clara, sin embargo, la extrapolación que S. Perea advierte en lo relativo a la mención del hereje llamado Marcos; que éste es del tiempo de Ireneo de Lyon y no del de San Jerónimo, parece deducirse claramente de la propia epístola: *Refert Irenaeus... quod Marcus quidam de Basilidis Gnostici stirpe descendens...* Hay algo en la argumentación que se me escapa.

Charo Hernando Sobrino

BRAUN, WILLI & T. MCCUTCHEON, RUSSELL (eds.), *Guide to the Study of Religion*, Cassell, London, 2000.

Por fin disponemos de una obra seria que trata el estudio de la religión como una disciplina dentro de las ciencias sociales. Es una guía donde a lo largo de treinta y un ensayos se exponen, no sólo las teorías clásicas sino también las emergentes, referentes al estudio de la religión como práctica humana. Dichos ensayos han sido realizados por los mejores especialistas internacionales. Aunque son independientes han de ser leídos todos para poder tener un conocimiento global del tema tratado.

Cada ensayo sigue un modelo similar: se resaltan las categorías principales de un sistema teórico o de una categoría analítica, prestando considerable atención a los entornos intelectual, cultural y político en las que éstas operaciones tienen lugar, lo ubican históricamente y hacen referencia a sus teoristas representativos, localizan los subgéneros dentro del sistema, evalúan la manera de abordar las contribuciones hechas al estudio científico de la religión y valoran su utilidad futura.

Además todos los ensayos añaden una utilísima referencia bibliográfica y al final del volumen encontramos también una completa bibliografía especializada.

Los contenidos de esta guía están agrupados bajo 3 bloques generales:

1. Descripción.
2. Explicación.
3. Localización.

Comenzando con ensayos dedicados a los actos de definición, clasificación, comparación e interpretación, los autores investigan las posibles maneras de explicar las similitudes y las diferencias interculturales que resultan de las descripciones del comportamiento humano. El primer ensayo está escrito por Willi Braun, profesor de religión de la Universidad de Alberta (Canadá), en él se hace particular referencia a la dificultad de definir la religión como concepto, estudiando los intentos definitorios de Marx y Freud, o también de filósofos y antropólogos como Max Müller, Tylor, Frazer, Hume y Emile Durkheim. Se evalúan aquí críticamente las principales categorías definitorias, agrupándolas en dos tipos: definiciones sustantivistas (en base a sus atributos internos) y