

NOTAS A UNA OSCURA INSCRIPCIÓN DE LA BÉTICA (*CIL* II²/ 5, 510A): UNA INTERPRETACIÓN LINGÜÍSTICA Y RELIGIOSA

NOTES ON AN OBSCURE INSCRIPTION FROM *BAETICA* (*CIL* II²/ 5, 510A): A LINGUISTIC AND RELIGIOUS INTERPRETATION

Gonzalo FONTANA ELBOJ*
Universidad de Zaragoza

RESUMEN. El propósito del presente trabajo es el de leer, interpretar y contextualizar una oscura *defixio* cristiana del siglo IV procedente de Fernán Núñez (prov. de Córdoba) (*CIL* II²/ 5, 510a). Así pues, hemos realizado una lectura que puede abrir vías para interpretar siete de sus doce líneas. Por otra parte, a partir del análisis de las fórmulas invocatorias de sus dos primeras líneas, hemos concluido que sus fuentes remontan a los *Hechos de Tomás* (20-24) y al relato de Susana (*Dan.* 13), textos ambos conocidos y empleados por Prisciliano y sus seguidores. De ahí que, según nuestra hipótesis, el origen de este epígrafe podría estar relacionado con la presencia en la Bética de un priscilianismo temprano o al menos asociado al fermento religioso sobre el que se asentó este movimiento.

PALABRAS CLAVE: *Defixio*, *Hechos de Tomás*, priscilianismo, latín vulgar.

ABSTRACT. The aim of this paper is to read, interpret and contextualize an obscure Christian inscription of the fourth century AD from Fernán Núñez (Córdoba province) (*CIL* II 2/ 5, 510a). With this target in mind, my work gives an interpretation that can disclose new means to decipher seven of its twelve lines. Furthermore, from the analysis of the invocatory formulas of its first two lines, it has been concluded that its sources go back to the *Acts of Thomas* (20-24) and the *Tale of Susanna* (*Dan.* 13), texts known and used by Priscillianus and his followers. Hence, according to my hypothesis, the origin of this epigraph could be either related to the presence of an early Priscillianism in the *Baetica* or, at least, to the religious background on which this movement was established.

KEYWORDS: *Defixio*, *Acts of Thomas*, priscillianism, Vulgar Latin.

* **Correspondencia a / Corresponding author:** Gonzalo Fontana Elboj, Universidad de Zaragoza. Facultad de Filosofía y Letras. Pedro Cerbuna, 12 (50009 Zaragoza) – gonzalfontana@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-0350-2968.

Cómo citar / How to cite: Fontana Elboj, Gonzalo (2019), «Notas a una oscura inscripción de la Bética (*CIL* II²/ 5, 510a): una interpretación lingüística y religiosa», *Veleia*, 36, 163-182. (https://doi.org/10.1387/veleia.19558).

Recibido: 16 abril, 2018; aceptado: 30 julio, 2018.

ISSN 0213-2095 - eISSN 2444-3565 / © 2019 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

1. PRESENTACIÓN

Hallada a mediados del pasado siglo en Fernán Núñez (provincia de Córdoba), la inscripción objeto de nuestra atención fue publicada en 1998 por A. U. Stylow en su edición del segundo volumen del *CIL* (*CIL* II² / 5, 510a; *HEp* 8, 1998, 200)¹. Sus medidas son 5,5/6,6 × 19,6 × 0,15 cm. Se halló doblada en forma de *M*, con la cara anterior hacia adentro. Respecto a su cronología, Stylow la data a partir de sus rasgos paleográficos en el siglo IV. Se trata de una inscripción opistógrafa, incisa en las dos caras de una lámina de plomo que ya portaba un texto previo, del cual solo quedan algunos restos (Stylow 1998, 71-72)².

A las dificultades materiales se añaden las singularidades de un texto muy distante en su fonética y grafías del latín normativo, razón por la que su lectura e interpretación resultan sumamente arduas:

A: ADE+s qui bindicasti San(c)ta(m) Sosan[+]na(m) de falso crimene ADE+s qui bendecasti San(c)ti (vacat 2?) MASI spe labor et de TR I'S LAMINUS ardes et ADOSSISTILVRAT gratia	3
++SPRO VBIGA factores et libera inn<o>centes Leopardus super isto bisto latronatu fui ITVILODEM ostend' i's [-1-2-]diculus magus ISITI	6
B: MAR[.]TERETRAVSEMVNDVAV[.]R[-0-1-] fe[s]tina qui biceris E[S?]T ibi AVBE et qui tu biceris fuerunt ID+ pro BALVS (vac. 22?) firmum	3
(vac. 27?) ANOS +OC qui ibi curriat I verum INPER+ quibus OS Martis die ut quinto die (vac. 8?) A ET	6

Ante tan obvias dificultades, Stylow, en su artículo en *Hispania Epigraphica* (2002, 71-73) recoge también una lectura propuesta por Isabel Velázquez³. Según se puede apreciar, y por más que el sentido del texto no sea inteligible en sus pormenores, nos hallaríamos ante una *defixio* semejante *a priori* a las habitualmente conocidas como «*prayers for justice*»⁴, y compuesta por dos partes bien marcadas: una primera sección de tono doxológico destinada a propiciar el favor de la deidad —sin duda el dios cristiano— a quien se pide justicia por un ultraje; y una segunda, en la que se

¹ El epígrafe no ha recibido apenas atención en la bibliografía especializada. Salvo los trabajos de Stylow y Velázquez, la única excepción que hemos hallado es la tesis doctoral de Martín Adán (2015), en la que su autora se limita a consignar algunas de sus particularidades fonéticas.

² En el curso de nuestra indagación apenas hemos hallado ninguna información acerca de *defixiones* reutilizadas, lo cual habla de lo excepcional de nuestra pieza. La Dra. Celia Sánchez, a quien desde estas líneas agradecemos su generosa aportación, nos ha informado de un caso paragonable: una pieza céltica procedente de Galia (Lambert 2002, L-104) que porta tres textos: uno de carácter comercial, un segundo nada claro y, final-

mente, otro de maldición, aunque esto último no es seguro.

³ Las dos aportaciones más significativas de la lectura de Velázquez (Stylow 2002, 72) son las siguientes: *[To]masi* (A l. 2) y *[ri]diculus* (A l. 6).

⁴ Teniendo en cuenta que nuestro objetivo es el de suministrar una lectura para el epígrafe y no el de adentrarnos en cuestiones de tipo teórico, seguiremos denominándola *defixio*. Sobre todo, por la similitud formal que presenta con otros textos semejantes. Con todo, no está de más señalar que en época cristiana existen diversos epígrafes que se hallan en una zona difusa entre la maldición y la plegaria de venganza (Martín Hernández, 2013, 35).

da cuenta de forma harto más confusa del caso concreto para el que se impetra el auxilio divino: un tal *Leopardus*⁵ fue víctima de un robo o de un atropello, respecto al cual se ruega a la deidad una reparación, situación de la que existe un número considerable de paralelos en el ámbito romano de época imperial y, por supuesto, en Hispania⁶:

Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina per tuam maiestatem te rogo oro obsecro uti uindices quot mihi furti factum est quisquis mihi im(m)udauit inuolavit minusve fecit eas [res] q(uae) i(n)fra s(criptae) s(unt) tunicas VI... (CIL II 462; Emerita, s. II)

Domine Megare Inuicte tu qui Attidis corpus accepisti accipias corpus eius qui meas sarcinas supstulit (...) Quadripede(m) done(m) Attis uoueo si eu(m) fure(m) inuenero... (HEp 2001, 705; Alcacer do Sal / Bevido; Lusitania)

Por otra parte, resulta de sumo interés que en el texto aparezca un «*magus*», término casi ausente del registro epigráfico latino⁷, cuya presencia merece una explicación⁸. En cualquier caso, con lo expuesto queda al menos esbozado el conjunto de dificultades que presenta el epígrafe. No obstante, el hecho de que sus dos primeras líneas resulten relativamente legibles abre una vía para contextualizarlo y, a partir de allí, realizar una lectura que pueda ampliar nuestra comprensión de su texto. Y es que en esas dos primeras líneas aparecen dos obvias referencias («*sancta(m) Sussana(m)*»; «*sancti (To)masi*») que resultan muy significativas a la hora de ubicar el origen de la inscripción. Y para ello partiremos de la lectura de Velázquez:

ADE+s qui bindicasti San(c)ta(m) Sosan(+na(m) de falso crimene
ADE+s qui bendecasti san(c)ti (To)masi spe labur

2. DOCE NOTAS A CIL II/ 5, 510a

1. *Sosan[n]na(m)* (I l. 1): según Stylow, «*Sosan[n]na(m)* no se refiere a la santa del *Antiguo Testamento*, sino más bien a la mártir de época de Diocleciano, a la que se acusó de un falso crimen» (2002, 72). Ahora bien, una afirmación tan tajante hubiera merecido una explicación más detallada. Sobre todo, porque es mucho más fácil identificar al personaje mencionado en la inscripción con

⁵ Se trata de un antropónimo bien documentado en época imperial: *CIL VI 9259; CIL VI 37845; AE 1992, 931; AE 2010, 428; ILCV 3505a*. Y también está atestiguado en la península: «*Leopardus famulus dei uixit ann(os) L duos...*» (*HEp 5, 1995, 951; Mértola, sudeste de Portugal; a. 525*).

⁶ Un análisis general de este tipo de *defixiones*, en Versnel (2010, 275-354).

⁷ Un examen del repertorio electrónico de Clauss-Slaby revela que los casos en los que se documenta el término son muy escasos. De hecho, solo uno de ellos es completamente seguro: «*...hic praesepe tuum Christe atque hic mystica magi munera portantes homini regique deoque*» (*CLEOr 34; Belén, Palestina*). Destinada a la tumba de Paula, la discípula de Jerónimo, la inscripción ofrece el único caso indiscutible del término *magus* en la epigrafía latina y hace referencia a los magos que ado-

raron a Jesús (*Mt 2, 1-12*). Más discutibles son los demás ejemplos: «*Magus malus est*» (*CIL IV 9199b; Pompeya*); «*[N]ama Maximus magus*» (*AE 1940, 228; Dura Europos*), ya que no se sabe si *magus* designa a un mago o a un individuo que porta tal nombre. En la epigrafía griega el término es algo más abundante que en la latina: *JÖAI 62, 1993, 130,25; Ephesus, siglo II; RECAM II 404; Galatia; I.Akrai 52; Sicilia; SEG 20, 324; Persia*.

