

Tipología y ordenación divina en los papiros griegos mágico–religiosos (PGM)

Isabel Canzobre Martínez

TESI DOCTORAL UPF / ANY 2020

Director de la tesi
Dr. Emilio Suárez de la Torre
Departament d'Humanitats



καὶ διαρκῆ θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέροισ παρ' ἑτέροις
οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἑλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὡσπερ ἥλιος
καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ'
ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς
προνοίας. ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ὑπουργῶν ἐπὶ πάντα τεταγμένων
ἕτεροι παρ' ἑτέροις κατὰ νόμους γεγόνασι τιμαὶ καὶ προσηγορίαι

Pero no pensamos que los dioses sean dioses distintos entre
pueblos distintos, ni que haya dioses extranjeros ni dioses griegos; ni
dioses del norte ni dioses del sur, sino que, así como el sol y la luna y los
cielos, la tierra y el mar son comunes a todos pero reciben diferentes
nombres de diferentes pueblos, así ocurre con esa razón única que
regula el universo, esa providencia única que lo rige, y esas fuerzas
destinadas a asistirlo en todo: cada pueblo, según sus costumbres, los
ha honrado y denominado con ritos y nombres distintos.

Plu. de Iside et Osiride (377e-378a)

Trad. F. Gutiérrez

“Whoever finds chaos has been
on the lookout for structure”

Gerard Alberts

AGRADECIMIENTOS

LA realización de este trabajo ha sido posible gracias al inestimable cariño y apoyo de mucha gente que me ha acompañado en este largo y bonito camino, y que me ha demostrado, en estos extraños tiempos que nos están tocando vivir, lo afortunada que soy por tenerlos en mi vida.

En primer lugar, me gustaría agradecer a mi director de tesis, Emilio Suárez de la Torre, su comprensión, su paciencia y su confianza durante los cinco años que he tenido el honor de trabajar a su lado. Sus conocimientos y experiencia han sido y seguirán siendo mi guía en este mágico viaje. Gracias por enseñarme la cara amable de la Academia. Y gracias por permitirme formar parte de un grupo de investigación con personas maravillosas a las que hoy puedo llamar amigas. Sin su apoyo académico y personal, el trayecto hubiese sido muy distinto. Eleni, gracias por tantas discusiones y por compartir mi pasión por la micología. Miriam, gracias por estar siempre y por haber sido tantas veces mi guía de los misterios.

Mi día a día no hubiese sido igual sin el 21.301. Mis compañeras doctorandas han sido, sin duda, el mejor y más inesperado regalo. Gracias por compartir mis angustias y, sobre todo, mis alegrías. María, Laia, gracias por vuestra amistad, consejos y apoyo, por estar siempre disponibles y por haber hecho estos meses de confinamiento un poquito menos difíciles.

Quiero agradecer el tiempo y la dedicación de todos los profesores que han guiado mis pasos a lo largo de las distintas etapas. Especialmente a Rafael Casás y Rafael Cadórniga, que me transmitieron su entusiasmo y pasión por el griego hace ya tantos años. Si hoy soy filóloga clásica es por esa llama que ellos encendieron.

Gracias, también, a todas las personas que han caminado a mi lado desde los inicios, incluso mucho antes de saber que podría enseñarles cómo volverse invisibles. Y gracias a ti, Mer, por reaparecer en mi vida después de tantos años.

Gracias a Dani, mi compañero, mi amigo, mi apoyo incondicional y mi punto de referencia. Gracias por dedicarle tantas horas a este trabajo, leyendo y maquetando. Y gracias, sobre todo, por tu paciencia, por tu amor y por creer en mí cuando yo no lo hacía.

Finalmente, mi más profundo, sincero y querido agradecimiento a mis padres, Guillermo e Isabel, y a mi hermana Sofía, por apoyarme en mis decisiones, aunque me llevaran lejos de ellos, y por confiar siempre en mí. A vosotros os dedico este trabajo.

RESUMEN—ABSTRACT

ESTE trabajo explora la ordenación de los integrantes de la esfera divina reflejada en los papiros griegos de contenido mágico (*PGM*). La primera parte está dedicada a presentar el contexto religioso y filosófico del Egipto de época romana, centrándose en la relación entre magia y religión y el ambiente multicultural e intercultural de la época. En la segunda parte, tras un repaso por cuestiones teológicas de las distintas tradiciones religiosas y filosóficas que dan forma a estos textos, se ofrecen tres capítulos en los que se proponen y analizan las tres categorías a las que pueden pertenecer las entidades divinas en los PGM: suprema, superior o intermedia. Las entidades que ostentan estos estatus son analizadas en función de las características que presentan, las denominaciones que reciben y las funciones que desempeñan. El último capítulo se centra en el fenómeno de la ego-proclamación, en el que el oficiante ritual se identifica con un ser divino.

※※

THIS thesis explores the order of the members of the divine sphere reflected in Greek papyri of magical content (*PGM*). The first section focuses on the religious and philosophical context of Roman Egypt, particularly the relationship between magic and religion, and the multicultural and intercultural milieu of the period. In the second section, after a review of theological questions regarding the different religious and philosophical traditions that shape these texts, three chapters propose and analyse the three categories to which the divine entities in the PGM may belong—supreme, superior, or intermediate. The entities in each are considered according to the characteristics they present, the designations they receive, and the functions they perform. The last chapter focuses on the phenomenon of ego-proclamation, in which the ritual officiant identifies himself with a divine being.

PREFACIO

LA situación religiosa en Egipto durante época helenística y romana nos ha dejado, entre otras muchas cosas, un producto cultural curioso y complejo, los papiros griegos de contenido mágico-religioso. Normalmente llamados simplemente “papiros griegos mágicos”, en este trabajo nos centraremos en el contenido relacionado con la esfera divina que es, por otro lado, uno de los elementos que dan forma y fondo a estos textos. Debido a esto, y a otros motivos que serán expuestos en el capítulo I, la premisa de la que se ha partido y la consideración que se le ha otorgado a esta literatura es la de poseedora de la doble naturaleza mágico-religiosa.

El objetivo de este trabajo es presentar una taxonomía que recoja los distintos estatus que las entidades divinas pueden desempeñar en la cadena jerárquica. Para ello, se recogen y analizan las características, las denominaciones y las funciones de los seres divinos y, a partir de ellas, se ofrece una ordenación de las entidades que forman el panteón de los textos mágico-religiosos. Dicha ordenación puede estar indicada explícitamente en el texto a través de títulos que delimiten la categoría de la entidad, o bien por medio de referencias que marquen las relaciones subordinantes entre los elementos. El orden divino de las prácticas mágicas no responde a un sistema de creencias concreto, sino que, como resultado de la confluencia de las distintas corrientes religiosas y filosóficas, surge un producto único y peculiar. Esta singularidad marcará el modo en el que texto y contexto se abordan. A lo largo de trabajo se ha intentado mantener un equilibrio entre la perspectiva “émica” y la “ética”¹ que permitiera ofrecer un análisis que ampliase nuestro conocimiento sobre los textos mágico-religiosos sin caer en concepciones modernas sobre la magia, la religión, los oficiantes rituales y el contacto con lo divino.

¹ Sobre la perspectiva *emic/etic*: HARRIS (1976); HEADLAND, PIKE Y HARRIS (1990); CERVELLÓ (2003); AGAR (2007); HARARI (2019: 141–142).

La selección de los casos de estudio se ha basado en un criterio de contenido. Con el fin de aportar la idea más global posible se han incluido prácticas de diversa índole intentado abarcar el mayor rango temporal posible, siempre y cuando la información aportada fuese relevante y suficiente para el propósito del trabajo. Con la finalidad de presentar un panorama lo más claro posible sobre los diferentes niveles jerárquicos, el contenido se ha organizado de acuerdo con los tres órdenes que una entidad puede desempeñar: suprema, superior o intermedia. De este modo, se podrá observar (1) en qué condiciones se adquiere uno u otro estatus, (2) qué categoría tienen con respecto a las otras fuerzas divinas implicadas en el ritual, (3) cómo, en qué momento y en qué circunstancias son invocadas, y (4) las similitudes y diferencias entre entidades pertenecientes a la misma categoría. Para una aproximación lo más neutral posible a los textos, las prácticas mágicas analizadas están ordenadas según la datación de los papiros, la cual no siempre es segura y se corresponde con el soporte material y no necesariamente con la redacción del contenido. Esta decisión está basada en el carácter heterogéneo de los textos que obliga a considerar y analizar cada papiro, incluso cada práctica, como un todo independiente del resto, pero sin obviar el contexto general. Además, la naturaleza de los textos y la limitada cantidad que han sobrevivido hasta nuestros días, en muchas ocasiones hace difícil extrapolar resultados o conclusiones a todo el conjunto que debió haber existido en época antigua.

Previo al desarrollo del trabajo, se dedica un capítulo a detallar cuestiones generales y técnicas del objeto de análisis. En él se explica qué se entiende por *PGM*, sus características más generales, la cuestión sobre su autoría y la historia sobre su descubrimiento y edición. Finalmente, se incluye una tabla con los papiros que han sido abordados a lo largo de este trabajo².

La primera parte se centra en el contexto tanto religioso como filosófico del Egipto de época romana. En el capítulo I, se abordan cuestiones que tienen que ver con los conceptos de magia y religión, así como de los practicantes de estas manifestaciones culturales y los modos de expresión y comunicación entre lo divino y lo humano en los textos mágico-religiosos. En el capítulo II, se presenta el panorama multicultural e intercultural generado por las tradiciones religiosas dominantes y por las tradiciones filosóficas emergentes.

La segunda parte se inicia con un capítulo dedicado a la exposición de cuestiones teológicas de las tradiciones religiosas y filosóficas centrado en la ordenación divina y los integrantes de las distintas esferas. En el capítulo IV da comienzo la

² Con el objetivo de optar a la mención internacional del título de doctora, tanto este capítulo como las conclusiones se exponen en una lengua distinta a cualquiera de las lenguas oficiales de España, siendo el idioma elegido el inglés (art. 15 del RD 99/2011, modificado en el RD 195/2016).

exposición sobre la ordenación divina de los textos mágico–religiosos. En él se analizan las divinidades que, por su caracterización y función, pueden ser consideradas supremas. Estas han sido clasificadas en aquellas que son externas a la práctica mágica por no intervenir de modo directo en el ritual, y las internas, cuya participación en el proceso mágico es explícito y necesario. Finalmente, se incluyen también casos excepcionales de entidades que se encuentran en la frontera entre divinidades supremas e intermedias. El capítulo V aborda el siguiente escalón en el orden divino, las divinidades superiores. En él tienen cabida aquellas entidades que son presentadas como han sido transmitidas por la tradición, es decir, sin asumir funciones ajenas a su esencia connatural. En este capítulo tampoco faltan casos peculiares que se mueven entre los límites de las categorías divinas. El capítulo VI se acerca a la esfera intermedia. En esta sección se analizan, por un lado, los dos tipos de entidades menores más comunes en los papiros mágico–religiosos, los *daimones* y los *ángeloi*³; y por el otro, una categoría que, por poder estar representada tanto por los primeros como por los segundos, es analizada por separado: los *páredroi*. La segunda parte se cierra con el capítulo VII que, si bien no trata la ordenación de las categorías divinas propiamente, aborda el concepto de la figura del oficiante ritual como divinidad.

Finalmente, en la tercera parte se expone una recapitulación y una serie de reflexiones finales que recogen los datos presentados y analizados de los textos mágico–religiosos abordados. En ella se pretende aportar una visión integrada de las distintas esferas que componen el ámbito de lo divino.

³ Indicación preliminar sobre el uso de estos términos: *daimon* se reservará para los seres intermedios de la tradición egipcia y la tradición griega. Por su parte, “demon”/“demonio” serán usados en el ámbito de la tradición judeocristiana. Se intentará evitar, en la medida de lo posible, el uso del término “demonología” en el estudio de las tradiciones egipcia, griega y mágico–religiosa, ya que su uso se ha especializado para denominar entidades normalmente malévolas, lo que no se corresponde *stricto sensu* con la función de estos seres en las tradiciones mencionadas. En lo que concierne al término *ángeles*, también se reservará la transcripción latina para aquellos casos en los que se hable de estos seres en todas las tradiciones excepto en la judeocristiana, en cuyo caso se utilizará “ángel”.

ABREVIATURAS

- PGM** *Papyri Graeca Magicae*. Papiros mágicos griegos, citados por el número (en romanos) asignado según Preisendanz, Karl, y Albert Henrichs. 1972-1974. *Papyri Graecae Magicae* (2 vol.). Stuttgart: Teubner.
- Suppl.Mag.** *Supplementum Magicum*. Publicados en Daniel, Robert W., y Franco Maltomini. 1989-1992. *Supplementum Magicum. Edited with translations and notes* (2 vol.). Köln: Westdeutscher Verlag.
- PDM** *Papyri Demoticae Magicae*. Papiros mágicos demóticos. Traducidos en Betz (ed.) 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: University of Chicago.
- CH** *Corpus Hermeticum*.
- h.Mag.** *Himno Mágico* según la edición de Blanco Cesteros, Miriam. 2017. «Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el Dios Supremo de los papiros mágicos griegos». Tesis Doctoral. Universidad de Valladolid.
- h.Mag. in Pr.** *Himno Mágico* según la edición de Preisendanz-Heistch en Preisendanz, Karl, y Albert Henrichs. 1974. *Papyri Graecae Magicae* (Vol. II). Stuttgart: Teubner.
- h.Hom.** *Himno Homérico*.
h.Ap. = *hymnus in Apollinem*; *h.Bacch.* = *hymnus in Bacchum*; *h.Cer.* = *hymnus in Cererem*; *h.Mart.* = *hymnus in Martem*; *h.Merc.* = *hymnus in Mercurium*; *h.Pan.* = *hymnus in Panem*; *h.Ven.* = *hymnus in Venerem*.
- h.Orph.** *Himno Órfico*.
- NH** *Códices de Nag Hammadi*.
- OC** *Oráculos Caldeos*.

- SH** *Extractos de Estobeo.*
- BCG** Biblioteca Clásica de Gredos.
- DGE** Diccionario griego-español, Madrid, CSIC. 1980 - *current*. Disponible como recurso en línea en <http://dge.cchs.csic.es/index>.
- LMPG** Muñoz Delgado, L. 2001, *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos* (LMPG), Madrid, CSIC. Disponible como recurso en línea en <http://dge.cchs.csic.es/lmpg/>.
- LSJ** Liddell H. G. y R. Scott (eds.) 1996, *A Greek-English Lexicon*, Oxford. Disponible como recurso en línea en <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/>.
- TLG** *Thesaurus Linguae Graecae*. Universidad de California Irvine. Disponible como recurso en línea en <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.
- Vm** *Voces magicae.*

Los autores y obras clásicos han sido abreviados tomando como referencia la lista de autores y obras del Diccionario griego-español (*DGE*), disponible como recurso en línea en <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>

CONTENIDO

Agradecimientos	v
Resumen–Abstract	vii
Prefacio	viii
Abreviaturas	xii
Contenido	xv
The Papyri of Magical Content. A Brief Introduction	1
What are the <i>Greek Magical Papyri</i> ?	1
Author(s) and Practitioners	3
Discovery, editions and publications	4
List of Papyri	6
 PARTE I EL CONTEXTO RELIGIOSO Y FILOSÓFICO EN EL EGIPTO DE ÉPOCA ROMANA	
I Magia y Religión: puntos de (des)encuentro	11
1 Magia, religión y teúrgia. Una aproximación	11
2 Los oficiantes rituales	17
3 El lenguaje de la práctica mágico–religiosa	19
II Multiculturalismo e interculturalismo	23
1 El término “sincretismo”. Definición, problemas y uso	24
1.1 Definición y problemas del término	24
1.2 El sincretismo de los <i>PGM</i>	27

2	Tradiciones religiosas y filosóficas de los textos mágico-religiosos	28
2.1	El contexto religioso en el Egipto helenístico y romano	29
2.1.1	Egipto y la tradición greco-romana	30
2.1.2	La comunidad judía en Egipto	32
2.1.3	La llegada del cristianismo a Egipto	35
2.2	Corrientes filosóficas emergentes	38
2.2.1	Gnosticismo	38
2.2.2	Hermetismo	42
2.2.3	Oráculos Caldeos	46
2.2.4	Neoplatonismo	48

PARTE II LA ORDENACIÓN DIVINA DE LOS PAPIROS GRIEGOS DE CONTENIDO MÁGICO

III	Consideraciones teológicas previas	53
1	El concepto de divinidad y la ordenación divina de las tres grandes tradiciones religiosas	54
1.1	La religión egipcia	54
1.1.a	¿Mono-, poli-, heno- teísmo?	54
1.1.b	La esfera superior: entre el orden y el caos	55
1.1.c	Los seres intermedios. Un problema de clasificación	56
1.2	La religión griega	58
1.2.a	La(s) religión(es) griega(s)	58
1.2.b	La esfera superior	59
1.2.c	Los seres intermedios	60
1.3	La tradición judeocristiana	63
1.3.a	Dogmática, revelada y ¿monoteísta?	63
1.3.b	Yahveh/Dios: Creador, Omnisciente, Todopoderoso	66
1.3.c	Ángeles, arcángeles, demonios y espíritus	67
2	Las tradiciones filosóficas y su comprensión de la divinidad	70
2.1	Gnosticismo	70
2.1.a	Dios Supremo-Dios Creador	70
2.1.b	Los habitantes del Pleroma	73
2.2	Hermetismo	74
2.2.a	La tríada fundamental: Dios-Nous/Cosmos-Hombre	74

2.2.b	Decanos, gobernadores, demonios	76
2.3	Oráculos Caldeos	78
2.3.a	Primer Intelecto– <i>dýnamis</i> –Segundo Intelecto	78
2.3.b	<i>Íyngas</i> , Ensambladores, Teletarcas, <i>angeloi</i> y <i>daimones</i>	79
2.4	Neoplatonismo	83
2.4.a	La esfera superior: el Uno–Bien, el Intelecto y el Alma	83
2.4.b	Esfera inferior: (arch-) <i>ángeloi</i> , <i>daimones</i> y héroes	86
IV	Las divinidades supremas en los textos mágico-religiosos	89
1	El dios supremo: identificación, caracterización y función.	89
2	Divinidades supremas “externas” a la práctica mágica. El <i>hýpsistos theós</i> y la divinidad ‘innominada’	91
2.1	<i>Hýpsistos Theós</i>	91
2.1.1	<i>PGM XII</i> 14–95. Práctica de sometimiento a través de Eros	93
2.1.2	<i>PGM XXXIIa</i> 1-25. Conjuro homoerótico de sometimiento	99
2.1.3	<i>PGM LXII</i> 24-47. Práctica oracular con plato y médium	101
2.1.4	<i>PGM V</i> 1-53. Comunicación con divinidad a través de medium	107
2.1.5	<i>PGM IV</i> 930–1114. Visión directa de divinidad solar	109
2.2	Innominadas	119
2.2.1	<i>PGM LXI</i> 1-38. Hechizo amoroso	119
2.2.2	<i>PGM III</i> 187–262. Comunicación profética con la divinidad	122
2.2.3	<i>PGM VII</i> 478-490. Envío de <i>daimon</i> para comunicación profética	128
2.2.4	<i>PGM I</i> 196–222. Petición de protección contra daimones malé- ficos a la divinidad solar	133
2.2.5	<i>PGM IV</i> 1167–1226. Petición de protección contra poder mágico	137
3	Divinidades supremas “internas” a la práctica mágica.	142
3.1	<i>PGM XII</i>	142
3.1.a	<i>XII</i> 201–269. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte	142
3.1.b	<i>XII</i> 270–350. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte	147
3.2	<i>PGM III</i> 494–611. <i>Sýstasis</i> con Helios.	150
3.3	<i>PGM IV</i>	156
3.3.a	<i>IV</i> 154–285. <i>Sýstasis</i> con Set–Tifón en la carta de Nefotes a Psa- mético.	156

3.3.b	IV 296–466; IV 1928–2125; VIII 63–110; I 263–345. Helios como entidad suprema	161
3.3.c	IV 475–829. La llamada “Liturgia de Mitra”	173
3.3.d	IV 1115–1166. Plegaria a la divinidad suprema en una estela	178
3.3.e	IV 1275–1322. Hechizo para todo fin con el poder de la <i>Ursa Maior</i>	182
3.3.f	IV 2891–2942. Hechizo amoroso consagrado a Afrodita	185
3.4	<i>PGM XIII</i> 1–343 y 343–1077. Octavo libro de Moisés	192
4	Entre suprema e intermedia. El caso excepcional de Eros	198
4.1	<i>PGM XII</i> 14–95. Práctica de sometimiento a través de Eros	200
4.2	<i>PGM IV</i> 1716–1870. Espada de Dárdano	206
5	Conclusiones parciales	212
V	Las divinidades superiores en los textos mágico-religiosos	215
1	Tipología de las divinidades superiores	215
2	Caracterización y función de las divinidades superiores	216
2.1	<i>PGM VI+II</i> . Práctica oracular consagrada a Apolo	216
2.2	<i>PGM XII</i>	228
2.2.a	XII 122–143. Práctica coactiva para envío de sueños	228
2.2.b	XII 365–375. Maleficio de separación	231
2.3	<i>PGM VII</i>	234
2.3.a	VII 593–619. Práctica de sometimiento con <i>diabolé</i>	234
2.3.b	VII 758–794. Práctica consagrada a Mene para todo fin	238
2.3.c	VII 864–918. Petición de <i>páredros</i> a la divinidad lunar	242
2.3.d	VII 981–993. Sometimiento amoroso	246
2.4	<i>PGM IV</i>	247
2.4.a	IV 2241–2358. Hechizo maléfico	248
2.4.b	IV 2441–2890. Cuatro prácticas a Hécate–Selene	256
2.4.c	IV 3086–3124. Petición de oráculo a Cronos	270
2.4.d	IV 3209–3254. Práctica oracular a través de un plato	274
2.5	<i>PGM XIII</i> 345–747. Fobos–Iao en el Octavo libro de Moisés	278
2.6	<i>PGM XXXVI</i> 211–230. Petición de salud y fama a la entidad solar	282
2.7	<i>PGM V</i> 370–445; VII 664–685; VIII 1–63. Hechizos consagrados a Hermes–Toth	285
3	Casos excepcionales	296

3.1	<i>PGM XII</i> 201–269. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte .	296
3.2	<i>PGM VIII</i> 65–110; VII 222–249. Práctica oracular a Bes	300
4	Conclusiones parciales	306
VI	Las divinidades intermedias en los textos mágico-religiosos	309
1	Tipos y funciones de entidades intermedias. δαίμονες, ἄγγελοι, πάρεδροι	309
2	<i>Daimones</i>	310
2.1	Entidades divinas	311
2.1.1	<i>PGM VI+II</i> . Transmisión de un oráculo apolíneo	312
2.1.2	<i>PGM III</i> 187–262. Transmisión de un oráculo helíaco	314
2.1.3	<i>PGM VII</i> 348–358. Transmisión de un oráculo con <i>daimones</i> infernales	316
2.1.4	<i>PGM IV</i>	318
2.1.4.a	IV 1323–1330. Transmisión de un oráculo de una entidad solar	318
2.1.4.b	IV 1227–1264. Exorcismo de <i>daimon</i>	319
2.1.4.c	IV 3007–3086. Exorcismo de Pibequis	322
2.1.5	<i>PGM V</i> 96–171. Exorcismo en la estela de Ieo	325
2.1.6	<i>PGM XXXVI</i> 134–160. Encantamiento amoroso con <i>daimones</i> infernales	328
2.2	<i>Daimon</i> personal	330
2.2.1	<i>PGM III</i> 612–631. Invocación de la propia sombra	332
2.2.2	<i>PGM VII</i>	335
2.2.2.a	VII 478–490. Envío de <i>daimon</i> para comunicación profética	335
2.2.2.b	VII 505–528. Comunicación con el <i>daimon</i> personal	337
2.3	<i>Daimones</i> de muertos (νεκύδαιμων)	339
2.3.1	<i>PGM XV</i> 1–23. Invocación a <i>nekydaimon</i> para sometimiento . . .	340
2.3.2	<i>PGM IV</i>	343
2.3.2.a	IV 296–470. Conjuro erótico a través de <i>nekydaimon</i> y divinidad suprema	343
2.3.2.b	IV 1390–1495. Encantamiento amoroso con <i>nekydaimones</i> .	347
2.3.3	<i>PGM LI</i> . Magia aplicada usada en ámbito judicial	349
2.3.4	<i>PGM XIXb</i> . Invocación de un <i>nekydaimon</i> de perro	352
2.3.5	<i>PGM XIXa</i> . Práctica necromántica en texto de magia aplicada . .	354

2.3.6	PGM I 247–262. Conjuro de invisibilidad con <i>daimon</i> subterráneo	356
3	<i>Ángeloi</i> y <i>archángeloi</i>	358
3.1	<i>Ángeles</i>	359
3.1.1	PGM VII 795–845. Oniromancia de Pitágoras y Demócrito	359
3.1.2	PGM XXXVI	362
3.1.2.a	XXXXVI 35–68. Petición de dones a <i>ángeloi</i>	362
3.1.2.b	XXXVI 161–179. Catálogo angélico para petición de protección	364
3.1.2.c	XXXVI 231–251. Conjuro de sometimiento de enemigo	366
3.1.2.d	XXXVI 295–310. Conjuro amoroso con <i>historiola</i> de Sodom ma y Gomorra	367
3.1.3	PGM XIII. Consagración del mago y los primeros <i>ángeloi</i>	370
3.2	<i>Archángelos</i>	373
3.2.1	PGM XIV 1–12. Petición oracular transmitida por arcángel	373
3.2.2	PGM VII	374
3.2.2.a	VII 255–259. Petición oracular a través de lámpara	374
3.2.2.b	VII 1010–1026. Dos prácticas con arcángeles	376
4	<i>Páredroi</i>	378
4.1	PGM VII 864–918. Rito lunar de Claudiano	379
4.2	PGM IV	382
4.2.a	IV 1331–1389. Invocación de <i>páredroi</i> a través del poder de la Osa	382
4.2.b	IV 1928–2125. Fórmula del rey Pitis para conseguir un <i>páredros</i> .	385
4.3	PGM I	388
4.3.a	I 1–42. Conjuro para adquirir un <i>páredros</i>	388
4.3.b	I 43–195. Carta de Pnutis a Cérix para conseguir un <i>páredros</i> ...	392
4.4	PGM XI 1–41. Una diosa-vieja al servicio del oficiante	398
5	Conclusiones parciales	400
VII	El practicante como divinidad. La “ego-proclamación”	403
1	El recurso de la <i>ego</i> -proclamación	403
2	Antecedentes y paralelos de la fórmula <i>ego eimi</i>	404
2.1	Literatura vétero y neotestamentaria	404
2.2	Textos funerarios y mágicos egipcios	406
2.3	Magia cristiana	409
3	La representación divina del mago	410

3.1 Entidades identificables	411
3.1.a Entidades divinas	411
3.1.b Personajes conocidos	425
3.1.c Referencias descriptivas	426
3.2 No identificables	429
3.2.a I.S.A. + <i>voces magicae</i>	429
3.2.b <i>Voces magicae</i>	432
4 La <i>ego</i> -proclamación en los <i>PGM</i> . Algunas conclusiones	435
PARTE III CONCLUSIONES GENERALES	
VIII General conclusions	443
Apéndices	449
Fuentes primarias	475
Bibliografía	480

THE POPYRI OF MAGICAL CONTENT. A BRIEF INTRODUCTION

What are the *Greek Magical Papyri*?

THE *PGM* (“*Papyri Graecae Magicae*”)—as these texts are known since the nineteenth century, are the most complete and detailed testimony about magical practices that have lasted through to our times. It is a collection of texts of magical-religious⁴ content coming from the Imperial Roman Egypt. Chronologically, they are dated between the 2nd century BC and the 5th century AD, although most of them were produced during the 3rd and the 4th century AD.⁵ The lack of an archaeological context—papyri were recovered in non-official excavations, complicates a more precise year proposal, when not to provide any dating at all. Among the more than two hundred magical texts preserved, the so-called “Theban Library”⁶ appears as an exception, because the whole group comes from the same archive in Thebes. This archive could be a product of a temple library formed by a community of Egyptian priests or it may have belonged to one man who lived in Thebes. If the owner was an individual, he would be, as Suárez de la Torre points out,⁷ a highly educated individual with awareness of the syncretic context of the magical practices.

⁴ Regarding the problem of magic vs. religion, see chapter I (pp. 11–22).

⁵ About the oldest texts, see BLANCO CESTEROS (2017: 5 n21), with bibliography.

⁶ About the “Theban Library”, see BRASHEAR (1995: 340ss.); DIELEMAN (2005: 11ss.); ZAGO (2010); DOSOO (2014, 2016).

⁷ SUÁREZ DE LA TORRE (2009B). “I would add that he was an owner belonging to a class with good cultural level, and with a well rooted awareness of the strength of the magic-religious practices of (a) the indigenous Egyptian traditions (thanks to him we can read the longest Demotic Papyrus preserved up to this moment), and (b) the power of the conflation or syncretism of the many surrounding religious traditions as far as they could be harmonized with the Egyptian ones.”

Regarding the language used, as follows from the name traditionally given to the collection, Greek is the most common, although not the only one, since Demotic⁸ and Coptic⁹ are used as well.¹⁰ The preference for the use of Greek as *lingua franca* is not new. Since the Ptolemaic period, it was the chosen language not only for the grimoires, but also for contracts, funerary stelae or financial accounts.¹¹ From the 2nd century AD on, Egyptian priests integrate this language, although they do not disregard Demotic, which had become an expression of tradition.¹² Also, this linguistic situation, in which Greek takes all social spheres, public and private, explains the origin and use of Coptic language.¹³

The variety of the magical texts does not end in the language; it is possible to distinguish two different kind of texts—ritual manuals and texts of applied magic, and, within these two types, several sorts of practices. Ritual manuals, or grimoires, are those used by the magicians for conveying magical knowledge—whether from mentor to disciple or from magician to client, that is why the instructions to perform the practice are provided.¹⁴ Texts of applied magic, on the other hand, were actually used, whether by the magicians or by the clients. Consequently, there are no instructions, only the spell itself. Usually, the latter are shorter and may be written in papyri, wooden tablets or ostraca, while the former, due to their didactic nature, are longer and were written only in papyri.

As mentioned before, the grimoire and the texts of applied magic comprise texts with very different types of practices, which may be divided into two categories: on the one hand, the “quotidian” or the “lower”—such as those for protection or for obtaining goods, and on the other hand, the “sublime” or the “lofty”—for example those used to consecrate a magician, those looking to subdue a *daimon*, the mantic practices, or the love spells.¹⁵

⁸ Language used during the last phase of Ancient Egypt. It is an ideographic scripture developed from Hieratic language. Among the texts included in the collection, there are four bilingual Greek-Demotic texts, which are: PGM XII – PDM xii, PGM XIV- PDM xiv, PGM LXI – PDM lxi, and P.Louvre E3229 (formerly Anastasi 1061).

⁹ Coptic is the Egyptian language written in Greek characters. Some symbols from Demotic were added due to the lack of them in Greek. This language was used between the 2nd and the 8th century AD.

¹⁰ For a detailed information about the Demotic papyri, see the introduction of Janet H. Johnson in BETZ (1986: lv–lviii).

¹¹ About Egypt under Ptolemaic administration, *cfr.* FRASER (1972).

¹² FRANKFURTER (1998: 250).

¹³ About the situation of Egyptian language, Greek and Coptic, see FOURNET (2020), especially chapter 2. Also TORALLAS TOVAR (2010).

¹⁴ The instructions provided in the texts include when to accomplish the practice, the materials needed, how to prepare them, how to invoke gods and how to release them, or the magical formulae.

¹⁵ Another division of the texts in GORDON (2013: 164–165).

It can be seen that the set of texts is not homogeneous. Thus, each text is handled and discussed separately, as independent sources with a similar context. After all, we should not forget that we are working with an artificially created corpus.¹⁶

Author(s) and Practitioners

The study of the papyri authorship should be approached more as an unsolvable conundrum than a problem, since the heterogeneity of the texts, its mystery nature and the constant re-writings they went through make almost impossible to reach to any firm conclusion about specific authors. Nevertheless, it is still possible to analyse the different levels of authorship, which has already been done by Suárez de la Torre in his article «The Library of the Magician».¹⁷ According to him, there are three different authors: a) the “first author” of each individual spell; b) the “author” or “harmoniser” of the composite texts; and c) the compiler of the texts under the form of a kind of grimoire. As the author points out, it is an impossible task to follow the trail of the first, since surviving texts are authored, almost certainly, by the compiler. Thereby, the third level of authorship proposed by Suárez de la Torre corresponds with one of the four types of magicians established by Gordon in his taxonomy:¹⁸ the authors of the Graeco-Egyptian receptaries put together in the Principate. This kind of magician differs from the others (the wise-man/women with simple skills, the plant root-cutter, and the *goês*)¹⁹ in two features: a) “the practitioner will be closely attached to a temple, with access to hieratic papyrus and other sacred materials”, and b) he has a wide knowledge of magical practices from the Mediterranean area.²⁰ Gordon refers here to the known as “Houses of Life”, where the Egyptian priests were trained as scribes. It was here where the “lector-priests”, the magical practitioners designated most often in the Ancient Egypt, were educated.²¹

While it is true that many magical texts illustrate a high cultural level, not only because of the use of different languages, but also because of the addition of elements as the hymns,²² it cannot be ignored that between the authors of the texts

¹⁶ For a physical description of the *PGM* see ZAGO (2010: 59–77).

¹⁷ SUÁREZ DE LA TORRE (2012B: 282).

¹⁸ GORDON (1999: 178–191).

¹⁹ a. the wise-man or woman who commands the simplest skills and knowledge (a few uncomplicated rituals, incantations and plant remedies). / b. the plant root-cutters, who specialized in the collection, preparation and sale of an extensive range of medicinal and other plants, as well as simples derived from animal parts. / c. the goes, the Greek precedent of the magus.

²⁰ GORDON (1999: 188).

²¹ For more information see: GARDINER (1917, 1938); RITNER (2001: 53).