⁸ A este respecto, Velázquez señalaba hace unos años: «Nuestra conjetura [*ri*]diculus magus puede ser un reflejo del rechazo a las prácticas mágicas —quizá la magia tradicional pagana— frente a las invocaciones cristianas que aquí pueden esconderse. En cualquier caso, a pesar de las dificultades de lectura e interpretación de este texto, creemos que es un buen exponente de la pervivencia del uso de las *defixiones* en el mundo cristiano» (2001, 160).

«la casta Susana» del *Antiguo Testamento* (*Dan* 13) —como hace la propia Velázquez (2001, 159)— que con la mártir cristiana. En efecto, el novelesco relato de la *Passio Sanctae Susannae* (Gaume 1862, 72-94), según el cual la doncella se negó a casarse con Maximiano Galerio es muy posterior a la fecha de nuestro epígrafe⁹. Más aún, ni la santa ni su familia lograron hurtarse a la venganza imperial: unos fueron quemados en Cumas y ella decapitada en su propia casa. De ahí que resulte poco verosímil que su leyenda pudiera ser la fuente de la fórmula liberadora de nuestro texto.

Más aún, la expresión «*Susana de falso crimine*» se documenta, tal cual, en una pátera de vidrio procedente de Dalmacia (*ILCV* 2426), cuyo texto remite sin duda al episodio de Susana del *Libro de Daniel*. Como evidencian los demás textos de la pieza, esta Susana está directamente relacionada con otras narraciones insertas en esa misma obra: «*Daniel de laco leonis. Tris pueri de ecne cami. Susana de falso crimine*»¹⁰. Por tanto, es más asumible que la Susana mencionada en nuestro texto sea el personaje bíblico y no la mártir de la persecución de Diocleciano, cuya presencia en el texto no se justificaría por ninguna razón. Por otra parte, es imprescindible recordar que el relato bíblico de Susana fue ampliamente utilizado en fórmulas de exorcismo que llegan hasta época moderna:

*Oremus: Deum qui beatam Susannam de falso crimine liberasti. Deus qui beatam Teclam de spectaculis liberasti. Deus qui sanctum Danielelem de lacu leonum liberasti; et tres pueros de camino ignis ardentis. Tu libera innocentes et consigna factores. Per Dominum nostrum.*¹¹

Obsérvese la similitud léxica entre este texto y nuestra inscripción: al margen de la invocación que remite al relato apócrifo de Tecla (*cf. Act. Paul.* 28), los motivos son casi idénticos. Sobre todo, la fórmula «*Tu libera innocentes et consigna factores*»¹² se superpone sobre el «*++S PRO VBIGA factores et libera inn<o>centes*» (I l. 4), lo cual no puede ser casual. De hecho, la frase «*Tu libera innocentes et consigna factores*» es precisamente un eco invertido de un pasaje del relato de Susana: «*iudicans iudicia iniusta, innocentes opprimens, et dimittens noxios*» (*Dan* 13, 53). El mal juez oprime a los inocentes y deja marchar a los culpables; Dios opera en sentido contrario, castiga a los culpables y libera a los inocentes. Más adelante trataremos de dar cuenta de una interpretación verosímil para la secuencia «*++S PRO VBIGA*».

Así pues, consideramos más asumible identificarla con el personaje del *Libro de Daniel*, cuyo relato acabó cristalizando en diversas fórmulas liberadoras de época antigua y medieval. Hemos visto además que en las invocaciones preservadas en la tradición iba acompañada por santa Tecla, quien, sin embargo, fue sustituida aquí por un personaje ausente de los textos mágicos que hemos podido consultar, el apóstol Tomás, y cuya presencia en el texto habremos de justificar.

⁹ La leyenda de santa Susana no se consolidó hasta fines del siglo VI con motivo de la consagración de su iglesia en Roma («*titulus Sanctae Susannae*»), la cual ocupaba el solar de la casa de la doncella; aunque en el sínodo de 499 todavía era mencionada como «*titulus Gaii*».

¹⁰ Se trata de la conocida como «pátera Podgoritza», hallada en 1870. Existe un plato de vidrio muy semejante hallado en 1866 en Colonia. Ambas piezas datadas en el siglo IV. Sus representaciones aluden a los relatos de «Daniel en el foso del león» (*Dan* 6), «los muchachos arrojados al horno de fuego» (*Dan* 3) y «Susana calumniada» (*Dan* 13). El trasfondo martirial de los relatos del *Libro de Daniel* (siglo II a.C.) fue ampliamente utilizado por los escritores cristianos de la Anti-

güedad para dar cuenta de la situación de los cristianos perseguidos por el imperio (*cf. Hippol. Comm. in Dan.* IV 12, 1; 50, 1).

¹¹ El texto del exorcismo nos ha llegado a través de la obra del jesuita M. del Río (1679, 674); aunque remonta a época altomedieval cuando era empleado en ordalías (Walter 1824, 563).

¹² El término *factor* en el sentido de 'culpable' está ausente del léxico epigráfico latino. De hecho, la aparición de esta acepción es muy tardía: «*Quid ergo, si dominus ueneno non per uim necatus esse proponatur? (...) si qui conscii uel factores sceleris fuerunt...*» (Ulp. *Dig.* XXIX 5, 1). El término se aplica a los autores de envenenamiento, crimen estrechamente ligado a la práctica de la brujería.

Por otra parte, ha de ser explicada la *o* de la forma «*Sosanna*». El original de los *Setenta* ofrece *Σωσάννα* (*Dan* 13, 2) y la Vulgata *Susanna*, resultado que refleja una evolución $\bar{o} > u$ poco frecuente en latín vulgar (Väänänen 1968, 71), paso que, no obstante, se halla bien atestiguado en este mismo texto (*laborem > labur*). Así pues, hemos de considerar que esta *o* es, en realidad, fruto de una hipercorrección: el redactor sería consciente del paso $\bar{o} > u$ y decidió dar un aire más normativo a su texto enmendando su supuesto error de pronunciación [*Susana*]¹³, tal como haría también con su «*adosisti*» (por *adduxisti*) (I l. 2).

2. *[To]masi* (I l. 2): «*en lín. 2 la + parece una T, luego enmendada en TO, quizá Tomasi*». La sugerencia de Velázquez (Stylow 2002, 72) de que el ignoto santo de nuestro epígrafe sea santo Tomás resulta lingüística y paleográficamente verosímil. Con todo, el auténtico problema estriba en justificar su presencia en este contexto específico. Sus apariciones en el canon, restringidas al *Evangelió de Juan* (11, 16; 14, 5; 20, 26-31)¹⁴, no ofrecen ningún indicio que pueda conectarlo temáticamente con el episodio soteriológico de la frase anterior. En cambio, disponemos de varios relatos recogidos en los *Hechos apócrifos de los apóstoles* (en particular, *ActThom* 20-24) que pueden explicar su presencia en este contexto. Según el relato, Tomás llegó a la India presentándose como diestro artesano. El rey Gundafor le encomendó la construcción de un palacio y para ello le entregó una gran cantidad de dinero que el santo distribuyó en limosnas:

— Ni ha construido el palacio ni ha hecho nada de lo que ha prometido, sino que recorre las ciudades y las villas repartiendo lo que tiene a los pobres. (...) Nosotros creemos que es un mago [*μάγος*]. Pero sus obras de caridad y las curaciones que realiza gratis y la calidad de su fe lo señalan como un hombre justo. (*ActThom* 20, 1-2; trad. A. Piñero).¹⁵

Así pues, el monarca montó en cólera y lo mandó encarcelar: una vez que pudiera averiguar quién se había hecho con sus tesoros, Tomás iba a morir horriblemente. Entretanto, Gad, hermano del rey, cayó esa noche mortalmente enfermo:

— Rey, hermano mío, te encomiendo mi casa y mis hijos: me he entristecido por el mal trato que has recibido. He aquí que me estoy muriendo: si no haces recaer la venganza sobre la cabeza de ese mago, no darás descanso a mi alma en el Hades.

¹³ La grafía *Sosanna* es un *hápax* epigráfico que contrasta con las 31 apariciones de *Susanna* o *Susana* del repertorio de Clauss-Slaby y que confirman la universalidad de la pronunciación *u* difundida en pos de la *Vulgata*. En el ámbito griego también predomina la forma en *u* (*Σωσάννα*): *IGChrEg* 577; *SEG* 42, 541; *St.Pont.* III 204; *MAMA* I 200; *IGChrEg* 571; *SEG* 8, 862; *Faras* IV 111.50. Solo hemos detectado tres casos con \bar{o} , todos ellos procedentes del Ática: *SEG* 34, 219; siglo iv-vi; *IG* II² 13330; *IG* II² 13486. En un papiro procedente de Hermópolis hallamos conviviendo ambas formas: «*Σωσάννα*» (r. l. 9); «*Σουσάννα*» (v. l. 23) (*flor.* 1, 78).

¹⁴ Su presencia en los sinópticos (*Mt* 10, 3; *Mc* 3, 18; *Lc* 6, 15) se reduce a la sola mención de su nombre.

¹⁵ Las alusiones a la magia en los *ActThom* son muy abundantes: *Mάγος*: 20, 1; 21, 4; 96, 1; 101, 2; 101,

3; 102, 2; 104, 1; 107, 1; 152, 1. *Μαγεία*: 72, 2; 106, 1. *Μαγεύω*: 152, 1. El relato aquí transcrito se halla en los textos de las dos versiones latinas del relato, tanto en los *Miracula*, como en la *Passio* (Zelzer 1977, caps. 12-17 [*Pass.*]; 50-52 [*Mirac.*]). El texto de los *Miracula*, más breve, se halla más cerca de la versión griega que aquí presentamos. Baste un solo ejemplo: «*Unde manifestum est magum illum esse et seductiones uanissimas exercere*» (*Mirac.* 18). En cambio, la *Passio* omite toda referencia a la magia. De ahí que consideremos que la traducción latina de los *ActThom* que circuló en Hispania en la Antigüedad Tardía se asemejaba más al texto griego. Tal es la razón por la que hemos partido del texto griego y no del latino que suministran las recensiones medievales.

El rey respondió a su hermano:

— Durante toda la noche he estado considerando cómo acabar con él: y esto es lo que me ha parecido: hacerlo perecer con el fuego tras haberlo despellejado [ἐν πυρὶ αὐτὸν κατακαύσαι ἐκδαρέντα] (*ActThom* 21, 4-5).

Al instante, murió Gad y los ángeles condujeron su alma al cielo, en donde pudo contemplar el maravilloso palacio espiritual que Tomás había levantado¹⁶. Entonces comprendió y los ángeles lo devolvieron a su cuerpo inerte, que repentinamente recobró la vida. Pudo explicar al rey el significado del palacio y Tomás quedó libre:

— Te suplico (...) que me hagas digno de habitar en aquella casa por la que no he trabajado en absoluto, sino que has edificado tú solo con tu esfuerzo [καμῶν] colaborando contigo la gracia de tu Dios (*ActThom* 24, 2).

Nos hallamos, ahora sí, ante un relato que pudo servir de base para la construcción de la fórmula mágica de nuestro epígrafe¹⁷: «ADE+s qui bendecasti san(c)ti (TO)MASI spe labor». Esto es: ¿Deus?¹⁸ qui uindicasti Sancti Thomasi spem, laborem¹⁹. Y es que, a nuestro juicio, el «labor» (clás. *laborem*) de nuestro texto (I l. 2) es un eco de las formas ἔκαμον/καμῶν (*ActThom* 24, 2) (cf. gr. κάμνω ‘esforzarse’; κάματος ‘trabajo penoso’) del texto de la leyenda. De hecho, el verbo κάμνω tiene una cierta relevancia en los *Hechos de Tomás*. De las diez ocasiones en las que aparece en su texto traemos a colación alguna particularmente significativa:

Entonces Judas [*i. e.* Tomás] comenzó a orar de la siguiente manera: «Compañero y aliado, esperanza [ἐλπίς; cf. «spem»] de los débiles y confianza de los pobres; refugio y posada de los cansados [τῶν τεκμηκότων; cf. «laborem»]²⁰ (...); símbolo y alegría de los fatigados [τῶν καμνόντων].» (*ActThom* 156, 1)²¹

¹⁶ El relato es un desarrollo del famoso *lógion* evangélico: «No atesoréis tesoros en la tierra, donde la polilla y la carcoma los roen (...) Atesorad tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni carcoma que se los coman ni ladrones que abran boquetes y roben» (*Mt* 6, 19; cf. *Lc* 11, 34-36; trad. *Biblia de Jerusalén*).

¹⁷ Como señala Barb (1963, 123), estas alusiones a los relatos apócrifos dan cuenta de la erudita actividad de clérigos empeñados en la creación de fórmulas que luego se fijarían en la memoria popular. Tanto que estas perdurarán hasta los siglos IX y X. Así, en dos pizarras procedentes de Fuente Encalada (Zamora) y Carrijo (Asturias) (Esparza Arroyo & Martín Valls 1998, 244) aparece la secuencia «et ibi uadās ubi nec aīs [uolat nec arator arat nec unquam [—][n]ula uox oīnū resonantur», que es un eco directo de la *Passio Bartholomaei*. «Algunos autores modernos consideran que tal vez fueron religiosos los autores de algunas pizarras con conjuros (...) creadas para ahuyentar la tormenta y el granizo de los campos (fechadas entre el siglo VIII y el X), aunque realmente no hay nada sólido que avale esta hipótesis. Cualquier individuo mínimamente letrado y que

conociera estas invocaciones de carácter popular podría haberlas puesto por escrito» (Jiménez Sánchez 2015, 46, n. 19).

¹⁸ La secuencia ADE+s, que daría cuenta del nombre de la deidad a quien se dirige la *defixio*, resulta inteligible. Así lo expresa en su comentario Velázquez: «las dos primeras letras podrían entenderse como una A inicial (¿signo mágico? ¿adaptación de α?) y después interpretarse De(us)» (Stylow 2002, 71-72).

¹⁹ La concurrencia de *spes* y *labor* no es desconocida en la epigrafía latina: «...me mater genuit gremio nutritq(ue) [la]borem spemque et opem vitae [p]rodidematque» (*CIL* III 9314; Salona, Dalmatia).

²⁰ La versión latina reza así: «Tu, Domine, qui es adiutor infirmorum, spes et confidentia inopum, refugium et requies laborantium» (*Mirac.* 72).

²¹ Gracias a los útiles índices de la obra de Piñero y del Cerro (2004, 1329-1598), lo hemos hallado en otras nueve ocasiones: 24, 2; 58, 2; 60, 2; 107, 2; 121, 1; 146, 2; 155, 1; 156, 1; 160, 2. Se trata de un verbo muy poco frecuente en los *LXX*: *Sap* 4, 16; 15, 9; *Job* 10, 1; *4Mac* 7, 13. En el *NT* es todavía más escaso (*Iac* 5, 15;

Por otra parte, es preciso contextualizar la presencia de los *Hechos de Tomás* en el ámbito hispánico. Y para ello contamos con un decisivo testimonio de mediados del siglo v: la carta de Toribio de Astorga a los obispos Hidacio y Ceponio (ca. 445). Atribulado por la pujanza del priscilianismo en el noroeste peninsular, Toribio se dirigió a sus colegas en el episcopado para informarlos acerca de sus indagaciones en torno a los textos apócrifos que, en lugar de las *Escrituras*, leían los herejes de su territorio («*nostri uernaculi haeretici*») (*E ad Idac. et Ce* 3), quienes, al igual que los maniqueos, veneraban, entre otros, los *Hechos de Tomás*, los de Andrés y los de Juan²² (*E ad Idac. et Ce* 5). Ello nos conduce a formular la hipótesis de que las fórmulas invocatorias de nuestro epígrafe puedan tener un origen priscilianista o, al menos, formar parte de la religiosidad sobre la que se asentó este movimiento.

Y es que, dada la cronología que el análisis paleográfico suministra para el texto (siglo iv), también sería posible considerar que nos hallamos ante la manifestación de una religiosidad ya asentada en la zona y anterior a la aparición del propio priscilianismo. En efecto, puede que las leyendas y motivos procedentes de los *Hechos de Tomás* ya estuvieran circulando en Hispania en fecha anterior a la aparición de Prisciliano gracias a la actividad de misioneros maniqueos, quienes habrían propiciado el caldo de cultivo sobre el que se asentó su movimiento. Por otra parte, es obvio que sus seguidores tenían que leer esta literatura apócrifa en su versión latina²³, textos de fuerte impronta maniquea que se difundieron ampliamente en occidente durante el siglo iv²⁴ (Zelzer 1975, 190-195) y que luego darían lugar a las edulcoradas recensiones medievales del Pseudo-Abdías (9, 8) o la *Leyenda dorada* (5, 3). A este respecto, resulta de sumo interés el conjunto de noticias que transmite Fernández-Ardanaz sobre la expansión en Hispania del culto a los apóstoles ligado precisamente a la difusión de los textos y doctrinas maniqueas:

Durante la época anterior al siglo v [los cultos] llegaban a través del Norte de África, como es el caso del culto a San Andrés: *Epistula presbyterorum et diaconorum Acaiae*, escrita por monjes africanos y difundida por las islas del Mediterráneo Occidental en su huida de los vándalos, o las *Acta Sancti Andreas* de origen monástico maniqueo que tanto influjo tuvieron en los círculos priscilianistas (...). Después del siglo ix es la *Passio Andreas Apostoli*, depurada de elementos maniqueos por monjes sicilianos, la que sustituirá a las *Actas* (...) Lo mismo ocurrirá con el culto de San Juan: en los círculos priscilianistas eran utilizadas las *Acta Sancti Iohannis*, pero ya en el siglo ix son sustituidas por la *Passio* y la *Adsumptio*, obras escritas por monjes sicilianos... (1999, 208).

Ahora bien, sabemos muy poco de la expansión del maniqueísmo en Hispania. La mayor parte de nuestra información sobre la cuestión la suministra Agustín y está referida, en general, al norte

Heb 12, 3). La reiterada aparición del término en los *AtcThom* resulta todavía más significativa por su escasez en el resto de los *Hechos apócrifos de los apóstoles*. Así, en los *AtcAndr*, solo en dos ocasiones (54, 1; 59, 1); *ActIohan*, dos (22, 1; 67, 1); *MartPetr*, uno (31, 1); *ActPaul*, ninguno.

²² Cita, por ejemplo, la perdida *Memoria apostolorum*, texto condenado por Orosio en 414 en su *Consulatio de errore Priscillianistarum et Origenistarum*.

²³ Esta traducción no ha sobrevivido; sin embargo, puede ser parcialmente reconstruida (cf. ed. Zelzer 1977) a partir de los *Miracula Thomae* y de la *Passio Thomae*.

²⁴ Así, a fines del siglo iv, el maniqueo Fausto afirmaba que su comunidad usaba los cuatro *Hechos de los apóstoles* (Pedro, Andrés, Tomás y Juan) para justificar su adhesión a la continencia (Aug. *Contra Faust. Manich.* 30, 4). De hecho, Poupon (1998, 197) considera que los maniqueos fueron también responsables de la traducción al latín de los *Actus Petri*. La importancia de Tomás en el sistema doctrinal maniqueo se manifiesta en la preeminencia que se le concede en el *Salterio maniqueo* (texto conservado en copto), en donde hay un grupo de veinte salmos atribuidos al personaje. Un detallado análisis del componente maniqueo de los *Hechos de Tomás*, en Poirier (1998, 263-290).

de África. Con todo, las concisas noticias de Filastrio de Brescia (fin. siglo iv) dan cuenta de forma inequívoca de su difusión y arraigo en la península: «*Qui et in Hispania, et quinque prouinciis latere dicuntur, multosque hac quotidie fallacia captiuare*» (*De haer.* 61 [PL 12, 1176])²⁵. Por no hablar de las contundentes disposiciones imperiales contra los conventículos maniqueos, a los que, en realidad, no se distingue con nitidez de los priscilianistas (CTh XVI 5, 3; 5, 7 pr.; 5, 7, 2; 5, 9 pr.; 5, 11; 5, 18 pr.; 5, 35; 5, 38; 5, 40 pr; 5, 40, 5; 5, 41).