²² About the hymns in the magical texts: BORTOLANI (2016); HERRERO VALDÉS (2016); BLANCO CESTEROS (2017).

are those who Betz calls “wandering craftsmen”.²³ These magicians would also introduce other languages to their texts, but without understanding them; and in the same way, they would use traditions and materials at their disposal, with no distinction between different sources. In other words, these authors would be those who, ultimately, gave shape to the peculiar religious-philosophical outlook of the magical texts.²⁴

Discovery, editions and publications

It was not until the nineteenth century that some of the papyri known as the *Greek Magical Papyri*²⁵ were discovered to the modern world by Jean d’Anastasi (1780?-1860).²⁶ The information about Anastasi is uncertain and confusing, starting from his provenance. According to a source, he was Armenian,²⁷ but recent publications put forward Macedonia as his place of origin.²⁸ Regardless of his country of origin, what it seems certain is that he was the consul of Sweden in the court of Alexandria, a very good place to develop one of his passions: collecting antiquities and papyri from Egypt. Among the texts acquired were some of the most important magical texts preserved nowadays,²⁹ which were subsequently auctioned and bought by some of the most important museums (The British Museum of London, the Louvre of Paris, or the Rijksmuseum of Leiden) or by private collectors (*e.g.* J.F. Mimaout, who bought *PGM* III).

The history of the long and rugged edition of the papyri started almost two hundred years ago, when in 1831 Caspar Jacob Christiaan Reuven (1793-1835) commented some short fragments of the *PGM* XIII in a letter to Jean-Antoine Letronne.³⁰ After Reuven’s early death, one of his disciples, Conradus Leemans (1809–1893), continued the work basing his transcriptions and translations in the Reuven’s readings. Although in 1840 some sections of the *PGM* XII and XIII were published, an edition with Latin translation and commentaries will not be

²³ BETZ (1986: xlvi).

²⁴ The figures of priests, magicians and theurgists will be analysed in chapter I (pp. 19–22).

²⁵ For a general introduction to the *PGM* see: PREISENDANZ Y HENRICH (1972); BETZ (1986: xli–liii); BRASHEAR (1995: 3398–3412).

²⁶ Regarding his name and chronology, see DOSOO (2014: 25).

²⁷ Some scholars point to the same idea: DAWSON (1949: 158); H. D. SCHNEIDER (1985: 17); BETZ (1986: xli).

²⁸ CHRYSIKIPOULOS (2003: 83)

²⁹ About the problem of which papyri belong to the Anastasi collection, see DOSOO (2014), where the author shows different proposals. In addition, it is very interesting Chronopoulou’s paper about the *PGM* VI+II (CHRONOPOULOU 2017), where the author explains how two papyri that have been always considered two different texts are, indeed, two fragments of the same text. The importance of this discovery is not only the find itself, but to underline the need to continue the study of these texts.

³⁰ French archaeologist considered the founder of the modern studies in classical epigraphy.

released until 1885. In the meantime, in 1852 came to light the edition of the *PGM* V made by Charles Wycliffe Goodwin (1817–1878), and the edition of the *PGM* I and II of Gustav Parthey (1798–1872) in 1865.

By the end of the nineteenth century, specifically between 1888 and 1893, Carl Wessely (1860–1931) had edited and published the *PGM* III to X, and although his work was rushed and careless, paved the way for further philologists, papyrologists and religion historians. Hence, in the first half of the twentieth century, Albrecht Dieterich (1866–1908) and Richard August Reitzenstein (1861–1931) opened what it could be named “the golden era” of the *PGM* studies, that continues until this day. Even though their original objective was not so ambitious—it was only to re-edit *PGM* IV, after the premature death of Dieterich, his disciples Karl Preisendanz (1883–1968), Ludwig Fahz (1877–?), and Adam Abt (1885–1918) *inter alia*, decided to undertake a bigger challenge: to review and re-edit with translation (into German), numeration and apparatus—both critical and hermeneutical, all magical material (papyri, ostraca and wooden tablets). In 1913, with Richard Wünsch (1869–1915) as project director, the first printed proofs were made, although Wünsch would not live to see the first volume published, since he died in combat during the I World War. The historical events delayed the first volume (*PGM* I–VI) until 1928, which involved the specialists Samson Eitrem (1872–1966) and Adolf Jacoby (1875–1943), and Preisendanz as director. Three years later, the second volume—including papyri VII to LX, Christian texts and ostraca, and wooden tablets saw daylight. A third volume containing new texts, a catalogue of the hymns and indexes was prepared, but bombings over Leipzig in 1943 affected the Teubner publishing house; that is why this volume exists today only in photocopies. Forty-five years after the publication of the first volume, Albert Heinrichs (1942–2017) published a revised and expanded edition containing materials planned by Preisendanz for his third volume.³¹

Only by the end of twentieth century, the first English translation of papyri appeared. The editor of this endeavor was Hans Dieter Betz, who in 1986, with the contribution of many experts, published the translations of papyri already edited by Preisendanz, increasing them from 81 to 131. In addition, this new publication added the full translation of bilingual Greek-Demotic texts. Only a year later, José Luis Calvo Martínez and M^a Dolores Sánchez Romero published the first—and for now the only, Spanish translation of the texts. In 1989 appeared the first volume of *Supplementum Magicum*, a work of Robert W. Daniel and Franco Maltomini, in which they edit, translate and comment fifty-one texts of applied magic (protective charms, pagan and Christian, and erotic charms). In 1992 the

³¹ For a more detailed history of edition and publication of the *PGM*, see BRASHEAR (1995: 3398–3412).

second volume was published, containing fourteen texts of applied magic, three of uncertain nature, and thirty formularies, plus indexes.

The most recent edition of the magical papyri began in 2015. Christopher Faraoane and Sofia Torallas, from University of Chicago, lead the project *The Transmission of Magical Knowledge in Antiquity*,³² which is reviewing, re-editing and translating the entire corpus of magical formularies. As the present work was being finalized, the first volume of the *Graeco-Egyptian Magical Formularies (GEMF)* has not yet been published.

Since the interest in magical texts began, researches and publications have shed light on almost every element shaping the corpus. It would be impossible to mention here all fields that were and are objects of study, but to name a few: the religious-philosophical syncretism, the hymns, the formation of the magician, the amulets, the magical-religious language, etc.

List of Papyri

The following chart contains the papyri analysed in this work listed chronologically.

³² http://neubauercollegium.uchicago.edu/faculty/magical_knowledge/

³³ I would like to thank Prof. Sofia Torallas for providing me with the list of the correspondence between *PGM* and *GEMF* edition, still unpublished by the time this thesis is submitted.

³⁴ DANIEL (1991: ix–x) and BRASHEAR (1995: 3492): 4th century BC. DIELEMAN (2005: 43), BAGNALL (2005: 84) and DOSOO (2014: 90): first half of the 3rd century BC. ZAGO (2010: 70–72) and BLANCO CESTEROS (2017: 413): between the 3rd and 4th century. *GEMF*: 2nd century BC.

³⁵ BRASHEAR (1995: 3491), doubtfully, 1st century BC. BETZ (1986: xxiii) 3rd century BC.

Century	PGM	Inventory	Location	GEMF ³³
II-III	VI + II	P.Lon. I 47 + P.Berl. 5026	British Museum (London) – Staatliche Museen (Berlin)	30
	XII ³⁴	P.Lugd.Bat. J 384	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	15
	XXXIIa	P.Haw. 312	University College Institute of Archaeology (London)	–
	LXIX	P.Mich.III, 156 (inv. no 1463)	University of Michigan (Ann Arbor)	11
	LXXVIII	P.Heid. 2170	Universitätsbibliothek (Heidelberg)	–
III	XV ³⁵	P.Alex. inv. 491	Musée gréco-romain d'Alexandrie	–
	XIV	P.Lugd.Bat. J 383	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	16
	XXXIII	P.Tebt. II 275	University of California (Berkeley)	–
	LI	P.gr. 9418	Universitätsbibliothek (Leipzig)	–
	LXI	P.Brit.Mus. inv. 10588	British Museum (London)	18
	LXII	P. Warren 21	Institutum Papyrologicum Universitatis (Leiden)	34
III-IV	III	P.Mimaut frgs. 1-4; no. 2391	Musée du Louvre (Paris)	55
	VII	P.Lond. 121	British Museum (London)	74
	LXX	P.Mich. III, 154 (inv. No 7)	University of Michigan (Ann Arbor)	56
	LXXIX	P.gr. I, 18	National and University Library (Prague)	53
	LXXX	P.gr. I, 21	National and University Library (Prague)	54
IV	IV	P.Bibl.Nat. Suppl. gr. no.574	Bibliothèque Nationale (Paris)	57
	V	P.Lond. 46	British Museum (London)	58
	XIII	P.Leid. J 395	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	60
	XIXb	P.Berol. inv. 11737	Staatliche Museen (Berlin)	32
	XXIIb	P.Berol. inv. 13895	Staatliche Museen (Berlin)	61
	XXXVI	P.Osloensis I, 1	Universitetsbiblioteket (Oslo)	68
IV-V	I	P.Berol. inv. 5025	Staatliche Museen (Berlin)	31
	VIII	P.Lond. 122	British Museum (London)	72
	X	P.Lond. 124	British Museum (London)	76
	XIXa	P.Berol. inv. 9909	Staatliche Museen (Berlin)	–
V	XIa	P.Lon. 125 verso	British Museum (London)	75

PARTE I

**EL CONTEXTO RELIGIOSO Y FILOSÓFICO
EN EL EGIPTO DE ÉPOCA ROMANA**

CAPÍTULO I

MAGIA Y RELIGIÓN: PUNTOS DE (DES)ENCUENTRO

1. Magia, religión y teúrgia. Una aproximación

DEFINIR conceptos tan complejos que han sido ampliamente discutidos tanto en época antigua como moderna no resulta sencillo por distintos motivos. Primero, por la distancia cronológica (y por tanto cultural) que nos separa del objeto de estudio, lo que implica también un acceso limitado al material con el que poder trabajar. Segundo, porque definir los conceptos en sí mismos ya es complicado, dado que no hay *una* magia y *una* religión que puedan ser usadas como paradigma para las teorizaciones¹; de hecho, ni siquiera se puede hablar de un arquetipo de sistema religioso o mágico². Y, por último, porque profundizar en las nociones de magia y de religión, pero sobre todo en la de magia-religión como conjunto, implica deshacerse de los juicios modernos y aceptar un modo diferente de interacción con lo divino.

¹ No abordaré aquí la cuestión sobre los problemas derivados del término “magia” como categoría. Me remito a dos trabajos recientes en los que se discute: FRANKFURTER (2019); SANZO (2020). En su artículo, Frankfurter (p. 8) llega a afirmar que “calling them ‘magical papyri’ prejudices their status as texts in society and confuses generation of students. How can ‘magic’ be defined as ‘the kinds of materials and literature well known in, but not limited to, the magical papyri,’ when ‘the magical papyri’ is itself a modern designation? Those so-called *Greek Magical Papyri* that Preisendanz (and then Daniel and Maltomini) assembled from disparate papyri largely comprise the Hellenized ritual compositions of Egyptian priests in the Roman period who nowhere identify themselves as *magoi* nor their writings as *mageia*.” Respecto a los problemas para definir el concepto de magia, *cfr.* PANDIAN (1991: 4–12); DUCH (1997: 81–106); MARTÍ (2003).

² En palabras de VERSNEL (1991: 177): “magic does not exist, nor does religions. What do exist are our definitions of these concepts”. SEGAL (1981: 350–351) también considera que no existe una definición universal de magia, ya que su significado cambia según el contexto y la cultura.

Una de las cuestiones más debatidas sobre estas expresiones culturales en la antigüedad ha girado en torno a si deben ser entendidas independientemente la una de la otra o, por el contrario, deben ser consideradas dos caras de una misma moneda. La opinión más extendida actualmente es que ambas disciplinas tienen un marco general semejante, aunque con elementos distintivos³. La magia es, según Gordon, “a knowledge–practice forming one aspect of instrumental religion”⁴. Pero esta opinión no ha sido siempre la dominante. A finales del s. XIX, Frazer publicó su obra *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*⁵, donde considera a la magia como un fenómeno cultural decadente, una forma corrupta de religión propia del hombre primitivo y del pensamiento pre-religioso y pre-científico. Para este autor, una de las principales diferencias entre religión y magia, es que mientras la primera es intrínsecamente imposible de probar, la segunda, sometida a pruebas empíricas, sí puede probarse falsa. Esta postura de la magia no solo como algo distinto a la religión sino inferior, la mantendrán estudiosos posteriores. Malinowski (1960: 200), por ejemplo, considera que mientras que la religión se encarga de problemas fundamentales de la existencia humana y se pregunta sobre cuestiones elevadas como la salvación y la muerte, la magia se centra en problemas concretos y menores, como la consecución de bienes o la salud. Según el autor, la religión es expresiva y la magia experimental. Del mismo modo, Keith Thomas (1971) plantea que el término “religión” incluye creencias y prácticas comprensibles y organizadas, mientras que “magia” es una etiqueta aplicada a los rituales incoherentes y orientados a problemas inmediatos⁶. Entre los estudiosos más recientes, Versnel también distingue entre ambas esferas, aunque sin caer en el menosprecio de considerar a la magia inferior a la religión. El autor se basa en el lenguaje para justificar una comprensión de la religión como una experiencia “suplicante” frente a una “mecánica” de la magia, ya que esta se haría efectiva por el poder de las órdenes y las palabras, mientras que la primera depende de la mediación y agencia de la divinidad⁷. Estos no son los únicos autores que defienden la contraposición entre magia y religión; Weber, Durkheim o Mauss, argumentando motivos semejantes, consideran ambas ex-

³ De esta misma opinión son BETZ (1991); SFAMENI GASPARRO (2001). Algunos autores consideran la magia como parte de la religión “popular” frente a la religión “docta”, asociando la primera con la superstición y lo irracional y lo segundo con el contexto del templo, lo que también implica una consideración inferior de la primera. Sobre esto ver DUNAND Y ZIVIE-COCHE (2005: 299–305), que consideran que la primera debería ser denominada “prácticas religiosas privadas”.

⁴ GORDON (2013: 164 m164).

⁵ La obra fue apareciendo paulatinamente en distintos volúmenes que comenzaron a publicarse en 1890. En 1922, el propio autor hizo una versión resumida de los doce volúmenes que llegó a tener la versión extendida (FRAZER 1922).

⁶ Ver GEERTZ (1975) para una discusión sobre la obra de Thomas.

⁷ VERSNEL (1991). Ver FRANKFURTER (2019), donde comenta la visión de Versnel.

presiones distintas entre sí⁸. Las razones que tradicionalmente se aducen para separar magia y religión se pueden resumir en los siguientes puntos: (1) mientras que la magia se usa para lograr un propósito concreto, normalmente individual, la religión implica a una colectividad y no está motivada por un objetivo determinado; (2) la magia se entiende como un proceso manipulador de lo divino, mientras que en la experiencia religiosa el fiel está totalmente sometido; (3) la importancia que se le concede a la correcta realización de los procedimientos prácticos y rituales de la magia que en la religión no cobran tanta importancia; y (4) mientras que la religión es eminentemente social, la magia es antisocial.

¿Pero esto es realmente así? ¿Hay tantas diferencias entre magia y religión⁹? ¿La magia es individualista, antisocial, manipuladora e interesada, mientras que la religión es social, integradora, sumisa y desinteresada? ¿Las tradiciones consideradas estrictamente religiosas no tienen también rituales establecidos con procedimientos que se repiten una y otra vez de la misma manera? ¿No consisten ambas expresiones culturales en la comunicación con la divinidad? Si la religión tradicional en la mayoría de las sociedades se basa en el principio de que acciones de culto específicas pueden inducir una disposición favorable en los seres divinos a los que van dirigidas¹⁰, ¿cuál es la diferencia con las prácticas mágicas? Es evidente que no se puede afirmar que magia y religión sean lo mismo y que los términos no se pueden usar indistintamente para cualquier tipo de ritual que incluya contacto con la divinidad; pero que la magia es parte de la realidad religiosa sí que parece evidente cuando se accede, por ejemplo, a los *PGM*. En el último punto de este capítulo se verán elementos del discurso mágico-religioso que distancian estos textos de los estrictamente religiosos, pero esas particularidades que marcan la diferencia entre ellos no son relevantes en tanto que magia y religión trabajan del mismo modo¹¹. Trazar una frontera tajante entre ambas implica desmontar una compleja realidad integrada por elementos que se complementan. Además, en el caso específico de los textos greco-egipcios, intentar aplicar esta visión resulta inútil, ya que no solamente la dicotomía magia-religión no está operativa¹², sino que hay que añadir un tercer participante al juego: la teúrgia.

La teúrgia¹³ es una práctica desarrollada a partir del s. II d.C. cuyo origen se encuentra en los textos de revelaciones divinas conocidos como *Oráculos Caldeos*

⁸ Un acercamiento a las distintas teorías e interpretaciones sobre la relación entre magia y religión se puede ver en DUCH (1997: 207–226); MARTÍ (2003) y especialmente en CUNNINGHAM (1999).

⁹ Ver GARCÍA TEIJEIRO (1993); FOWLER (1995) sobre magia y religión griegas.

¹⁰ FOWDEN (1986: 80).

¹¹ BETZ (1991: 245).

¹² SUÁREZ DE LA TORRE, BLANCO CESTEROS Y CHRONOPOULOU (2016: 202).

¹³ Ver FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ (2011: 311–380), sobre la voz “teúrgia”. Una aproximación, también en JOHNSTON (2019: 695–703).

de la que tenemos noticias gracias a los testimonios de los neoplatónicos. La teúrgia no se puede denominar “magia” pero tampoco “religión”, ya que no es ni una cosa ni la otra, pero al mismo tiempo es ambas. Según Rodríguez Moreno (1998a: 98), “la teúrgia ha de ser entendida como la manifestación ritual de poderes divinos, la acción de un dios, en particular de un demiurgo (...) donde el ser humano no es para lo divino más que un medio, un lugar de expresión”¹⁴. Así, el ritual teúrgico implica no sólo “acciones divinas” por parte de los hombres, sino la “acción de lo Divino” en nombre de los hombres, ya que hay una participación activa de la divinidad¹⁵ a través del encuentro entre teúrgo y dios (*sýstasis*). Johnston (2019: 694) resume sus características principales en tres puntos: (1) es una práctica que consiste en realizar rituales semejantes a los englobados bajo la etiqueta de “magia”¹⁶; (2) su objetivo principal es purificar el alma y elevarla a la esfera divina para así escapar a la reencarnación tras la muerte; y (3) durante la búsqueda de sus objetivos, tanto materiales como espirituales, los dioses y resto de entidades intermedias prestan apoyo al teúrgo de manera voluntaria. Luck (1992: 186) explica el término por contraste con la *theologia*, y considera la teúrgia una actividad, una operación y una técnica que trata con los dioses, no una teoría que se basa únicamente en la discusión y en el acto de contemplación. Otro modo de explicar este fenómeno es oponiéndolo al de “magia”: mientras que la teúrgia tiene un objetivo salvífico y una actitud pasiva ante la divinidad, el objetivo de la magia es “profano” y la actitud hacia los dioses más activa. Según Majercik (1989: 23): “Theurgy, therefore, should be regarded basically as a religious phenomenon, albeit on that is comfortable with the outward forms of magic.”

Algunos estudiosos han intentado hacer una clasificación interna de la práctica teúrgica. Rosan (1949), por ejemplo, distingue entre la “baja teúrgia” (*lower theurgy*), que comprende el uso de objetos y acciones rituales, por lo que estaba más enfocado a aquellos que todavía estaban atados a cuestiones terrenales; y la “alta teúrgia” (*higher theurgy*), un ejercicio más contemplativo y teórico. Andrew Smith (1974) redefinirá esa propuesta y cambia, por un lado, el concepto “higher theurgy” por el de “vertical theurgy”, según el cual hombre y divinidad estarían unidos a través del poder de la *philia*; y por el otro lado, el de “lower theurgy” por el de “horizontal theurgy”, que tendría su efecto sobre el mundo de los humanos a través de la *sympatheia*, es decir, se aproximaría al concepto tradicional de magia. El problema de plantear cualquiera de estos dos modelos es que se establece una diferencia de estatus entre ellas, una teúrgia más elevada,

¹⁴ Un estudio detallado sobre la aplicación de la teúrgia desde sus inicios hasta finales del s. V d.C. en TANASEANU-DÖBLER (2013).

¹⁵ MAJERCIK (1989: 22).

¹⁶ Sobre las técnicas y los rituales usados durante el proceso teúrgico, *cf.* LUCK (1992: 192–199); JOHNSTON (2019: 706–717).

cercana a la práctica religiosa, y otra no tan elevada, más primitiva y cercana a la magia.

Uno de los principales retos en el estudio de los *PGM* se encuentra, por tanto, en la confluencia de estos tres modos de contactar con la divinidad. En los textos mágico-religiosos greco-egipcios, la aproximación del oficiante se hace de muy diversas maneras, a veces de un modo más cercano a las prácticas religiosas, otras con procedimientos y objetivos que se pueden adscribir al movimiento teúrgico y otras con una actitud más “mágica”. Pero al mismo tiempo, es imposible categorizarlas según una u otra etiqueta porque como antes se indicó, la dicotomía magia-religión no es aplicable en estos textos. El principal motivo es que la base del procedimiento mágico emana de la tradición egipcia, donde esta dualidad no opera. Esto se debe a que lo que los autores griegos traducirán por *mageia*¹⁷ (y nosotros, por tanto, como “magia”) es el término *heka* (*ḥkꜣ*), una de las fuerzas utilizadas por el dios creador para dar forma al mundo. Después de que las fuerzas del Caos fueran derrotadas por Apophis, que habitaba en el Nun, el oscuro abismo, surgió la primera tierra, el “Montículo primigenio”, donde se estableció el dios creador e instauró el orden, que fue personificado en la diosa Maat. Tras esto, el dios creador dio lugar al resto de entidades divinas, entre las cuales estaba Heka. Representado a veces con forma humana, es identificado en ocasiones con el propio creador, ya que representaba la energía que hizo posible la creación y se consideraba que todo acto mágico era la continuación del proceso creativo¹⁸. No solamente se concebía como una divinidad individual, sino que la fuerza que representaba se encontraba en todos los seres divinos, y a ella podían acceder también los hombres a través de procedimientos rituales¹⁹. Otro modo de denominar este poder es *akhu* (*ꜣḫw*) el cual, igual que *heka*, no era buena o mala en sí misma, sino que ambas son “fuerzas moralmente neutrales” cuya utilización en el ritual y cómo afecta al mundo depende de las intenciones del ritualista²⁰.

El ritual mágico-religioso en Egipto consistía en “activar” la *heka*, esa fuerza primaria que permitía al oficiante intervenir en el curso natural y en el dominio de las fuerzas superiores. Y en tanto que fuerza superior “neutral”, se podía acceder

¹⁷ Puesto que tanto el concepto como el desarrollo de las prácticas mágicas de los *PGM* hunden sus raíces en los rituales egipcios, no analizaré aquí la concepción que estos procedimientos tenían en Grecia y Roma, asunto extensamente tratado por DICKIE (2001: 18–45 y 120–136).

¹⁸ Acerca de Heka como divinidad, *cf.* R. H. WILKINSON (2003: 110); HART (2005: 66–67).

¹⁹ Sobre el concepto de *heka*, ver, entre otros: TE VELDE (1970); PINCH (1994: 9–14); RITNER (1995: 3353–3358; 2008); BORGHOUTS (2002); TEETER (2011: 161–163).

²⁰ DIELEMAN (2019A: 87). El autor señala también que, en algunos textos, *heka* es denominada la *ka* “fuerza vital” o la *ba* “manifestación física” del dios solar, aunque este dios no tiene el monopolio sobre la *heka*. (p. 89).

y hacer uso de ella, o bien se podía ser víctima de ella²¹. Las ceremonias rituales que incluían el uso de la *heka* no estaban restringidas al ámbito privado, sino que también se realizaban en los templos, y entre ellos no existía ninguna diferencia, más allá del lugar de realización, ya que los principios por los que se procedía a la operación, el marco conceptual y los objetivos generales eran los mismos²². Por esto, la contraposición entre ámbito privado y público que algunos estudiosos usan para diferenciar magia y religión no es funcional en la tradición egipcia, ya que no hay antagonismo entre cultos en los templos y domésticos²³. Tampoco existía en Egipto una consideración negativa hacia la aplicación de estas prácticas, ni siquiera hacia las que se pueden considerar hostiles²⁴, lo que cambió en épocas posteriores, sobre todo a partir de época greco-romana. Aunque el procedimiento mágico en sí mismo se mantuvo esencialmente igual, la consideración social varió y la práctica mágica tuvo que retirarse al ámbito privado. El mejor ejemplo es la defensa que Apuleyo tuvo que hacer cuando la familia de su esposa le acusó de haber ejercido la magia para lograr casarse con ella. En la *Apología* (26, 1) dice:

Ya habéis oído vosotros, los que la acusáis sin razón, que la magia es una ciencia grata a los dioses inmortales, profunda conocedora de cómo se les debe rendir culto y venerarlos; una ciencia evidentemente piadosa y que entiende de las cosas divinas²⁵.

Esto, junto con otros testimonios literarios, demuestra por un lado cómo las prácticas mágico-religiosas eran comunes en todo el Imperio Romano, y por otro, la consideración de estos rituales como ceremonias ligadas a lo religioso. Un vínculo que, según Assmann (1997), se fortaleció precisamente en la época en la que los templos en Egipto comenzaron a decaer, ya que la esfera teológica pasó a cultivarse especialmente en el ámbito privado. Así, en los textos mágicos, empezó a predominar el contenido teológico frente al mitológico. Quack (2009: 364–366), considera que los textos mágico-religiosos de este periodo no son una señal de que estos rituales se circunscribieran a un ámbito exclusivamente doméstico, sino que la situación es la continuación de la tradición de periodos anteriores. Añade, además, que no es posible determinar los cambios generados en la religiosidad de la época a través de unos textos como los mágico-religiosos, y que se refieren a necesidades individuales específicas²⁶. Como ya se ha comentado

²¹ DIELEMAN (2019A: 113).

²² DIELEMAN (2019A: 94).

²³ ASSMANN (1997: 3).

²⁴ RITNER (2001: 53).

²⁵ Trad. de S. Segura Munguía (BCG 32). *Auditisne magiam, qui eam temere accusatis, artem esse dis immortalibus acceptam, colendi eos ac uenerandi pergnaram, piam scilicet et diuini scientem.*

²⁶ Mientras que FRANKFURTER (1997) considera que se produjo una descentralización del culto que provocó cambios en las prácticas rituales; QUACK (2009) y, más recientemente

y como se observará en el análisis de los textos, dicho contenido se cimienta en la tradición egipcia, ya que, como afirma Fowden (1986: 14):

In the centres of power, Hellenism was triumphant; but in cultural terms Egyptianism, instead of being submerged by Hellenism, exercised so strong a gravitational and assimilative pull on it that the product of their interaction was at least as much Egyptian as Greek. Nowhere was this truer than in matters of religion.

2. Los oficiantes rituales

La dificultad para comprender el contexto mágico-religioso y cómo ambas expresiones culturales se desarrollaban no solo en el Egipto greco-romano sino en épocas anteriores es extensible a las figuras que ejecutaban los rituales, tanto los que preceden a los testimoniados en los papiros griegos como en la época en el que estos fueron compilados. En la tradición egipcia faraónica, los expertos rituales no tenían un nombre específico distinto al de sacerdote puesto que, como se indicó en páginas anteriores, la labor religiosa era indiferenciable de la que se puede denominar mágica²⁷. Los entendidos en estas materias se adscribían al contexto del templo y desarrollaban su actividad en la conocida como la “Casa de la vida”²⁸, donde no solamente copiaban textos, sino que se formaba en el ámbito teológico y en su expresión ritual. Estos personajes eran tenidos en alta estima por la sociedad egipcia. En la tradición griega, en cambio, la situación era distinta, ya que la consideración social no era tan positiva como en la egipcia²⁹. No analizaré aquí la evolución de la consideración social que tenían los practicantes de magia, ya que sobre ello habla extensamente Dickie (2001), solamente señalaré que es a partir del s. V a.C. cuando los distintos términos que se utilizaban para designar a estos especialistas (*magos*, *goes* y *pharmakés*) dejan de ser específicos de prácticas concretas y pasan a ser usados indistintamente³⁰.

La discusión sobre estas figuras en época romana se ha centrado sobre todo en la adaptación de los sacerdotes egipcios al contexto helenizado. En los últimos años, las teorías que más difusión han tenido sobre dicho proceso han sido los dos modelos propuestos por Frankfurter y que se centran en analizar el paso de

te, ESCOLANO-POVEDA (2020: 298–301), consideran que esta propuesta no es sostenida por las fuentes primarias.

²⁷ Sobre los sacerdotes egipcios, *cfr.* GARDINER (1917); SAUNERON (1960); RITNER (1995); TEETER (2011: 16–39).

²⁸ *Vid supra*, capítulo “The Papyri of magical content”, nota 21 (p. 3).

²⁹ Platón, en *Leyes* (X 909 a–b, y XI 933 a–b), por ejemplo, presenta la *mageia* como una actividad a los márgenes de la sociedad. Aunque no todas las opiniones eran contrarias; ver SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2017) para testimonios positivos, o como el autor señala, no críticos sobre esta práctica.

³⁰ DICKIE (2001: 34). Sobre los términos comúnmente usados para hacer referencia a los practicantes, ver GRAF (1997); DICKIE (1999; 2001: 12–16); BREMMER (2002); CALVO MARTÍNEZ (2007).

sacerdote a mago (“from priest to magician”) y el proceso de asimilación de la imagen del *magos* a la nueva realidad (“stereotype appropriation”). El primer modelo se basa en la idea de que la nueva situación religiosa implicó el decaimiento de los templos y con ello las labores que los sacerdotes realizaban en ellos, por lo que se vieron obligados a adaptarse y a prestar sus servicios a una sociedad con una cultura y unos objetivos diferentes. En palabras del autor: “the dislocation of ritual expertise actually recasts the *meaning* of ritual and the conceptualization of its power among audience” (Frankfurter 1997: 135). ¿Pero cómo acceder a esa nueva audiencia? Según Frankfurter (1998: 225), a través de la apropiación del estereotipo de los *magoi*. Es decir, con el fin de resultar más atractivos a su nueva clientela, la sociedad greco-romana, los sacerdotes adaptaron su imagen a la que se esperaba de ellos como figuras exóticas y poderosas, lo que reflejaría “the idealization of priests in native Egyptian literature, as this literature was still being composed in both Egyptian and Greek during the early Roman period” (Frankfurter 1998: 226). Estos dos supuestos, que han sido aceptados por casi todos los estudiosos de la magia greco-egipcia las últimas dos décadas, han sido puestos en entredicho recientemente. La egiptóloga Marina Escolano-Poveda (2020), en su libro sobre los sacerdotes egipcios de época greco-romana, desmonta ambas teorías utilizando las mismas fuentes que Frankfurter y otros textos de la misma época en los que se presenta la figura del mago. La autora analiza punto por punto los motivos que aduce Frankfurter en sus trabajos y llega a las siguientes conclusiones. En lo referente a la transición de los expertos rituales egipcios a magos externos a la vida templaria indica que *a*) la descentralización del culto que aduce el autor está basada en interpretaciones erróneas de fuentes primarias, ya que la cronología de los textos usados para llegar a esa resolución (el proemio de Té-salos y los *PGM*) es anterior al proceso de decadencia de los templos. Asimismo, *b*) considera que la adaptación del ritual templario al uso privado no se trata de una innovación de época romana, sino de la continuación de una práctica del periodo faraónico. Sobre *c*) la mercantilización de la experiencia ritual, la autora aduce que ni se trata de algo originario de la época romana, y que tampoco es uno de los elementos clave que caracteriza a los practicantes en la literatura greco-romana. Por último, *d*) acerca del concepto de expertos rituales “itinerantes”, concluye que esa descripción se sostiene únicamente por una fuente, lo que no supone una prueba concluyente sobre la existencia de este tipo de practicantes³¹. Respecto al segundo modelo propuesto por Frankfurter, Escolano-Poveda (2020: 325) concluye que aunque puede ser una explicación para el desarrollo de la religión egipcia y de los practicantes en el Egipto romano, el problema reside en que está basado en una interpretación incorrecta de las fuentes primarias. La autora argumenta que Frankfurter adopta como trasfondo histórico una suposición sobre el impacto que la conquista de Roma tuvo sobre los templos y

³¹ Una explicación detallada punto por punto en ESCOLANO-POVEDA (2020: 298–309).

los sacerdotes egipcios en lugar de hacer un análisis más profundo de las pruebas documentales³². Añade, además, que en la literatura greco-romana no es común el término μάγος para denominar al sacerdote egipcio, el cual es comúnmente llamado προφήτης ο ιερογραμματεύς, lo que debería hacer dudar sobre si la imagen del mago fue aplicada a la del sacerdote³³.

Dejando a un lado las dudas y discusiones sobre la evolución que pudo sufrir la figura del mago y a su apropiación (o no) de cierto estereotipo, lo que sí parece es que hubo diferentes tipos de practicantes rituales que convergieron en época romana en Egipto. El propio Frankfurter (1997) establece cuatro modelos: *a*) los expertos circunscritos a una comunidad; *b*) los que tenían un carácter institucional, entre los que se encuentra los sacerdotes egipcios; *c*) los que el autor denomina “profetas”; *d*) los brujos y “magos”. A estos cuatro tipos, habría que añadir uno propuesto por Dickie (2001: 302), al que denomina “learned magician”, que se dedicaban a recolectar el saber mágico, y que pudieron llegar a convertirse en los principales competidores de los sacerdotes formados en templos³⁴.

De lo que no cabe duda es que un gran número de recetas mágicas procedentes del Egipto romano testimonian unos amplios y profundos conocimientos sobre diferentes disciplinas como la tradición oracular, los recursos retóricos, cuestiones medicinales y, sobre todo, conocimiento de las tradiciones religiosas y filosóficas³⁵.

3. El lenguaje de la práctica mágico-religiosa

La confluencia de los aspectos culturales y prácticos vistos en las páginas precedentes afecta también a la forma en que el oficiante se aproxima a lo divino. El acto de comunicación con la divinidad es el cimiento de las prácticas rituales mágico-religiosas, ya que en él se establecen los parámetros de la relación entre el oficiante y la entidad. Esta relación entre ambas partes puede ser más o menos cercana, más o menos proclamada y más o menos encomiadora. Como se vio en páginas anteriores, uno de los argumentos que aducen los defensores de que religión y magia deben ser consideradas opuestas es que mientras que en la primera el fiel se somete ante el poder divino, en la segunda busca someter él a

³² El análisis completo sobre este modelo en ESCOLANO-POVEDA (2020: 311–326).

³³ ESCOLANO-POVEDA (2020: 314).

³⁴ Sobre la formación del mago, ver SUÁREZ DE LA TORRE (2017c).

³⁵ No se puede desdeñar el papel que a partir del s. II d.C. reclamaban los teúrgos, los cuales, a pesar de realizar rituales que a ojos de no expertos son similares a los mágicos, no se consideraban a sí mismos magos. Consideraban que su objetivo último y el modo de conseguirlo nada tenía que ver con los procedimientos mágicos, ya que la divinidad actuaba en su favor no porque recurrieran a la coacción, sino por propia voluntad. Esto los sitúa en un lugar indefinido entre sacerdotes egipcios y oficiantes religiosos. Sobre la figura del teúrgo, *cf.* LEWY (1978: 461–466); CALVO MARTÍNEZ (2015); JOHNSTON (2019).

la esfera superior. Pero en realidad, con relación al acto de habla más común en ambas disciplinas, la plegaria, la lengua sagrada de la magia y la religión no es diferenciable, ya que se expresan con las mismas formulaciones³⁶. En este tipo de ruego, la loa a la divinidad es el marco para el resto de expresiones que pueda contener. Las alabanzas pueden darse en distintas formas: bien a través de series de epítetos, que en ocasiones pueden alcanzar un número nada desdeñable; o bien a través de la narración de hechos que incidan en la destacable y prodigiosa labor del dios (*historiolae*). La máxima expresión de elogio a una entidad es el himno, sobre los que recientemente se ha vuelto a poner el foco de estudio³⁷. Por supuesto, todas estas expresiones pueden aparecer combinadas en un mismo texto, ya que si por algo se caracterizan los textos mágico-religiosos es por la repetición e insistencia.

Pero la magia, aun estando vinculada tan estrechamente a la religión, tiene modos propios de expresión que no se encuentran en otros tipos discursivos. En cuanto al tono, el orante se mueve en una línea que abarca desde el mayor de los respetos hasta lo que se podría considerar la insolencia, y la frontera entre la petición y la orden es a veces muy fina. Según Frankfurter³⁸, existen dos tipos de expresión, las cuales giran en torno a la autoridad del practicante: la “pronunciación directiva” (directive utterance) y la “pronunciación declarativa” (declarative utterance). En la primera se incluyen las fórmulas constituidas por una plegaria y una orden, y en estas la actitud, la preparación y la pureza del peticionario son vitales ya que la fuerza de la expresión procede explícitamente del “yo”. En las segundas, donde el autor incluye las *historiolae*, la autoridad procede del propio contenido de lo narrado (por ejemplo, un pasaje mítico), y funciona por analogía entre lo narrado y lo esperado por el principio de *similia similibus*.

Haciendo equilibrio en la línea que separa lo piadoso de lo desafiante, se encuentran las expresiones de urgencia con las que muchas veces el peticionario cierra los *lógoi* dirigidos a la divinidad (ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ). De este modo, el oficiante pretende apremiar al dios a que cumpla con lo que se le pide. Esta conminación puede elevarse al siguiente nivel y convertirse en una coacción (*epánankoi*), la cual también presenta distintos grados. Hay casos en los que una segunda fórmula por si falla la primera se anuncia como coacción y no presenta una amenaza directa, y otras en las que el hostigamiento e intimidación son directos y punzantes³⁹. Este modo de relacionarse con la divinidad era común en la tradición

³⁶ BETZ (1991: 190).

³⁷ BORTOLANI (2016); HERRERO VALDÉS (2016); BLANCO CESTEROS (2017).

³⁸ FRANKFURTER (2001: 467–469).

³⁹ Sobre magia y coerción, GRAF (1997: 222–229).

egipcia, en la que se testimonian actitudes desafiantes de oficiante ante la divinidad⁴⁰.

La autoridad del oficiante en los textos mágico-religiosos, además de con las expresiones de urgencia y los elementos coactivos que se acaban de señalar, se manifiesta también de un modo más sutil y misterioso propio de los textos mágicos: las *voces magicae*, los *charakteres* y los dibujos⁴¹. El poder de estas manifestaciones reside en su ejecución y en el efecto que causa, que puede ser o bien auditivo o visual⁴².

Las *voces magicae*, también llamadas *onomata barbara*, se pueden circunscribir a ambos grupos, ya que pueden estar incluidas en los *lógoi* que tienen que pronunciarse en voz alta o pueden ir escritas en amuletos, figuras u otro tipo de soporte. Estos términos pueden ser series de consonantes, vocales⁴³ o consonantes-vocales sin sentido, o bien pueden esconder referencias en idiomas desconocidos (copto, arameo, hebreo, egipcio) no solo para el lector moderno, sino también para los usuarios de estos conjuros. De este modo, el poder reside tanto en la correcta ejecución verbal de los términos como en los términos en sí, que en muchas ocasiones son los nombres verdaderos de la divinidad, revelados únicamente a los iniciados y a los conocedores de los secretos teológicos. En los casos en los que estos términos deben escribirse sobre algún soporte, es normal que se juegue con su presentación y aparezcan con distintas formas (pirámides invertidas, imitando alas, con formas geométricas, etc.) o formando palíndromos (el más famoso es *ablanathanalba*). La razón que aduce Jámblico para preferir estos términos cuando uno se dirige a la divinidad es que “los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosa; por todo ello armonizan con los seres superiores”⁴⁴.

Los dibujos y *charakteres*, por su parte, están diseñados para causar impresión visual⁴⁵. Los primeros suelen representar elementos que intervienen de algún modo en el ritual. Las representaciones más comunes son las de *daimones* o di-

⁴⁰ RITNER (2017: 114–115), con ejemplos en los *Textos de las Pirámides* y el *Libro de los muertos* donde ocurre este fenómeno.

⁴¹ Sobre ellos, *cf.* BRASHEAR (1995: 3429–3438 y 3440–3443). También AUNE (1980: 1549–1551) y BETZ (1995). Sobre el poder de las palabras y los nombres: TAMBIAH (1968); PULLEYN (1994); FRANKFURTER (1994); KOENIG (1994: 245–250); VERSNEL (2002); POCETI (2002).

⁴² BONNER (1959: 186–196).

⁴³ Las siete vocales están conectadas con los sonidos del cosmos. Según FRANKFURTER (1994: 203), el uso de vocales en solitario empezó a ganar protagonismo en la magia greco-egipcia.

⁴⁴ Trad. de E.A. Ramos Jurado (BCG 242). Iambl. *Myst.* VII 5 (15–19): ἔχει δὲ καὶ τὰ βάρβαρα ὀνόματα πολλὴν μὲν ἔμφασιν πολλὴν δὲ συντομίαν, ἀμφιβολίας τε ἐλάττονος μετέσχηκε καὶ ποικιλίας καὶ τοῦ πλῆθους τῶν λέξεων· διὰ πάντα δὴ οὖν ταῦτα συναρμόζει τοῖς κρείττοσιν.

⁴⁵ Este uso mágico de la escritura fue denominado por GILL (1985) como “performativo”.

vinidades a las que se dirige la práctica, ya sea en su forma humana o con un animal que los represente (un ibis, un asno, etc.). *PGM XXXVI* es el papiro donde más dibujos se conservan⁴⁶. En cuanto a los *charakteres*, estos son pequeños símbolos que, al igual que los dibujos, sirven para reforzar el efecto mágico del conjuro. Según Bonner y Hopfner⁴⁷, están influenciados por los jeroglíficos⁴⁸ y aunque muchos carecen de significado, creen que otros tienen alguna conexión específica con ciertas divinidades.

Este modo de entablar contacto con la divinidad sirve, por un lado, para reforzar la autoridad del oficiante, el cual posee conocimientos teológicos profundos al alcance de pocos; y por el otro, para acrecentar la fuerza mágica del conjuro, ya que estos elementos contienen por sí mismos un poder mágico que se “activa” por el mero hecho de ser pronunciados o inscritos (siempre y cuando la ejecución sea la correcta).

⁴⁶ Sobre estas imágenes, *cfr.* GORDON (2002: 97–107).

⁴⁷ BONNER (1959: 253); HOPFNER (1921: vol I §819). Sobre estos símbolos, ver también FRANKFURTER (1994: 205–211) y GORDON (2011).

⁴⁸ Ver FOWDEN (1986: 63–64) sobre lo mágico que tiene la escritura jeroglífica para los sacerdotes egipcios.

CAPÍTULO II

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO

EL lapso temporal en el que se enmarcan los testimonios de los papiros griegos de contenido mágico es muy amplio, aunque la mayoría de los que hoy están a nuestra disposición se sitúan entre los siglos III y IV d.C. La situación de Egipto en esta época es un perfecto ejemplo de territorio multicultural, ya que en él se juntaban la propia cultura egipcia, que contaba con casi tres mil años de antigüedad a sus espaldas; la greco-romana, que había irrumpido en esas tierras de la mano de Alejandro Magno en el s. IV a.C. y que con el paso del tiempo se afianzó como protagonista a nivel cultural, social, religioso y político; y la hebrea, que desde el s. II a.C. había elegido Egipto como una de las localizaciones para asentarse durante las primeras diásporas. La coexistencia de estas culturas acabó derivando en una sociedad intercultural, con diferentes grados de entendimiento, acoplamiento o fusión. A partir del siglo III, y especialmente en el IV, el panorama cambia con la llegada del cristianismo a Egipto, ya que se prohibirán los cultos paganos y la Iglesia comenzará a acumular poder. Así, el diálogo más o menos fluido que habían mantenido las culturas anteriores, en especial la egipcia y la greco-romana, empieza a difuminarse. Aun así, la adaptación al medio en el que se desarrollaba era de vital importancia para la supervivencia de la nueva realidad religiosa, por lo que tuvo que ceder y acomodar elementos y piezas de las otras tradiciones y cultos. Al mismo tiempo que estas grandes religiones se encuentran, surgen otras tradiciones filosóficas que tendrán gran impacto en diferentes esferas, entre ellas la mágica. Así, surgirán entre los siglos I y III el Hermetismo, basado en el conocimiento egipcio más antiguo; el gnosticismo, una secta de corte cristiano; la tradición caldea, de inspiración teúrgica; y el neoplatonismo, que retoma el pensamiento platónico y lo reformula.

Este capítulo se centrará en plantear, por un lado, una visión general de la situación de las religiones en el Egipto de época romana durante el tiempo que duró la producción de textos mágicos, y por el otro, en presentar las corrientes filosóficas que surgen al mismo tiempo en el que se producen los papiros de contenido mágico. Pero antes de abordar estas cuestiones, es necesario detenerse en el término “sincretismo”, con el que la academia moderna ha denominado a la situación de convergencia de tradiciones o doctrinas y que ha sido y sigue siendo objeto de debate por lo que implica su uso.

1. El término “sincretismo”. Definición, problemas y uso

1.1. Definición y problemas del término

En un sentido amplio, el sincretismo se define como la combinación o fusión de dos o más teorías o doctrinas originales diferentes¹. El primer testimonio del que se tiene noticia lo encontramos en Plutarco (*Moralia* 490b), el cual vincula la palabra a los cretenses en el sentido de combinación o alianza:

Ἔτι τοῖνυν ἐκεῖνο δεῖ μνημονεύειν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς διαφοραῖς καὶ φυλάττειν, τὸ τοῖς φίλοις αὐτῶν ὀμιλεῖν καὶ πλησιάζειν τότε μάλιστα, φεύγειν δὲ τοὺς. Ἔτι τοῖνυν ἐκεῖνο δεῖ μνημονεύειν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς τοῦτο τὸ Κρητῶν, οἱ πολλάκις στασιάζοντες ἀλλήλοις καὶ πολεμοῦντες ἔξωθεν ἐπιόντων πολεμίων διελύοντο καὶ συνίσταντο· καὶ τοῦτ' ἦν ὁ καλούμενος ὑπ' αὐτῶν ‘συγκρητισμός’.

Todavía debe recordarse aún y guardar, en las rencillas entre hermanos, aquello de tratar y acercarse entonces especialmente a sus amigos, huir en cambio y no recibir a los enemigos, imitando al menos esa costumbre de los cretenses, quienes sublevándose muchas veces y combatiendo unos contra otros, se reconciliaban y unían cuando atacaban desde fuera enemigos. Y eso era lo que ellos llamaban ‘sincretismo’.²

Aunque hay dudas sobre la veracidad de la etimología que aporta Plutarco, lo cierto es que el término fue adoptado en los estudios culturales en general y religiosos en particular para indicar ese mismo sentido de combinación y alianza de elementos. Aunque su uso se testimonia a partir del s. XVII, en los últimos tiempos ha estado en el punto de mira de los estudiosos por la dificultad para definirlo y, por tanto, para usarlo, y mientras que algunos están a favor de su uso, otros abogan por terminar con su aplicación para los estudios religiosos.

Pye, por ejemplo, define sincretismo como “la temporal coexistencia ambigua de elementos de diferentes religiones y otros contextos dentro de un patrón religio-

¹ RAE “sincretismo”: 1. m. Combinación de distintas teorías, actitudes u opiniones. / 2. m. Fil. Sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes. *Merriam-Webster* “syncretism”: 1: the combination of different forms of belief or practice. / 2: the fusion of two or more originally different inflectional forms.

² Trad. de Rosa María Aguilar (BCG 214).

so coherente”³. En esta misma línea, Leopold y Jensen lo entienden como “una negociación o interacción de nuevos elementos en un grupo o campo particular que deriva de grupos o campos ‘fundamentalmente’ diferentes”⁴. La interacción y coexistencia que mencionan estos autores es posible principalmente gracias a los procesos de cambio y de intercambio. La cultura y las comunidades religiosas experimentan estos dos fenómenos, ya que en su propio desarrollo interno se produce una evolución que propicia el cambio, al mismo tiempo que externamente se producen contactos que favorecen el intercambio⁵. Estos factores obligan a estudiar el sincretismo como un proceso dinámico, lo que, como se verá más adelante, es uno de los problemas con este término.

Tanto los cambios como los intercambios, es decir, el proceso global de sincretismo puede ser o inconsciente o deliberado. En el primer caso es el resultado de un proceso natural de interacción entre tradiciones, por lo que suele considerarse una adaptación o asimilación, no una innovación. El segundo tipo de sincretismo es consecuencia de la resistencia opuesta por una cultura minoritaria ante una cultura dominante que, con la intención de preservar sus tradiciones, adapta algunas imposiciones de la religión oficial. No siempre es posible discernir entre ambos tipos ya que la línea que los separa puede ser bastante fina.

Existen casi tantos modos de entender y abordar el sincretismo como estudiosos, pero considero que el marco teórico propuesto por Petra Pakkanen (1996: 85), basado en el sincretismo de la Atenas helenística, muestra de un modo bastante claro el proceso que una cultura o una religión sufre y los estados que atraviesa desde el inicio hasta el final. La autora propone el siguiente cuadro cronológico: 1) dioses locales ligados a la cultura y condiciones que les es propia; 2) introducción de elementos externos que influyen en la religión prevaeciente, lo que se conoce como *interpretatio*; 3) se produce paralelización, es decir, dos nombres de dioses se ponen uno al lado del otro (Isis–Afrodita); 4) asimilación, lo que implica la síntesis de diferentes sistemas religiosos en uno nuevo y la imposibilidad de ver el resultado generado como partes separadas⁶. El momento clave para que el proceso sea exitoso parece ocurrir en la segunda fase, en la que se produce el contacto entre las tradiciones culturales, lo que no quiere decir que siempre

³ PYE (1971: 93): “the temporary ambiguous coexistence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern”.

⁴ LEOPOLD Y JENSEN (2004: 3–4): “Syncretism is about the negotiation and interaction of new elements into a particular group or domain that stem from ‘essentially’ different groups or domains”.

⁵ Sobre el sincretismo como proceso de cambio ver PAKKANEN (1996: 93) y sobre la interrelación dinámica de las comunidades religiosas, ECK (2000).

⁶ La autora lo resume del siguiente modo: “separate religious systems adapted functionally into the surrounding culture → cultural and religious contacts caused parallelization → assimilation and synthesis of religions caused a new wholeness which was still open to changes → stable syncretistic religion or consciously produced syncretism emerged i.e. a new religions as a complete system was born” (PAKKANEN 1996: 86).

que este contacto tiene lugar tenga que darse obligatoriamente una absorción o adaptación de elementos, sino que tiene que haber semejanzas estructurales y lugares comunes que faciliten la adaptación⁷.

Como antes se avanzó, no todos los estudiosos están convencidos de la funcionalidad de este término. Robert Baird, por ejemplo, considera que describir una cultura o una religión como sincrética es no decir nada; Motte y Pirenne-Delforge, por su parte, que la profusión y confusión con la que se usa el término acaban por convertirlo en inoperante⁸. Esto tiene que ver, primero, con que el término es un “invento teórico” y como abstracción, es un constructo que no tiene correspondencia en la realidad⁹; y segundo, con que las definiciones que se dan pueden aplicarse prácticamente a todas las religiones, tradiciones y culturas, puesto que todas son producto del cambio e intercambio en mayor o menor medida. Como Frankfurter (2018: 16) señala: “syncretism’ often implies that the elements combined, or ostensibly combined, in some religious expression belong to pure and mutually exclusive religious systems when in fact all these allege ‘systems’ are themselves endlessly mutating and shifting bricolages taking place in many different regional and local contexts”. Por tanto, para describir qué es el sincretismo habría que encontrar un denominador común, el problema es que parece no haber un denominador común que satisfaga a todos los estudiosos de las religiones. Los campos de estudio parecen denotar una variedad de fenómenos que son listados bajo el epígrafe de sincretismo sin tener ningún vínculo obvio para su explicación o una justificación teórica¹⁰. A esta cuestión hay que añadir la connotación peyorativa que acompaña a este término. Una connotación que, como se vio en el testimonio de Plutarco, no se encuentra en su significado original, donde remite a algo semejante a un amor fraternal¹¹. Así, el sentido negativo remite principalmente a dos motivos: el más general tiene que ver con la idea de que la mezcla de elementos provoca la pérdida de la originalidad y de la pureza; y otro más concreto, porque históricamente ha sido vinculado a las disputas en el cristianismo¹². Sobre el primero, Shaw y Stewart (1994: 6) indican que autenticidad y originalidad no dependen necesariamente de la pureza, ya que una tradición “sincrética” también puede responder a esas características.

⁷ ROTHSTEIN (1996: 14).

⁸ BAIRD (1971: 146): “Historically speaking, to say that Christianity, mystery religions or Hinduism are syncretistic is not to say anything that distinguishes them from anything else”. MOTTE Y PIRENNE-DELFORGE (1994: 17): “les mots «syncretisme», «syncretique» et «syncretiste» semblent aujourd’hui, dans l’étude scientifique des religions, moins encombrés qu’autrefois de jugements de valeur, ils y sont utilisés avec une profusion et une confusion telles que leur signification en devient atypique et quasiment inopérante.”

⁹ PAKKANEN (1996: 84).

¹⁰ LEOPOLD Y JENSEN (2004: 7).

¹¹ SHAW Y STEWART (1994: 3).

¹² Sobre el uso del término en este contexto, ver SHAW Y STEWART (1994: 3–5).

De hecho, los autores apostillan que “syncretic blends are more unique because historically unrepeatable”, algo que, como se verá, encaja con la singularidad de la tradición mágico-religiosa. Algunos académicos, con el fin de evitar el uso de este término, pero ante la imposibilidad de zafarse de “la tiranía de las etiquetas”, se han decantado por otros vocablos como “hibridismo”, “aculturación” o “heterogeneidad”, los cuales tampoco están exentos de problemas ni detractores.

1.2. El sincretismo de los PGM

Si aceptamos, ya sea por una cuestión práctica o una cuestión de convicción, la utilización de este término en el estudio de la magia no podemos no estar de acuerdo con Hull (1974: 27) cuando dice que “the most immediately striking feature of the magic of the period we are considering is its syncretism”. Este sincretismo ocurre en diferentes niveles y en diferentes grados, siendo el más llamativo, por su facilidad para identificar, el sincretismo de divinidades.

La tendencia a amalgamar entidades divinas procede de la tradición egipcia¹³, y en los textos mágicos esta fusión puede ocurrir de dos modos: o bien confluyen en una entidad los atributos y funciones de varias divinidades, o bien se agrupan diferentes nombres formando “un nuevo objeto cultural”¹⁴. El proceso no seguía ningún criterio establecido, sino que respondía a las necesidades específicas del momento, pudiendo unir tres o cuatro entidades, incluso de distinto sexo. Esta *reductio ad unum*, que a ojos de los foráneos puede parecer (erróneamente) un camino hacia la “monoteización”, es una práctica que “acentúa la conciencia de que el interlocutor divino del ser humano no es un Único, sino una multitud”¹⁵. Esta concepción típicamente egipcia de la divinidad se trasladó a la práctica mágica de un modo incluso más exacerbado, ya que no se limitaron a aunar entidades de una misma tradición, sino que las invocaciones a veces son dirigidas a un grupo de divinidades de diferentes orígenes cuyas semejanzas favorecen lo que Pakkanen denominó como “paralelización”¹⁶. Estos casos, que para muchos son la prueba de la pérdida de la pureza, deben ser vistos, en palabras de Morton Smith como “supervivientes de una religión antigua, no como novedades degeneradas”¹⁷.

¹³ Ya en el Reino Nuevo el dios solar Re era fusionado con otras entidades. Sobre este fenómeno ver HORNUNG (1999: 88–92) y H. BONNET (1999), el cual aboga por entender este tipo de sincretismo en término de “inhabitación”.

¹⁴ HORNUNG (1999: 92).

¹⁵ HORNUNG (1999: 93).

¹⁶ *Vid supra* (p. 25).

¹⁷ M. SMITH (1996B: 243): “when we find similar groups of gods (Horus, Adonai, Sahar, Baal, Yahweh) we may be looking at survivals of old-time religion, not degenerate novelties”.

Operan en los textos mágicos otras formas de sincretismo en ocasiones no tan evidentes que pueden agruparse bien en contenido o bien en forma. En el primer grupo estarían, por un lado, elementos concernientes a cosmogonías, teologías o doctrinas; y por el otro, en un plano más práctico, la performatividad y materialidad de la práctica. Es decir, en lo que respecta al contenido de la práctica mágica, principios teóricos y prácticos de distintas tradiciones se mezclan y se influyen mutuamente, dando como resultado el tono tan característico de la magia. En cuanto a la forma, el léxico es también un batiburrillo de elementos con orígenes diversos. Los *nomina barbara* y las *voces magicæ* en ocasiones dejan entrever la elección de palabras que, o bien por desconocimiento del que escribe de la lengua que copia o bien por alguna confusión en la transmisión del texto, han perdido su significado original y pasan a formar parte del elenco de recursos mágicos a disposición del practicante.

No se puede determinar si es un sincretismo inconsciente o deliberado, ya que por el contexto cronológico, geográfico y social de la época de creación de los textos mágicos podría tener su origen en la casualidad. Por otro lado, en cambio, debido a la propia naturaleza de la magia y su carácter a veces religioso, a veces comercial podría haber sido deliberado. No como un acto de oposición a la cultura invasora, sino como muestra de adaptación a las necesidades que acechaban a aquellos que recurrían a estos tipos de prácticas, ya fuesen griegos o egipcios, o adoradores de una u otra divinidad.

Teniendo en cuenta lo comentado hasta ahora, parece claro que “the phenomenon of magic syncretism must be inserted into the wider context of the Hellenistic religious syncretism which is ‘the product of a coherent world system’”¹⁸.

2. Tradiciones religiosas y filosóficas de los textos mágico-religiosos

Desde un punto de vista conceptual, las tradiciones religiosas y las corrientes filosóficas tienen características similares: son agrupaciones de personas que se ciñen a un dogma, a unos principios o a un modo de entender la realidad y que comparten un objetivo común. Pero en cuanto a cómo y por qué se producen esas agrupaciones, su funcionamiento interno o los fundamentos ideológicos que las promueven, las escuelas religiosas y las filosóficas se distancian. Mientras que la religión se basa en la experiencia de los individuos y en la emoción, la filosofía se centra en la formación y el uso de la razón. Lo que concierne al ritual, además, es de vital importancia en la práctica religiosa, mientras que en la filosófica pierde fuerza. La parte emocional ligada a la religión hace que la adhesión se produzca de manera casual, normalmente debido a tradición familiar; en cambio, la afiliación a movimientos filosóficos se hace por una motivación

¹⁸ SFAMENI (2001: 198) citando a MARTIN (1987: 157).

personal e individual. En lo que respecta a lo divino, para la religión la devoción a la divinidad es siempre el punto de partida, mientras que para la filosofía suele ser el problema final. Por último, las comunidades religiosas buscan juntar a individuos que compartan una espiritualidad que transforme su vida, mientras que las comunidades filosóficas se centran en el intercambio y en el encuentro intelectual¹⁹.

Estos límites, que en el plano teórico parecen fácilmente diferenciables, no siempre son tan claros en el plano práctico, sobre todo a partir del s. I d.C., ya que se van desdibujando las fronteras entre ambos tipos de corrientes²⁰. Un ejemplo de esta situación se ve en la tradición hermética. Como Bull (2018b: 25) explica, la transmisión del conocimiento sagrado en las tradiciones religiosas se produce en dos fases: en la primera, el conocimiento parte de una fuente trascendente hasta un receptor; en la segunda, dicha transmisión se produce entre los seguidores. Así, mientras que la primera fase pertenece a la esfera de la verdad religiosa y, por tanto, no se puede evaluar en términos históricos, la segunda sí que es susceptible de ser estudiada y evaluada. Esto no ocurre en las tradiciones filosóficas, o al menos no debería. Pero, como se acaba de mencionar, la tradición hermética es una excepción, ya que, aunque por la mayoría de sus características se suele clasificar como corriente filosófica, el conocimiento en este caso parte de Poimandres, una fuente trascendente, lo que la acerca a una tradición religiosa.

En las páginas que siguen, se hará un repaso por la situación de las tradiciones religiosas y filosóficas que convivían en Egipto durante la puesta por escrito de los textos mágicos. La división entre situación religiosa y filosófica responde no solo a las diferencias entre ambos tipos de corrientes presentadas en líneas anteriores, sino también a que las tradiciones religiosas estaban ya fuertemente asentadas y contaban con una larga historia, mientras que las filosóficas surgen y refuerzan su presencia a partir del s. I d.C.

2.1. El contexto religioso en el Egipto helenístico y romano

Sería imposible reducir a unas cuantas páginas la situación particular de cada religión que convergió en Egipto entre el s. IV a.C. y V d.C., por lo que este epígrafe se centrará en aportar una idea general de la situación histórica y social que tenga relación o que haya influido en el contexto religioso a lo largo del periodo helenístico y romano en Egipto²¹. Mi intención, por tanto, no es hacer un

¹⁹ Sobre similitudes y diferencias entre religión y filosofía ver WARNER (1992), S. G. WILSON (1996), J. E. SMITH (2004: 93) con abundante bibliografía, y BULL (2018B: 378–379).

²⁰ BULL (2018B: 379).

²¹ Un amplio estudio sobre la situación de la ciudad de Alejandría en esta época es el de HAAS (1997).

resumen de los preceptos religiosos²², sino ver cómo la interrelación entre estas tradiciones pudo influir en el contenido de los papiros mágicos.

2.1.1. Egipto y la tradición greco-romana

Egipto es un territorio con una larga y riquísima tradición religiosa y cultural que abarca casi 4000 años de historia previa a la llegada de los griegos²³. Aunque entre ambas culturas se produjeron esporádicos encuentros, el contacto “oficial” entre ellas se establece entre los siglos VII y VI a.C., cuando los mercenarios jonios sirvieron en el ejército egipcio²⁴. Será a partir de finales del s. IV a.C. cuando comience una verdadera coexistencia de ambas culturas derivada del control que empezarán a ejercer los ptolomeos en tierras egipcias y que se extenderá hasta el 30 a.C., momento en el que la llegada del Imperio Romano cambiará ligeramente la situación. Desde el establecimiento del mando ptolemaico en Egipto y con la fundación de Alejandría, se buscaba un control de toda el área. Los ptolomeos, pero en especial el iniciador de la saga, se sentían griegos, por lo que la implantación de su cultura y sus costumbres no tardó en llegar a las zonas en las que se asentaron. Ptolomeo I, como método para reforzar su política de convertir la ciudad en el centro de la cultura griega, implementó una serie de medidas, como la creación del *Museum* en la biblioteca de Alejandría, que llevarían a la ciudad a convertirse en el epicentro de eventos panhelénicos. Durante el tiempo que duró la hegemonía ptolemaica, que acabó con la muerte de Cleopatra VII, las élites griegas, sociales y académicas, convivían con una población egipcia que mantenía sus propias costumbres, entre las que se encuentra, por supuesto, la religión. En palabras de A. B. Lloyd (2000: 402) “the Ptolemies were not simply pharaohs but also Macedonian kings ruling a Graeco-Macedonian elite within the country, as well as subject peoples beyond”. Para lograr su objetivo, uno de los puntos en los que se centraron los ptolomeos fue ganarse el favor de los sacerdotes egipcios, ya que su labor iba más allá de los límites de los templos, y tenían un gran poder político y de influencia sobre la población. El gran sacerdote de Menfis, por ejemplo, fue clave, ya que era el sumo pontífice de Egipto en aquella época, lo que le permitía mantener contacto e influencias en diferentes aspectos.

Durante el primer siglo de dominio ptolemaico se produjo en Egipto una entrada continuada de población procedente de Grecia, no solo en Alejandría sino también en otras regiones del Valle del Nilo. Aunque la población egipcia superaba con creces a la griega, el dominio político, económico y social de los recién llega-

²² Sobre las cuestiones puramente teológicas se hablará en el siguiente capítulo.

²³ Una cronología completa de las épocas que preceden a la época helenística en HORNING, KRAUSS Y WARBURTON (2006).

²⁴ RUTHERFORD (2016: 2).

dos no se hizo esperar, lo que causó importantes efectos en la sociedad egipcia, sobre todo en lo que se refiere a manifestaciones culturales, como la literatura y la lengua. Estos cambios fueron más notorios para las clases altas, ya que se vieron obligados a someterse a un proceso de helenización si querían progresar en la vida social y política²⁵. La asimilación de la cultura griega no trajo una igualdad total en derechos y estatus ciudadanos, ya que en las ciudades griegas del territorio egipcio la obtención de la ciudadanía era controlada y limitada. Esta distinción entre griegos y egipcios a nivel burocrático seguía siendo operativa durante época romana, hasta que, en el 212, Caracalla concedió la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio Romano²⁶.

En el tiempo que duró la dominación griega y romana, aunque especialmente durante la primera, el ambiente religioso estuvo caracterizado por la imposición de las nuevas tradiciones que no implicaron la desaparición de las creencias autóctonas, sino que se sumaron a ellas. Esta atmósfera no solamente permitió una convivencia más pacífica, sino que dio como resultado el contexto religioso y cultural tan característico de esta época. Este fenómeno de intercambio de códigos culturales fue denominado por Assmann (1996) como “cultural translation”, y supone una muestra de compromiso cultural entre dos mundos diferentes entre sí pero con la voluntad (o la necesidad) de entenderse²⁷. Otras manifestaciones culturales no fueron tan bien fusionadas. En lo que respecta a la lengua (a nivel burocrático, literario y religioso), la situación cultural hizo que confluyeran el griego, el demótico, el jeroglífico, el hierático, el copto y, por último, el latín. La lengua dominante durante todo el periodo fue el griego, que durante época ptolemaica y principios de la romana compartió espacio con el demótico, el cual comenzaría su decaimiento en el s. I d.C., desapareciendo por completo en el s. V. Mientras que el jeroglífico y el hierático se reservaban para uso religioso en el templo, el copto comenzó a ganar terreno a partir del s. III d.C. como respuesta a la necesidad de la Iglesia cristiana de comunicarse con la población egipcia. El latín, por su parte, tuvo que esperar al reinado de Diocleciano para generalizarse²⁸.

En este ambiente de imposición y asimilación, sobre todo durante el reinado de los ptolomeos, aunque las culturas invasoras dominaron en lo relativo al control

²⁵ Sobre la organización política y económica en el Egipto ptolemaico, ver A. B. LLOYD (2000) y MANNING (2010).

²⁶ Sobre la concesión de la ciudadanía en época ptolemaica y romana, ver BOWMAN (1986: 125–130). Sobre reformas que la organización territorial, social y política que sufrió Egipto durante los siglos III–V, ver MIGUÉLEZ CAVERO (2008: 191–196).

²⁷ Un ejemplo se puede observar en la decoración de los templos, donde los artistas intentaban aunar la tradición egipcia anterior y las nuevas direcciones que marchan la presencia griega. (PEACOCK 2000: 429–431).

²⁸ BOWMAN (1986: 157–158). Sobre cuestiones lingüísticas, ver también BAGNALL (1993: 230–260).

de poder, tanto administrativo como social, el resultado final fue un producto de elementos indistinguibles entre sí o, al menos, en un estado de convivencia tal, que el intento por separarlos o aislarlos mutilaría la comprensión de la sociedad y la cultura de la época.

2.1.2. La comunidad judía en Egipto

Las relaciones entre Egipto y comunidades hebreas se remontan muy atrás en el tiempo. Según los relatos bíblicos del *Éxodo*²⁹, Moisés liberó al pueblo hebreo de la esclavitud a la que estuvieron sometidos (*ca.* ss. XIV-XIII a.C.). Su marcha de tierras egipcias no sería para siempre, ya que posteriores diásporas los llevarían de nuevo a la zona norte del continente africano por su proximidad a Judea. Tras algunas idas y venidas³⁰, la comunidad judía en Egipto empezará a crecer con la toma del territorio por parte de Alejandro Magno, especialmente en la ciudad fundada por el macedonio, Alejandría, que se convertiría ya en esta época en la comunidad judía más grande fuera de la tierra de Israel³¹. El número de habitantes judíos en Egipto no dejará de crecer a lo largo del reinado de la dinastía ptolemaica, sobre todo en Alejandría. Según Filón de Alejandría (*in Flac.* 43), en total los judíos rondarían el millón, es decir, una octava parte de la población de Egipto, una cifra que, se cree, supera la realidad.

Durante la época ptolemaica las relaciones entre ambos territorios fueron continuas, lo que favoreció la constante llegada de judíos a Egipto³², en especial durante épocas de conflictos en búsqueda de protección y asilo; y aunque el lugar favorito para asentarse era Alejandría, las comunidades judías se extendieron al resto de territorio. Participaban activamente en la sociedad y desempeñaban funciones en diferentes ámbitos y rangos³³ y tenían el derecho a residencia en Alejandría desde Ptolomeo I. De hecho, dos de los cinco distritos en los que se dividía la ciudad estaban densamente poblados por judíos, pero no a modo de gueto, sino como privilegio. Un privilegio que les permitió una suborganización

²⁹ En los once primeros capítulos se narra la situación de esclavitud y el levantamiento contra los egipcios. En los capítulos 12-14 tienen lugar, entre otros acontecimientos, los famosos pasajes de las doce plagas y el cruce del mar Rojo. Sobre la visión que los judíos en época helenística tenían del relato del *Éxodo*, ver J. J. COLLINS (2005: 44-57).