Pues bien, el priscilianismo en sus orígenes arraigó con fuerza en la Bética. No en vano resulta revelador que el primer acusador de Prisciliano fuera Higinio, obispo de Córdoba (Sulp. Sev. *Chron.* II 46, 7-8). En efecto, en su carta del año 378-379 a Idacio de Mérida, el prelado ya había manifestado su alarma por los progresos de un peligroso movimiento que, amén de sus veleidades ascéticas, practicaba la exégesis escriturística sobre textos apócrifos²⁶. De hecho, «fue esta práctica, la lectura de libros apócrifos en reuniones privadas dirigidas por laicos, el fundamento de la denuncia presentada por Higinio de Córdoba ante Hidacio» (Escribano 2003, 461).

Como reacción, Prisciliano compuso su *Liber de fide et de apocryphis*, texto largo tiempo perdido y descubierto por Schepps en 1886. Si bien la *consideratio* de Prisciliano pone su acento sobre el empleo de apócrifos veterotestamentarios, no es en absoluto inverosímil que sus seguidores emplearan también la literatura apócrifa neotestamentaria difundida en occidente por los maniqueos²⁷. El resto de la historia es bien conocido: las doctrinas de Prisciliano fueron condenadas en el *Primer concilio de Caesaraugusta* (ca. 379), aunque curiosamente el delator Higinio no participó en los anatemas zaragozanos. Había focos priscilianistas en su diócesis y, a pesar de su denuncia inicial, debió de considerar que una actitud de abierta hostilidad con ellos era política poco prudente (Olivares 2002, 100-101)²⁸. Finalmente, y tras diversos viajes y peripecias, Prisciliano, acusado de maniqueísmo y *maleficium*²⁹, acabó ejecutado en Tréveris en 385 junto a varios de sus más fieles partidarios. Sin embargo, su muerte no puso fin a su movimiento, el cual, como hemos visto, perduró en el noroeste peninsular al menos hasta el siglo vi (*Primer concilio de Braga*, a. 561).

Un examen de las muchas publicaciones relativas al priscilianismo evidencia que la arqueología no ha desvelado ningún indicio específico que dé cuenta de las posibles prácticas mágicas realizadas por los seguidores de Prisciliano. Solo poseemos las noticias que suministran la documentación oficial y las invectivas generadas por sus enemigos, quienes, de forma poco matizada, identificaron

²⁵ Así, en el siglo v Hidacio registra en *Asturica* la presencia de maniqueos (*Chron.* 21 y 24). Aunque puede ser que, en realidad, no se trate de maniqueos, sino priscilianistas. Un excelente análisis de la difusión del maniqueísmo en Hispania, en Escribano (1990, 29-48).

²⁶ La razón más verosímil que justifica el empleo de los *Hechos* apócrifos por parte de Prisciliano y sus seguidores estriba en la tendencia encratita de estos textos. De hecho, Epifanio (*Haer.* 47, 1, 5) consigna que los encratitas leían los *Hechos de Andrés, Juan y Tomás*. Por ceñirnos solo a los *Hechos de Tomás*, recordemos los abundantes episodios en los que se ensalza el rechazo del matrimonio y la continencia entre casados (*ActThom* 13; 88, 2; 150). Por su parte, Chadwick (1978, 111) apunta que el retrato que los *Hechos* apócrifos hacen de los apóstoles casa bien con la independencia y el nomadismo de Prisciliano.

²⁷ Prisciliano dedicó el tercer tratado de su *Liber de Fide* a la defensa del derecho de los cristianos más doctos al empleo de los textos apócrifos, sobre los que se podía realizar una exégesis bíblica más sutil. Un listado de los apócrifos manejados por Prisciliano, en Gabriel Sánchez (2009, 289-290).

²⁸ Finalmente, el mismo Higinio, renuente a la condena, fue acusado por Hidacio como cómplice de los herejes y, finalmente, condenado en Tréveris al destierro (Sulp. Sev. *Chron.* II 47, 3).

²⁹ No es nuestro propósito adentrarnos en el problema de las acusaciones de magia contra Prisciliano. Un estudio pormenorizado de tales acusaciones, en Escribano (1988, 369-373; 2002, 205-231). No fue esta la primera vez en la que la acusación de *maleficium* fue formulada contra un eclesiástico: años antes, el propio Atanasio fue acusado de prácticas mágicas por sus enemigos en la corte imperial (Ruf. *HE* X 16-17).

priscilianismo y práctica de la magia³⁰. Así, en 415, Jerónimo lo moteja de «*Zoroastris magi studiosissimum*» (*Epist.* 133, 4)³¹. Pues bien, de admitir que nuestra inscripción puede ser conectada con este movimiento nos hallaríamos ante un testimonio único de la práctica mágica en el contexto priscilianista.

Ahora bien, los padres que intervinieron en el *Concilio de Caesaraugusta* nada dijeron sobre tales prácticas. Sus anatemas se referían a cuestiones teológicas y, sobre todo, disciplinares. Lo mismo que el *Primer concilio de Toledo* (a. 400), en donde la condena más explícita contra el priscilianismo se basa en sus errores teológicos y en su empleo de libros heréticos. Lo mismo podemos decir del canon 17 del *Primer concilio de Braga*. Pero, en cambio, nada se dice sobre ninguna práctica mágica específica asociada al priscilianismo. Esto es, la constatación de prácticas mágicas en un contexto priscilianista no constituye, en el fondo, ninguna prueba significativa para caracterizar el movimiento. Sería conceder excesivo crédito a sus detractores³². La acusación de *maleficium* no era sino una fórmula del discurso del poder para justificar su acción punitiva³³. Como si los cristianos de la ortodoxia hubieran estado a salvo de tales prácticas³⁴. Los seguidores de Prisciliano, individuos pertenecientes al mismo mundo que el resto de sus coetáneos, mantendrían unas actitudes frente a la magia idénticas a las que se respiraban en la sociedad de su tiempo. Y no es extraño que practicasen la magia. Pero lo hacían, reiteramos, como hombres del siglo IV, no como tales priscilianistas. Por mucho que se tratara de una actividad condenada por la ortodoxia, los fieles cristianos seguían practicando la magia y combinando la devoción a los santos con los encantamientos tradicionales.

Es nuestra convicción, pues, que la mera detección de una práctica mágica no es ningún indicio ni positivo ni negativo respecto a un posible origen priscilianista del epígrafe. Otra cosa es que los motivos usados en su composición se basen, precisamente, en textos apócrifos conocidos y venerados por el priscilianismo. Así pues, por más que no nos atrevamos a afirmar con rotundidad que la pieza haya de ser atribuida a un contexto específicamente priscilianista, sí, en cambio, estamos persuadidos de que el origen de sus fórmulas deprecatorias halla su razón de ser en la presencia de

³⁰ En la misma línea, pocos años después de la muerte de Prisciliano, la famosa carta de Jerónimo a Teodora (ca. 399), rica dama cristiana de la Bética, da pormenorizada cuenta de cómo, al parecer, las doctrinas heréticas contaminadas por la magia ya habían llegado a Hispania en el siglo II (*Epist.* 75, 3). Semejante erudición, basada bien en la obra de Ireneo, quien en realidad no menciona la llegada de este Marcos a Hispania, o quizás, más probablemente, en el perdido opúsculo antipriscilianista de Itacio de Ossonoba (cf. Isid. *Vir. Illustr.* 19), resulta inadecuada en una carta de pésame y solo halla explicación en la alarma que estos elementos heterodoxos suscitaron en los dirigentes de la ortodoxia. De hecho, fue Itacio quien hizo a Prisciliano discípulo de Marcos el Mago (Isid. *Vir. Illustr.* 15).

³¹ Y de igual manera, Isidoro en su biografía de Itacio declara: «*Itacius (...) scripsit quendam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat*» (*Vir. Illustr.* 19).

³² No obstante, eso no impide reconocer que Prisciliano transigió con prácticas mágicas tradicionales como

la de realizar *praecantationes* para proteger las cosechas: «*Inter quae tamen nouum dictum et non dicam factum, sed et relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit magicis praecantationibus primitiuorum fructuum uel expiari uel consecrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficiet, consecrandum*» (*Liber Apologeticus* 1, 23, 22). Un detenido comentario al pasaje, en Crespo Losada (2009, 480-482). De hecho, el *Codex Theodosianus* (9.16.3) considera inocentes los rituales para evitar la destrucción de las cosechas por el granizo.

³³ No entramos aquí en el problema del famoso amuleto de Prisciliano. Un análisis de la cuestión, en Marco Simón (1992, 485-510), quien vincula este amuleto con sellos mágicos dedicados a Abraxas y con la piedra blanca que portan los salvados del *Apocalipsis* (2, 17).

³⁴ Así, Jiménez Sánchez (2015, 39-56) expone multitud de casos en los que diversos clérigos se vieron involucrados en acusaciones de magia.

priscilianistas en la Bética o al menos de la existencia de un fondo religioso sobre el que a fines del siglo IV prendió el movimiento.

Acabamos de ver el empleo que hace el texto de nuestra inscripción de los *Hechos de Tomás*. Veamos ahora cómo el propio Prisciliano usó un pasaje de la «Historia de Susana» para defenderse de sus acusadores: «*Et Daniel deum locutum fuisse testatur dicens: 'quoniam exiet iniquitas de Babylone ex presbyteris qui uidebantur regere plebem'*» (*Hist. Susannae [in Daniel 13, 5], apud Priscil. Liber de fide, 63*). Al invocar este pasaje deuterocanónico, Prisciliano se estaba encomendando al Dios que había salvado a Susana de las falsas acusaciones con el mismo fervor con el que el redactor de nuestra inscripción invocaba su memoria. No en vano él también estaba siendo acusado de forma inicua por malvados jueces.