³⁰ Se sabe que durante el s. VI a.C. hubo un asentamiento de judíos en Egipto que posiblemente sirvieron como mercenarios en las campañas que llevó a cabo Psamético II. Sobre la documentación que transmite esta información, ver COWLEY (1923); KRAELING (1953). Además, en el 587 y 525 a.C. tuvieron lugar otras dos migraciones a Egipto SMALLWOOD (1976: 220).

³¹ HUEBNER (2019: 8). Algunos autores como Huebner o Smallwood denominan a este territorio como Palestina, pero no fue bautizado con este nombre hasta el año 135 d.C. por iniciativa de Adriano. Sobre la denominación de Palestina e Israel para este territorio, *cf.* JACOBSON (2001).

³² Ver TCHERIKOVER (1959: 269-287) para una historia detallada de este periodo.

³³ SMALLWOOD (1976: 222-223).

interna conocida como *politeuma* y que giraba en torno a sus sinagogas, lo que les facultaba a gobernar y administrar sus propios asuntos de modo independiente al resto de la ciudad³⁴. Esto les permitía ser parte de la ciudad sin tener que integrarse del todo, manteniendo sus costumbres, tan asociadas a la vida religiosa. Aunque los testimonios sobre esta situación en Alejandría son más abundantes, este sistema se repetía en otras ciudades como Antioquía, Leontópolis o en Berenice de Cirenaica³⁵. Otro de los privilegios de algunos miembros de esta comunidad fue ser reconocidos como ciudadanos griegos³⁶, una prerrogativa que, en años posteriores, cuando la situación bajo dominio romano no era tan conveniente para los judíos, sería uno de los elementos clave que ambos bandos usarían para defender sus intereses.

El clima de armonía que reinaba entre la comunidad judía y las otras asentadas en el territorio empezó a torcerse cuando Egipto, junto con muchos otros territorios, pasó a formar parte del imperio romano. Los judíos necesitaban la protección romana no solo en Egipto, sino en otras partes que pasaron a estar bajo dominio romano donde eran minoría y sin una fuerza que los amparase estarían a merced de enemigos. Esta protección les permitió continuar ejerciendo libremente su religión, pero la nueva organización y administración que trajo consigo Roma los apartó de la vida social, de la que habían formado parte activamente durante época ptolemaica. A esta nueva situación social hay que añadir una tasa impuesta por Augusto (*laographia*³⁷) y que permitía exenciones a ciertos ciudadanos, entre los que no se encontraban los judíos por no ser considerados ciudadanos griegos a todos los efectos. Los judíos más “modernos” no tuvieron problema en ceder y adaptarse a los requisitos que se pedían para adquirir el estatus de ciudadano griego, los cuales no eran únicamente formarse en un *gymnasium*, sino, y aquí radica el problema, en ser partícipe de la vida religiosa de la ciudad. Para eludir esta última responsabilidad, ya que ni siquiera la facción más moderna estaba dispuesta a renunciar a su religión, fueron consiguiendo exenciones que no fueron acogidas de muy buen grado por ciertos grupos. Esta situación acabaría derivando en un incipiente rechazo hacia los judíos que acabaría estallando en los años 30 del s. I d.C.³⁸

³⁴ Sobre esta organización ver SMALLWOOD (1976: 225–230); J. J. COLLINS (1997: 140–142; 1999: 114–15); GRUEN (2002: 74–75).

³⁵ SMALLWOOD (1976: 226).

³⁶ Sobre la ciudadanía de los judíos en Egipto ver SMALLWOOD (1976: 227–231); J. J. COLLINS (1997: 142–147).

³⁷ Sobre este impuesto, J. J. COLLINS (1999: 115–118); MODRZEJEWSKI (2001: 214–222); GRUEN (2002: 75–76).

³⁸ Sobre el rechazo a los judíos durante este periodo ver J. J. COLLINS (2005: 181–200), el cual también hace una reflexión sobre el uso del término antisemitismo para referirse a esta situación en la Antigüedad.

Los años siguientes a esta nueva situación son convulsos y están plagados de enfrentamientos que ahondaron más en el distanciamiento entre la comunidad judía y la griega, la cual quería ir arrebatando privilegios a los judíos³⁹ que todavía conservaban la organización en *politeuma*. Finalmente, en el año 38, la comunidad griega en Egipto decidió ignorar la protección romana bajo la que se encontraban los judíos y procedieron a derribar sus sinagogas, a eliminar sus derechos civiles y, en Alejandría, una de las dos zonas judías se transformó en gueto⁴⁰. La comunidad judía tardaría más de dos años en recuperar sus derechos, lo que consiguieron tras dos momentos clave en el año 41: primero, una revuelta, esta vez armados y con el respaldo de compatriotas sirios y del resto de Egipto⁴¹; y segundo, con la llegada de Claudio al trono. El emperador decidió mantener la política impuesta por Augusto no solo para los judíos que vivían en Alejandría, sino para todo el imperio romano, lo que incluía la recuperación de la libertad religiosa, no así de la ciudadanía griega, que seguían reclamando⁴².

Parece que la situación se mantuvo bastante estable. Tanto que, cuando entre el 66 y el 70 se estaba desarrollando una guerra en Judea contra las fuerzas romanas que culminaron con el sitio de Jerusalén y la destrucción del templo, las otras poblaciones judías no acudieron en ayuda. Esto no significa la falta total de enfrentamientos. En el 66 en Alejandría, mientras estaba empezando la guerra en Judea, hubo un enfrentamiento de nuevo entre la comunidad judía y los griegos⁴³. Entre el 115 y 117 hubo una gran revuelta de los judíos en el norte de África y en Chipre⁴⁴, a lo que le precedió otro levantamiento en Alejandría diez años antes⁴⁵. Todavía estaba sobre la mesa el problema de la libertad religiosa, una cuestión que se había tensionado debido a las revueltas y las situaciones de los años anteriores. Este episodio acabó con la derrota de los judíos sublevados y con las relaciones entre Roma y la comunidad judía muy deterioradas. Además, la población judía acabó muy diezmada. Con Septimio Severo parece que las co-

³⁹ SCHÄFER (1997) y GRUEN (2002: 63–67) consideran que los conflictos que surgieron durante esta época no fueron motivados ni por los griegos ni en contra de ellos, sino que eran los egipcios los que se mostraban en contra del trato de favor que la comunidad judía estaba recibiendo, mientras que ellos eran considerados el último peldaño de la sociedad.

⁴⁰ Este acontecimiento es considerado el primer pogromo del periodo romano en Egipto (BARCLAY 1998: 48–60; GRUEN 2002: 54–62; COLLINS 2005: 181). Lo narra Filón de Alejandría en *in Flacc.* 65–96 y *Leg.* 127–134.

⁴¹ Este episodio lo relata Josefo en *Ant.* 19.278.

⁴² El edicto del emperador se conserva en un papiro (*CPJ* 153) y en Josefo *Ant.* 19.280–85, aunque con variantes.

⁴³ Sobre este episodio y sus antecedentes, ver J. J. COLLINS (1999: 138–143). Sobre la adaptación de los judíos a las tradiciones griegas, *cf.* TCHERIKOVER (1959); PUCCI BEN ZEEV (1998: 430–460); MODRZEJEWSKI (2001: 56–65).

⁴⁴ Sobre esta revuelta, ver MODRZEJEWSKI (2001: 207–214); PUCCI BEN ZEEV (1998), especialmente páginas 167–190 para la situación en Egipto.

⁴⁵ BARCLAY (1998: 78–81). Sobre el periodo que abarca estos acontecimientos bajo el reinado de Trajano, ver BARNES (1989); HORBURY (2014); GOODMAN (2004).

sas mejoraron para los judíos que vivían en ciudades del imperio romano, y se les permitía formar parte de consejos locales y aspirar a magistraturas, siempre y cuando sus obligaciones no entraran en conflicto con cuestiones religiosas. Además, durante el s. III empezó a aumentar el número de judíos otra vez en Egipto en general y en Alejandría en particular, y sus luchas teológicas cambiaron de objetivo, ahora sería la incipiente religión cristiana la que se les oponía.

Así, los desacuerdos que generaron conflicto entre Roma y los judíos son de distinta naturaleza⁴⁶, pero uno de los más importantes, sin duda, fue la opresión a la que se vieron sometidos en el ámbito religioso. A pesar de que tanto durante el periodo helenístico como durante el periodo romano se intentó mantener la paz a través de la tolerancia de costumbres y religiones de los territorios que se tomaban, la concordia no fue siempre posible, sobre todo durante la ocupación romana. Uno de los motivos podría ser las grandes diferencias teológicas entre las religiones de carácter politeísta, más abiertas a la adaptación y asimilación, y la monoteísta, que además contaba con una sólida base anclada en dogmas que no permitía, o al menos no favorecía, la interrelación y acomodación a otras religiones⁴⁷.

2.1.3. La llegada del cristianismo a Egipto

Galilea vio surgir el cristianismo bajo el reinado de Herodes Antipa. Esta nueva corriente que se acabaría convirtiendo en la religión oficial del Imperio Romano fue, en origen, una variante del judaísmo, motivo por el que en los escritos neotestamentarios recibe el nombre de “secta”⁴⁸. La principal novedad con respecto a aquella fue la creencia en que Jesús, como hijo de Dios, había venido a la tierra como salvador. Pero la fundación de la Iglesia cristiana no surgió con Jesús, sino que fueron sus enseñanzas las que promovieron su creación posterior⁴⁹.

Las reacciones contra la llegada del cristianismo no se hicieron esperar. A pesar del origen judío de esta nueva tradición, la acogida que se les dio no se parecía al trato que se dispensaba a los judíos. Esto se puede deber principalmente a dos razones: por un lado, los judíos eran viejos conocidos ya que llevaban mucho tiempo asentados en zonas del mediterráneo; por otro, eran un pueblo con

⁴⁶ GOODMAN (1987: 7–14) remite a las siguientes: las opresivas leyes romanas, la incompetencia de los gobernadores romanos, la tensión entre las diferentes clases sociales o las disputas con los no judíos.

⁴⁷ Un testimonio sobre las vicisitudes que atravesaron los judíos frente a egipcios, griegos y romanos, lo aportan los *Oráculos Sibílicos*. Sobre esto, *cf.* la introducción en SUÁREZ DE LA TORRE (1982: 241–263).

⁴⁸ *Hechos de los Apóstoles* 24: 14; 28: 22.

⁴⁹ Para una visión amplia del surgimiento del cristianismo y su evolución y características hasta el reinado de Constantino, ver MITCHELL Y YOUNG (2006). Sobre el proceso de cambio de secta a iglesia, ver MARKUS (1980).

historia, tierra propia e incluso habían accedido a privilegios en aquellos lugares en los que se encontraban. Los cristianos, en cambio, eran unos desconocidos y no tenían una historia que los respaldase⁵⁰. Sus creencias eran consideradas una *superstitio*, no una *religio*⁵¹, término que quedaría reservado para el culto a los dioses paganos, puesto que las creencias que profesaban eran impías⁵². En palabras de Peacock (2000: 431): “with so many cults in existence, one more could be accepted and absorbed. However, Christianity was an uncompromising religion that did not see itself on a par with the others and actively sought to win converts from paganism.”

Sufrieron persecuciones no solamente a nivel literario sino también a nivel político bajo los reinados de Septimio Severo (202–226), de Decio (249–251) y Diocleciano (303–313). Estos episodios llegaron a su fin con el Edicto de Milán del año 313 en el que se proclamaba la libertad religiosa⁵³, promovida por el emperador Constantino⁵⁴. Pronto las tornas cambiaron, y en el 391, cuando la Iglesia ya tenía suficiente poder, tanto religioso como institucional, Teodosio prohibió los cultos paganos. Sus templos fueron destruidos, entre ellos el *Serapeum* de Alejandría en el 415⁵⁵.

La expansión del cristianismo desde Galilea al resto del territorio del Imperio Romano empezó pronto y se dio de un modo gradual según iba ganando adeptos entre los judíos y entre los seguidores de las religiones paganas⁵⁶. Se desconoce cuándo llegó el cristianismo a Egipto, aunque lo que sí parece es que se extendió de Alejandría hacia el resto del territorio. No hay documentos que evidencien una comunidad cristiana en Alejandría en el s. I d.C., pero eso no quiere decir que no existiera, ya que en otras zonas como Roma, Antioquía o Corinto sí que había; por lo que resultaría extraño que no hubieran llegado a un lugar como Alejandría, tan concurrido y con acceso al mar⁵⁷. Durante los siglos II y primera mitad del III la comunidad cristiana empieza a crecer muy tímidamente, y será a partir del reinado de Diocleciano en la segunda mitad del s. III cuando el creci-

⁵⁰ Sobre las relaciones entre judíos y cristianos ver WILKEN (1971: 9–54; 1980: 104); BLÁZQUEZ (1995A); JOSSA (2006: 123–144); y JACOBS (2007).

⁵¹ Cic. *Nat.Deo*. II72.

⁵² Las reacciones contra los cristianos no se hicieron esperar y muchos autores escribieron sobre la impiedad de la nueva corriente, entre ellos: Tácito (*Ann.* XV.44.2–4), Suetonio (*Nero*, 16) o Plinio (*Ep.* 10.96). Sobre la reacción pagana ver BLÁZQUEZ (1995B: 93).

⁵³ MIGUÉLEZ CAVERO (2008: 192).

⁵⁴ Para una visión más amplia sobre los posibles motivos que favorecieron el establecimiento del cristianismo como religión oficial del imperio romano ver: TROMBLEY (1993: 98–187); STARK (1997); MACMULLEN (1984); HORSLEY (1997); VAAGE (2006: 93).

⁵⁵ Para la historia del cristianismo a partir de la llegada de Constantino, ver CASIDAY Y NORRIS (2007).

⁵⁶ ROBERTS (1979: 19–21). Un panorama general sobre la expansión geográfica del cristianismo puede verse en TROMBLEY (2006).

⁵⁷ Sobre la cristianización de Alejandría ver HAAS (1997), especialmente el capítulo 6: “The Christian Community: The Interior Landscape and the Civic Landscape”.

miento de los seguidores de la religión de Jesús alcance un número importante. Este desarrollo se habría dado bajo la sombra de las sinagogas, lo que les benefició para aumentar el número de seguidores, pero les perjudicó ya que fueron víctimas también de las consecuencias que sufrieron los judíos tras las revueltas que tuvieron lugar entre el 115 y 117 durante el mandato de Trajano⁵⁸. En el s. IV, Egipto ya sería mayoritariamente cristiana⁵⁹.

La realidad que se observará a partir del s. IV no será el resultado de un proceso uniforme de cristianización. Hay testimonios que indican que en zonas del territorio como Menutis o File se seguían llevando a cabo ritos y cultos propios de la religión egipcia durante el s. IV⁶⁰. Es decir, la religión egipcia no desapareció de un día para otro en el momento en que el cristianismo se hizo la religión oficial, sobre todo en las localidades más apartadas de los centros de poder. Además, esa implantación no supuso la desaparición total de las tradiciones paganas, sino que, en palabras de David Frankfurter (2007: 173), “the assimilation of Christianity in Egypt took place in creative ways that challenge older notions of ‘conversion’”. Esto se debe a que el avance del cristianismo se dio de dos maneras: una pasiva, simplemente “estando ahí”, y otra activa, a través del diálogo con tradiciones religiosas locales⁶¹. Este diálogo fue posible porque “Christianisation involves not so much ‘influence on’ as ‘appropriation by’ -even ‘synthesis of’: local religious leaders actively assemble a coherent religious world from those central ideas and religious forms *and* from surrounding traditions of sacred sites, efficacious ritual, and holy people”⁶². El proceso final para acabar con las religiones paganas se basó en la desacreditación de las antiguas tradiciones y en convertir sus ritos y sus dioses en algo impío⁶³. Es decir, un proceso semejante al que los romanos sometieron al cristianismo en sus inicios.

※※

⁵⁸ PEARSON (2006: 337); HUEBNER (2019: 10). Respecto a este episodio es curiosa la respuesta que Trajano le da a Plinio cuando éste en una carta le habla sobre el castigo a los cristianos. El emperador escribe: “No han de ser perseguidos; si son denunciados y encontrados culpables, han de ser castigados, de tal manera sin embargo, que quien haya negado ser cristiano y lo haga evidente con hechos, es decir, suplicando a nuestros dioses, consiga el perdón por su arrepentimiento, aunque haya sido sospechoso en el pasado” (Plin. *Ep.* X 97. Trad. de J. González Fernández, BCG 344).

⁵⁹ Se documenta el uso de nombres de origen cristiano entre los habitantes de Egipto, inscripciones y tumbas cristianas (BELL 1944: 185–186; FRANKFURTER 2007).

⁶⁰ FRANKFURTER (2007: 176).

⁶¹ Sin duda también ayudó que la literatura y cultura greco-romanas formaban parte de la formación tanto de paganos como de cristianos, lo que fomentó la coexistencia entre ambas tradiciones (MIGUÉLEZ CAVERO 2008: 196). Ver también CRIBIORE (2005).

⁶² FRANKFURTER (2007: 174).

⁶³ DRAKE (1996).

La confluencia de estas manifestaciones religiosas influye en la forma final que los textos mágicos han adquirido. En cuanto a la base teológica, que se abordará en el siguiente capítulo con detenimiento, la alianza creada entre la tradición egipcia y griega es la que mayor relevancia adquirió, aunque no se puede obviar el influjo de la religión judía. En cuanto a la religión cristiana, aunque su momento de expansión se da en el periodo de mayor producción de los textos mágico-religiosos, se verá que no siempre es posible aislarlo o desvincularlo del judío.

2.2. Corrientes filosóficas emergentes

Al mismo tiempo que las culturas egipcia, greco-romana y hebrea vivían episodios de convivencia religiosa más o menos sosegados, dando como resultado un ambiente multicultural, surgen movimientos especulativos filosóficos que ampliarán la complejidad del panorama.

2.2.1. Gnosticismo

El término “gnosticismo”, que por convención se usa para denominar un sistema de pensamiento del s. II d.C., fue usado por primera vez en el s. XVII por el filósofo Henry More⁶⁴. A pesar de que no hay ningún texto antiguo que testimonie la utilización de este término⁶⁵, su uso se generalizó entre los académicos, llegándose a confundir con el que en origen fue usado para denominar a aquellos que decían poseer el “conocimiento”: gnosis. El término gnosis no hace referencia explícita a ningún movimiento filosófico concreto, sino que designa un conocimiento especial que está reservado a una élite y, por tanto, es un fenómeno detectable en las religiones y en muchas corrientes filosóficas. En el año 1966 un grupo de expertos se reunió en Mesina para arrojar un poco de luz sobre el problema terminológico. En este encuentro se propuso una distinción conceptual entre “gnosticismo” y “gnosis”. El primero se usaría para denominar “a certain group of systems of the second century A.D.” y el segundo para referirse al “knowledge of the divine mysteries reserved for an elite”⁶⁶. Una de las críticas que se hace a

⁶⁴ El autor lo usó en un comentario al *Libro de la Revelación*, también conocido como *El apocalipsis de Juan* para describir la herejía ocurrida en Tiatira, una ciudad situada en Asia Menor y en la que según *Rev. 2: 20-22* una mujer llamada Jezebel y que se autodenominaba profetisa engañó y convenció a los cristianos de la ciudad para que cometieran actos sexuales inmorales y comieran alimentos que habían sido sacrificados a los ídolos.

⁶⁵ De hecho, por las propias características morfológicas del griego, tampoco se podría haber formado (HOLZHAUSEN 2001).

⁶⁶ BIANCHI (1970: xxvi-xxix). A pesar de este intento por establecer la diferencia entre los dos términos, no en todas las lenguas se aplica esta distinción. Así, mientras que el inglés prefiere el término “gnosticismo” el alemán se decanta por “gnosis”. SCHRÖTER (2012: 11 n6) pone como ejemplo la publicación de dos libros en un espacio breve de

esta diferenciación es que no se corresponde con las distintas acepciones que el término “gnosis” fue adquiriendo con el paso del tiempo. Platón, cuyo riguroso sistema filosófico colocaba en una posición central el conocimiento, consideraba que era a través de dicho conocimiento como uno se aproximaba al ser real de las cosas. Aristóteles, digno sucesor de su maestro, propugnaba un ideal de vida “teorética–contemplativa” en la que la entrega total al conocimiento debería ser el punto sobre el que todo girase. En época helenística el término “gnosis” se reforzará de un tinte religioso que antes no tenía, testigo que tomará y fomentará la tradición judía, ya que el conocimiento de Dios es lo que permite una acción correcta. Y, finalmente, en época cristiana, el término será usado para designar de modo peyorativo a aquellos que dicen poseer un conocimiento especial, lo que será considerado como una herejía y una desviación del camino hacia la fe⁶⁷. El sentido peyorativo que finalmente adquiere el término viene de la mano de los opositores de aquellos que en el s. II decían poseer la gnosis. Ireneo de Lyon, uno de los principales detractores, los acusa en *Adversus haereses* de descarriar la inteligencia de los inexpertos a través de artimañas y falsificar las palabras de Dios, haciendo que los más débiles se aparten del camino del creador⁶⁸.

Además de la cuestión sobre el uso de los términos, otro problema atenaza el estudio moderno del gnosticismo, y es que no existe un movimiento gnóstico. Wilson en 1955 dijo que “it would seem to be clear that we can no longer speak in general terms of ‘Gnosticism’, since there is no single formula which will adequately cover all the Gnostic systems”⁶⁹, una opinión que han venido respaldando estudiosos como Karen King, que aboga por dejar de utilizar ese término⁷⁰; Schröter y Brakke, que defienden la existencia de una escuela de pensamiento gnóstica pero no así un movimiento religioso generalizado⁷¹; o Williams, que no solo pone en duda la existencia de un movimiento gnóstico, sino que hace una propuesta de reclasificación en dos niveles: el primero, de corte socio-histórico (en el que se seguiría englobando una caracterización como “valentiniano”, por ejemplo); y el segundo nivel, en el que se usarían categorías tipológicas más claras que las usadas hasta el momento (como por ejemplo, “biblical demiurgical

tiempo (2005 y 2009), uno en inglés y otro en alemán, en los que para referirse al mismo concepto utilizan los dos términos: *What is Gnosticism?*, de K. King, y *Was ist Gnosis?*, de B. Åland.

⁶⁷ Ver MARKSCHIES (2002: 15–2) para un mayor detalle sobre las distintas etapas por la que pasó el término.

⁶⁸ *Adv. haer.* 1.Pro.1.3-11: και διὰ τῆς πανούργως συγκεκροτημένης πιθανότητος παράγουσι τὸν νοῦν τῶν ἀπειροτέρων, και ἀίχμαλωτίζουσιν αὐτούς, ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια Κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι· και πολλοὺς ἀνατρέπουσιν, ἀπάγοντες αὐτούς προφάσει γνώσεως ἀπὸ τοῦ τόδε τὸ πᾶν συστησαμένου και κεκοσμηκότος, ὡς ὑψηλότερόν τι και μείζον ἔχοντες ἐπιδείξει τοῦ τὸν οὐρανὸν, και τὴν γῆν, και πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος Θεοῦ·

⁶⁹ R. M. WILSON (1955: 198).

⁷⁰ KING (2005: 5–19).

⁷¹ BRAKKE (2010: ix–x y 90); SCHRÖTER (2012: 27).

traditions”)⁷². Por practicidad, y porque el objetivo de este trabajo no es establecer unos nuevos parámetros en cuanto a la denominación ni delimitación de esta corriente, usaré el término “gnosis” para referirme al objetivo último que su filosofía propugna, y “gnosticismo” en el sentido establecido en el año 1966 en la convención de Mesina, es decir, para referirme a los grupos que, a partir del s. I d.C. pero en especial en el II d.C., compartían rasgos fundamentales.

En cuanto a los testimonios que han sobrevivido hasta hoy, la principal fuente primaria procede de los textos de Nag-Hammadi, descubiertos a mediados del s. XX en la localidad egipcia del mismo nombre. Papirológicamente, están datados en torno al año 400, pero no presentan unidad formal, ya que entre los 53 tratados que forman la colección se distinguen varias manos y diferentes dialectos coptos⁷³. Tampoco presentan unidad en su contenido, ya que en ellos se distinguen textos gnósticos cristianos y paganos⁷⁴. Antes del descubrimiento de estos manuscritos, el material con el que trabajaban los historiadores era escaso, y aunque había también fuentes primarias⁷⁵, la información procedía principalmente de los detractores de las ideas gnósticas. Entre ellos, el ya mencionado Ireneo de Lyon, con su obra *Adversus Haereses*; y Justino, también del s. II d.C. En el s. III, Orígenes (*In Joannem Commentarium, Contra Celsum*) y Tertuliano (*De praescriptione haereticorum, Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos*, etc.) entre otros⁷⁶.

Estos autores presentaban (y combatían) a los grupos que actualmente se etiquetan como “gnósticos” en comunidades independientes entre ellas, ya que las distintas escuelas, a pesar de que comparten lo que Jonas (2001: 42) denominó “mito básico”, presentan diferencias sustanciales entre ellas. Antes de abordarlas, veamos cuáles son los temas compartidos: (1) adecuan a la filosofía platónica las escrituras del *Nuevo Testamento* a través de una exégesis alegórica; (2) es un sistema especulativo que explica de modo universal la divinidad de los primeros principios, del origen del mundo, de los seres intermedios, del hombre y de cómo este debe salvarse. Según ellos, todas las realidades del mundo son un reflejo de otras entidades superiores no materiales⁷⁷; (3) se ocupan de cuestiones doctrinales como la Trinidad, la creación, la redención, el fin del mundo, etc.; (4)

⁷² M. A. WILLIAMS (1996: 43–44 y 51).

⁷³ Ver los 5 volúmenes editados por ROBINSON (1974) para una introducción, traducción y comentario de cada uno de los tratados de la biblioteca de Nag-Hammadi.

⁷⁴ MONTSERRAT TORRENTS (1983: 16). Esta heterogeneidad inclinó a SÄVE-SÖDERBERGH (1970) a pensar que la compilación estaba destinada a un uso heresiológico.

⁷⁵ Once tratados contenidos en dos códices, *Codex Askewianus* (hoy *Cod. Add. 5114* del British Museum) y *Codex Brucianus*; y un papiro, el *Papyrus Berolinensis*, que contiene cuatro tratados (una parte del “Evangelio de María”, una recensión del “Apócrifo de Juan”, la “Sophia Jesuchristi”, y “Hechos de Pedro”). Todos ellos posteriores al siglo III.

⁷⁶ Para una lista más detallada de autores heresiólogos y sus obras, ver MONTSERRAT TORRENTS (1983: 17–18).

⁷⁷ Sobre esto, ver PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS Y GARCÍA BAZÁN (1997: 40).

distinguen entre el Dios Supremo y el Dios Creador del mundo; y (5) el objetivo último es la salvación: una chispa divina habría caído de su esfera y habría anidado en ciertas personas, las cuales, a través del conocimiento, serían capaces de despertar y así lograr la salvación⁷⁸. Estas características son compartidas en distinto grado por los diferentes grupos de pensamiento gnóstico desde el s. II hasta los ss. IV–V. Sería imposible describir con detalle cada una de las ramas del gnosticismo y las diferencias que presentan entre ellas, así que me limitaré a esbozar las características principales de las corrientes destacadas.

La considerada por muchos estudiosos como una de las primeras, sino la primera, corriente gnóstica fue el Gnosticismo Setiano, cuyas raíces están ancladas en el judaísmo y solamente *a posteriori* habría sido cristianizado⁷⁹. El nombre de esta rama procede del patriarca Set, tercer hijo de Adán y Eva, que habría nacido después de que Caín matara a su hermano Abel. Su doctrina se basa en una exégesis alegórica del *Antiguo Testamento*, más concretamente, del *Pentateuco*, y las citas al *Nuevo Testamento* son escasas. Se conservan 16 documentos con textos que pueden adscribirse a esta rama, siendo el más importante de ellos el *Apócrifo de Juan*, que se encuentra recogido en los códices de Nag-Hammadi. Schenke (1981) resume en seis puntos las bases de esta rama: (1) la convicción de que son la semilla *pneumática* de Set; (2) Set como el salvador de la semilla; (3) la creencia en la trinidad formada por Padre, madre Barbelo y el hijo Auto-genés; (4) y en las cuatro luminarias, Harmozel, Oroaiel, Daveithe, y Eleleth; (5) que el malvado demiurgo Yaldabaoth intenta destruir la semilla de Set; y (6) que la historia se divide en tres edades y en cada una de ellas hay un salvador. De ellas, la (3) y la (4) son compartidas por otra rama llamada “barbelognósticos” o “barbeloitas”. Se considera que en el gnosticismo setiano y en el barbelognóstico se encuentran los fundamentos doctrinales de la escuela valentiniana, que es la que más repercusión tuvo de todas las corrientes gnósticas. El sistema valentiniano se basa en el platonismo medio y su concepción de la gnosis es clara: es el único modo de conseguir la salvación. Su fundador y principal maestro fue Valentín y su doctrina está basada en la exégesis del *Nuevo Testamento* –aunque no rechazan el *Antiguo Testamento*, como harán otras ramas–. Según ellos, existiría un Dios Supremo del cual emanarían eones, que serían aspectos divinos de ese Dios, formando todos juntos la “plenitud Divina”. Este Dios Supremo se revelaría al hombre, creado por los ángeles y perfeccionado por Dios, a través de su Hijo Jesucristo⁸⁰.

⁷⁸ Para un mayor detalle sobre las características fundamentales de los movimientos gnósticos, ver HARNACK (1895: I 253–261); MARKSCHIES (2002: 37–38 y 123–141 donde las detalla para las corrientes marcionista, valentiniana y de Barbelo); JONAS (2001: 42–48).

⁷⁹ RASIMUS (2005: 235).

⁸⁰ Esto se verá más en profundidad en el siguiente capítulo.

Otro de los considerados fundador de una rama del gnosticismo del s. II fue Basílides. Su obra más importante, de la que apenas quedan unos fragmentos, fue un comentario del *Evangelio de Lucas* en 24 volúmenes. La información sobre Basílides y su escuela es poca y no muy fiable; según Ireneo de Lyon en *Refutatio* (I 24,3), la doctrina basilidiana propugnaría el origen de energías divinas debido a la unión de la sabiduría y la potencia, dos de los cinco aspectos parciales de Dios⁸¹. Por último, una escuela no propiamente gnóstica pero incluida con asiduidad en los estudios sobre el gnosticismo es la fundada por Marción de Sínope. Tanto su fundador como sus seguidores eran cristianos, pero las ideas que propugnaba este movimiento no acababan de convencer a la comunidad cristiana que, en el año 144, acabó expulsando a Marción. Hay dos motivos principales por los que el marcionismo se incluye en los estudios gnósticos: (1) su doctrina cree en la existencia de dos dioses—el “Padre Divino” anunciado por Cristo y el Dios de los judíos, creador del Cosmos—, y (2) las afinidades en cuestiones más concretas con los autores gnósticos. Aunque hay tres diferencias que la distancian del resto de corrientes: (1) rechazan la autoridad religiosa del *Antiguo Testamento*; (2) no hay diferenciación en el concepto de Dios en “eternidades” (*eones*) o analogías a la figura de las ideas del pensamiento platónico; y (3) no existe la chispa divina⁸².

A la luz de lo presentado en estas páginas resulta sencillo entender por qué hay estudiosos que consideran que no existió un movimiento gnóstico como tal y que por tanto el uso de los términos no es el adecuado.

2.2.2. Hermetismo

El hermetismo (ἑρμαιοῦς ‘aquello que pertenece a Hermes’) es una rama filosófica que busca alcanzar el conocimiento de Dios llevando a cabo una serie de rituales y prácticas que elevan al iniciado a través de un proceso que culmina en su salvación. La figura a la que se considera iniciadora de este movimiento y receptor de las revelaciones divinas es Hermes Trismegisto. Esta figura tiene su origen en el Egipto Helenístico y es el resultado de la fusión del dios griego Hermes y el egipcio Toth, cuyas características en ambas tradiciones eran similares. Esto no quiere decir que se considerase que ambos dioses eran solo uno, ya que en la literatura hermética se distinguen dos dioses: por un lado, el que fue la fuente originaria de sabiduría y la revelación, Toth; y por el otro, su descendiente y transmisor de los conocimientos, Hermes Trismegisto⁸³. Atribuir la autoría a

⁸¹ Tanto GRANT (1959: 122) como MARKSCHIES (2002: 119) creen probable que Ireneo no hubiese tenido acceso a los escritos de Basílides y que, por tanto, las críticas a sus doctrinas las basara en informaciones que le llegaban por otras vías o, incluso, que se tratasen de elementos doctrinales de su escuela pero posteriores a él.

⁸² MARKSCHIES (2002: 128).

⁸³ KINGSLEY (1993: 8). Así lo atestigua el monje bizantino George Syncellus, según el cual Manetho conocía la existencia de estas dos divinidades, siendo el primero el que habría

figuras tan preeminentes como ellas otorga legitimidad y, como Bull (2018a: 16) señala, “places certain expectations and presuppositions in the reader who picks up the work”.

La referencia a la triple grandeza de Toth se atestigua por primera vez en una inscripción del templo de Edfu durante el reinado de Ptolomeo V Epífanes (204-181 a.C.), y en ella se lee en jeroglífico “Toth el grande, grande, más grande señor de Hermópolis”. El mismo epíteto dedicado a Hermes y escrito en griego y demótico se encontró en un óstracon del 168 a.C. en el archivo de Hor, oficiante del culto de Ibis, en Saqqara⁸⁴: Δἠωτυπῖς ἱεὶς ἱεὶς ἱεὶς, y μέγιστος καὶ μέγιστος θεὸς μεγάλος Ἑρμῆς⁸⁵. El origen de esta denominación sigue siendo desconocido, aunque no faltaron intentos por encontrarle un sentido. Así, los neoplatónicos defendían que se debía a que Hermes se conoció a sí mismo en su tercera reencarnación; los cristianos, por su parte, que el dios greco-egipcio conocía la Trinidad; y posteriormente, los autores renacentistas lo achacaban a su triple función de sumo sacerdote, filósofo y rey⁸⁶.

Entre los textos que transmiten estos escritos y que han llegado hasta nuestros días, se distinguen los de tipo técnico y los de tipo filosófico. Los primeros son aquellos cuyo contenido versa sobre magia, alquimia y astrología, mientras que los segundos contienen las bases sapienciales del movimiento y son, por tanto, los más interesantes y comentados. La hermética filosófica ha llegado hasta nosotros a través de seis fuentes diferentes: (1) el *Corpus Hermeticum* (CH), formado por diecisiete tratados escritos en griego, recopilados en el s. X por eruditos bizantinos⁸⁷ pero datados entre el s. I a.C. y el III d.C.⁸⁸; (2) tres textos del código VI de Nag Hammadi (VI 6, 7 y 8)⁸⁹; (3) el *Discurso perfecto*, conservado en traducción latina hecha por Apuleyo en el s. IV y llamada *Asclepius*; (4) veintinueve tratados en la *Antología* de Estobeo, del s. V; (5) citas de autores paganos y cristianos⁹⁰; y (6) la traducción al armenio de *Definiciones de Hermes Trismegistos*

puesto por escrito los textos sagrados en jeroglífico, y el segundo los que los habría traducido al griego; COPENHAVER (1992: xvi).

⁸⁴ Sobre Hor y el archivo encontrado en Saqqara ver RAY (1976) y COPENHAVER (2000: 17–21).

⁸⁵ BULL (2018a: 33–34); COPENHAVER (1992: xiv–xv).

⁸⁶ BULL (2018a: 36).

⁸⁷ Según CREED (1914: 513), habría sido Psellus quien se habría encargado de copiar los tratados en el s. X y Cosimo Medici quien los habría conservado tras la caída de Constantinopla en el 1453.

⁸⁸ Mientras que FESTUGIÈRE (1967: 90) remonta algunos de los textos al s. I a.C. (CH V, VIII y IX), WALTER SCOTT (1924) considera que no es hasta el s. II d.C. cuando se comienzan a poner por escrito. Ambos coinciden en situar el s. III d.C. como fecha límite para su escritura.

⁸⁹ En el primero hay un diálogo entre Hermes y Tat, en el segundo una oración de agradecimiento al dios, y en el tercero una profecía de Hermes.

⁹⁰ Tertuliano, *De Anima* 33, 2; Pseudo Cipriano, *Quod idola dii non sint* 6; Lactancio, *Instituciones divinas y Epítome*; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VIII 6; X 7; Zósimo,

a *Asclepio* del s. XIII. Estos textos, tanto los filosóficos como los técnicos, tenían carácter esotérico⁹¹, pero se sabe que desde el s. II d.C. circulaban fuera de los círculos herméticos⁹², cosa que no preocupaba demasiado ya que era necesaria la ayuda de un guía espiritual iniciado en la materia para lograr el objetivo.

Dicho objetivo es el conocimiento de Dios. La gnosis hermética funciona porque no solamente es el hombre el que desea conocer a la divinidad, sino que es la propia divinidad la que desea ser conocida por el hombre, que es su más gloriosa creación. Esto es así porque el hombre está animado por una chispa divina, lo que le hace compartir la divinidad con su creador, por lo que el conocimiento que alcanza el iniciado no es un conocimiento externo, sino una asimilación de los atributos divinos⁹³. Los principios sobre los que se fundamenta el movimiento hermético son tres, y están recogidos en el primer tratado del *CH*, llamado *De Hermes Trismegisto: Poimandres*⁹⁴: 1) la cosmogénesis (*CH* I 4-11); 2) la antropogénesis y la antropología (*CH* I 12-23), donde se incluye la caída del hombre del mundo divino a la materia (*CH* I 12-15); y 3) la salvación y posterior divinización (*CH* I 24-26). Estos pilares se materializan en lo que tradicionalmente se conoce entre los estudiosos modernos como “el camino de Hermes”, y que consiste en una sucesión de cinco pasos que guían al iniciado en la consecución del objetivo hermético⁹⁵:

- I. *Conversión*: el candidato debe abandonar el “camino de la muerte” de modo consciente y abrazar el camino hacia la inmortalidad.
- II. *Auto-conocimiento*: habiendo decidido que está dispuesto a seguir este camino, el candidato debe aprender que el cuerpo es únicamente un recipiente donde se guarda la parte esencial de cada persona.
- III. *Conocimiento del mundo*: de igual modo que el cuerpo es un mero recipiente, el mundo no es más que algo externo a la esencia del hombre.

Efrén de Siria, *Discurso contra Mani*; etc. Para toda la relación de autores y su traducción al español ver RENAU NEBOT (1999: 503–525).

⁹¹ *CH* XIII 16, 1-4: Ἡσύχασσον, ὦ τέκνον, καὶ τῆς ἀρμοζούσης νῦν ἄκουε εὐλογίας, τὸν ἕμνον τῆς παλιγγενεσίας, ὃν οὐκ ἔκρινα οὕτως εὐκόλως ἐκφάναι, εἰ μὴ σοὶ ἐπὶ τέλει τοῦ παντός. ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ.

⁹² BULL (2018A: 23).

⁹³ FOWDEN (1986: 110): “the knowledge of God that the Hermetic initiation supposed to bring is not an external knowledge, of one being by another, but an actual assumption by the initiate of the attributes of God: in short, divinization”.

⁹⁴ Sobre el origen de *Poimandres*, ver FOWDEN (1986: 33–34) y JACKSON (1999). Sobre la etimología del nombre, ver KINGSLEY (1993).

⁹⁵ Ver BULL (2018A: 201–307) para un desarrollo amplio de los pasos aquí resumidos. A pesar de lo que pueda parecer por lo expuesto por Bull, los pasos e instrucciones que el iniciado debe seguir no se exponen de modo tan claro y concreto en ninguno de los textos conservados. Como se indica en *CH* XVI 1, los libros no están organizados, es decir no se encuentran en un orden con el que sea sencillo andar el camino hacia la salvación.

- iv. *Renacimiento*: habiendo completado los tres pasos anteriores, se logra alcanzar el ritual esencial de esta iniciación, el renacimiento. En este proceso, el candidato es sacado de su cuerpo y llenado de poderes divinos que serán su nuevo, inmaterial, e inmortal cuerpo. Finalmente, el iniciado acaba reintegrado en el mundo, lo que permite alcanzar el último escalón, la Ascensión.
- v. *Ascensión*: Después del renacimiento el candidato puede alcanzar la Octava y Novena esferas. Llegado a este punto, el cuerpo del iniciado seguirá en la tierra, pero su mente estará cantando himnos al Dios.

Hay ciertas semejanzas entre la tradición hermética y las religiones místicas: los misterios no divulgados a profanos, el vocabulario religioso, lo que se ofrece a los iniciados, y la disciplina secreta que lleva a los diferentes estados (purificación, visión del reino divino, iluminación espiritual y reconocimiento). Pero según Fowden (1986: 149), lo que las distancia es que, mientras que las religiones místicas tienen sus raíces en prácticas culturales tradicionales y surgen como consecuencia de la necesidad de obtener respuestas más allá de las oficiales dadas en los templos, el Hermetismo emana del mundo de la reflexión filosófica. Con respecto a esto, Bull (2018b: 474) se muestra cauteloso e indica que “however, to some extent the clear-cut distinction between mysteries, philosophy and gnosis is a modern construct, and we should be cautious in imposing our own terms on the data before checking their emic usage”.

La edición, traducción y comentario de los textos herméticos ha dado, y sigue dando, lugar a diferentes perspectivas y opiniones no solo sobre cómo abordar esta literatura sino también sobre su origen. Festugière y Nock (1946) defienden un contexto totalmente griego, y consideran las fuentes egipcias algo totalmente anecdótico y sin relevancia. Sitúan el origen de esta tradición en la filosofía neoplatónica y, según su hipótesis, el hermetismo práctico (aquel que contiene textos de astrología, alquimia y magia) y el hermetismo teórico (el propiamente filosófico), guardarían una gran relación. Esta tesis es totalmente opuesta a la que Reitzenstein (1904) publicó en su estudio *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, en el cual insistía en el fondo egipcio de los textos. Contrarios también a la teoría de Festugière y Nock son Fowden (1986) y Delcomminette (2002), que consideran que estos textos son el resultado de la confluencia de la tradición griega, la egipcia y la helenística. Así, muchas han sido y son las opiniones con respecto al lugar que ocupa esta tradición en el panorama religioso-filosófico. Estas discrepancias se explican por la cantidad de elementos provenientes de otras tradiciones que es posible identificar en esta literatura, elementos que, como señala Fowden (1986: 117), forman parte del legado común del pensamiento pagano tardío, que en última instancia da forma al imaginario hermético por un proceso natural de adaptación.

2.2.3. Oráculos Caldeos

Los *Oráculos Caldeos* (*OC*) forman una colección de textos en hexámetros dactílicos con revelaciones divinas datada a finales del s. II d.C. A pesar de su datación, el término “caldeo” no se documenta hasta el s. V, cuando es usado por primera vez en Proclo haciendo alusión a uno de los fragmentos de los *OC* (fr. 37 τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια)⁹⁶. En la Antigüedad estos textos eran denominados simplemente λόγια. El término “caldeo” funcionaría como equivalente a “mago”, aunque en origen designaba, primero, a los habitantes de la baja Mesopotamia, y después a los miembros de la orden sacerdotal babilonia⁹⁷. A partir de ahí, habría pasado a denominar a los griegos que habían estudiado en Babilonia, cuya práctica más afamada eran los estudios astronómicos para, finalmente, denominar a los charlatanes que vaticinaban el futuro a través de las estrellas⁹⁸.

La información transmitida por los dioses en las revelaciones habría sido enunciada o bien a Juliano el Caldeo o a su hijo Juliano el Teúrgo⁹⁹, que tradicionalmente se consideran los iniciadores del movimiento y compiladores de los *Oráculos*¹⁰⁰. Estas revelaciones se habrían dado, según Athanassiadi (1999: 152), a lo largo de años, incluso décadas, lo que habría dado lugar a distintas versiones que Juliano el Teúrgo se habría encargado de editar. Parece que en el s. III d.C., los *Oráculos* ya habían alcanzado un estatus canónico y eran considerados los libros sagrados del paganismo¹⁰¹. Igual que otras corrientes filosóficas de la época, el objetivo de este movimiento se centra en la soteriología. Según los *Oráculos*, el alma del hombre está aprisionada en un cuerpo físico sometido al destino y a los poderes malvados, por lo que hay que desprenderse de él, lo que únicamente se conseguirá a través de la purificación y ejecución de rituales que elevan el alma del hombre a una esfera superior. La caída en la materia se entiende como un tipo de intoxicación, donde el alma se “embriaga” de distracciones materiales y, por tanto, debe volverse “sobria”¹⁰². Para ello, se debe establecer contacto con la divinidad (*sýstasis*) que será llamada para que, o bien a través de una estatua o bien a través de un médium humano, ayude al iniciado en el proceso de ascen-

⁹⁶ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ (2011).

⁹⁷ GARCÍA BAZÁN (1991: 12 n12).

⁹⁸ CUMONT (1912: 16–17); GARCÍA BAZÁN (1991: 12 n12).

⁹⁹ *Suda* II 642, 1 y II 641, 32. En las entradas del léxico se señala que Juliano el Teúrgo vivió durante la época de Marco Aurelio.

¹⁰⁰ FINAMORE Y JOHNSTON (2010: 161). Sobre la supuesta autoría de estos textos, JOHNSTON (1990: 2 n4) señala lo siguiente: “I will acquiesce with the opinion of late antiquity and most modern scholars (including Saffrey) by referring to the composer(s) of the Oracles as “Julian(s)”, but this use of the name indicates my agreement only with the premise that the Oracles emerged during the mid to late second century and not necessarily with the premise that they were composed by one or both of the Julians.”

¹⁰¹ ATHANASSIADI (1999).

¹⁰² MAJERICIK (1989: 18).

sión¹⁰³. El ritual a través del cual se logra este objetivo, que ya fue presentado en el capítulo anterior, es la teúrgia¹⁰⁴.

El principal problema para su estudio radica en la pérdida de la tradición manuscrita. Hasta nosotros han llegado unos doscientos fragmentos de distinta extensión y conservación, a través de citas en fuentes indirectas de comentaristas posteriores. Los más destacados son Proclo, que los menciona en su comentario al *Crátilo*, en su *Teología Platónica* y en *Comentario a la filosofía caldaica* (que ha llegado hasta nosotros a través de Pselo), y Damascio, que habla sobre ellos en su obra *Primeros principios* y en el *Comentario a Parménides*. En ocasiones, esto dificulta diferenciar entre las doctrinas y prácticas propias de los OC y las ideas revisadas o aportadas por los críticos¹⁰⁵. Hay que señalar que los *Oráculos Caldeos* a los que actualmente nos referimos son una ordenación arbitraria de los fragmentos extraídos de los comentaristas. Wilhelm Kroll, a finales del s. XIX, recopiló los testimonios que se encontraban en los autores posteriores a la redacción de los *Oráculos* y los ordenó comenzando por los más teóricos y acabando con los más prácticos. A pesar de que recibió numerosas críticas, actualmente esa ordenación se sigue manteniendo en ediciones y traducciones modernas¹⁰⁶.

Por el contenido de los fragmentos que se conservan, los *Oráculos* se puede situar en el entorno del platonismo medio, y en ellos se detectan semejanzas con las doctrinas gnóstica y hermética. Las tres tradiciones fueron etiquetadas por Dillon (1977: 384) como el “inframundo del platonismo”, una expresión que según Majercik es adecuada porque capta lo nebuloso de estos sistemas, que (1) tienen unas elaboradas construcciones metafísicas; (2) derogan totalmente la existencia material; (3) tienen una visión dualista de la naturaleza humana, la cual entienden como una chispa de lo divino atrapada en la materia; (4) cuyo sistema soteriológico se basa en la ascensión espiritual del alma; y (5) que tienen tendencia a elaborar hipóstasis a través de abstracciones¹⁰⁷.

¹⁰³ COPENHAVER (1992: xxiv). Sobre el ascenso teúrgico del alma, *cf.* JOHNSTON (1997).

¹⁰⁴ Sobre la soteriología caldea, *cf.* MAJERCIK (1989: 21–26).

¹⁰⁵ Sobre la transmisión literaria de los *Oráculos*, LEWY (1978: 67–78) y DES PLACES (2016: 2303–2332).

¹⁰⁶ Por ejemplo, DES PLACES (1971), MAJERCIK (1989), y en español, GARCÍA BAZÁN (1991). ATHANASSIADI (1999: 158) considera que ya que no es posible acceder al orden original de los enunciados, quizá sería más útil metodológicamente reorganizar la colección según la procedencia de los fragmentos y buscar pistas sobre estos oscuros textos en las reacciones de lectores antiguos en lugar de en los comentarios de Pselo, que es lo que se ha venido haciendo hasta ahora. Además, las interpretaciones del sistema teológico propuestas por Proclo y Damascio no son complementarias entre sí, sino que son opuestas.

¹⁰⁷ MAJERCIK (1989: 3–4). Sobre los puntos en común entre los OC y la tradición gnóstica, ver también NOCK (1964) y GARCÍA BAZÁN (1991: 31–34).

2.2.4. Neoplatonismo

La tradición neoplatónica es un producto de su época. Formada principalmente a partir de la confluencia de platonismo, aristotelismo, estoicismo y neopitagorismo, pero también de las tradiciones gnóstica, hermética¹⁰⁸ y místicas llegadas de Oriente, es un buen ejemplo de la situación cultural del siglo III d.C. Sus raíces más profundas las hunde, por supuesto, en el platonismo, pero no porque quieran revisar las bases filosóficas de ese sistema, sino porque se consideran los continuadores de Platón. Su filosofía es la evolución lógica del pensamiento platónico. Los autores no se denominaban a sí mismos neoplatónicos, de hecho, ese término no se acuñó hasta el s. XIX, cuando unos estudiosos alemanes lo usaron para distinguir esta corriente de la obra de Platón. Como ocurría en la tradición gnóstica, en el neoplatonismo se diferencian distintas escuelas que desarrollan su actividad a lo largo de tres siglos en distintos puntos del Mediterráneo (Siria, Atenas, Pérgamo, y Alejandría). Santa Cruz (2013: 342) distingue tres fases en la historia del neoplatonismo: (1) una primera etapa centrada en Alejandría y Roma durante el s. III, con tendencias marcadamente especulativas y metafísicas, y con Plotino y Porfirio como principales representantes; (2) la siguiente, desarrollada durante el s. IV, con una tendencia más bien teúrgica, que estaría representada por Jámblico; y (3) finalmente, una también con tendencia teúrgica pero marcadamente erudita representada por Proclo en el s. V.

La principal fuente de información sobre la corriente neoplatónica mana de las *Eneadas*, una obra de Plotino que en realidad es el resultado de la edición hecha por su discípulo Porfirio. El nombre de la obra se debe a que los escritos se organizan en seis grupos de nueve tratados cada uno. Del propio Porfirio, a pesar de tener una obra muy extensa, se conservan muy poco escritos, algunos de ellos son *El antro de las ninfas*, *Vida pitagórica*, *Contra los cristianos* o *Carta a Anebo*. De Jámblico únicamente nos ha llegado completa su obra *Sobre los misterios egipcios*, sobre cuya autoría se dudó, aunque actualmente se acepta al de Calcis como su autor. Escribió también una gran obra de diez libros titulada *Catálogo de las ideas pitagóricas*, de los cuales solamente nos han llegado cuatro. Del resto de su obra solamente se conservan fragmentos. La obra filosófica de Proclo es abundante, y entre ella se encuentran trabajos de síntesis de la filosofía platónica (*Teología platónica*), manuales sobre teología (*Elementos de teología*) y otros trabajos conservados en traducciones latinas. Los tres autores tenían comentarios de la obra platónica, pero mientras que los de Proclo se han conservado, los de Porfirio y Jámblico se han perdido o han llegado hasta nosotros muy deteriorados.

¹⁰⁸ Sobre la relación entre hermetismo, gnosticismo y neoplatonismo, *cfr.* GARCÍA BAZÁN (1986A); WALLIS (1992); ELVIRA SÁNCHEZ (2009).

Plotino es considerado el iniciador del sistema neoplatónico. No se le puede considerar el fundador de una escuela de pensamiento, ya que nunca instituyó una academia basada en sus enseñanzas que tuviera continuidad. A pesar de eso, se suele usar su obra para sentar las bases de esta corriente, ya que esta consiste en “una exégesis sistematizadora que trata de fundir en un todo orgánico fórmulas de Platón que aparecen en diferentes obras y que a primera vista son difíciles de conciliar, con elementos aristotélicos y con elementos estoicos”¹⁰⁹. En cuanto a los principios de su filosofía, el autor hace descansar la realidad en tres niveles ontológicos, denominados hipóstasis: el Uno, el Intelecto y el Alma. Este proceso es denominado *próodos* o procesión y de él surge la creación. El Uno es considerado principio y origen de la realidad, trascendente al ser y al pensamiento, por tanto, incognoscible¹¹⁰.

Igual que las otras corrientes de la época, el objetivo último es la elevación del alma del hombre al origen primero, a la visión mística¹¹¹. Para Plotino, el hombre es en cierto modo divino, por lo que los esfuerzos de la filosofía se tienen que centrar en restaurar el vínculo con lo divino a través de la unión mística¹¹². Para ello, hay que recorrer un camino hacia la trascendencia. Dicho camino, que culmina con la visión extática de Dios, se recorre a través de distintas vías y a través de distintos procesos. El primer paso, que se recorre por la vía ética, es desligarse de los lazos que unen el alma al cuerpo, para lo que es necesario purificarse a través de las virtudes divinas (*Enn.* I, 2, 3). La siguiente vía es la dialéctica, que se recorre en dos etapas diferentes; en la primera, la música, el amor y la filosofía conducen hacia los límites del mundo sensible; y en la segunda, que conduce al mundo inteligible, tiene lugar el éxtasis. Pero esto se logra únicamente si el individuo se ha igualado a Dios¹¹³. A través de este proceso “el alma se eleva hacia arriba y permanece allí contenta de estar junto a él” (*Enn.* VI, 7,13)¹¹⁴. Hay que tener en cuenta, que este contacto final no se logra cuando uno decide, sino que depende de la voluntad de Dios, que “aparece” y hace tomar consciencia de su eterna presencia en el alma¹¹⁵.

Según Armstrong, la filosofía plotiniana es, en realidad, una religión. Según el autor, una única cuestión impide que sea así considerada: no hay lugar para ritos, sacramentos, plegarias o cualquier tipo de ritual que normalmente se asocie con la experiencia religiosa. Esto lo achaca a tres motivos fundamentales: (1) para Plo-

¹⁰⁹ SANTA CRUZ (2013: 342).

¹¹⁰ Esta cuestión será analizada en el siguiente capítulo.

¹¹¹ Sobre la concepción de la mística en la corriente neoplatónica, GARCÍA BAZÁN (2012).

¹¹² ARMSTRONG (2008: 222).

¹¹³ A pesar de la extensión de su obra, Plotino no se detiene mucho en explicar la experiencia de la unión, ya que solamente los que la viven pueden realmente entenderla.

¹¹⁴ Sobre el proceso de elevación del alma según Plotino ver ALSINA CLOTA (1989: 60–66), donde el autor expone con detalle “la conversión hacia el Uno”.

¹¹⁵ ARMSTRONG (2008: 261).

tino el hombre es un ser cuya verdadera esencia existe únicamente en un nivel puramente intelectual o espiritual; (2) no hay espacio para una acción salvífica de Dios que requiera ningún rito especial o revelación; y (3) el sistema platónico es, para Plotino, un método de oración en el sentido tradicional de elevar el corazón y la mente a Dios¹¹⁶.

El pensamiento de Porfirio y de Jámblico¹¹⁷ seguirá, en líneas generales, la estela de su predecesor, aunque presentan variaciones con respecto a él. Porfirio, por ejemplo, hará un ejercicio de simplificación de la metafísica de su maestro, y le dará mayor importancia a la salvación del alma. Jámblico, por su parte, no disminuirá las hipóstasis de Plotino, sino que las multiplicará, y recurrirá a la teúrgia como método para lograr la salvación, ya que no confía en los esfuerzos humanos para conseguirla¹¹⁸. Así, mientras que a Plotino y a su discípulo Porfirio se les vincula con preocupaciones sobre la especulación filosófica, los estudios sobre Jámblico se centran en su interés por la teúrgia. También Proclo, el que es considerado último representante de la escuela de Atenas, centra su filosofía en la teúrgia, a la que considera superior a toda ciencia humana. La expresión teúrgica en este autor llega a su máxima expresión en su faceta literaria, ya que hace de la plegaria el eslabón que une con lo divino.

※※

Las tradiciones filosóficas surgen en un contexto dominado por religiones con principios conceptuales diferentes y que en el Egipto de época romana se ven sometidas a un proceso de coexistencia. En este proceso, la asimilación y adaptación será clave para una cohabitación pacífica, lo que no siempre será posible. Las corrientes filosóficas que florecen paralelamente al surgimiento del cristianismo se alimentarán de las ideas y preceptos ya establecidos y compartirán una preocupación que será el centro de su especulación: la salvación del alma.

¹¹⁶ ARMSTRONG (2008: 259–260).

¹¹⁷ Sobre ellos y otros continuadores del pensamiento plotiniano, ver DRAKE (1996) (1974); ALSINA CLOTA (1989: 71–96); GARCÍA BAZÁN (2000); SOTO BRUNA (2007: 593–598); A. LLOYD (2018).

¹¹⁸ Sobre la relación de Jámblico con la teúrgia, *cf.* SHAW (1995).

PARTE II

**LA ORDENACIÓN DIVINA DE LOS
PAPIROS GRIEGOS DE CONTENIDO MÁGICO**

CAPÍTULO III

CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS PREVIAS

COMO cuestión previa al análisis de la ordenación divina de los papiros mágicos, debe establecerse cómo y en base a qué dicha jerarquía se organiza. Para ello, ha de tenerse en cuenta el contexto de multiculturalismo e interculturalismo que se ha abordado en la parte I del presente trabajo¹, puesto que son los elementos individuales de cada tradición, ya sea religiosa o filosófica, los que encuadran y dan forma al panteón de la tradición mágico-religiosa. Esto no significa que el concepto de lo divino y todo aquello que rodea a las cuestiones más puramente religiosas de los textos mágicos puedan ser desgranados en pequeños segmentos y éstos asociados con tradiciones concretas, ya que a la cuestión de la fusión que se produce y que es tan característica de los textos mágicos, hay que añadir también la propia idiosincrasia de las tradiciones que sirven como fuente.

Así, con la intención de facilitar la comprensión y aclarar el panorama divino mágico, a continuación se expondrán las cuestiones de las tradiciones religiosas y filosóficas más relevantes y que más directamente han influido en la conformación de los textos mágico-religiosos.

¹ *Vid pp. 11–51.*

1. El concepto de divinidad y la ordenación divina de las tres grandes tradiciones religiosas

1.1. La religión egipcia

1.1.a. ¿Mono-, poli-, heno- teísmo?

La aproximación al estudio y comprensión de la divinidad en la religión egipcia por parte de los estudiosos modernos presenta dos fases bien diferenciadas y diametralmente opuestas. En el s. XIX se defendía el origen monoteísta de la religión. Emmanuel de Rougé, Sir Peter Le Page Renouf, Paul Pierret, Auguste Mariette, Gaston Maspéro (que posteriormente cambiaría de opinión) o Heinrich Brugsch entre otros², argumentaban que la tradición egipcia se sustentaba en un modelo monoteísta y que solamente a posteriori el dios único se habría manifestado a través de diferentes representaciones de ese dios. A partir de finales del s. XIX, tras la publicación de la primera edición de los *Textos de las Pirámides* de las dinastías V y VI a cargo de Maspéro, la opinión de la Academia vira hacia un rechazo del origen monoteísta defendido con anterioridad. Es el propio Maspéro quien abogará a partir de ahora por una visión politeísta de la religión egipcia. A este le seguirán Adolf Erman, Wiedemann o Gerardus van der Leeuw. No tardaron en alzarse voces oponiéndose contra este cambio en la visión de la divinidad egipcia, y surgió la “escuela neomonoteísta”, entre cuyos representantes están Wallis Budge, Drioton o Mariette. Esta escuela no se oponía a la idea del politeísmo, que a la altura a la que se encontraba el estudio de la historia de la religión era indiscutible, sino que propusieron una doble vía según la cual habría por un lado un dios único para los iniciados (es decir, para aquellos que pudieran comprender de verdad el concepto de Dios), y por el otro una multiplicidad de divinidades que serían el sustento religioso del pueblo³.

Pero ni el término monoteísmo ni el término politeísmo reflejan la realidad de la religión egipcia. El complejo sistema mitológico-religioso egipcio precisaba un término que definiera mejor la realidad, y ese término llegó de manos de Schelling: henoteísmo⁴. Aunque Schelling acuñó este término a finales del s. XIX, fue en la segunda mitad del s. XX cuando más respaldo obtuvo y cuando de un modo más sistemático se usó para explicar la religión egipcia. Este nuevo concepto representa un punto de encuentro entre el monoteísmo y el politeísmo, ya que

² Para una relación completa de los egiptólogos que defendían un origen monoteísta y sus principales opiniones, ver HORNING (1999: 19–23).

³ En contra de esta idea están muchos historiadores religiosos, entre ellos Cervelló, que considera que la creencia en una multiplicidad de dioses y la noción de dios (en singular) no se trata de una distinción sociocultural, sino “de un fenómeno vinculado a la multiplicidad de aproximaciones característica del hecho religioso” CERVELLÓ (2003: 154).

⁴ Sobre henoteísmo en general, ver YUSA (2005), con bibliografía. Sobre henoteísmo en religiones paganas, *cf.* VERSNEL (1990).

define las tradiciones que no niegan la multiplicidad divina pero que eligen a uno de los dioses como “Uno”. Es decir, se rinde culto a una de las divinidades haciendo de ella la divinidad “principal” del panteón, pero en ningún momento se niega o se desprecia al resto de entidades que forman dicho panteón. La selección de esta divinidad no es común a todas las épocas, ni siquiera lo es a todas las regiones o individuos, lo que provoca un panorama que desde la visión occidental monoteísta puede parecer confuso e ilógico pero que, en el contexto histórico y social en que la religión egipcia se experimenta, reúne los requisitos para cubrir las necesidades religiosas de los egipcios.

1.1.b. La esfera superior: entre el orden y el caos

La elección de una divinidad sobre otra como receptora del culto principal implica la idea subyacente de jerarquía, aunque el resultado visible de esa idea no sea una jerarquía colectiva y consistente debido a la variabilidad y la facilidad que tenía el pueblo egipcio para adaptar la religión a sus necesidades concretas. Sí que es cierto que, sobre todo a partir del Reino Nuevo, había cierta sistematización en las agrupaciones de las divinidades según su rango. Así, por un lado, estarían los grandes dioses (Ptah, Re, Shu, Geb, Osiris, Seth, Horus, Thot o Maat) y por el otro, los conocidos como *akh*, unos espíritus de rango inferior.

La aparente arbitrariedad usada para la adjudicación de rangos en la jerarquía divina implica que el dios supremo puede ser cualquiera. Puede tratarse de una elección individual o colectiva, solamente hace falta que a cierto dios se le acompañe de los epítetos necesarios y se le adjudiquen las características que lo ensalcen al más alto grado de hegemonía y superioridad⁵. Esto da lugar a la “rotación” del poder supremo y, por tanto, de las funciones que las divinidades desempeñan en el panteón egipcio. Este fenómeno fue tachado de contradictorio en un momento en el que el estudio de la religión egipcia se hacía desde un punto de vista occidental, pero hay que tener en cuenta que esta tradición no es una religión dogmática, sino que se basa en la experiencia religiosa personal, para lo cual la flexibilidad y capacidad de adaptación a cada comunidad o individuo o situación es primordial. Así, una divinidad puede ser el rey de los dioses en un contexto de un momento determinado, y en otro aparecer supeditado a otra entidad. Aunque existe algún caso de seres tradicionalmente englobados en la categoría de “intermedios” que ostentan el privilegio de haber sido considerados una entidad superior e incluso suprema, este honor se solía conceder en la mayoría de los casos a ciertas entidades; a saber: el dios del cielo Horus, el dios del sol Re, el dios Amón, también en su fusión con Re (Amón-Re) y, finalmente,

⁵ Sobre las características que hacen que una divinidad sea el ser supremo, ver capítulo IV (pp. 89–91).

Isis, la diosa del cielo⁶. No se puede olvidar el intento por dogmatizar y sistematizar los principios de la tradición egipcia que Akhenatón (s. XIV a.C.) se atrevió a impulsar a través de la “monoteización”⁷, imponiendo el culto al dios Atón y eliminando el resto de divinidades de la esfera cultural. Su reforma duraría únicamente lo que duró su vida, ya que las necesidades religiosas se impusieron y la sociedad egipcia volvió de nuevo a la situación que había precedido a la llegada de este rey⁸.

1.1.C. Los seres intermedios. Un problema de clasificación

La religión egipcia no solamente se nutre de entidades con funciones creadoras o regidoras del mundo, sino que posee multitud de seres intermedios que conectan la esfera divina superior con la de los humanos. Este contingente “menor” se puede dividir en dos categorías: por un lado, aquellos que adquieren su estatus supernatural después de una transformación metafísica generada tras la muerte; y por el otro, aquellos cuya esencia ya es propiamente supernatural y no requieren de ningún ritual o transformación. Los del primer tipo pueden ser, a su vez, muertos “itinerantes” (*mwt*), cuya naturaleza es malvada, o espíritus incorpóreos (*ʒh*), que pueden actuar benévola o malévolamente hacia la humanidad⁹. El otro grupo, sobre el que centraremos la atención, es el más abundante y el más complejo en cuanto a definición y clasificación.

El primer problema surge con el término que engloba a estos seres, ya que no hay ningún vocablo en antiguo egipcio que sirva para denominarlos, por eso los académicos modernos adoptaron el término de origen griego *daimon*. La falta de una palabra que agrupe a estos seres implica que los egipcios no hacían una distinción terminológica entre ellos y las divinidades superiores, por lo que su identificación ha de hacerse comparando sus funciones, apariencia y estatus con las de los dioses. Así, Rita Lucarelli (2010: 2) establece cinco puntos que distancian a ambos grupos: *a*) las entidades intermedias, al contrario que los dioses, no reciben culto; *b*) están siempre sometidas a una divinidad de orden superior; *c*) los poderes que poseen no son ilimitados, sino que se ven restringidos a ciertos contextos; *d*) pueden actuar como mensajeros de los dioses, y *e*) actúan entre la frontera en el caos y el orden¹⁰. Pero a pesar de que se puedan establecer es-

⁶ R. H. WILKINSON (2003: 67).

⁷ El egiptólogo J.H. Breasted llegó a decir en su obra *The Dawn of Conscience* (1933: 303–334) que la reforma de Akhenatón fue el antecedente del monoteísmo judeo-cristiano-islámico.

⁸ Sobre el periodo de Amarna, Akhenatón y lo que supuso para la vida religiosa egipcia ver HORNUNG (1999: 224–228); ASSMANN (2001: 201–214); CERVELLÓ (2003: 158–161); TEETER (2011: 182–196).

⁹ División y denominación aplicada por LUCARELLI (2010).

¹⁰ La autora los denomina “religious frontier-striders” traduciendo el término alemán *Grenzgängerkonzepte*, utilizado por AHN (1997) para designar a estas entidades.

tas cinco diferencias de un modo general, las características y funciones de los *daimones* presentes en la tradición egipcia llevaron a Lucarelli a establecer dos tipos diferenciados: los itinerantes (“wanderers”) y los estáticos (“stationary”)¹¹.

Los *daimones* itinerantes por lo general se mueven en grupos de varios integrantes y se les denomina en función de la labor que realizan: están los mensajeros (*wꜣꜣꜣꜣꜣ*), los asesinos (*ḥꜣꜣꜣꜣ*), y los nómadas (*šꜣꜣꜣꜣ*). Aunque las acciones que realizan por lo general están supeditadas a la voluntad y designios divinos, también pueden llevar desgracias a los hombres por voluntad propia. Estas desgracias pueden ser tanto enfermedades internas o mentales como pesadillas¹². Los *daimones* estáticos, por su parte, circunscriben su actividad a una zona topográfica concreta y su actividad principal es proteger un lugar. En este grupo se incluyen a veces a los *genii*, cuya denominación es una convención moderna ya que su función es similar a los espíritus protectores de la tradición romana¹³. Estos seres comparten con el resto de tipos de *daimones* que no reciben culto y que están por debajo de la categoría de “dios”, lo que choca con el hecho de que en ocasiones se les llame *netjer*, el término egipcio para “dios”¹⁴.