3. *labur(em)* (I l. 2): más allá de restituir la evidente desinencia de acusativo, se hace preciso explicar la *u* de la secuencia. A nuestro juicio, nos hallamos ante la evolución $\bar{o} > u$, bien documentada en época tardía. Como señala Väänänen (1968, 71), el paso $\bar{o} > u$ solo se documenta esporádicamente en los primeros siglos de la era cristiana (*flus* en lugar de *flos*, *CIL IV 5735*; Pompeya); sin embargo, ya resulta familiar en época merovingia: *cognuscere* (*Vulg. Codex G*), *spunsus* (*Edict. Rothari 179*), *spunsare*³⁵. De todas formas, quizás sea más sencillo pensar que se trata de una simple vacilación gráfica (cf. «*Maurossum... Marussus*» [*AE 1899, 105a*]).

4. *De TRIS LAMINUS*: secuencia que, a nuestro juicio, podría ser leída «*deteris mali(g)nos*».

4.1. *Deteris*, 2.^a del pres. ind. del verbo *detĕro*, cuya *ĕ* habría sufrido una síncope en posición postónica: *detĕris > detris*.

4.2. Por otra parte, hay que señalar que el verbo *detero* solo ha dejado rastros en las lenguas hispánicas (esp. *derretir*; port. *derreter*).

4.3. *Laminus*: secuencia que, a nuestro juicio, es resultado de una metátesis gráfica *m/l*: *laminus/malignos* (ac. plur.). De hecho, podemos aducir ejemplos relativamente cercanos desde el punto de vista léxico:

In hoc epitaphio continet testamentum magni Chr(isti)colae Teodulfi almi qui olim presbiter in (a)euo nunc manet cum Chr(ist)o qu(a)e bona sunt fecit qu(a)e mala deteruit V... (AE 2003, 1076; Ventabren, Gallia Narbonensis).

Por otra parte, y de admitir que la forma *laminus* es un ac. plur., habrá que considerar que la *u* está grafiando una \bar{o} , fenómeno ampliamente atestiguado en latín tardío y, por supuesto, en la obra de Gregorio de Tours (Bonnett 1890, 337-338):

...iciae co(n)iugi quae uixit annus XXV m(enses) II ... (AE 1906, 86; Roma, siglo IV).

No hay que insistir en la reducción del grupo consonántico *-gn- > -ŋŋ- > -n-*: *malignos > malinos* (cf. *raenante = regnante*; *renum = regnum*; Haag 1898, 34).

³⁵ Bonnet (1890, 126-127) ofrece una buena cantidad de ejemplos del paso de \bar{o} tónica $> u$ en la obra de

Gregorio de Tours: *oraturium* (II 6); *victurias* (II 27); *fururem* (V 18); *lurica* (IV 42).

4.4. Así pues, la secuencia completa quedaría tal como sigue: «*deteris malignos ardes*», en donde *ardes* bien podría estar grafiando *artes*; aunque habría que admitir para ello que se habría producido una confusión de género gramatical típica del latín vulgar³⁶. Por otra parte, la sonorización *t > d* tras *r* habría de ser considerada como un fenómeno esporádico (cf. «*opordet*» [CIL IV 4430; Pompeya]) sin paralelos en las lenguas románicas que mantienen sin excepciones la *-t-* etimológica³⁷: «*deteris malignas artes*».

4.5. Por otra parte, la secuencia que reconstruimos parece un eco de las numerosas citas patrísticas en las que se pone de manifiesto que la llegada de Cristo había destruido la magia. Baste como ejemplo la siguiente cita de la *Epístola a los Efesios* de Ignacio de Antioquía: «*ὄθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία*» (*Ephes.* 19, 3)³⁸.

5. ADOSSISTILVRAT (I l. 2): secuencia que Stylow da por ilegible y que nosotros leemos de la siguiente manera: «*adduxisti (g)lur(i)a(m) (= gloriam) (e)t gratia(m)*», lectura que podemos desglosar en los siguientes puntos:

- La *ss* de *adossisti* está grafiando una antigua *x* que ya ha sufrido un proceso de asimilación regresiva. De hecho, la doble *s* en lugar de *x* es muy frecuente en latín tardío: así, *uissit* por *uixit*, e incluso *uixsit* o *uxsor*, tan comunes en las inscripciones cristianas de época tardía.
- Respecto a la *o* de «ADOSSISTI» no ha de ser considerada como un reflejo de una *o* fónica, sino más bien como una hipercorrección: en la medida en que la *ū* (*addūxisti*) se mantiene con firmeza en latín vulgar (*dūcere* > esp. *ducir*; franc. *duire*; prov. *duzir*)³⁹, hemos de concluir que el redactor era consciente del paso *ō > u* en su registro oral —como hemos visto en *labur(em)* en lugar de *laborem*— y decidió ofrecer en este caso una forma supuestamente correcta.
- La secuencia LURA (*gloria*) puede ser interpretada como resultado de una simplificación del grupo consonántico *gl > l*. Así, *glis* (es *lirón*; cat. *liró*); *gleba* ('platija': log. *lea*; port. *leiva*); *glomulus* ('bolita', log. *lómulu*).
- Respecto a la *u* de LURA, nos hallamos de nuevo ante el tratamiento *ō/u*, que ya hemos descrito. A los ejemplos expuestos podemos añadir los paralelos que presenta J. Gil (1970, 60) en latín visigodo: *luria* (por *lorea*; Isid. *Orig.* XX 3, 12); *dinuscantur* (Isid. *Orig.* I 41, 1); y, sobre todo, *Uictura* en lugar de *Uictoria*, caso que resulta exactamente paralelo al que aquí defendemos: *gloria* > (*g*)*lura*⁴⁰:

Uictura, uirgo immaculata in Dei nomine, ancilla Xqi, vixit... (IHC Vives, 54; Alanje, cerca de Mérida; asimismo, *AE* 2010, 998; Augusta Treverorum).

³⁶ Confusiones de género semejantes no son raras en textos vulgares. Así, en la ya mencionada pizarra de Carrio hallamos las siguientes secuencias: «*Auguro uos o(m)nes patriarchas (...) qui ila[s] nubus continetis in manu ues[t]ras, esto*».

³⁷ No obstante, en una pizarra mozárabe hallada en Fuente Encalada (provincia de Zamora) se halla atestiguado «*[pri]ncib[io]*» en lugar de *principio*, forma conjetural que daría cuenta de una sonorización semejante a la que aquí proponemos. Esparza Arroyo & Martín Valls (1998, 241) se limitan a señalar que se trataría de una forma «no exenta de interés lingüístico».

³⁸ Asimismo, según Orígenes, los magos tenían éxito, mientras no se produjo una influencia superior, el nacimiento de Cristo, que hizo que aquellos perdieran su poder (*Contr. Cels.* I 60).

³⁹ No obstante, Bonnet (1890, 136-137) también ofrece algunos casos de *ū* átona transcrita como *o* en Gregorio de Tours: «*poneretur*» (= *puniretur*) (*HF* II 9); «*monitione*» (I 34); «*tonsoratus*» (IV 4).

⁴⁰ De hecho, *gluria* está atestiguado en el siglo VII, en la obra de Fredegario (Haag 1898, 13).

- e) A estas razones hay que añadir la existencia de sintagmas paralelos en la literatura cristiana:

Est enim confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam (Sir 4, 25).

Quia misericordiam et ueritatem diligit Deus: gratiam et gloriam dabit Dominus (Ps 83, 12).

6. ++SPRO VBIGA (I l. 4): respecto a esta secuencia, nuestra lectura descansa en dos premisas:

- a) En la secuencia tiene que haber un verbo en imperativo, tal como se desprende del evidente paralelismo de la frase: «++S PRO VBIGA *factores et libera inn<o>centes*».
- b) La secuencia gráfica VB responde a un manierismo peculiar del escriba, no a un reflejo de una realidad fónica [ub/ub̄]. Así se ve también en la secuencia de la cara II (l. 2) AVBE, que quizás esté por *abi*⁴¹ o quizás por *habe*. O de otra manera, bien por algún capricho gráfico, bien por alguna razón deliberada, el redactor, consciente del betacismo que infestaba su registro oral (cf. «*bendecasti*» por *uindicasti*) y le impedía retener las grafías normativas, decidió solventar el problema escribiendo ambos caracteres consecutivamente, tal como ocurre en *vixsit* o *uxsor*.

Así pues, ahora sí, ya podemos adelantar una hipótesis que dé cuenta de la secuencia: y, a nuestro juicio, ++S PRO VBIGA ha de ser leído como *esprobiga*, forma de imperativo que, si bien no existe en latín clásico, sí tiene paralelos muy cercanos en romance. Así, el diccionario etimológico de Meyer-Lübke (s. v. *repropriare*, n.º 7229) explica cómo las formas románicas *reprochar* (esp.), *reprocher* (fr.), *repropchar* (prov.) remiten indirectamente al latín clásico *repropriare* a través precisamente de una hipotética forma vulgar **reprobicare*, muy semejante, en efecto, al *exprobigare* que aquí defendemos⁴²: *esprobiga*⁴³ *factores et libera innocentes*. Esto es, «condena⁴⁴ a los culpables y libera a los inocentes» (cf. *Dan* 13, 53).

7. *Latronatu* (I l. 5): participio de un verbo ausente del registro clásico (**latrono*), que, al menos de entrada, resulta transparente desde el punto de vista semántico: «*Leopardus latronatus fuit*». Esto es, «*Leopardo fue víctima de un atropello violento*»⁴⁵.

⁴¹ De ser así, nos hallaríamos ante una grafía *e* de la *i* etimológica. Bonnet (1890, 124-126) presenta un nutrido grupo de ejemplos de este fenómeno gráfico.

⁴² La sonorización *c > g* está perfectamente atestiguada en varias inscripciones de la Bética: «*digas*» por *dicas* (CIL II2/5 1114; Urso; siglo II); «*Segundus*» en lugar de *Secundus* (CIL II2/5 1314; Valbuenas, Baetica; siglo II). Información general sobre la cuestión, en Martín Adán (2015, 82). Por otra parte, no descartamos que el término vulgar que reconstruimos pueda ser fruto de un cruce con formas fonéticamente cercanas como *exprobare* ('reprochar'), que bien podría haber dado **exprobicare* / *exprobigare*. De igual manera, en latín tardío tenemos atestiguadas diversas formas derivadas de *exprobro* (Iren. 4, 27, 1): *exprobranter* (Ps.-Cypr. Singul. cler. 33); *exprobrium* (Greg. Mag. Epist. 2, 36).