La aproximación de los practicantes de la religión egipcia a los seres intermedios irá cambiando a lo largo de la historia, y esto será especialmente notable a partir de época ptolemaica y especialmente en época romana, cuando estas entidades empiecen a recibir culto. Esto será uno de los puntos que promuevan que las diferencias entre los seres superiores y los seres intermedios se difuminen y que sea más patente que todo el panteón, desde las entidades situadas en el escalón más alto en el orden jerárquico hasta el último de los seres intermedios, forman un *continuum* en el que resulta casi imposible analizar independientemente las unas de las otras. Uno de los ejemplos más claros a este respecto es “La destrucción de la Humanidad”, un texto escrito durante el Reino Nuevo y que relata cómo la humanidad se rebela contra los dioses. En esta historia, la diosa Hathor, una entidad cósmica y una de las diosas más importantes de la religión egipcia, aparece como mensajera de Re. Como Schipper (2007: 3–4) señala, si uno analiza a Hathor basándose solamente en esta historia la clasificaría como *daimon* o mensajera, en lugar de una entidad superior.

¹¹ Esta denominación la emplea Lucarelli en un artículo de 2013 por primera vez. Anteriormente (2010), a este grupo lo denomina “guardians”.

¹² Achacar las enfermedades internas o mentales, es decir, las “invisibles” a fuerzas demónicas no es exclusivo de la tradición egipcia y ni siquiera están limitadas a civilizaciones antiguas.

¹³ Según MEEKS (2001: 375), los *genii* se diferencian de los *daimones* porque estos tenían una actitud agresiva en su función de protectores.

¹⁴ Sobre los términos egipcios para “dios” y “divinidad” ver HORNUNG (1999: 33–64); MEEKS (1988).

1.2. La religión griega¹⁵

1.2.a. La(s) religión(es) griega(s)

Lo que tradicionalmente se entiende como “religión griega” es la tradición que los textos homéricos recogieron. Pero este sistema reproduce un estadio ya evolucionado en cuanto a la generación, la jerarquización y las características de las divinidades¹⁶ y todo lo que rodea a la vida religiosa. Además, proyecta una “*koiné*” que obvia las particularidades de cada región, estableciendo así una teología y una mitología común. Al abrir el objetivo y reparar en esas particularidades, se observa la gran variedad que nutre al conjunto. Aunque hay autores que han planteado la idea de la imposibilidad de aplicar la etiqueta “religión griega”¹⁷ debido a la heterogeneidad del conjunto, concuerdo con Suárez de la Torre (2006: 10) cuando defiende “la persistencia de un núcleo mínimo (a veces no tan “mínimo”) de rasgos o elementos (...) que afectan tanto a conceptos y terminología como a los nombres de los dioses, las fiestas o los modos de entender la relación entre dioses y mortales”.

Siguiendo esta línea, la siguiente cuestión que habría que plantearse es, ¿forma ese “núcleo mínimo” un sistema homogéneo? Dos posibles respuestas y antagónicas las dan dos de los más afamados estudiosos de la religión griega, Jean-Pierre Vernant y Walter Burkert. Por un lado, el antropólogo francés consideraba que el panteón griego está organizado según una estructura lógica en la cual los poderes divinos no pueden ser analizados de modos aislados. El estudioso suizo, por su parte, postulaba que el mundo religioso griego era caótico –no únicamente para el estudioso moderno que tiene que abordarlo desde el exterior, sino también para los propios griegos– debido a los diferentes cultos locales, nombres divinos, mitología e iconografía¹⁸. Quizá la respuesta no se encuentre en ninguno de los dos extremos, y haya que hablar de una tendencia (muy clara) en la religión griega a la sistematización, la cual proveería de una base general que aportaría las directrices básicas que luego se materializarán en sistemas más concretos¹⁹. Las características propias de estos sistemas dependerán no solo del momento histórico en el que se desarrollen, sino también del lugar y comunidad en la que se

¹⁵ Con el propósito de resultar más sintética, hablo únicamente de la religión griega y no de la romana o la greco-romana, ya que las bases sobre las que se sustentan son las mismas y las referencias que aparecen en los textos mágicos son griegas.

¹⁶ CAMPBELL (1914: 280).

¹⁷ Sobre esto, *cfr.* GOULD (1985); PRICE (1999).

¹⁸ Para una explicación más detallada sobre sus opiniones al respecto, ver VERSNEL (2011: 23–36).

¹⁹ No solamente tradiciones locales, sino también cultos místicos, como por ejemplo el dedicado a Orfeo o a Dioniso.

inserten²⁰. El mejor ámbito para ejemplificar este punto es la esfera divina, en especial la esfera superior.

1.2.b. La esfera superior

El universo divino²¹ de los antiguos presentaba una macroestructura definida. En la parte alta de la pirámide estaba los dioses superiores –organizados a su vez en dioses olímpicos (grupo con una jerarquía interna que veremos a continuación) y el resto de dioses–, y en la parte baja las divinidades intermedias, que se abordarán en el siguiente punto²². El establecimiento de un panteón fuerte y homogéneo se empezó a fraguar en el s. VI a.C.²³, pero así como hubo consenso en el número de entidades que formarían el grupo de dioses olímpicos, doce²⁴, no siempre lo hubo en cuáles serían los integrantes. Así, los textos homéricos establecen que son Zeus, Hera, Poseidón, Afrodita, Ares, Atenea, Hermes, Apolo, Artemisia, Hefesto, Deméter y Hestia los doce dioses olímpicos (con Zeus como dios supremo y, por tanto, por encima del resto). Hesíodo (*Th.* 52) incluye a las Musas, y Heródoto (2.44), por su parte, añade a Heracles. Pero las diferencias más notables se observan en Olimpia²⁵, donde dejan de aparecer Afrodita, Ares, Hefesto y Hestia, que son sustituidos por Dioniso, Cronos, Rea, las Cárites y el río Alfeo.

A la cuestión de qué dioses forman parte o no del selecto grupo de los olímpicos, hay que añadir dos cuestiones que desestabilizan la homogeneidad que pretendía buscar la sistematización de la divinidad: *a)* qué entidades pueden optar a ser olímpicos, y *b)* la especificidad aportada por los epítetos.

La tendencia a la sistematización que se ha mencionado conduce (o al menos parece conducir) a la fosilización de esquemas, atribuciones y funciones de lo referente a la vida religiosa y cultural. Pero en lo relativo a las divinidades, todavía se advierte cierta versatilidad y variabilidad en, por ejemplo, qué lugar le corresponde a cada dios. Ya se ha visto que los que tienen el honor de pertenecer al grupo olímpico varían ligeramente de un autor a otro o de una época o

²⁰ Ver, por ejemplo, el trabajo de POLINSKAYA (2013) que se centra en el estudio del politeísmo en Egina en un periodo concreto.

²¹ Sobre los dioses griegos en general ver BURKERT (1985); BREMMER (1994); DOWDEN (2007).

²² Una gran cantidad de los más de 40 nombres de dioses que aparecen atestiguados en las tablillas de Lineal B se conservan en la tradición griega. Otros como Afrodita, Apolo, Atenea o Deméter, en cambio, no. La idea que aparece en los textos homéricos de que los dioses habitaban en el cielo (frente a los hombres, que lo hacían en la tierra), es común a más tradiciones indo-europeas, posiblemente también la micénica. BREMMER (2010: 1–3).

²³ DOWDEN (2007: 43).

²⁴ Sobre el posible origen del *dodecatheon* ver RUTHERFORD (2010).

²⁵ La lista la transmite Herodoro en un escolio a Píndaro; RUTHERFORD (2010: 47 n22).

lugar a otro, pero la capacidad de alguna de ellas para moverse entre las más altas esferas y el anonimato no deja de sorprender. Así, por ejemplo, Deméter fue aupada entre los olímpicos, pero también relegada a un plano marginal²⁶, y el río Alfeo pasó de ser uno de los muchos integrantes de los Oceánidas a alzarse con la honra de pertenecer a la élite divina al menos durante un tiempo²⁷.

Respecto al segundo punto, la cuestión de los epítetos de las divinidades hunde sus raíces en aspectos mucho más profundos de lo que pueda parecer en un principio. El uso del epíteto trasciende la mera calificación de un aspecto concreto de la entidad, ya que delimita funciones y tradiciones que son materializadas en una “versión” concreta de un dios. Así, Zeus Olímpico no es el mismo que Zeus Meliquios, lo que traslada a la siguiente pregunta: ¿que no sean el mismo implica que son dos dioses diferentes? Teniendo en cuenta la concepción que los antiguos tenían del panteón divino parece que no se trata de distintos dioses que comparten nombre, sino de distintos reflejos del mismo dios que, según las necesidades de la comunidad, potencia unas u otras cualidades. Esta forma de concretar el complejo mundo divino se asemeja a la idea de henoteísmo, un término que no se suele utilizar en el estudio de la historia de la religión griega –que tradicionalmente ha sido siempre considerada sin ningún atisbo de duda como politeísta– pero que habría que poner sobre la mesa, ya que además del uso de epítetos para hacer de un dios diferentes configuraciones, la religión griega tiene, al igual que la egipcia, a la elección de un “patrón” o “matrona” de un lugar, ciudad o comunidad. Esta figura es destacada sobre el resto y entendida como la principal del panteón. Así, por ejemplo, Zeus en Olimpia, Atenea en Atenas, Apolo en Delfos o Hera en la Argólida.

1.2.c. Los seres intermedios

El abanico de entidades que pueblan la esfera intermedia de la religión griega es amplio y poco consistente a lo largo de las diferentes épocas. La idea y conceptualización de los *daimones*, los *angeloí*, los *pneumata* y los héroes fue evolucionando desde las etapas más tempranas hasta las más tardías de la religión y el pensamiento griego. En este apartado no se hará un repaso concienzudo de cada una de estas fases, sino que se presentará una visión general con las cuestiones más relevantes de cada uno de los seres²⁸.

Al contrario de lo que sucedía en la religión egipcia, en griego sí que hay un término que designa a las entidades intermedias que hacen de puente entre dioses

²⁶ DOWDEN (2007: 146).

²⁷ La lista transmitida por Herodoro (ver n25) está organizada por parejas. Alfeo aparece unido a Ártemis, la cual fue objeto de su deseo.

²⁸ Para una explicación exhaustiva desde la época arcaica y clásica, pasando por la helénica y los precedentes del neoplatonismo, ver RODRÍGUEZ MORENO (1998B).

y hombres: δαίμων. Hay muchos estudios sobre el término *daimon* y su acepción según la época o el autor que lo usa²⁹, pero me parece muy interesante la propuesta de Sfameni³⁰ que condensa los significados del término en tres grupos: (1) el teológico, en el que los *daimones* constituyen una categoría de seres supra-humanos y su función es servir de intermediarios entre los dioses y los hombres; (2) el antropológico, el *daimon* es equivalente al alma de una persona (viva o muerta) o su destino individual (*Moirai*) o fortuna (*Týche*); y (3) el cosmológico, en el que los *daimones* se mueven entre los diferentes niveles cósmicos. La existencia del término *daimon* podría llevar a considerar que no hay confusión entre la esfera divina superior y la intermedia, y así parece entenderlo también Platón cuando dice que “todo *daimónion* es algo intermedio entre un dios y un mortal”³¹, pero el término aparece asociado en diferentes contextos muy diversos. Por ejemplo³², en los *himnos homéricos* se denomina *daimon* a Hermes (*h.Merc.* 138), Deméter (*h.Cer.* 300), Pan (*h.Pan* 22) y la Tierra (*h.Hom.* XXX); Píndaro lo usa en su *Olímpica* VII 39 para referirse a Hiperión, en la *Pítica* IV 28 denominando a Tritón y en el Fragmento 311 en el que el dios no es identificado; y Parménides lo usa en relación al cosmos, que guía al dios supremo (22B 12 3). A pesar de esta confusión en ciertos autores, tiende a haber una evolución en el término y su uso se va concretando y especializando en los seres intermedios hasta que, a partir de época helenística, por la influencia de la tradición judía, el término pasa a asociarse con espíritus malignos³³. Así, los atributos considerados “buenos” de los *daimones* se transfieren a la figura de los ángeles judeocristianos mientras que las características malas permanecen asociadas a los *daimones*. El primer testimonio de connotación negativa del término *daimon* aparece en las *Epistulae* (7.336b) de Platón³⁴.

Pero la idea de los ángeles como seres bondadosos intermediarios entre la divinidad y el hombre es también el resultado de una evolución del término. Es bien sabido que el significado original del griego ἄγγελος es “mensajero”, ya sea este humano o divino, sin que su uso implique, en el caso de las entidades divinas, la pertenencia al grupo de entidades intermedias, sino que simplemente señala el papel que realiza. Ya en el s. II d.C., el término comienza a especializarse y es usado por los griegos (no cristianos) para referirse a una entidad celestial un tanto indeterminada y en periodo romano, por influjo de la tradición judeocris-

²⁹ Para una explicación detallada de los diferentes usos del término *daimon* dependiendo de la época, el género literario o la tendencia filosófica ver BRENK (1986); RODRÍGUEZ MORENO (1994, 1995, 1998A, 1999); SUÁREZ DE LA TORRE (2000, con testimonios textuales); DILLON (2000); KOTANSKY (2000).

³⁰ SFAMENI GASPARRO (2015).

³¹ Pl. *Smp.* 202e: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

³² Incluyo únicamente algunos casos, para una relación más completa ver SUÁREZ DE LA TORRE (2000: 60–64).

³³ LUCK (2006: 207).

³⁴ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 23).

tiana, empiezan a mostrar características típicas de los servidores de Dios: son entidades divinas aunque pueden poseer cuerpo etéreo, incluso adoptar figura humana, regulan los fenómenos atmosféricos y custodian a los hombres, además de realizar su función originaria mediando entre la divinidad y la humanidad³⁵.

Otra de las entidades que puebla las esferas intermedias son los *pneumata*, los espíritus. Originalmente, el *pneuma* era visto como una expresión de la respiración o el viento, es decir, elementos de la vida y naturales. Puesto que la respiración es inherente a las criaturas vivas, el término pasó a denominar el alma. Además, en sentido figurativo, en Grecia se usaba como sinónimo de inspiración³⁶. Su uso como sinónimo de *daimon*, o más genéricamente como entidad intermedia, tendría su origen, según Paige (2002: 233), en el vocabulario religioso judeocristiano, desde donde se importaría a Egipto. El primer testimonio que se conserva con esta connotación data del ca. 176 d.C., y aparece en la obra de Celso *Discurso verdadero contra los cristianos*³⁷. Conuerdo con Paige en que el hecho de que su uso se haya extraído de la tradición judeocristiana no implica un significado teológico cercano o unido a la doctrina judía o cristiana³⁸.

La última de las categorías de seres intermedios de la religión griega que abordaremos en este punto son los héroes. Este grupo de entidades presenta problemas en lo concerniente a dos cuestiones: su origen y su culto. Respecto a lo primero, hay dos opiniones encontradas. Por un lado, hay quien defiende que los héroes eran mortales que habían fenecido y que durante su vida habían adquirido poderes que los habían acercado a los dioses. La otra postura, en cambio, defiende que eran dioses que habían visto menguar sus poderes y cuyo estatus había sido relegado al de seres intermedios³⁹. Sea como fuere, el rasgo que los caracteriza y los aparta tanto de los dioses como del resto de divinidades intermedias es que son mortales. En cuanto a por qué y cuándo se inició el culto a los héroes⁴⁰, tam-

³⁵ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 13). Es curioso que la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (HASTINGS ed. 1908: 474) recoja el término *angelos* pero no lo explique, sino que dirige al lector a “Spirit (Holy)/Spirit of God”, sin aportar ninguna información sobre su sentido fuera de la tradición judeo-cristiana.

³⁶ KLEINKNECHT (1985) establece una categorización en diez grupos: 1. Viento; 2. Aliento/Respiración; 3. Vida; 4. Alma; 5. “transferred sense of spirit”; 6. *Nous*; 7. Profético; 8. *Pneuma* divino; 9. Dios; y 10. El sentido no-griego.

³⁷ PAIGE (2002: 433).

³⁸ PAIGE (2002: 419): “Now there is no disputing that a concept of inspiration existed in Greek religion and philosophy. It is probably not going too far to say Greek religion- at least in certain cult places, ceremonies, or practices- had a mystical aspect. But having a concept of inspiration does not automatically imply a developed doctrine of “spirit” akin to Jewish and Christian usage, nor does it necessarily imply any special theological meaning attached to πνεῦμα, not even if some of the terms used in Greek literature (such as ἐπίπνοια, ἐμπνέω) may share a similar lexical root”.

³⁹ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 17).

⁴⁰ Para un análisis en profundidad del culto a los héroes desde época arcaica hasta época helenística, ver EKROTH (2002, 2007).

poco hay consenso. Burkert⁴¹ considera que el miedo a los muertos fue uno de los principales motivos que desencadenó el origen del culto, pero Bremmer no está de acuerdo. El académico neerlandés considera que Burkert está influenciado por ideas ya descartadas y que el origen es imposible determinar, aunque considera que tanto la poesía épica como la exaltación de épocas pasadas de grandes hazañas tuvieron mucho que ver⁴². En cuanto al momento en que se inició el culto, aunque es común que se conecte el surgimiento de la épica homérica con la adoración de los héroes, Bremmer (2006: 20) considera que hasta finales del s. VI a.C. no se puede hablar de una *conceptualización* del término “héroe”. Aunque antes de esta fecha sí que existían tumbas culturales, o ritos de culto a ancestros y fundadores de las ciudades, plantea que hasta finales de época arcaica no se puede empezar a hablar de culto a los héroes.

1.3. La tradición judeocristiana⁴³

1.3.a. Dogmática, revelada y ¿monoteísta?

El título de este punto concentra las tres características básicas con las que tradicionalmente se asocia la tradición judeocristiana. Ambas religiones son dogmáticas en cuanto a que se guían por una serie de principios establecidos por una autoridad, son reveladas puesto que esos principios se basan en una verdad incuestionable transmitida por Dios, y son monoteístas en tanto que Dios es solo uno. Las dos primeras cuestiones son indiscutibles e indiscutidas, pero la tercera ha sido objeto de debate a lo largo de los años, tanto con relación al dios hebreo como al dios cristiano. La cuestión sobre si son religiones monoteístas o no pivota alrededor de dos razones fundamentales. La primera, común a ambas tradiciones, tiene que ver con la adoración de seres intermedios (ángeles, arcángeles, espíritus y demonios –en el sentido peyorativo del término–) que sirven de canal de comunicación entre Dios y el hombre. Estas entidades, que serán analizadas en el último punto de este epígrafe, pertenecen a una esfera intermedia que, en una religión pretendidamente monoteísta, debe ser tratada y entendida con mayor cuidado que en las tradiciones anteriormente vistas, ya que el cómo se entienda este espacio determina la comprensión sobre uno de los aspectos

⁴¹ BURKERT (1985: 17).

⁴² BREMMER (2006:20; 2010: 17).

⁴³ A lo largo del presente trabajo se usará por defecto (salvo en casos concretos que se indicarán) la denominación judeocristiana por dos razones: a) por el carácter de religiones abrahámicas de ambas y su vínculo más que evidente, y b) porque en los textos mágicos en la mayoría de las ocasiones difícilmente se puede hablar de modo tajante de judaísmo o cristianismo debido al carácter “sincrético” de los textos y porque en el momento de la producción de muchos de ellos el cristianismo todavía está surgiendo y cogiendo forma. En este apartado, ambas religiones se comentarán conjuntamente cuando los rasgos sean compartidos y se presentarán diferencias más relevantes que existen entre ellas.

básicos de cualquier religión: la teología. Hay autores que consideran que la coexistencia de estos seres y Dios hace que no se pueda hablar de un monoteísmo puro e incluso proponen un dualismo que explicaría la “colaboración” entre el dios supremo y las entidades “menores”⁴⁴.

Los que consideran que la religión hebrea es puramente monoteísta, es decir, que Dios es Uno y Único, como dicta el principal dogma de la religión, establecen el punto de partida en un momento muy concreto: la era postexílica⁴⁵. Previo al exilio, el dios de los hebreos convivía con divinidades paganas, es decir “se presenta como el único para Israel, no como el único en términos absolutos”⁴⁶. Así, por ejemplo, en *Éxodo* 18: 11 se dice que “Jehová es más grande que todos los dioses, porque en lo que se ensoberbecieron, fue superior a ellos”, o en *Salmos* 86: 8 se lee “Entre los dioses, ninguno como tú, Señor”⁴⁷, mientras que a partir de la literatura profética postexílica, se descarta la existencia de otras divinidades, bien obviándolas (la aparición de las referencias a los “otros” dioses queda reducida a la mínima expresión) o estableciendo que Jehová “es el Dios verdadero, él es el Dios viviente y el Rey eterno (...) los dioses que no hicieron los cielos ni la tierra desaparecerán de la tierra y de debajo de estos cielos” (*Jer.* 10: 10-11). Por esta razón, algunos autores consideran que antes del exilio babilónico es más adecuado hablar de “monolatría” en lugar de “monoteísmo”⁴⁸. Pero la idea de que este monoteísmo que se asentó es un monoteísmo “total” no convence a todos los estudiosos. Mientras que Vriezen⁴⁹ o Cervelló⁵⁰ defienden que efectivamente la idea de Un y Único dios engloba todos los aspectos posibles, otros como Hayman⁵¹ no se sienten cómodos con el uso del término “monoteísmo” por no

⁴⁴ VERSNEL (2011: 242–243, ver n7 donde el autor aporta una amplísima bibliografía sobre el monoteísmo en Israel y el cristianismo); HAYMAN (1991: 2).

⁴⁵ La era postexílica hace referencia al periodo que siguió al Cautiverio de Babilonia (587-537 a.C.). Durante ese periodo de tiempo, los judíos habitaron Babilonia tras haber sido tomada Jerusalén y el Templo destruido. Sobre el exilio en Babilonia de los judíos ver ACKROYD (1968, 1970); NEWSOME (1980: 2).

⁴⁶ CERVELLÓ (2003: 154).

⁴⁷ Son muchas las referencias a dioses paganos en la literatura preexílica. Además de los ejemplos aportados, aparecen mencionados en *Deuteronomio* 4: 7; *Josué* 23: 16; *Jueces* 2: 17; *1Samuel* 7: 3; *1Reyes* 11: 8; *1Crónicas* 16:25.

⁴⁸ CERVELLÓ (2003: 154).

⁴⁹ VRIEZEN (1967: 37): “God in his oneness, his uniqueness, is so completely other in character, in his mode of being-the-God-of- Israel, his all-controlling, all-governing relationship to this nation, his moral and supernal qualities, his faculties standing over and above the creation, his absolute power and holiness, that for the faithful of Israel nothing in the world offers to compare with him”.

⁵⁰ CERVELLÓ (2003: 158): “solo podemos considerar como “verdaderamente” monoteístas el atonismo egipcio, el judaísmo postexílico, el islam y el sijismo, que afirmaron sin fisuras la unicidad y la exclusividad de Dios y rechazaron cualquier otro tipo de seres trascendentes superiores o de intermediarios divinos”.

⁵¹ HAYMAN (1991: 2): “a consensus that Judaism after the Exile represents a startling new development in the history of religion, and that it is the Jewish monotheistic conception of God that makes this religion stand out from all others. It will be my contention

considerarlo preciso para la concepción de la divinidad judía y llegando a proponer el concepto de “dualismo cooperativo” ya que, según el autor, se presuponen dos entidades divinas: Dios supremo creador por un lado, y por el otro, un agente espiritual que sirve de contacto entre Dios y la humanidad⁵².

La problemática del cristianismo tiene que ver con la propia esencia de Dios expresada en el dogma “Uno y Trino”. La idea de la Trinidad⁵³ como concepto es una creación de los padres apologetas de los siglos II-III d.C. El primero en usar un término concreto para referirse a Padre-Hijo-Espíritu Santo fue Teófilo de Antioquía, que tomó el vocablo usado normalmente para designar a las tríadas divinas paganas (τριάς). Tertuliano adaptó al latín el término, que sería usado a partir de ese momento para expresar la idea cristiana, y Novaciano será el primero en dedicarle un tratado (*De Trinitate*) exclusivamente al dogma trinitario. La labor que realizan los apologetas es definir, explicar y teorizar una idea que, según ellos, aparece plasmada ya en el *Antiguo Testamento*⁵⁴ en, por ejemplo, *Génesis* 1: 26, donde Dios dice “hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra”⁵⁵. En este caso, el plural del tiempo verbal y del pronombre es usado como argumento para demostrar la referencia a la trinidad en los textos. La concepción trinitaria de la divinidad es uno de los puntos más importantes que distancian la religión judía y la cristiana, ya que la primera no cree en la divinidad de Jesús. Cabe preguntarse, por tanto, el origen del desarrollo cristiano. Cervelló (2003: 162) la hace proceder de la voluntad por aunar dos ontologías que son excluyentes: por un lado, el monoteísmo ecuménico estricto, en el que Dios es Uno y exclusivo, y las tradiciones politeístas, cuyas tendencias teológicas son ternaristas⁵⁶. Hayman (1991: 14), siguiendo su línea argumentativa, considera que la divinización de Jesús en un lapso de tiempo tan breve es una consecuencia directa de la creencia de los judíos en dos dioses. Ante el planteamiento de que el cristianismo no sea una religión puramente monoteísta, sus defensores argu-

in this paper that it is hardly ever appropriate to use the term monotheism to describe the Jewish idea of God”.

⁵² HAYMAN (1991: 11).

⁵³ Con el término “Trinidad” se hace referencia a la Trinidad ortodoxa según la cual los elementos que la forman son Padre-Hijo-Espíritu Santo, es decir, tres elementos masculinos. Hubo también una Trinidad “heterodoxa” que fue declarada herética que postulaba Padre-Madre-Hijo como Trinidad. Sobre esto ver CERVELLÓ (2003: 166–170).

⁵⁴ FULTON (1927: 459) propone una transición entre la “Trinidad de la experiencia” (Trinity of experience) y la “Trinidad del dogma” (Trinity of dogma). Según el autor, en la primera “God is self-revealed as the Father or Creator and Legislator, the Son or Redeemer, and the Spirit or Sanctifier”, mientras que en la Trinidad del dogma “the threefold self-disclosure of God is but the reflexion, as it were, of a threefold distinction with the divine Nature itself”.

⁵⁵ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν.

⁵⁶ En la religión romana, por ejemplo, Júpiter, Marte y Quirino (luego Júpiter, Juno y Minerva). En la egipcia, Osiris, Isis y Horus. Sobre las tríadas divinas ver MONTERO (COORD., 2011). La inclinación a un uso ternario es solo uno de los elementos de tradiciones paganas que el cristianismo adaptó en su búsqueda por la aceptación y adaptación.

mentan que Padre-Hijo-Espíritu Santo son tres hipóstasis de la misma sustancia. En palabras de Agustín de Hipona: “Creamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, Creador y Rector de todo lo existente; que el Padre no es el Hijo, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo; y que la Trinidad consiste en una mutua relación personal y en la unidad de esencia”⁵⁷.

1.3.b. Yahveh/Dios: Creador, Omnisciente, Todopoderoso

El concepto de divinidad de la tradición judeocristiana debería ser, de los modelos vistos hasta ahora, el más sencillo de exponer y resumir ya que únicamente presenta un elemento (Yahveh/Dios) y se trata de una religión dogmática. Pero esto no es en absoluto así, ya que en ciertos aspectos, la figura de Dios no se presenta igual en el *Antiguo Testamento* que en el *Nuevo Testamento*. Debido a la imposibilidad de trazar en estas páginas la evolución completa de la concepción de Dios, me centraré en presentar las características que tradicionalmente y de modo más sistemático se le han aplicado⁵⁸.

Es Creador en tanto que “creó Dios los cielos y la tierra” (*Gn.* 1: 1-31); lo que lo convierte en “Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos” (*Ef.* 4, 6); y cuyo “entendimiento es infinito” (*Sal.* 147: 5) e “inescrutable” (*Is.* 40: 28), es decir, es omnisciente, porque todo lo ve y todo lo oye. Estos poderes extraordinarios no le son propios únicamente por su categoría de dios creador, sino también por el lugar que le es propio: el cielo (“Padre nuestro que estás en los cielos”, *Lc.* 11: 2). Además, es un dios que interviene directamente en el devenir de los hombres, tanto para bien como para mal, ya que “da la riqueza y la pobreza; humilla, pero también enaltece” (*1Sm.* 2: 7). Todo esto lo hace Grande “porque para Dios no hay nada imposible” (*Lc.* 1: 37), él es “el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (*Ap.* 1: 8).

La posición de superioridad de Dios respecto al resto de seres intermedios nunca estuvo en entredicho. La jerarquía divina judeocristiana es muy clara: en primera posición Dios, como entidad suprema y única, y por debajo de él el resto de entidades, las cuales se organizan en base a una jerarquía propia. ¿Pero qué ocurre con la Trinidad? ¿Qué papel juega y cómo se organiza la división tripartita de Padre-Hijo-Espíritu Santo? Para los primeros autores que trataron el tema del

⁵⁷ *De Trinitate* IX 1, 1: *credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum Sanctum vel Patrem esse vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum, et unitatem aequalis essentiae.*

⁵⁸ Es mucha la bibliografía que trata el tema de la divinidad judeocristiana. Indico aquí alguna que se puede encontrar en diccionarios y enciclopedias en la que se exponen de modo bastante claro y exhaustivo cuestiones referentes a dios: W. T. DAVIDSON (1914); SUFFRIN (1914); QUELL (1985A, 1985B, 1985C); STAUFFER (1985); FOERSTER (1985); SCHRENK (1985); TOOR (1999); SPERLING (2004); FULLER (2004).

sistema trinitario, aunque las tres “personas” son consustanciales, presentan una jerarquía en la que el Padre tiene un papel de más importancia que el Hijo y el Espíritu Santo. Los detractores del sistema trinitario, con Arrio a la cabeza, descartan y niegan la consustancialidad de las tres “personas” y consideran al Hijo y al Espíritu Santo como creaciones del Padre, estableciendo una jerarquía clara y negando la divinidad de Jesús. Este posicionamiento le valió a Arrio ser condenado por herejía y expulsado de la Iglesia. Agustín de Hipona resuelve este conflicto del siguiente modo: asume que hay pasajes en los textos sagrados que muestran la superioridad del Padre sobre el Hijo (*Jn.* 14: 28, *1Cor.* 15: 28, *Mc.* 13: 32)⁵⁹, pero él mismo confirma que “con plena razón, la Escritura afirma ambas cosas: el Hijo es igual al Padre y que el Padre es mayor que el Hijo. No existe aquí confusión alguna: es igual al Padre por su naturaleza divina, inferior a causa de su naturaleza de esclavo”⁶⁰. Es decir, las tres “personas” que forman la Trinidad no pueden ser planteadas en un sistema jerárquico en el plano divino ya que son consustanciales entre sí. En el plano terrenal, en cambio, sí que cabría la posibilidad de esbozar una línea de importancia entre Padre-Hijo-Espíritu Santo.

No solamente cómo se le describe en los textos sagrados es importante, sino también cómo se le denomina. Uno de los preceptos básicos de la religión hebrea es la prohibición de pronunciar el *tetragrammaton* יהוה (Yahveh), el nombre sagrado de la divinidad. Por eso, se sustituye por otras denominaciones o títulos como Iao, Elohim o Adonais Sabaoth (“el señor de las huestes”)⁶¹.

1.3.c. Ángeles, arcángeles, demonios y espíritus

Los seres que habitan entre lo humano y lo divino están sometidos también a una ordenación, en la que arcángeles y ángeles son superiores a los *pneuma* y a los demonios. Según A. Evans (2009), las creencias de la tradición judía sobre los ángeles se originó a raíz de dos situaciones: la posición de hijo de la divinidad del rey que existía en el antiguo Egipto, y el concepto de “Consejo Divino”, en el que el dios supremo reina sobre el resto de divinidades. Los ángeles son los servidores más numerosos de Dios, y como tal desempeñan diversas tareas en muy distintos ámbitos. Son, por ejemplo, los intermediarios entre su Señor y la huma-

⁵⁹ *Jn.* 14: 28. “Habéis oído que yo os he dicho: Voy, y vuelvo a vosotros. Si me amarais, ciertamente os regocijaríais, porque he dicho que voy al Padre, porque el Padre mayor es que yo”. *1Cor.* 15: 28: “Pero luego que todas las cosas le sean sujetas, entonces también el Hijo mismo se sujetara al que le sujeto el todas las cosas, para que Dios sea todo en todos”. *Mc.* 13: 32 “Pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre”.

⁶⁰ *De Trinitate* I 7, 14: *Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem maiorem Filio. Illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi sine ulla confusione intellegitur.*

⁶¹ Acerca del *tetragrammaton* y los distintos nombres del dios hebreo, *cfr.* R. J. WILKINSON (2015).

nidad; son guardianes, consejeros, guías o jueces en todos los aspectos que a uno se le puedan imaginar. Pero además, intervienen de modo directo respondiendo a las invocaciones de los orantes (siempre y cuando se hagan del modo correcto), ya sea con el objetivo de curar o reconfortar, o bien con el de acabar con un enemigo. Son entes inmortales, como les corresponde a su condición de divinos, pero no son eternos, ya que esa es una cualidad exclusiva de Dios. Su condición de seres intermedios, además, se desprende de una característica que los une a los hombres, y es que cuando son creados tienen la libertad para elegir entre el bien y el mal, es decir, disfrutan de libre albedrío. La única condición es que una vez elegida su opción, ya no podrán cambiar⁶². Los ángeles que se decantan por la “maldad” no deben ser confundidos con los ángeles caídos, ya que estos son los que, habiendo elegido la bondad en el momento de su creación, traicionan a Dios. La aparición de los ángeles en general y de los ángeles caídos en particular se circunscribe al *Nuevo Testamento*. En el *Antiguo Testamento* únicamente en el libro de Daniel, de época postexílica, se menciona a Miguel (*Dn.* 12: 1) y Gabriel (*Dn.* 9: 21) y no hay mención ninguna a los ángeles caídos, puesto que en los textos que forman parte de la tradición judía no se contempla un mundo en el que la maldad se oponga a la bondad de Dios. En el cristianismo, en cambio, sí que se observa la dualidad de fuerzas, lo cual, según G. Davidson (1971: xvi) es una herencia del Zoroastrismo. Un reflejo de esto son los diferentes papeles que desempeña Satanás en los dos grupos de libros de la Biblia: mientras que en el *Antiguo Testamento* Satanás aparece como sirviente de Dios, en el *Nuevo Testamento* es la encarnación del mal. Entre el numerosísimo grupo de ángeles que se encuentran al servicio de Dios, hay un selecto grupo que se sitúa por encima del resto: los arcángeles. Esta denominación no aparece ninguna vez en el *Antiguo Testamento* y únicamente dos veces en el *Nuevo Testamento*⁶³, la primera sin especificar el nombre de la entidad, y la segunda acompañando al nombre de Miguel. La tradición cristiana, además de Miguel, considera arcángeles a Gabriel y Rafael, aunque en los textos bíblicos no aparecen denominados de este modo. La consideración de Gabriel y Rafael, junto con los otros cuatro que formarían el grupo conocido como los Siete Arcángeles, proviene de la tradición, lo que hace que los siete nombres no se mantengan siempre fijos.