⁴³ Por otra parte, habría que explicar la presencia de la *g* en lugar de la esperable sorda postulada por Meyer-Lübke. A nuestro juicio, esta *g* es la manifestación de la habitual sonorización de las oclusivas sordas en posición intervocálica (*lacum > lago*). Si bien, como señala

Väänänen (1968, 102), el fenómeno no se manifiesta habitualmente hasta el siglo V (al menos en Galia), ya existen ejemplos esporádicos de su existencia desde el siglo I: «*tridicum*» = *triticum* (CIL IV 8830; Pompeya); «*imudavit*» = *immutavit* (CIL II 462; Emerita; siglo II). No obstante, no todos estos ejemplos pueden ser retrotraídos a la misma realidad lingüística: los casos pompeyanos se deben, probablemente, a una influencia del sustrato osco; en cambio, el *imudavit* hispánico es, seguramente, un ejemplo de sonorización temprana que prelude los resultados románicos de la *-t-* intervocálica.

⁴⁴ «Otro valor de *probare* y sus derivados es el de «aprobar», «reconocer como bueno». Aparece en oposición a *damnare* cuando leemos que en libros anteriores de la comunidad priscilianista ya se han condenado las enseñanzas que parecen contrarias a Cristo y han sido aprobadas las favorables a Cristo (1.3.12)» (Crespo Losada 2009, 111).

⁴⁵ La aparición de «*latro*» en la epigrafía latina da cuenta siempre de situaciones violentas con resultado de muerte: «*M(arci) Clodi Rufini an(norum) XXIII [a]b*

8. «*super isto bisto*» (I l. 5): según Stylow «en lín. 5 quizá *uisto latrocinio*» (2002, 72), lectura cuyo significado no aclara. Sin embargo, lo cierto es que no existe término al que remitir la supuesta forma «**uisto*», la cual, no obstante, sigue defendiendo sin argumentos Martín Adán (2015, 70), quien afirma: «*bisto x uisto*». Así pues, nos decantamos por otra posible lectura: que en *bisto* nos hallemos ante la manifestación del conocido *medius sonus* [ü] (cf. Quint. I 4, 8), característico del latín de época imperial⁴⁶. Y, por tanto, aquí la *i* estaría grafiando una *u* clásica: «*bisto*» = *busto* (cf. *bustum*). Según esto, ya sería posible realizar una lectura de la frase: *Leopardus super isto busto latronatu(s) fui(t)*.

Y es que, si bien, por su etimología, *bustum* remite al rito funerario de la cremación (cf. *comburo*), el término se siguió empleando en época tardía para designar el lugar de enterramiento. Baste un ejemplo procedente precisamente de Córdoba:

Clari tecta antestis Martini quoq(ue) me(mbra) hic bustorum sacra more continet aula qui Chr(ist)o famulans petit uitam adulescens monasticam pollensq(ue) regulariter e[git] Astigitanam episcopii [rexit in] arce ec(c)lesiam... (IHC Vives 223; Corduba; Baetica)⁴⁷.

Así pues, es posible ya tratar de dar cuenta de la naturaleza del «latrocinio» que sufrió Leopardo. Este, al sentirse víctima de una maldición, se las compuso para recuperar el plomo de la tumba a la que había sido arrojado y lo llevó a un mago cristiano, quien compuso su texto execratorio sobre la inscripción previa para librarlo del maleficio y, como veremos, maldecir al mago que lo había embrujado.

Ahora bien, también sería posible pensar que Leopardo fuera un difunto en cuya tumba se depositó una *defixio* con el fin de cautivar su cadáver o su alma con fines mágicos, práctica ampliamente descrita en la magia de todos los tiempos; y, por supuesto, en el ámbito romano⁴⁸:

Quomodo mortuos qui istic sepultus es nec loqui nec sermonare potest, seic Rhodine apud M. Licinium Faustum mortua sit nec loqui nec sermonare possit. Ita uti mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est, sic Rhodine apud M(arcum) Licinium accepta sit et tantum valeat quantum ille mortuus qui istic sepultus est (CIL VI 140; Roma, siglo I a.C.)⁴⁹.

Deprecor uos sancti Angeli ut quomodo ec anima intus inclusa tenetur et angustiatur et non uede neque lumine ne aliquem refrigerium non abet, sic ut anima mentes corpus Collecticii quem peperit Agnella teneatur ardeat destabescat usque ad infernum semper ducite Collecticum quem peperet Agnella (AE 1941, 138; Roma, siglos iv-v).

Así pues, los deudos de Leopardo se habrían enterado de ello y, tras desenterrar la *defixio*, decidieron realizar sobre la misma pieza un acto de contramagia destinada a liberar a su difunto del

latronib(us) oc(c)isus est» (AE 1982, 512; La Muela, Baetica); «Calaeus Equesi filius) annorum XX a latronibus occisus...» (CIL II 2968; Aquae Flauiae, Hispania Citerior).

⁴⁶ Así, *lacrumis* por *lacrimis* (CIL I 3449g; Carthago Nova); *contybernali* por *contubernali* (CIL IX 2608; VI 11273; Roma); *contibernalis* (VI 36475; Roma). Un examen del fenómeno, en Väänänen (1968, 73-74).

⁴⁷ Hallada en 1729 en la sierra de Córdoba; según el padre Flórez (1753, 114), sería la lápida funeraria del obispo astigitano *Martinus*, muerto en 931.

⁴⁸ Así, los papiros mágicos griegos atestiguan la práctica de secuestrar el alma de un muerto e incluso la posibilidad de animar cadáveres para ponerlos al servicio del mago: «*Τίθεσαι (τὸ πέταλον) ἡλίου δύνοντος παρὰ ἁώρου ἢ βιαίου θήκην*» (PGM IV 333). Asimismo, IV 1468; IV 1951; IV 2215; XIXa 49.

⁴⁹ La expresión «*Ita uti mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est*» sugiere que el muerto en cuya tumba se ha depositado la *defixio* contra Rodine ha sido hechizado y ya no puede descansar.

encantamiento. De ahí que la tablilla presente rastros de una escritura anterior. Más aún, es muy posible que la operación se repitiera sobre la misma tumba, como evidencia la presencia del demostrativo («*super isto bisto*»).

La situación que reconstruimos revela además la existencia de un conflicto cultural propio de la Antigüedad Tardía: el mago que habría realizado el encantamiento pertenecería a la tradición pagana o, si se quiere, a un hábito local de magia negra. En cambio, el liberador del infortunado Leopardo operaba con elementos simbólicos propios de la nueva religión. Con todo, la fuerza de la vieja práctica de la *defixio* en plomo era tan poderosa que se sintió obligado a intervenir directamente sobre el propio encantamiento de la forma más intrusiva posible: creando un texto execratorio sobre la propia *defixio* que anulase sus efectos y, de paso, condenase al mago que la había compuesto. De no ser así, la lámina habría sido simplemente arrojada a la basura o destruida.

9. ITVILODEM *ostendis [ri]diculus magus ISITI* (I l. 6):

9.1. ITVILODEM (I l. 6): secuencia que leemos *tu lodem (laudem)*. Nos hallaríamos, pues, ante un caso normal de monoptongación del diptongo *au*: esp. *loar*; ant. fr. *los* ('alabanza'), *aloser* ('alabar'); ital. *lode*. En este caso, y frente a *Sosanna(m)*, *spe(m)*, *labur(em)*, *lodem* mantiene la marca etimológica de caso (-*m*), lo mismo que *firmum* (II l. 3) o *verum* (II l. 5).

9.2. ISITI (I l. 6): que, a nuestro juicio, podría ser leído como ISIT; esto es, *exit*. Así pues la frase completa puede ser leída: *Tu laudem ostendis; [ri]diculus magus exit*. Hasta aquí la interpretación que nos sugiere la lectura de Velázquez. No obstante, y aunque la conjetura resulte verosímil, no la consideramos indiscutible; sobre todo porque un examen del repertorio de Clauss-Slaby revela la total ausencia del término *ridiculus* en la epigrafía latina. Así pues, la secuencia podría leerse de otra forma: *[ma]diculus*, fruto de una metátesis gráfica que remitiría a un *maledicus* ('*mal-diciente*') e incluso a un *maledic<t>us* ('*maldito*'), que podría ir acompañado de un subjuntivo *sit*: *Tu laudem ostendis; ¿[ma]ledicus/[ma]ledictus? magus exit*. O bien: *Tu laudem ostendis; ¿[ma]ledictus? magus ¿sit?*

9.3. Por otra parte, es preciso reconocer lo inusitado de la expresión «*tu laudem ostendis*», sin paralelos en latín. Con todo, es la propia obra de Prisciliano la que, precisamente en su alabanza del apóstol Tomás, nos suministra un pasaje que puede iluminar la oscura frase:

Ait Iuda [i. e. Thomas] apostolus clamans ille didymus Domini, ille qui deum Christum post passionis insignia cum putatur temptasse plus credidit, ille qui uinculorum pressa uestigia et diuinae crucis laudes et uidit et tetigit... (Priscil. *De fide*. 44, 10).

Tomás, «el que no solo vio, sino también el que tocó las marcas impresas de sus cadenas y las *laudes* de la divina cruz». A pesar de que se trata de un significado muy distante del habitual 'alabanza', resulta obvio por el contexto que el pasaje de Prisciliano está aludiendo al relato canónico en el que el resucitado muestra sus heridas a Tomás (*Jn* 20, 24-29)⁵⁰. Ahora, pues, tenemos un indicio para comprender el sentido de «*tu laudem ostendis*»: «tú muestras tu herida»; expresión que, por extraña que resulte, es seguramente rastro de alguna fórmula ritual del culto priscilianista o maniqueo al santo.

⁵⁰ Jacobs (2000, 146-147) de forma contextual traduce «*the merits of the divine cross*». Sin embargo, el re-

lato evangélico nos induce a interpretarlo como 'heridas'.