La dicotomía “buenos” (ángeles) frente “malos” (demonios) forma parte, como antes se comentó, del dualismo ético-religioso⁶⁴. Aunque hay referencias al mal en la literatura veterotestamentaria preexílica, el origen y ejecución de ese mal

⁶² G. DAVIDSON (1971: xvii).

⁶³ *1Tes.* 4: 16. “Porque a la señal dada por la voz del Arcángel y al toque de la trompeta de Dios, el mismo Señor descenderá del cielo”. *Jd.* 1: 9. “El arcángel Miguel, cuando pleiteaba con el diablo disputándose el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él ninguna palabra de insulto, sino que sencillamente dijo: ¿¡Que el Señor te reprenda!?”

⁶⁴ SCHIPPER (2007: 1).

no procedía de entidades intermedias malignas, sino del propio Yahveh⁶⁵. A partir de época postexílica la “agencia” del mal se trasladará a seres intermedios malignos, de los cuales también hay un gran número y cuyo objetivo principal es enviar males y hacer germinar el caos. Al igual que en el grupo angelical, no todos los seres de esta categoría tienen el mismo estatus. Por un lado, se puede hablar de los *daimónia* en términos generales y por el otro, de entidades independientes reconocibles. Los primeros son un grupo que en los textos reciben diferentes denominaciones dependiendo de su radio de acción (destrucción, enfermedad, maldad, etc.⁶⁶) pero que deben ser eliminados. Su morada son lugares y ciudades en ruinas que han sido destruidas y abandonadas (*Ap.* 18: 2). Entre los seres malignos reconocibles existen algunos que son el resultado de la “reinterpretación” que se hizo de las divinidades que eran veneradas por los vecinos del pueblo israelí y, que tras el exilio, fueron descartados del panorama divino a todos los niveles degradándolos. Este es el caso de Beelzebub, considerado “príncipe de los demonios” (*Lc.* 11: 15) cuyo nombre podría derivar de Baal, el dios principal de los filisteos, hecho que demostraría cómo una divinidad suprema de una religión puede convertirse en el antagonista del dios supremo de otra a través de la degradación de su figura⁶⁷. Otra degradación, aunque esta interna, fue la que sufrió Satán, que pasó de ser considerado uno de los hijos de Yahveh en el *Antiguo Testamento* a ser la encarnación del mal y el principal rival de su antiguo señor en el *Nuevo Testamento*. Pero no solamente de estos dos seres se conserva el nombre, hay una gran cantidad de seres malignos⁶⁸, por ejemplo, Azazel, que es considerado en *Enoch* 1 uno de los jefes de los doscientos ángeles caídos. Frankfurter (2011: 127) considera que, aunque en el judaísmo se aprecia cierta ambigüedad con relación a sus demonios, en cambio, en el cristianismo, se produce una fuerte polarización y desambiguación del cosmos sobrenatural para asentar la dicotomía demonios–Cristo⁶⁹.

Por último, los espíritus. Ni en los textos veterotestamentarios ni en los neotestamentarios, el concepto de “espíritu” (*rúah* en hebreo, *pneuma* en griego) es usado como sinónimo de entidad divina intermedia. La evolución de la connotación del término hebreo es muy semejante al visto para el griego: originariamente hace referencia al aire en movimiento, es decir, al viento; a continuación, pasa a denominar a la respiración que, por asociación, se relaciona con la vida; posteriormente hará referencia al alma para acabar indicando el espíritu⁷⁰. A pe-

⁶⁵ *Is.* 45: 7: “Yo soy Yahveh, y no hay otro más; yo enciendo la luz y creo las tinieblas, yo hago la felicidad y provocho la desgracia, yo, Yahveh, soy el que hace todo esto.”

⁶⁶ Ver KOTANSKY (2000: 271) para las denominaciones de los diferentes tipos de demonios y testimonios.

⁶⁷ Sobre la figura de Baal ver PATON (1910); HERRMANN (1999).

⁶⁸ Para una relación exhaustiva de ángeles caídos ver G. DAVIDSON (1971).

⁶⁹ Sobre esta polarización, *cf.* RIVES (2005).

⁷⁰ HOYLE (1954: 784); REILING (1999: 418).

sar de que el término es usado tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento* para hacer referencia a entes sobrenaturales, este uso religioso procedería de un uso no religioso, incluso como plantea Hoyle (1954: 785) podría ser una herencia del pasado animista de Israel. Lo que parece claro, es que el uso mayoritario de estos términos en la literatura bíblica hace referencia al atributo de la divinidad, llegando a especializarse, en último término, en su uso para denominar a uno de los elementos trinitarios, el Espíritu Santo⁷¹.

2. Las tradiciones filosóficas y su comprensión de la divinidad

2.1. Gnosticismo

El sistema religioso-filosófico gnóstico constituye en sí mismo un sistema sincrético formado fundamentalmente sobre la tradición judeocristiana explicada y racionalizada a través del pensamiento platónico, más concretamente del platonismo medio. La impronta de ambos sistemas se deja ver en diferentes aspectos del sistema gnóstico, pero es especialmente reconocible en el teológico, tanto en su esfera superior como en la inferior.

2.1.a. Dios Supremo–Dios Creador

Las sectas del s. II postulaban la existencia de dos entidades: un Dios supremo y un Dios creador. Para entender el origen del segundo y cómo sus esferas de acción se separan, se abordará primero lo concerniente al Dios supremo, junto con los elementos significativos que le rodean que sean pertinentes, y seguidamente al Dios creador.

El Dios supremo es, en su absoluta trascendencia, describable únicamente a través de rasgos negativos, lo que se conoce como *via negativa*: es imperfectible, indefinible, inescrutable, inconmensurable, invisible, inexpresable, innominable, ilimitado, más que vida. Incluso está por encima de la divinidad, es más infinito que la perfección y está más allá del Ser. Es, además, puro intelecto y pensamiento, y por tanto, tiene la necesidad de proyectarse hacia el exterior, dando lugar a un ámbito espiritual. Lo generado a través de esta proyección es denominado Pleroma y los elementos que lo conforman son los eones. Esto convierte al Dios supremo, denominado también Espíritu Invisible (*ApocJn* II 2, 29), en el padre de los eones, no en el padre del mundo, ya que éste todavía no está conformado. De las diversas emanaciones del Dios, la más importante y común a todas las variantes gnósticas es el Segundo Principio, también llamado Barbelo (*ApocJn*

⁷¹ Un estudio muy exhaustivo sobre el uso del término *pneuma* en el judaísmo helenístico lo realizó ISAACS (1976).

II 5). Esta entidad, de cuyo nombre se desconoce el origen⁷², es la más cercana al Espíritu Invisible de la que se puede hablar o que se puede conocer, y así lo atestigua el *Evangelio de Judas* (35, 17-21), en el que el propio Judas le dice a Jesús: “tú has venido del eón inmortal de Barbelo y no soy digno decir el nombre del que te envió”⁷³. Este segundo principio es, además, la única posibilidad que se tiene de alcanzar la *gnosis* del primer principio⁷⁴.

De este modo, la unión de ambos Principios (Dios y Barbelo), entendidos como fuerzas masculina y femenina complementarias⁷⁵, permiten la generación del tercer elemento denominado *Autogenés* (Autoengendrado) o, como se acaba de indicar unas líneas más arriba, Jesucristo. Según el *Apócrifo de Juan* (II 6, 10-18) este elemento es concebido como una chispa y engendrado en Barbelo por la mirada del Dios Supremo. Y de este modo, queda establecida una Tríada Divina⁷⁶ formada por Padre-Madre-Hijo que funciona como hipóstasis del Dios Supremo. El Hijo es el que hará de bisagra y de conector entre la triada primordial y el resto de eones que conforman el Pleroma.

Como antes se mencionó, el Pleroma está formado por eones, los cuales reciben el nombre de cualidades ideales, abstracciones u operaciones mentales ya que son las representaciones de la propia realización del Dios inefable⁷⁷, (Verdad, Intelección, Forma, etc.). Los eones, igual que se vio con la pareja masculina-femenina de Dios y Barbelo, se emparejan según esa misma condición, haciendo necesaria la conformidad de ambos para generar nuevos elementos⁷⁸. Fue Sabiduría quien, sin contar con su contraparte masculina, “concibió en su interior un pensamiento” (*ApocJn* II 9, 28-30) que dio lugar a “una obra imperfecta y distinta de su forma, pues la había producido sin su consorte” (*ApocJn* II 10, 5-7). Es este ser, llamado Yaldabaot⁷⁹ y considerado por algunas sectas como el primer arconte (*ApocJn* II 10, 20), el creador del mundo, el demiurgo en términos platónicos. El haber sido generado fuera del orden general hace que, al contrario que sus “compañeros” eones, no sea una representación del propio Dios supremo, con-

⁷² LAYTON (1987:15) conjetura un posible origen egipcio. Según el autor, el término estaría compuesto por dos términos, “emisión” y “grande”, por lo que Barbelo significaría “la gran emisión”.

⁷³ Las traducciones de los textos de *Nag-Hammadi* son de Piñero, Montserrat Torrents, y García Bazán (Trotta).

⁷⁴ BRAKKE (2010: 54).

⁷⁵ Sobre la generación de los dioses según las diferentes escuelas gnósticas, ver MASTRO-CINQUE (2010).

⁷⁶ Según el texto del *Pensamiento Trimorfo* (37, 20-23), que al igual que el *Apócrifo de Juan* pertenece a la escuela gnóstica de corte Setiano, es la “Voz” que se originó en el pensamiento de Barbelo la que, según sus propias palabras “existe como tres permanencias: el Padre, la Madre y el Hijo”.

⁷⁷ HANEGRAAFF (2006: 406).

⁷⁸ JONAS (2001: 179-180).

⁷⁹ Sobre su etimología ver SCHOLEM (1974); POIRIER (2006: 257-259). FISCHER-MUELLER (1990) propone que Yaldabaot represente al principio femenino en su caída.

virtiéndolo en necio e ignorante. El origen “no autorizado” del mundo material, y por tanto de la humanidad, es lo que mueve a las escuelas gnósticas a intentar superar la maldad que rodea al hombre para llegar a Dios, haciendo de la salvación su objetivo⁸⁰. En la escuela Basilidiana, el ser que gobierna sobre el mundo y la humanidad es Abrasax. Al nombre de esta entidad se le dio el valor numérico de 365, ya que este es el número de esferas celestiales creadas por los 365 ángeles que fueron a su vez creados por la pareja *Sophia-Dýnamis*, dos emanaciones del Padre. Pero en realidad, sería una paráfrasis secreta del nombre de Yahveh⁸¹, ya que “Abrasax” está formado sobre el término hebreo *abra* que significa “cuatro”, un eufemismo para sustituir el *Tetragrammaton*⁸².

El postulado de un Dios supremo y un Dios creador es lo que hizo que el sistema gnóstico se entendiese como un sistema “dualista”. Autores como R. M. Wilson (1958: 188) consideran que el origen de este fenómeno es “the predominant Gnostic sense of the evil of human existence” y considera el dualismo gnóstico “far more radical than any previously known”. Brakke y Piñero, en cambio, no están a favor de denominar “dualista” a este sistema, según el primero porque “strictly speaking, dualists posit two eternal and opposed ultimate principles, from which the opposing realms of matter and spirit originate, and the Gnostics do not teach this. Ultimately, there is only one Invisible Spirit, and everything that exists has its origin in it” Brakke (2010: 62); y el segundo “porque el Absoluto, objeto de la especulación gnóstica avanzada, rechaza por su misma definición a todo ser que se escape de él”⁸³ (Piñero 1997: 41). Dillon (1999: 71) concuerda con Bakker y Piñero y precisa que “a second principle is generally no more than the ‘thought’ (*ennoia*) or ‘will’ of the supreme principle, and thus does not constitute a very serious threat to his uniqueness”. Si atendemos a cómo se plantea la relación entre el supremo y el creador y cómo el primero es, en esencia, absolutamente trascendente e inefable, no se puede decir que la correlación entre ambos es equivalente, sino que habría que verla como una relación de subordinación. De este modo, quedaría establecida una jerarquía en la que el Dios supremo manda y el dios creador es uno más de los supeditados a él, pero en la que al mismo tiempo existe otra jerarquía interna a cada esfera. Así, en la esfera superior, el Dios supremo está por encima del Segundo Principio y por debajo de ellos el resto de eones, con los que se conectan a través de la figura del Autoengendrado; y en la esfera de la creación Yaldabaot tiene un lugar preeminente sobre el resto de arcontes creados por él.

⁸⁰ Sobre la doctrina gnóstica, ver capítulo II (pp. 38–42).

⁸¹ RUDOLPH (1987: 311).

⁸² MARTINEZ (1991: 78).

⁸³ Solamente el sistema gnóstico maniqueo se puede considerar un “auténtico dualismo” ya que existen desde los orígenes dos Principios iguales y contrapuestos (Luz – Tinieblas, el Bien – el Mal).

2.1.b. Los habitantes del Pleroma

El sistema gnóstico presenta distintos tipos de entidades que habitan el espacio conocido como Pleroma. De un modo genérico, todos estos seres divinos, semidivinos o demoniacos son denominados “eones”, lo que hace que su número varíe mucho: para los valentinianos son treinta y están emparejados entre ellos (“ley de los conyugios”), mientras que para otras el número de eones es infinito, ya que son emanaciones del Dios trascendente, que es infinito. En algunos gnósticos cristianos, el dios creador asimila en sí la pluralidad de estos seres, convirtiéndose en el único elemento promotor de la creación⁸⁴. Los eones que están por debajo de la divinidad son las luminarias, los ángeles que sirven al dios supremo y los ángeles que sirven al dios creador.

Las luminarias desempeñan un papel fundamental en la teología gnóstica setiana⁸⁵. Según *Apocjn* II 9, son cuatro, reciben los nombres de Armozel, Oriel, Davietai y Elelet y son creación del Autoengendrado. Cada uno de ellos está formado por tres eones, dando como resultado doce eones en total (Iren.Lugd. *Haer.* 1.29.2). Intervienen de modo directo en dos puntos clave de la creación: por un lado, como creadores junto al Padre y Barbelo del hombre primordial o “humano perfecto”, padre de Set (Iren.Lugd. *Haer.* 1.29.3)⁸⁶; por el otro, Elelet es la luminaria que engendra al eón Sophia, madre de Yaldabaot y desencadenante de todo lo malo. Thomas Gaston remonta estas figuras a los cuatro “hijos de Horus” de la religión egipcia⁸⁷.

La raza angélica se mueve tanto en la esfera del dios supremo como en la del dios creador. Para el primero, los ángeles realizan una labor de séquito cultural, honrándolo eternamente. Además, intervienen en la experiencia mística de los aspirantes al conocimiento de Dios de dos maneras: bien de modo activo, aportando soporte a los que aspiran a la salvación, o bien de modo pasivo a través de sus nombres, ya que su enunciación permite alcanzar el mundo celestial. Los ángeles del dios demiúrgico, en cambio, participan de la “maldad” de su creador participando, según algunos sistemas gnósticos, en el propio acto de la creación (*Apocjn* II 15, 30-19, 10)⁸⁸. Realizan diferentes funciones, entre ellas producir el cuerpo físico del hombre (entendido como una jaula donde la chispa de luz se

⁸⁴ JONAS (2001: 51-54 y 136).

⁸⁵ Estas entidades solamente se encuentran en las fuentes gnósticas y en los rituales mágicos coptos. Ver MOORE Y TURNER (2010: 178-179); BRAKKE (2010: 55-56).

⁸⁶ MOORE Y TURNER (2010: 178).

⁸⁷ GASTON (2015: 401-402): “that these four were described in the Pyramid Texts as the ‘friends of Pharaoh’. This relationship of the four astral gods attending to Pharaoh (or Horus) seems to parallel the relationship of the luminaries standing “by the side of the only-begotten,” that is, the Self- Originate (AH 1.29.4). Each of the four “sons of Horus” has an assigned protector, each a female deity, which would parallel the four aeons assigned to the four luminaries (AH 1.29.2).”

⁸⁸ Sobre estas entidades como origen del mal, ver A. EVANS (2007: 197-204).

va extinguendo y por tanto del que hay que deshacerse), gobernar el cosmos e impedir al iniciado alcanzar la salvación. Estos seres también reciben los nombres de “démones” o “arcontes”. No hay un número fijo, según el *Apócrifo de Juan* hay trescientos sesenta y cinco, pero en algunas sectas gnósticas, los arcontes son solo siete (Iao, Sabaoth, Adonaios, Elohim, Oreos, Astafaeo y Yaldabaot) y fueron los creadores del mundo. En el sistema ofita, en cambio, únicamente se considera a Yaldabaot el creador del mundo ya que fue el primero en surgir⁸⁹.

2.2. Hermetismo

Como se vio en la exposición sobre las cuestiones generales del hermetismo⁹⁰, esta tradición es un constructo filosófico derivado de la conjunción de elementos tomados de distintas tradiciones. Respecto a la teología que transmiten los textos herméticos, la religión egipcia, la judeocristiana y la filosofía neoplatónica, son las tres que mayor presencia tienen, al menos de un modo explícito. A continuación, se expondrá la jerarquía divina y las características más destacadas de la tradición hermética.

2.2.a. La tríada fundamental: Dios–Nous/Cosmos–Hombre

El escalón más alto de la jerarquía divina está ocupado por el Dios supremo. Esta entidad, considerada igual que en la tradición neoplatónica como el Bien Supremo⁹¹, es denominada Padre en tanto que creador del cosmos⁹², el cual genera a través del Verbo⁹³. Esta característica lo hace alejarse de la comprensión de la divinidad del gnosticismo, tradición en la que, como se ha expuesto, el Dios supremo y el Dios creador son dos entidades diferentes. Dios es invisible en tanto que eterno ya que “todo lo visible ha de aparecer en algún momento, puesto que es engendrado, mientras que lo invisible es eterno, no tiene necesidad de aparecer pues siempre es” (*CH V 1*); pero al mismo tiempo “puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a quienes él quiera mostrarse” (*CH V 1*), es decir, se puede hacer visible. La capacidad creadora de Dios, que pueda “dar a luz y crear todas las cosas” (*CH V 9*), procede

⁸⁹ JONAS (2001: 133 n4); RASIMUS (2005). Para un estudio detallado sobre la angelología gnóstica a través de los heresiólogos y fuentes coptas, ver SCOPELLO (2018).

⁹⁰ Ver capítulo II (pp. 42–45).

⁹¹ *CH XIV 9*: “Porque Dios tiene una sola afición, el bien y el bueno no es ni arrogante ni impotente”. *CH IIB 15*: “He aquí lo que es el bien, es decir, lo que Dios es. No denomines bueno a ningún otro ser so pena de impiedad, no atribuyas a Dios otro nombre sino el de bien, o de nuevo cometerás impiedad”. Las traducciones de los textos herméticos son de X. Renau Nebot (BCG 268).

⁹² *CH IIB 17*: “La otra denominación de Dios es la de padre, en su capacidad de crear todas las cosas. Pues lo propio de un padre es crear”.

⁹³ *CH IV 1*: “El creador [*demiourgós*] hizo la totalidad del cosmos no con las manos sino con la palabra”.

de su condición de hermafrodita, y de este modo “al ser él mismo el que crea es un operador autónomo que existe siempre en su obra” (CH XI 14). En el *Asclepio* 20 también se expone esta doctrina: “Dios, pues, único a la vez que todo, completamente henchido con el poder generador de ambos sexos, permanentemente embarazado de su propia voluntad, da a luz eternamente aquello que quiere procrear”. La idea de la bisexualidad de la divinidad no es original ni única del hermetismo, ya se atestigua en el texto egipcio de la cosmogonía de Heliópolis y en otros textos de autores griegos y latinos de tradiciones órfica, neoplatónica y gnóstica⁹⁴. Por último, Dios “siendo lo uno es todo y siendo el todo es uno; pues el conjunto de todas las cosas es uno” (CH XVI 3) y es uno, porque “el alma es una, la materia es una y la vida es una (...) En consecuencia, Dios es uno” (CH XI 11). T. M. Scott (1987: 57) propone que esta caracterización del dios hermético como uno y todo, procede de la concepción egipcia del uno y lo múltiple que toma forma en dos divinidades concretas, Atum y Ptah⁹⁵.

La realidad de la tradición hermética está estructurada por una triada fundamental, cuyos protagonistas, o al menos la denominación de cada parte, varía en función del texto en el que se refiera. Los tres elementos que la componen son Dios, el Cosmos/Nous, y el Hombre. El primer elemento, Dios, también referido como “Mónada”, es el no-engendrado, y de él surge todo. En CH XIV 2 se expone del siguiente modo: “todas las cosas, pues, que llegan a ser son a causa de otro, ha de haber entonces alguien que las cree y que sea el mismo inengendrado para que pueda ser anterior a lo engendrado”. En *Asc.* 14 se expresa la misma idea en los siguientes términos: “el Dios sempiterno, el Dios eterno, ni puede ni ha podido ser engendrado, es lo que es, lo que fue y lo que será siempre. Tal es la naturaleza de Dios, que procede por entero de sí misma”. El segundo elemento, el Cosmos según la denominación del *Asclepio*, el Nous/Demiurgo según el *Corpus Hermeticum* y el Sol en *Extractos de Estobeo*⁹⁶, es el auto-engendrado y “es inmortal en tanto que obra del padre eterno y siemprevivo en tanto que inmortal” (CH VIII 2). En el tratado I del CH se le denomina también Naturaleza y es un principio femenino, lo que podría considerarse un paralelo con la tradición gnóstica y la caldea, en las que el segundo principio es femenino⁹⁷. Por último, el Hombre, el engendrado, es el Hombre en su perfecta forma ya que asimila aspectos de Dios, el cual lo creó “a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a ima-

⁹⁴ W. SCOTT (1926: 135–136); FESTUGIÈRE Y NOCK (1946: 20 n24); T. M. SCOTT (1987: 35–38); RENAU NEBOT (1999: 79 n17).

⁹⁵ Scott se basa en los comentarios de DERCHAIN (1962: 186) y de IVERSEN (1984: 9) sobre estas divinidades.

⁹⁶ SH IIA 14: “(El) sol, que, a diferencia de todas las otras cosas, no cambia, sino que permanece en sí. Por eso le ha sido confiada, solo a él, la tarea de producir todas las cosas en el cosmos, gobernándolas y haciéndolas en su conjunto. Por eso, lo venero y reverencio su verdad y, tras el uno y primero, lo reconozco como creador.”

⁹⁷ MAJERCIK (1989: 4).

gen del padre, era hermosísimo” (*CH I 12*). La generación de esta triada divina la narra el *Asc. 8* del siguiente modo:

El señor y hacedor de todas las cosas, al que correctamente llamamos Dios, creó a partir de sí mismo un segundo dios visible y sensible (...) Cuando hubo creado a este dios, el primero nacido de él y el segundo tras él, le pareció hermoso, puesto que estaba completamente lleno con la bondad de todas las cosas, y le amó como hijo de su divinidad. Pero como Dios, en su grandeza y bondad, quería que hubiese algún otro ser que pudiese contemplar la belleza de este dios nacido de sí mismo, creó entonces al hombre (...) al hombre esencial.

Respecto a las hipóstasis divinas dice Festugière (1954: 175): “Les textes hermétiques permettent d’entendre αἰών non seulement comme la force opérante de Dieu, mais comme la Sagesse ou l’Intellect de Dieu, bref, comme une hypostase divine, un Second Dieu intermédiaire entre Dieu et le monde.” Con esta afirmación, Festugière viene a situar una emanación denominada “eón” entre Dios y el Cosmos. Es cierto que Eón tiene un papel importante en los textos herméticos, ya sea como concepto abstracto (*CH XI 2*, *SH XXIV*, *Asc. 40*) o como principio activo (*CH XI 2*, *CH XIII 20*, *Asc. 30*), pero como señala Renau Nebot (1999: 179 n127) hay dos motivos por los que esto no puede ser: 1) porque el *CH XI 1-6* y *Asc. 30-32* son secciones distinguibles del resto de los tratados en los que aparecen, y 2) porque sigue vigente el esquema trinitario Dios-cosmos-hombre, sin ningún intermediario. En opinión de este autor, lo que podría estar ocurriendo es un intento por parte de los autores herméticos de hacer encajar concepciones ajenas en su sistema teológico.

2.2.b. Decanos, gobernadores, demonios

La ordenación de la esfera intermedia de la hermética es, en algunos puntos, oscura. Un ejemplo de esto son los Decanos, unas entidades cuya presencia solo se testimonia en *SH VI* y *XXII* y en *Asc. 19*. Son los dioses zodiacales, por lo que también son conocidos como “Horóscopos” o los “Treinta y Seis” (*Asc. 19*), ya que ese es el número de elementos que conforman este grupo, tres dioses por cada signo zodiacal. El origen de los Decanos hay que buscarlo en la religión egipcia, en la que también estaban en conexión con los astros y las constelaciones y eran considerados los “guardianes de tiempo” (χρονοκράτορες)⁹⁸. Según se explica en *SH VI 3*, su lugar está bajo el círculo del todo, es decir, por encima de los Siete gobernadores, lo que hace que influyan directamente en ellos. Son “centinelas de todo lo que hay en el cosmos”, y además “influyen sobre todas las cosas, manteniendo unido el conjunto y custodiando la ordenada disposición de todas las cosas” (*SH*

⁹⁸ BOUCHÉ-LECLERCQ (1899: 219–221).

VI 5), incluyendo al hombre, aunque esta la puede delegar en los demonios (*SH VI 9-10*)⁹⁹.

El siguiente eslabón de la cadena son los Siete gobernadores, también llamados planetas¹⁰⁰. Fueron engendrados por el segundo dios, el *Nous* demiúrgico, y “envuelven con sus círculos el mundo perceptible” y a su “administración se le denomina destino” (*CH I 9*). Como se acaba de mencionar, están justo por debajo de los Decanos y se encargan de gobernar el mundo sublunar y, por tanto, la vida de los hombres. Su influencia puede ser benéfica (Sol, Júpiter, Venus), maléfica (Saturno, Marte), o ambivalente (Luna, Mercurio) (*SH XXIII 28*). Se les relaciona con los arcontes de la tradición gnóstica.

Los demonios se sitúan en la última posición de la serie jerárquica, y su presencia se atestigua tanto en textos del *Corpus Hermeticum* como en el *Asclepio* y los *Extractos de Estobeo*. La denominación de “demonio” es la que Hermes Trismegisto ofrece a Tat cuando éste le pregunta sobre cuestiones celestiales (*SH VI 10*). En la explicación de estos seres, el dios declara que son energías (hijos) generadas por los Decanos, y que no tienen ni cuerpo material ni alma. No se especifica el número de entidades que forma este grupo ni si están sujetos a algún tipo de organización interna, pero en *CH XVI 13* se dice que “son muchos y variados” y que cada uno de los astros tiene el mismo número de demonios asignados. Las funciones de estos seres, igual que ocurría en las tradiciones religiosas, son muy variadas¹⁰¹ y pueden suscribirse al campo del bien o del mal ya que “son buenos o malos en cuanto a sus naturalezas, esto es, en sus energías, pues la esencia de un demonio es energía; además algunos de ellos son una mezcla de bien y de mal” (*CH XVI 13*). En *CH I 23* se hace una mención explícita a un demonio vengador “que se abalanza sobre este tipo de hombre [los insensatos, malvados y viles] hiriéndole de modo sensible con la quemazón del fuego: lo predispone para las mayores maldades para que sufra por ello un castigo cada vez mayor”. Ya sea en el ámbito del bien o del mal, la principal misión de los demonios es la de servir de unión entre la esfera superior y la inferior¹⁰².

⁹⁹ Sobre los decanos en el hermetismo, ver FESTUGIÈRE (1981: 115–121) y BARTON (1994: 28–29).

¹⁰⁰ BECK (2006: 71): “To start with what is so obvious and fundamental that it is often taken for granted and left unstated: the planets were gods – or else the living instruments of gods. This means that they were considered agents, in the same sense that human beings are considered agents: they could act and be acted upon in ways comprehensible to us, at least in principle.”

¹⁰¹ Una lista de las múltiples funciones que desempeñan estas entidades en el hermetismo, en RENAU NEBOT (1999: 88 n38).

¹⁰² *CH XVI 10*: “son convecinos (de los mortales) y no están muy lejos de los inmortales”; *Asc. 5*: “sin el mandato divino es imposible que los cuerpos sean conformados, sin el concurso de los demonios los individuos no pueden recibir su forma y sin intervención humana no pueden ser construidas ni atendidas las cosas inanimadas”.

2.3. Oráculos Caldeos

Al igual que los sistemas teológicos vistos hasta ahora, los *Oráculos Caldeos* presentan una organización divina cuya estructura gira en torno a la esfera superior y a la esfera inferior. En ambos ámbitos, la tradición filosófica de la que más elementos toma es el platonismo medio. El modo en el que han llegado hasta nosotros los textos caldeos no hace sencilla la reconstrucción de su teología sobre todo en lo que respecta a la esfera superior, ya que parece que hay ciertas contradicciones entre los textos. En este apartado, intentaré presentar la visión más general posible y me detendré en especificar versiones concretas cuando sea necesario.

2.3.a. Primer Intelecto–*dynamis*–Segundo Intelecto

El esquema básico del nivel más alto de la jerarquía divina caldea está formado por un dios, considerado el Primer Intelecto, un segundo dios, o Segundo Intelecto, y un tercer elemento, en este caso femenino, la *dynamis*.

Respecto al retrato del primer dios, éste es calificado tanto con adjetivos negativos como positivos. Así, es descrito como “el oculto” (fr. 3), “el que existe fuera” (fr. 84), como “padre” (fr. 7, 14), “primero” e “intelecto paterno” (fr. 7, 39, 49, 108, 109). “Mónada” (fr. 11, 26, 27), “fuente” (fr. 13, 30, 37), “Bien” (fr. 11), “Soberano” (fr. 37) y “Fuego Trascendente” (fr. 5) son también denominaciones que recibe esta entidad. Pselo y Porfirio lo consideran equivalente al Uno neoplatónico. Este Intelecto paterno es el creador del mundo inteligible.

El segundo Dios, llamado también Demiurgo, es el encargado de dar forma a las Ideas proyectadas por el Padre (fr. 5, 33, 37). Como trabaja con la realidad inteligible y la sensible, este Intelecto está concebido con naturaleza diádica (fr. 8, 12), por lo que es descrito como “Dos veces trascendente”. Que sea descrito así, frente al Padre que es “una vez trascendente”, señala una diferencia primordial entre ellos: mientras que el Padre es indivisible, el segundo dios es divisible, lo que da pie a que pueda comenzar la creación del mundo sensible.

Entre ambos Intelectos se sitúa una intermediaria que los separa, la *dynamis*, un principio femenino asociado con Hécate, “nacida del Padre” (fr. 35). La elección de esta divinidad como elemento intermedio se debe a la importancia que tenía en la religión greco-romana tradicional como diosa de puntos liminares¹⁰³. Las funciones que desempeña Hécate en la cosmología caldea las clasifica Johnston (1990: 47) en tres grupos: 1) transmisora de las Ideas y por tanto estructuradora del mundo físico; 2) núcleo divisor de los mundos Inteligible y Sensible; y 3) fuente de las almas individuales y dadora de vida al mundo físico y al hombre.

¹⁰³ JOHNSTON (1990: 12).

Las funciones 2) y 3) se realizan, según los fr. 34 y 35, a través de un vientre que, según Lewy (1978: 120) y Johnston (1990: 51) pertenece a Hécate, lo que situaría a la diosa realizando el mismo papel que el Alma Cósmica lleva a cabo en otras doctrinas del platonismo medio¹⁰⁴.

La concepción triádica de Dios, formado por Padre, Hécate y Segundo Intelecto, no aparece en ningún testimonio conservado de los *Oráculos Caldeos*, sino que llega a través de una interpretación de Porfirio de los fr. 3 y 4¹⁰⁵, interpretación con la que Proclo disiente. Así, mientras el Porfirio (*in Prm.* 9.1-8) considera que el Padre no es el primero en relación con los otros dos términos de la tríada, sino que están unificados (es decir, Primer Principio = el Padre), Proclo no lo cree así, y considera que el Primer Principio trasciende al Padre inteligible (Procl. *in Prm.* 1070.15-1071.3)¹⁰⁶. Pselo, en su *Exposición resumida y concisa de las doctrinas de los caldeos del mismo Pselo*, (1149c 5 -1152a), considera, al igual que Proclo, que en los oráculos se postula un “Principio único de todas las cosas”, el Uno-Bien, pero añade que “después honran a un cierto Abismo paterno, compuesto de tres tríadas. Cada tríada incluye Padre, Potencia e Inteligencia”¹⁰⁷. Sea como fuere, lo que sí es cierto es que según los *OC* (fr. 27) “en todo el mundo resplandece una tríada a la que gobierna una mónada”, lo que no es tan seguro es si esa mónada formaba parte de la triada, como establecía Porfirio o, por el contrario, transcendía a ella, como postulan Proclo y Pselo.

2.3.b. *Íyngas, Ensambladores, Teletarcas, angeloí y daimones*

La esfera divina inferior, que conecta la triada primordial con el mundo material, está poblada de entidades que pueden ser agrupadas según el papel que desempeñan. Por un lado, están los *Íyngas* (ἰνγξ), los Ensambladores (συνοχεῖς) y los Teletarcas (τελετάρχαι), cuyas funciones abarcan lo cósmico, en tanto que participan en la organización y funcionamiento del universo, y lo teúrgico, ya que forman parte del ritual; y por el otro los ángeles y los demonios, cuyo campo de actuación, como se verá, no es tan elevado.