10. MAR[.]TERETRAVSEMVNDAV[.]R[-0-1-] (II l. 1): oscura secuencia que, si bien no somos capaces de leer en su totalidad, sí, en cambio, permite sugerir algunas conjeturas:

- a) Hay al menos dos verbos en imperativo: con seguridad «*festina*», y además quizás «*emunda*» ('*limpia*', '*purifica*').
- b) Al comienzo de la secuencia parece haber un verbo: MAR[.]T, quizás *mar(ce)t*⁵¹ (subj. de **marco* [1.^a conj], 'marchitar'; cf. clás. *marceo*; *marcens*; *marcor*; *marcesco*; *marcidat* [3.^a pres. del desconocido *marcido*]). De ser así, la secuencia siguiente sería el nom. sujeto de este verbo: ERETRAVS, que, a nuestro juicio, quizás podría ser el nombre del propio mago: *Eritra(e)us* (*Erythraeus* [cf. gr. *ἐρυθραῖος*, 'de Eritrea']): «*Marcescet Erythraeus*»⁵².
- c) Respecto a EMUNDA, podríamos hallarnos ante el impr. de *emundo*, o bien ante *e(t) munda*, que, seguido de la secuencia V[.]R[-0-1-], bien puede leerse como «*munda uiro*» (ac.): *Marcet (= marcescet) Erythraeus e(t) (tu, Deus,) munda uirum*⁵³.

11. *fe[s]tina qui biceris* (II l. 1): según Stylow, «es posible que *fe[s]tina* se deba relacionar con el *ταχύ* de las defixiones griegas» (2002, 72). Sin embargo, a nuestro juicio, puede ser vinculado con textos paralelos del ámbito cristiano. Nada menos que el legendario texto que rodeaba la cruz de Constantino («*Crux Christi uince et uincere presta omnibus sperantibus in te*») y del que existen ecos en algunos textos epigráficos:

Et uincere pr(a)esta om/nibus sperantibus in te (AE 1994, 1553i; Vinica, Thracia).

Tal paralelo nos conduce a considerar que el *biceris* («*uicēris*») de nuestra inscripción ha de ser conectado con el verbo *uinco* ('vencer'). Más aún, la secuencia también parece ser un reflejo del *Apocalipsis*: «*Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat ecclesiis: Qui uicerit, non laedetur a morte secunda*» (*Apoc* 2, 11).

12. ADEIS (I ll. 1 y 2): finalizamos nuestra exposición con una conjetura destinada a solventar la fórmula inicial. Páginas atrás, veíamos cómo Velázquez (Stylow 2002, 71-72) sugería que el antecedente del relativo («ADEIS *qui*») tenía que ser la deidad cristiana; y por tanto lee, y no sin vacilaciones, «*Deus*». Y a tal aproximación nos hemos atendido hasta el momento. Sin embargo, es hora ya de perfilar la cuestión y tratar de dar una solución más satisfactoria. Y para ello resulta de capital ayuda el texto latino de la *Passio*, en donde hallamos una fórmula que puede dar cuenta de la secuencia:

Omnes autem infirmantes in unum congregari praecipiens (...) dixit: «Agie, inuisibilis et incomprehensibilis et immutabilis perseuerans, qui misisti nobis illuminatorem filium tuum...» (*Passio Sancti Thomae* 24).

⁵¹ Aquí restituimos la esperable *ē* del subjuntivo clásico. Evidentemente, en nuestra inscripción la *ē* podría estar perfectamente representada por una *i* (*mar[ci]t*).

⁵² Si bien no se trata de un nombre atestiguado, contamos con algún ejemplo relativamente cercano: «*Hic requiescit in pace Eretrius et Antonina*» (CIL V 6217; Mediolanum, siglo iv). Por otra parte, habría que justificar la reducción de las secuencias vocálicas (*Erythraeus* >

Eretraus), fenómeno fónico del que podemos presentar paralelos en latín vulgar: «... *domino Neptuno corulo pare(n)tatur*» (AE 1994, 1112); en donde «*corulo*» está por *caeruleo* (cf. Ovid. *Met.* I 275).

⁵³ Pasajes bíblicos semejantes: «*et ponet illud in altari cum libamentis suis, et homo rite mundabitur*» (*Lev* 14, 20); «*lauabitque homo uestimenta sua, et mundus erit*» (*Lev* 13, 6).

Inmediatamente después del episodio de la construcción del palacio espiritual que hemos transcrito en el punto 2, Tomás pronuncia un sermón ante un grupo de enfermos que comienza con un vocativo poco esperable («*Agie*», ‘santo’ [cf. gr. ἅγιος]) y que, a nuestro juicio, podría ser el origen de nuestra secuencia (*Agie* transcrito como *Ade*)⁵⁴.

Teniendo en cuenta que la palatalización del grupo *ge/gi* en latín vulgar (cf. *gelu* > [gʲelʉ] > [dʒielo] > esp. *hielo*, it. *gelo*) produjo resultados fónicamente muy semejantes a la evolución del grupo *di* (cf. *gaudiu* > *godio* [gocʒo] > esp. *gozo*), sería posible conjeturar que este (*h*)*agie* (ἅγιε), pronunciado como *agʲe* o quizás como *adʒe* hubiera sido interpretado como resultado de una dental originaria (cf. *ad-heri* > esp. *ayer*) y no de la velar sonora griega *gi*. De ahí, la grafía *Ade* por *Hagie*. En ese sentido, Gil (1970, 75) ofrece un nutrido contingente de ejemplos que evidencian los más variados cruces entre los resultados de la palatalización convergente de *deldi*, *gelgi* y *yelyi*: *septuazinta* (IHC, Vives, 52a) (por *septuaginta*); *magestas, ingecerit* (grafía inversa *g* en lugar de la *i* etimológica); asimismo señala que también los casos *i* por *g* son muy abundantes; o el empleo de *di* para grafizar una *z* de origen griego: *baptidiatus* en lugar de *baptizatus* (CIL II² 15 335; siglo VII); y, sobre todo, la forma *deuni* (por *ieiuni*) que reproduciría exactamente el fenómeno que aquí postulamos, la restitución gráfica de una supuesta dental originaria con pronunciación palatal (cf. cat. *dejú* [‘ayuno’]).

Así pues, quedaría por explicar la secuencia posterior («+s»), que, a nuestro juicio, es la *e* de *es* (2.^a pres ind. vb. *sum*). En definitiva, podría leerse de la siguiente manera: «(*H*)*agie*, (*tu*) *es qui...*» («¡Oh, santo! Tú eres el que...»). No obstante, reiteramos que presentamos esta lectura con suma cautela. No obstante, también resulta sumamente significativo el hecho de que la mejor solución que hemos sido capaces de adelantar se halle, precisamente, en los propios *Hechos de Tomás*.

3. CONCLUSIONES

Así pues, tras esta exposición, ya podemos presentar el texto de la inscripción, al menos el de su cara A y la parte inicial de la cara B, con una versión en latín clásico seguida de una traducción que da cuenta de su sentido aproximado:

<i>A. ;Hagie, (tu) es? / A ;Deus?, qui uindicasti sanctam Susannam de falso crimine.</i>	
<i>;Hagie, (tu) es? / A ;Deus?, qui uindicasti sancti Tomasi spem (et) laborem et deteris malignos artes et adduxisti gloriam et gratiam,</i>	3
<i>exprobiga factores et libera innocentes.</i>	
<i>Leopardus super isto busto latronatus fuit.</i>	
<i>Tu laudem ostendis; [ma]ledicus (o maledictus) magus exit.</i>	6
<i>B. Marcescet Erytraeus; e(t) (tu, Deus,) munda virum. Festina (tu) qui viceris.</i>	

Por otra parte, resumimos también el conjunto de textos sobre los que descansa la parte inicial del epígrafe. Así se hará más evidente la técnica centonaria de su redacción: «(*H*)*agie*» (cf. *Passio Sancti Thomae* 24); «... *qui uindicasti sanctam Susannam de falso crimine*» (cf. *Dan* 13); «... *qui uindicasti sancti Tomasi spem (et) laborem*» (cf. *ActThom* 24, 2; 156, 1); «*deteris malignos artes*» (cf. *Ign.*

⁵⁴ Aunque no abundante, la presencia del helenismo «*hagie*», se halla en oraciones latinas de cuño popular. Sobre todo, en la famosa plegaria atribuida

a san Cipriano: «*Domine Sancte Pater hagios, Deus hagie, et hagie Deus meus, quis enim major te?*» (1700, 37 [ed. Fell]).

Ephes. 19, 3); «*adduxisti gloriam et gratiam*» (cf. *Sir* 4, 25); «*exprobiga factores et libera innocentes*» (cf. *Dan* 13, 53); «*tu laudem ostendis*» (cf. *Priscil. De fide...* 44, 10-12); «*munda virum*» (cf. *Lev* 14, 20); «*Festina (tu) qui viceris*» (cf. *Apoc* 2, 11). Este resumen evidencia que, por más que la inscripción se halle en un registro vulgar, su origen remonta a una compleja labor exegética en la que se trenzaron textos de muy diversas procedencias. De ahí que hayamos de concluir que la construcción de estas fórmulas es obra de un redactor, seguramente un clérigo, con buenos conocimientos escriturísticos.

No tenemos la pretensión de haber descifrado el texto en su totalidad. De hecho, nuestra lectura no es sino un conjunto de hipótesis que contemplamos con prudente distancia. Ahora bien, por más que no hayamos podido descifrarlo en todos sus detalles, consideramos que esta interpretación ofrece algunos indicios que pueden mejorar la comprensión de algunas partes del mismo y suministrar una reconstrucción verosímil de la realidad en la que se produjo el conjunto de acontecimientos que dieron lugar a la inscripción: puede que *Leopardus*, afligido por un malestar inexplicable, descubriera que había sido víctima de una maldición. Acudió a la tumba en la que se había depositado la *defixio*, la recuperó y se la entregó a un mago cristiano, el escriba iletrado de nuestro texto. Este no se limitó a invocar al Dios que había protegido a Susana y a Tomás. Hizo algo más significativo: probablemente reutilizó el mismo plomo que había empleado su rival. Así, eliminaba la acción de los demonios propiciada por su antagonista y, de paso, lo maldecía. En tal sentido, el texto de la *defixio* ha de ser asignado a un ámbito distinto al de las «*prayers for justice*» con el que inicialmente lo habíamos conectado, ya que lo hemos de considerar un acto de contramagia destinada a liberar del maleficio a Leopardo.

A este respecto, hemos de subrayar la excepcionalidad de la pieza. Como ya hemos dicho, resulta absolutamente inusual la existencia de una *defixio* reutilizada. Y es que el plomo que daba soporte a la maldición quedaba contaminado por el conjunto de elementos maléficos (el cadáver, el extraño lenguaje de las maldiciones, la frialdad de la tumba, el odio del *defigens*) al que se holísticamente se asociaba. Su poder era de lo más inquietante y la prudencia aconsejaría no manipular las piezas equiparadas al propio cadáver y al mal que exhalaba la magia maléfica que impregnaba la situación. De ahí que la reescritura que se manifiesta en nuestro epígrafe constituya una singularidad excepcional que solo puede ser explicada en el contexto de una pugna entre dos tradiciones, conflicto en el que los practicantes de la nueva religión se arrogaban una posición de ventaja y superioridad. Ellos se sentían asistidos de un poder superior que invalidaba la actuación de cualquier mago pagano («*deteris malignas artes*»).

Ahora bien, la actuación de la parte cristiana de nuestra historia solo puede ser explicada como resultado de una creencia muy arraigada en la posibilidad de desencantar a los muertos embrujados. Tan arraigada, que ya está documentada en época clásica en rituales muy semejantes. Así, tenemos constancia epigráfica de un exorcismo destinado a neutralizar una maldición realizada por un esclavo público en varias tumbas de familias notables de la ciudad de *Tuder* en época flavia:

Pro salute coloniae et ordinis decurionum et populi Tudertis Iovi Opt(imo) Max(imo) Custodi Conseruatori quod is sceleratissimi serui publici infando latrocinio defixa monumentis ordinis decurionum nomina numine suo eruit ac uindicauit et metu periculorum coloniam ciuesque liberauit...
(CIL XI 4639; Tuder, Umbria; siglo I).

Al margen de la distancia cronológica y lingüística, obsérvense las semejanzas léxicas entre esta inscripción y la que nos ocupa. Y, sobre todo, cómo el *latrocinium* perpetrado por el esclavo no es un robo como el de las «*prayers for justice*». Es, en efecto, una maldición realizada en las tumbas de

varios miembros del orden de los decuriones, maldición que fue conjurada, en este caso, por la acción de Júpiter⁵⁵. Al parecer, el esclavo realizó una operación mágica sobre varias tumbas familiares del orden de los decuriones. ¿Y con qué fin? A nuestro juicio, para cautivar las almas de los difuntos ahí enterrados y atormentar a sus descendientes. No podemos detenernos a dar cuenta de lo que parece ser un caso de magia realizada en un contexto político de rivalidades entre el patriciado local —seguramente el esclavo fue instrumento de odios más altos—. Nuestro análisis, sin embargo, nos lleva a reparar en la refinada malignidad del plan: de un lado, la maldición afectaba a las familias más poderosas de la ciudad y, sobre todo, provocaba en ellas la angustia y la aflicción por las almas de unos antepasados a los que se había privado de su descanso. Un caso, pues, muy semejante a nuestra hipótesis relativa a la posibilidad de que Leopardo fuera un difunto cuya alma hubiera sido embrujada. De ahí la semejanza léxica entre ambas piezas.

Ahora bien, nuestro caso difiere de los ejemplos clásicos. El objetivo de los «desencantamientos» de muertos que nos ha transmitido la literatura antigua es el de lograr que los difuntos no sigan importunando a los vivos (Alfayé 2009, 181-216), como revela la *Oratio X* del Ps.-Quintiliano (7) o la inscripción de Todi. En cambio, aquí se trataba de liberar el alma de Leopardo, caracterizado como víctima y no como agente maligno del que deshacerse. Si bien, desde el punto de vista ortodoxo, no es posible realizar un exorcismo sobre el alma de un difunto —la posesión demoníaca solo opera sobre los vivos—, en el hipotético horizonte mental que aquí reconstruimos, el alma de un muerto bien podría ser liberada de un encantamiento de forma similar al caso que describe Plinio en su carta sobre la casa encantada de Atenas (*Epist.* VII 27, 11).

Nos hallamos, en definitiva, ante un epígrafe de sumo interés histórico y lingüístico: si, de un lado, su texto evidencia un conjunto de fenómenos fonéticos y léxicos muy poco documentados en el *corpus* de la lengua latina, de otro nuestra reconstrucción nos ha permitido describirlo como una manifestación de dos realidades mágicas que remontaban a sendas tradiciones en pugna. Por otra parte, reiteramos nuestra hipótesis sobre el origen de las fórmulas invocatorias iniciales, que hemos conectado con la aparición del priscilianismo en la Bética o, al menos, con el fondo religioso maniqueo sobre el que este se asentó y de cuya presencia en Hispania sabemos muy poco.

4. BIBLIOGRAFÍA

- ALFAYÉ VILLA, S., 2009, «*Sit tibi terra gravis*: magical-religious practices against restless dead in the ancient world», en: F. Marco, F. Pina, J. Remesal (coord.), *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona: Universidad de Barcelona, 181-216.
- BARB, A., 1963, «The Survival of magic Arts», en: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century*, Oxford: Clarendon Press, 100-125.
- BONNET, M., 1890, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris: Hachette.
- CHADWICK, H., 1978, *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid: Espasa Calpe.
- CRESPO LOSADA, M. J., 2009, *Traducción y comentario filológico del Tractatus primus de Prisciliano de Ávila, intitulado Liber Apologeticus* (Tesis Doctoral), Madrid. Online: <http://eprints.ucm.es/9709/1/T31054.pdf>

⁵⁵ Un análisis de la inscripción, en Versnel (2010, 329).

- ESCRIBANO PAÑO, M.^a V., 1988, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- ESCRIBANO PAÑO, M.^a V., 1990, «Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV d. C.», *Studia historica. Historia antigua* 8, 29-48.
- ESCRIBANO PAÑO, M.^a V., 2002, «La disputa priscilianista: de *conuersatio* ascética a *maleficium*», en: D. Vera, R. Teja (eds.), *Hispania en la Antigüedad Tardía*, Bari: Edipuglia, 205-231.
- ESCRIBANO PAÑO, M.^a V., 2003, «El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV d. de C.», en: M. Sotomayor (ed.), *Historia del cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 399-480.
- ESPARZA ARROYO, A., & R. MARTÍN VALLS, 1998, «La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora)», *Zephyrus* 51, 237-262.
- FELL, J. (ed.), 1700, *Sancti Caecilii Cypriani Opera*, vol. II, Amsterdam: J. L. de Lorme.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, S., 1999, «Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 16, 203-216.
- FLÓREZ, E., 1753, *España sagrada, theatro geographico-historico de la Iglesia de España. (...) De las iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla: Abdera, Asido, Astigi y Córdoba*, Vol. 10, Madrid: Antonio Marín.
- GABRIEL SÁNCHEZ, S., 2009, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme*, París: Beauchesne.
- GAUME, J., 1862, *Latini Scriptores Christiani ex ampliori collectione*, vol. I, Napoli: J. Dura.
- GIL, J., 1970, «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis* 1, 45-86.
- JACOBS, A., 2000, «The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha», *Harvard Theological Review* 93, 135-159.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J., 2015, «Clérigos y magia en Hispania durante la antigüedad tardía», *POLIS: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 27, 39-56.
- LAMBERT, P.-Y., 2002, *Recueil des inscriptions Gauloises*, Vol. II, Fasc. 2: *Textes gallo-romains sur instrumentum*, París: CNRS.
- MARCO SIMÓN, F., 1992, «Abraxas: Magia y religión en la Hispania tardoantigua», en: J. Alvar et al. (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid: Ediciones Clásicas, 485-510.
- MARTÍN ADÁN, L. 2015, *El latín de Hispania a partir de las inscripciones. Materiales de los conuentus Astigitanus y Cordubensis* (Tesis Doctoral), Sevilla. Online: <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/38296>.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., 2013, «Appealing for Justice in Christian Magic», en: S. Torallas, J. Monferrer-Sala (eds.), *Cultures in Contact: Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context*, Córdoba: Oriens Academic-CNERU, 27-41.
- MEYER-LÜBKE, W., 1911, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: C. Winter.
- OLIVARES GUILLEM, A., 2002, «Prisciliano, entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7, 97-120.
- PIÑERO, A., & G. del CERRO (eds.), 2004, *Hechos de Tomás en Hechos apócrifos de los apóstoles* (vol. II), Madrid: BAC.
- POIRIER, H., 1998, «Les Actes de Thomas et le manichéisme», *Apocrypha* 9, 263-290.
- POUPON, G., 1998, «L'origine africaine des Actus Vercellenses», en: J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, vol. 3, Leuven: Peeters, 192-199.
- DEL RÍO, M. A., 1679, *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continetur accurata curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio, utilis theologis iurisconsultis medicis philologis*, Koln: H. Demen.
- SCHEPSS, G. (ed.), 1889, *Liber de fide et de apocryphis*, en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 18 *Priscilliani Quae Supersunt*, Wien: F. Tempsky.
- STYLOW, A. et al., 1998, *Corpus Inscriptionum Latinarum, vol. II: Inscriptiones Hispaniae Latinae, Editio altera, Pars V: Conuentus Astigitanus*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- STYLOW, A., 2002, «CIL II/2/5, 510a», *Hispania Epigraphica: año 1998* 8, 71-73.
- VÄÄNÄNEN, V., 1968, *Introducción al latín vulgar*, Madrid: Gredos.

- VELÁZQUEZ, I., 2001, «Magia y conjuros en el mundo romano: las defixiones», en: R. Teja (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 143-161.
- VERSNEL, H., 2010, «Prayers for justice, east and west: Recent finds and publications», en: R. Gordon, F. Marco (eds.), *Magical practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston: Brill, 275-354.
- VIVES, J., 1942, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona: CSIC.
- WALTER, F., 1824, *Corpus iuris Germanici antiqui. Vol. 3: Capitularia regum Francorum et imperatorum post Ludovicum Pium*, Berlin: G. Reimer.
- ZELZER, K., 1975, «Zu Datierung und Verfasserfrage der lateinischen *Thomasakten*», *Studia Patristica* 12, 190-195.
- ZELZER, K. (ed.), 1977, *Die alten lateinischen Thomasakten*, Berlin: Akademie-Verlag.