En la teología caldea, las *íyngas* se concretan de diferentes modos, desde lo material a lo abstracto o incorpóreo. Así, puede ser la rueda mágica (fr. 206) usada

¹⁰⁴ Para Lewy, Hécate no representa el Alma Cósmica, sino que lo que recibe Hécate en su vientre es parte del Alma Cósmica. Respecto a lo que los modernos denominan “Alma Cósmica”, JOHNSTON (1990: 13) comenta que “there is no single ancient term for what modern scholars refer to as the ‘Cosmic’ or ‘World’ Soul. Often (e.g. in the *Timaeus*) the word psyche, without former modification, is used, although the cosmic implication can be deduced from the passage”.

¹⁰⁵ MAJERCIK (2001: 266).

¹⁰⁶ Para una explicación más detallada sobre las diferentes visiones de los comentaristas sobre los preceptos básicos de los *Oráculos*, ver ATHANASSIADI (1999).

¹⁰⁷ Traducción de F. García Bazán (BCG 153).

en los rituales teúrgicos¹⁰⁸, y que, según Pselo (1133a 5-10), “es una esfera de oro que tiene incrustada en medio un zafiro, gira por medio de una correa de toro y tiene signos grabados por toda su superficie”. En su función como entidades mediadoras entre los mundos inteligible y sensible, son también los “transmisores de mensajes” (fr. 78) entre el Padre y la materia. En un aspecto más abstracto, pueden llegar a ser el propio mensaje en forma de nombre secreto que el Padre quiere mandar al teúrgo para que cumpla con el ritual (Majercik 1989: 9), o incluso los “pensamientos” del Padre (fr. 77), es decir, las entidades noéticas¹⁰⁹. Se considera que Hécate gobierna estas entidades porque comparten el estatus de entidades intermedias¹¹⁰.

Para ejercer una acción directa en los órdenes inferiores de la jerarquía, el Primer Intelecto necesita de los ensambladores. Según el testimonio de Pselo en *Boceto*, “unifican las procesiones de la multiplicidad de los seres, fijando en sí mismos, en medio de los inteligibles y los intelectivos el centro de la comunidad de ambos”¹¹¹, es decir, armonizan y protegen las diferentes partes del Universo. Además, en su función durante el rito teúrgico, permiten el ascenso del alma, ya que funcionan como “conectores materiales” (fr. 80). Apenas han llegado hasta nosotros pasajes de los *Oráculos* en los que se mencionen estas entidades, y las reinterpretaciones de los neoplatónicos pueden haber distorsionado el significado original que tenían en el ritual caldaico. Según Lewy (1978: 130), que el atributo de “conector”/”ensamblador” sea también usado con Eros e incluso con el dios supremo o sus hipóstasis “prove that this term designates in the Oracles a specific mode of action of the Ideas”.

Por último, los teletarcas, son tres y cada uno gobierna uno de los tres mundos planteados en la cosmología caldea¹¹². Estos mundos son: el ígneo (mundo Inteligible), que es el círculo más exterior; el etéreo, la zona de las estrellas fijas y los planetas; y el material, esto es, el mundo sublunar incluyendo la tierra¹¹³. Al mismo tiempo, cada uno de ellos está asociado a una virtud (Fe, Verdad, Amor¹¹⁴), que también funcionan en un sentido teúrgico, ya que a través de ellas el teúrgo se puede unir a Dios, es decir, funcionan como “maestros de la iniciación” (fr. 85, 86)¹¹⁵. Otra de sus funciones rituales es la de eliminar las influencias materiales del alma durante su ascenso y ser su guía durante el viaje.

¹⁰⁸ Sobre estos aparatos ver JOHNSTON (1990: 93–96).

¹⁰⁹ LEWY (1978: 130); MAJERCIK (1989: 171).

¹¹⁰ Sobre estas entidades y su relación con Hécate ver JOHNSTON (1990: 90–110).

¹¹¹ Trad. de de F. García Bazán (BCG 153). Pág. 73 según la edición de Kroll.

¹¹² Sobre la cosmología caldea ver MAJERCIK (1989: 16–19).

¹¹³ Pselo, *Boceto*, Kroll pág. 74; Procl. *in Ti.* II 57.9.

¹¹⁴ Sobre la triada Fe, Verdad y Amor, ver GARCÍA BAZÁN (1986B).

¹¹⁵ MAJERCIK (1989: 11).

En cuestión de generación, las tres entidades se diferencian en que “las *ýngas* son solamente mónadas, los ensambladores son mónadas que ya manifiestan la multiplicidad, y los teletarcas, mónadas que tienen dividida la multiplicidad”¹¹⁶.

Antes de continuar con el resto de los seres intermedios de la tradición caldea, es pertinente mencionar una entidad que ha despertado el mismo interés que problemas: Eón. La incógnita se teje en torno a las preguntas de quién es realmente y qué papel realiza en la teología caldea. Las dudas parten de su conexión (o la falta de ella) con Cronos¹¹⁷. Según Lewy, todas las expresiones de tiempo de los *Oráculos* deben ser entendidas como Eón, el cual es, según el autor, “el dios caldeo por excelencia”¹¹⁸. Para tal afirmación, Lewy se basa en dos testimonios, ambos dudosos: primero, en el oráculo 13 de la *Teosofía de Tubinga*¹¹⁹, donde se describe a Eón de modo similar al que aparece en los *Oráculos*, pero cuyo origen caldeo ha sido puesto en entredicho¹²⁰; y segundo, en un testimonio de Proclo, dudoso en este caso porque el texto menciona a Cronos, el cual Lewy asocia con Eón¹²¹. Dodds (1961: 266) considera débiles ambos argumentos y concluye que “to call Aion on this evidence ‘the Chaldean God par excellence’ is surely very rash”. A esto hay que añadir, además, que el nombre de Eón no aparece explícitamente en ninguno de los fragmentos conservados de los *Oráculos*, sino que su presencia en ellos en los fr. 12, 49 y 59 se interpreta a raíz de comentarios de Proclo. Así, parece que en realidad en los textos caldeos, Eón es, como dice Majercik (1989: 15) “a noetic entity identified with the transmundance sun (and thus with the Teletarch of the Empyrean World¹²²) whose principal function is to manifest the “light” (=motion) of the Father to the world of Ideas. In this capacity, Aion’s role is to keep the Ideas in a state of constant circular movement, as it is through

¹¹⁶ Pselo, *Boceto*, Kroll pág. 74. Sobre los tres tipos de seres, ver SENG (2016).

¹¹⁷ Para una comparación más exhaustiva, ver LANZI (2006: 37–42).

¹¹⁸ LEWY (1978: 158). Con la misma opinión que Lewy, más recientemente BRISSON (2000).

¹¹⁹ “Οτι Θεοφιλου τινος (90) τούνομα τὸν Ἀπόλλωνα ἐρωτήσαντος· ‘σὺ εἰ θεὸς ἢ ἄλλος;’, ἔχρησεν οὕτως / “Εσθ’, ὑπὲρ οὐρανόου κύτεος καθύπερθε λεγογγώς, / φλογμὸς ἀπειρέσιος, κινούμενος, ἄπλετος Αἰὼν· / ἔστι δ’ ἐνὶ μακάρεσσιν ἀμήχανος, εἰ μὴ ἑαυτὸν (95) / βουλάς βουλευήσῃ πατήρ μέγας, ὡς ἐσιδέσθαι. / ἔνθα μὲν οὐτ’ αἰθήρ φέρει ἀστέρας ἀγλαοφεγγεῖς / οὔτε σεληναίη λιγυφεγγεῖς αἰωρεῖται, / οὐ θεὸς ἀντιάει κατ’ ἀταρπιτόν, οὐδ’ ἐγὼ αὐτὸς / ἀκτίσιν συνέχων ἐπικίδναμαι αἰθεροδιότης. (100) / ἀλλὰ πέλει πυρσοῖο θεὸς περιμηχέτος αὐλών, / ἔρπων εἰλίγδην, ῥοιζόμενος, οὗ κεν ἐκείνου / ἀψάμενος πυρὸς αἰθερίου δαίσειέ τις ἦτορ· / οὐ γὰρ ἔχει δαίην, ἀζήχει δ’ ἐν μελεδηθμῶ / αἰὼν αἰώνεσσ’ ἐπιμίγνυται ἐκ θεοῦ αὐτοῦ.

¹²⁰ MAJERICIK (1989: 14). Sobre esto, ATHANASSIADI (1999: 180) comenta que “as E. R. Dodds immediately pointed out, he was wrong in his identification, but only as regards the letter, not the spirit of this literature. Indeed this is where the lasting achievement of Lewy’s book lies: even if he did not formulate it in the right scholastic terms, he recognized the unity of late antique revelatory literature and understood the contemporary procedures which tended towards the formulation of a dogma based on the orthodox interpretation of a canon of sacred texts.”

¹²¹ LEWY (1978: 103–106, 158).

¹²² De hecho, en un himno caldeo transmitido por Pselo (*in Ti*. III 43, 11), se dice que Eón es el teletarca del mundo ígneo, es decir, del más sublime.

such motion that the Ideas are said to ‘think.’”¹²³ Sobre si Eón debe ser entendido como un divinidad real (con templos y cultos asociados a él), la respuesta dependerá de la relación que se considere que tenía con Cronos, ya que según Proclo (*In Tim.* 20, 22-24) Crono sí que forma parte del ritual teúrgico pero no se refiere a Eón en ningún momento¹²⁴.

Como antes se avanzó, además de los seres que se acaban de analizar, en los *Oráculos Caldeos* se distinguen otros cuatro tipos de entidades menores con unas funciones no tan elevadas: los *angeloi*, los *daimones*, y dos tipos de seres que no reciben un nombre específico pero que son, o bien espíritus cuya concepción se asemeja a la de los *daimones*, o bien mensajeros que median entre el hombre y la divinidad¹²⁵.

Respecto a los primeros, Porfirio, en *De philos. Ex or. haur.*, en un escolio a un himno que ha sido catalogado como caldeo¹²⁶, indica que existen tres tipos de ángeles: a) los que están siempre junto a Dios; b) los que están separados de él y son enviados para entregar mensajes y ministraciones; y c) los que cantan a Dios junto a su trono. Parece claro, y así lo asegura Lewy (1978: 162–163), que a) y c) son equivalentes a los Serafines y Querubines de la angelología judeocristiana; los que actúan como mensajeros, en cambio, se asemejarían según el autor a las *ýngas* en su función de mediadores y son enviados por las hipóstasis del Padre ya que este no tiene contacto con el mundo material (Lewy 1978: 14). Seng (2018:54 n56) no está de acuerdo con esta última afirmación, que considera infundada ya que no está atestiguada en los *Oráculos Caldeos* ni en Jámblico, y las exégesis neoplatónicas en las que se basa la afirmación de Lewy son muy tardías. Además de ejercer de mensajeros y de servir y alabar a Dios, los ángeles también realizan labores de consejeros y elevan las almas de los teúrgos sobre la esfera supralunar, desde donde contemplará la verdad divina¹²⁷. Sobre los arcángeles, cabe la posibilidad de que la angelología caldea los contemplara como elementos de la cadena, pero la única noticia que se tiene es a través de Pselo que, en *De aurena catenda* cuenta que Juliano el caldeo reza para que su hijo, Juliano el teúrgo, reciba el alma de un arcángel (Majercik 1989: 193).

Respecto a la demonología de la tradición caldea, existen diferentes tipos de demonios: terrestres, atmosféricos, acuáticos y lunares (fr. 88, 90, 91, 92, 216), pero ya sean de un tipo u otro, responden a la misma caracterización de “bestial

¹²³ La autora también pone de manifiesto el paralelismo entre la “cadena” de entidades caldeas (*ýngas*, Teletarcas, Ensambladores) y la generación del Pleroma en la tradición gnóstica, el cual surge de la procesión de eones del dios supremo.

¹²⁴ Por tanto, a favor de que Eón es una divinidad están Lewy y Brisson, mientras que en contra Dodds y Majercik.

¹²⁵ SENG (2018: 47).

¹²⁶ LEWY (1978: 10).

¹²⁷ SENG (2018: 76).

y desvergonzado” (fr. 89). Todos los testimonios que se han conservado de los *Oráculos* presentan a los *daimones* como seres pertenecientes a la esfera maléfica. La única referencia que se tiene de una distinción entre entidades “buenas” y “malas” la obtenemos de un comentario de Pselo en el que dice que “el Caldeo establece que algunos de los démones son buenos, pero otros, malos. Nuestra pía doctrina, empero, precisa que todos son malos, pues a causa de sus caídas deliberadas han trocado la bondad en malicia”¹²⁸, explicación que remite a la visión cristiana y a su concepción del mundo demónico. El fragmento 135 aporta una de las descripciones más detalladas sobre este tipo de entidades y sobre las funciones que realizaban, ya que además de enviar enfermedades y desgracias, también intervenían para evitar la iniciación: “porque es necesario que tú no los mires antes de que seas iniciado mientras eres un cuerpo: pues, siendo terrestres, son perros¹²⁹ irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos”¹³⁰.

2.4. Neoplatonismo

Los testimonios neoplatónicos que han llegado hasta nuestros días nos permiten reconstruir de un modo bastante preciso el sistema de pensamiento de esta corriente. A partir de los textos de sus representantes más destacados (Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo), se aprecia la evolución y las innovaciones que sufrió a lo largo de los casi cuatro siglos en los que se inserta. Sería imposible detallar aquí con exactitud cada uno de los puntos que unen y separan a esos cuatro autores en cuestiones teológicas, por lo que expondré aquellos elementos sobre los que, de modo más general, se sustenta este sistema filosófico, que en la mayoría de los casos vendrá dado por Plotino, considerado el iniciador de esta corriente, y mencionaré aquellos aspectos divergentes o innovadores que sean relevantes.

2.4.a. La esfera superior: el Uno–Bien, el Intelecto y el Alma

El sistema plotiniano que conforma el mundo trascendente está constituido por tres hipóstasis divinas: el Uno–Bien, la Inteligencia (*Nous*) y el Alma (*Psyché*)¹³¹. Las noticias que tenemos sobre esta organización triádica la obtenemos de las

¹²⁸ ὁ δὲ λίθος οὐτος δύναμιν ἔχει προκλητικὴν ἑτέρου μείζονος δαίμονος, ὃς δὴ ἀφανῶς τῷ ὕλικῳ δαίμονι προσιών προφωνήσει τὴν τῶν ἐρωτωμένων ἀλήθειαν, ἣν ἐκεῖνος ἀποκρινεῖται τῷ ἐρωτῶντι. λέγει δὲ καὶ ὄνομα προκλητικὸν μετὰ τῆς τοῦ λίθου θυσίας, καὶ ὁ μὲν Χαλδαῖός τις μὲν τῶν δαιμόνων ἀγαθούς, τινὰς δὲ κακοὺς τίθεται· ὁ δὲ ἡμέτερος εὐσεβῆς λόγος πάντας κακοὺς ὀρίζειται. (O’Meara, pág. 145).

¹²⁹ Sobre denominación de “perros” ver JOHNSTON (1990: 140), SENG (2018: 49–51). Sobre el uso del adjetivo “desvergonzado” en referencia a los perros, SENG (2018: 53) indica que ya aparece en *Ilíada* I 158-159 y I 372-373.

¹³⁰ OC 135: Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς· ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποὶ κύνες εἰσὶν ἀναιδεῖς καὶ ψυχὰς θέλγοντες αἰεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν.

¹³¹ *Enn.* II 9, 1-33.

Enéadas, una obra a la que dio forma su discípulo Porfirio y en la que presenta todo el desarrollo del pensamiento de su maestro. De gran interés son, sobre todo, los libros V y VI, donde se exponen los tres niveles ontológicos. El primer principio, denominado Uno–Bien¹³², es anterior, principio y causa de todas las cosas (*Enn.* III 8, 9, 54; V 4, 1, 23; V 5, 13, 35-36), y “no es ninguna de todas las cosas”¹³³ (*Enn.* V 1, 7, 19). Es absoluto (*Enn.* V 3, 15, 5), primario (*Enn.* VI 2, 9, 9) y simplemente Uno (*Enn.* III 8, 9, 4), por eso es el gran Solitario (*Enn.* V 5, 13, 6). Es, además, potencia activa de todas las cosas (*Enn.* V 1, 7, 9-10)¹³⁴. El Uno–Bien “sin haber venido, está presente, y, sin estar en ninguna parte, no hay ninguna parte donde no esté” (*Enn.* V 5, 8, 24-25), además, “él abarca todos los demás; pero abarcándolos, no se disgregó en ellos; los contiene sin ser contenido” (*Enn.* V 5, 9, 10-12). De este primer principio brota todo, pero no por un proceso deliberado, sino por su superabundancia¹³⁵. El proceso por el que todo brota se llama, en términos plotinianos, *próodos*, “procesión”, y en él el Uno se mantiene siempre en su lugar, sin mengua ni alteración ninguna¹³⁶, es acto puro creador. En ningún momento Plotino utiliza el término “Dios” para referirse al primer principio, lo que no quiere decir que se trate de un sistema monoteísta, de hecho, para el neoplatónico, los dioses dirigen el mundo de los astros, circunscribiendo de este modo su línea de pensamiento al politeísmo heleno¹³⁷.

Las dos siguientes hipóstasis se sitúan más cerca de la materia. La primera, el Intelecto, procede del Uno–Bien (*Enn.* V 3, 12, 40), del cual es imagen (*Enn.* V 1, 7). Depende del primer principio tanto para su existencia como para su actividad, la cual puede llevar a cabo a partir del momento en el que pasa “de vista aun no vidente a vista vidente en acto” (V 1, 5, 18-19). De este modo, como señala Igal (1982: 45), “la Inteligencia no es mera materia pasiva y receptiva, sino que interviene activamente en el perfeccionamiento de su propia realidad”, es decir, “la Inteligencia es Demiurgo” (*Enn.* V 1, 8, 4) y “el Hacedor verdadero” (*Enn.* V 9, 3, 27). Mientras que el primer principio es absolutamente simple, el Intelecto es dual porque está emparejado con su inteligible¹³⁸. El Intelecto genera por des-

¹³² Plotino identifica el Uno del *Parménides* de Platón con el Bien de la *República*, esto es así por lo que Plotino llama “el principio más firme de todos”: que la tendencia innata de todos los seres al bien es tendencia a la unidad (*Enn.* VI 5, 1). Los seres aspiran al Bien porque aspiran al Uno, y el Bien es el Bien porque es el Uno (IGAL 1982: 37).

¹³³ Trad. de J. Igal; BCG 57 (*Enn.* I-II), 88 (*Enn.* III-IV) y 256 (*Enn.* V-VI).

¹³⁴ Porfirio, en *De Abstinentia* II 37,1, describe al primer dios en los siguientes términos: “Siendo el primer dios incorpóreo, inmóvil, indivisible, no estando contenido en cosa alguna, ni dependiendo en sí mismo, de ningún elemento externo necesita”.

¹³⁵ *Enn.* V 2, 1, 8-10: “el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa”.

¹³⁶ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 36).

¹³⁷ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 34).

¹³⁸ Igal (1982: 37).

bordamiento al Alma, la tercera hipóstasis, del mismo modo que él fue creador por el desbordamiento del Uno¹³⁹.

La tercera y última hipóstasis, el Alma, es la más próxima a la materia. Se sitúa en el límite entre lo inteligible y la naturaleza sensible, por lo que Plotino la organiza en dos niveles: por un lado, el Alma superior, trascendente y separada del cuerpo, que pertenece al nivel intelectual; por el otro, el Alma inferior, inmanente y ligada al cuerpo, situada en el nivel sensitivo-vegetativo. Esta doble naturaleza le permite estar en contacto con ambos mundos¹⁴⁰ para producir el mundo corpóreo¹⁴¹ y ordenar el universo¹⁴².

Estos son los preceptos básicos del pensamiento plotiniano del cual partirán los neoplatónicos de las diferentes escuelas. Uno de los autores que reformula ideas de Plotino es Jámblico, de la escuela de Siria y discípulo de Porfirio. El sistema del de Calcis presenta tres puntos clave de distanciamiento con su predecesor. Primero, desechó la contemplación teórica que proponía Plotino para la unión con lo Absoluto, y lo planteó a través de un arte mágico-teúrgico, cuya base hay que buscar en los *Oráculos Caldeos*¹⁴³, textos fundamentales en el desarrollo del pensamiento de Jámblico. Por otro lado, establece una tríada ligeramente diferente a la de Plotino, ya que después del Uno inefable, postula un segundo Uno, mediador entre el primer principio y el mundo inteligible, al que le sigue el Intelecto¹⁴⁴. Por último, continuará con la tradición neoplatónica de hacer la teología parte esencial de su metafísica, pero con la novedad de que los dioses olímpicos, populares y demás seres intermedios, serán elemento básico de su teología¹⁴⁵.

El último gran filósofo postplotiniano fue Proclo que, aunque no presenta innovaciones destacadas con respecto a los neoplatónicos anteriores, se considera que llevó a su máxima expresión esta corriente y la elevó a la categoría de

¹³⁹ *Enn.* V 2, 1, 14-19: “Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, –y ésta es también un trasunto de ella– al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella.”

¹⁴⁰ *Enn.* IV 8, 7, 1-4: “puesto que existen estas dos clases de naturaleza: la inteligible y la sensible, es preferible para el alma residir en la región inteligible; sin embargo, dada la índole de la naturaleza que posee, es necesario que pueda participar también en lo sensible”.

¹⁴¹ *Enn.* V 1, 2, 2-3: “ella misma creó, insuflándoles vida, todos los vivientes, los que cría la tierra, los que cría el mar, los que hay en el aire y los astros divinos que hay en el cielo; que ella misma creó el sol, y ella misma este gran cielo”.

¹⁴² *Enn.* IV 8, 3, 27-29: “al mirar a quien es anterior a ella, entiende; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él”.

¹⁴³ GARCÍA VALVERDE (2017: 19); A. LLOYD (2018: 297).

¹⁴⁴ ALSINA CLOTA (1989: 83).

¹⁴⁵ ALSINA CLOTA (1989: 82–83); RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 73–74); A. LLOYD (2018: 298–301).

sistema filosófico¹⁴⁶. Entre los logros que se le adjudican a Proclo está el de sistematizar la filosofía neoplatónica formulada por Plotino y precisar los puntos de relación que éste había postulado con relación al Uno y la generación de lo múltiple. Así, según Proclo, hay una serie de *hénadas* organizadas de forma triádica que se intercalan entre lo Uno y el ser¹⁴⁷. Esta teoría la formula en su obra *Elementos de teología* donde a través de 211 proposiciones presenta, primero, su *henología*, demostrando que lo Uno es el principio absoluto de toda la realidad y de los principios que gobiernan la constitución y la estructura de la realidad (proposiciones 1-112); y segundo, su *henofanía*, donde estudia los diferentes órdenes de realidad¹⁴⁸.

2.4.b. Esfera inferior: (arch-)ángeloi, daimones y héroes

La esfera intermedia entre los seres mortales y los altos rangos divinos que plantea el neoplatonismo bebe de una larga tradición angelológica y demonológica que derivó en una sistematización filosófica a manos de Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo¹⁴⁹. En la categorización y caracterización de ángeles, *daimones* y héroes se aprecian, como ya ocurrió con la esfera superior, similitudes y diferencias entre los cuatro autores principales.

La angelología neoplatónica comienza con Porfirio¹⁵⁰, y continuará siendo de vital importancia en la teología del resto de autores, especialmente en Jámblico y Proclo. Los tres hacen hincapié en la apariencia, organización y funciones tanto de los arcángeles como de los ángeles.

En cuestión de apariencia, según Jámblico (*Myst. II*), las apariciones de los arcángeles son cercanas a las causas divinas, solemnes y tranquilas, además de activas, de enorme belleza y con una luz sobrenatural. Los ángeles, por su parte, tienen unas apariciones más simples que las de los *daimones*, dulces, inmutables, luminosas y con orden y tranquilidad. Porfirio (*in Tim. 1.17.6*) comenta sobre su esencia que es pura y bondadosa, de naturaleza incorpórea e incorruptible. Estas entidades se organizan en tropas, comandadas por los arcángeles, todos ellos al servicio de los dioses y dirigiendo a los *daimones* (Procl. *in Ti. III, in R. II 255, 20*). Además de ser los mensajeros de los dioses (Porph. *in Tim. 1.17.6*; Procl. *in Ti. 1.152.10-28*), ofrecen “revelación sobre los dioses”, “lo que hay de oculto en ellos”

¹⁴⁶ GARCÍA VALVERDE (2017: 21–22).

¹⁴⁷ Sobre el desarrollo de las *hénadas* de Proclo, ver RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 159–162).

¹⁴⁸ GARCÍA VALVERDE (2017: 31).

¹⁴⁹ Sobre los precedentes del neoplatonismo en cuanto a angelología y demonología, ver RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 27–31).

¹⁵⁰ CUMONT (1915: 169): “il est remarquable que le premier philosophe où nous puissions discerner une doctrine précise sur la nature et la fonctions des anges, soit un Sémite, Porphyre le Tyrien.”

y transmiten “los pensamientos divinos a las entidades inferiores” (Procl. *in Ti.* 3.165. 16 y 24-26).

En lo referente a la demonología neoplatónica, Plotino dedica el tratado 15 (*Enn.* III 4) a la naturaleza del *daimon*. Estas entidades se sitúan entre el hombre y la realidad divina, y su función es guiar nuestra existencia. La elección del *daimon* es personal, ya que “según la vida que vivimos, elegimos el demon que está encima” (*Enn.* III 4, 3, 9) y “si es capaz de seguir al demon que está por encima de él, sube de categoría porque vive la vida de aquél” (*Enn.* III 4, 3, 18), es decir, el origen de los *daimones* está en el alma de aquellos que son capaces de seguir los pasos de su propio *daimon*. Uno de los puntos de la doctrina plotiniana que contradice la platónica es precisamente un elemento de la demonología. Según el mito de Er que Platón narra en la *República* (X, 614a-621b), en el momento de la encarnación, cada alma elige un *daimon* que la acompañará para siempre. Si esto fuese así, si no hubiese la posibilidad de optar a un *daimon* mejor, no habría espacio para la mejoría moral de cada uno, lo que va en contra del planteamiento de Plotino sobre el alma¹⁵¹.

Lo más reseñable de la demonología propuesta por Porfirio es que distingue entre los *daimones* “que pueden causar daño, si se irritan por un desprecio y por no recibir el culto fijado por la ley, y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio si se les propicia con votos, súplicas, sacrificios y las prácticas culturales que ellos conllevan” (*Abst.* II 37, 5); es decir, distingue entre *daimones* buenos y *daimones* malos. Los primeros se encargan de gestionar los animales, la vegetación y los fenómenos atmosféricos (*Abst.* II 38, 2); “elevan nuestras plegarias ante los dioses, como ante unos jueces, manifestándonos, a su vez, mediante los oráculos, los consejos y advertencias de aquéllos” (*Abst.* II 38, 3); y “en la medida de sus posibilidades, nos informan previamente de los peligros que nos amenazan de los démones malvados” (*Abst.* II 41, 3). Los *daimones* malos, por su parte, son invisibles y por tanto imperceptibles, y “los responsables de los padecimientos que se ciernen sobre la tierra (como, por ejemplo, epidemias, malas cosechas, terremotos, sequías y otras calamidades por el estilo)” (*Abst.* II 40, 1)¹⁵².

El sistema demonológico de Jámblico se alimenta fundamentalmente del planteado en los *Oráculos Caldeos*. Estas entidades participan del Intelecto, hecho que les hace distanciarse de los dioses, que son Intelecto (*Myst.* 1.15.2-5). Este punto los sitúa evidentemente por debajo de las divinidades, de los cuales son transmisores de sus mensajes e intérpretes de sus palabras (*Myst.* 1.5.29-59). Al igual que Porfirio, Jámblico distingue entre *daimones* buenos y malos y sus apa-

¹⁵¹ Sobre esto, ver VIDART (2018).

¹⁵² Ver BRISSON (2018B) para una explicación más detallada sobre los *daimones* en Porfirio.

riciones son variadas, terribles, causa de confusión y desorden¹⁵³; además, en comparación con las entidades que están por encima de ellos, tiene una belleza limitada (*Myst. II*).

La demonología más sistemática es, sin duda, la expuesta por Proclo, que presenta una tipología basada en los seis niveles ontológicos¹⁵⁴. Así, plantea los siguientes tipos de *daimones*: 1) los divinos, son los más venerables por su similitud a los dioses, ya que “los miembros primeros de todo orden tienen la forma de aquellos por los cuales son precedidos” (*Elem.Theol.* 112), aunque siempre estarán por debajo de los dioses en esencia (*In Alc.* 158-159.10). 2) Los que participan del intelecto y presiden las almas que ascienden y descienden (*In Alc.* 71.11-15). 3) Aquellos que distribuyen entre los seres inferiores a ellos las producciones de las almas divinas (*In Alc.*, 71.15-72.1). 4) Los que insuflan vida, orden y razón en los seres mortales (*In Alc.* 72.1-4). 5) Los “corporeiformes”, que se encargan de unir los cuerpos eternos con los perecederos (*In Alc.* 72.5-10). 6) Los materiales, *daimones* malvados que castigan las almas, apartándolas de la elevación hacia lo divino (*In Ti.* 1.113.15-20)¹⁵⁵.

Lo relativo a lo heroico es a lo que menos atención prestan los neoplatónicos y en algo están de acuerdo todos: están en el nivel más bajo de las almas intelectivas (Porph. *Epist.ad Aneb.* 1.1b.3; Procl. *In Crat.* 128; Iambl. *Myst. II*). Son superiores a los hombres por su linaje y su virtud y desempeñan un papel importante con respecto a sus almas, ya que se encargan de convertirlas y elevarlas. Son una raza “dispensadora de una vida de grandes éxitos y sublime” y “causa de estilo de una vida noble y grande” (Procl. *In R.* 2.175.7, *In Cra.* 119.3). Según Jámblico (*Myst. II*), sus apariciones son más tranquilas que las de los *daimones*, siempre están en movimiento y participando del cambio y su belleza está delimitada.

¹⁵³ Sobre las diferencias entre la demonología expuesta por Jámblico y la de Porfirio y las inconsistencias que el primero presenta en su caracterización de los demonios, ver O'NEILL (2018).

¹⁵⁴ RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 178-179); BRISSON (2018A: 225-226).

¹⁵⁵ Sobre la crítica que hace Proclo de la demonología de Plotino, ver TIMOTIN (2018: 219-221).

CAPÍTULO IV

LAS DIVINIDADES SUPREMAS EN LOS TEXTOS MÁGICO-RELIGIOSOS

1. El dios supremo: identificación, caracterización y función

LA idea de una divinidad superior al resto de entidades suprahumanas es común a casi todas las religiones. La ordenación según la cual un ser divino se encuentra jerárquicamente por encima del resto es un esquema compartido por tradiciones separadas en el espacio y en el tiempo, y además, se pueden reconocer características semejantes, tanto descriptivas como funcionales, que permiten reconstruir una idea general de ser supremo sobre la que después cada religión especifica sus particularidades. Sullivan (2005), en la entrada titulada “Supreme beings” de la *Encyclopedia of Religions*, hace un repaso de los puntos comunes que presentan estas entidades. Resumo aquí, de un modo muy somero, las cuestiones más destacadas e incluyo lo concerniente a la figura del *deus otiosus*, que el mismo autor, junto con Mircea Eliade (2005), presentan en la misma obra.

Los dioses supremos son primordiales, existen antes que ninguna otra entidad, lo que hace que no estén sometidas al cambio ya que existen antes de que el tiempo comenzase. Su cualidad de primeros los hace poseedores del poder cosmogónico, ya que son fuente de vida. Crean todo lo que viene tras ellos, incluido el universo, lo que pueden hacer bien directamente o bien a través de otros agentes supranaturales. Sea como fuere, tras la creación, el ser supremo se aleja de ella, tanto de modo físico, ya que su esfera se circunscribe a lugares apartados

(ya sea el cielo, identificado con lo sublime¹, o lugares geográficos elevados, como una montaña), como de modo espiritual, ya que se retira a los márgenes de la realidad religiosa, hasta el punto de que apenas aparece en las mitologías. Esto último hace que apenas tenga presencia en los cultos públicos, salvo en dos supuestos: en casos de extrema calamidad para el pueblo y en los cultos místicos, donde pueden ser el objeto último de los iniciados. La retirada de la divinidad al cielo o lugares elevados está relacionada con otros dos atributos básicos de estas entidades, la omnipresencia y la omnipotencia: como desde las alturas todo lo ven y todo lo oyen, todo lo pueden. La omnipresencia, una de las grandes capacidades de este tipo de entidades, se ejerce de modo pasivo, ya que no abandonan el aislamiento que los mantiene alejados de su creación, lo que les hace inaccesibles. Esto implica que raramente pueden realizar un papel activo (aparte del que ya han llevado a cabo con la creación), lo que limita su margen de actuación a cuestiones como ser testigos de juramentos o, como se verá a lo largo del análisis de los textos mágicos, funcionar como elemento coercitivo. En palabras de Pettazzoni (1986: 87), “el ser supremo es un dios distante, alejado en el espacio y en el tiempo, una inmanencia estática antes que una activa presencia”.

La pasividad, la trascendencia y el enigma que envuelven a estos seres inclina a los practicantes o seguidores del culto a reemplazarlos por otros seres que se muestran más accesibles, apartándolos más de la imaginación religiosa a favor de entidades con personalidades más claramente delineadas y haciendo del ser supremo un *deus otiosus*. Los *dei otiosi*² fundamentalmente presentan las características que se acaban de comentar: sublimidad, pasividad, primordialidad, trascendencia y no culto. La “ociosidad” puede ser debida a dos motivos: o bien ha cumplido su misión de creador y “once the universe comes into existence, the supreme being’s active mode is no longer in need of full manifestation, nor is it desired”³; o bien un dios más joven y activo le ha arrebatado la soberanía. Josep Cervelló (2003: 173) señala que en ocasiones estos *dei otiosi* son “actualizados” y reincorporados a la vida religiosa activa, ya sea a través de la monoteización o identificando a la entidad con fuerzas cósmicas como el sol o la vegetación.

Esta tipología divina realiza un papel importante en aquellos textos en los que están presentes. Su aparición en los *PGM* ocurre de dos modos diferentes. Por un lado, están las divinidades supremas “externas” a la práctica mágica, las cuales se caracterizan por tener una presencia casi marginal y anecdótica en el ritual

¹ PETTAZZONI (1986: 86). Sobre lo uránico y su relación con la divinidad, ver ELIADE (1964: 65-130) y CERVELLÓ (2003: 170-175).

² Durante los siglos XIX y XX apenas se le dio importancia a esta figura y se veía como una adición al panteón divino tras el contacto de los pueblos con los misioneros cristianos. Ver SULLIVAN (2005: 8875-8879) para las cuatro aproximaciones más relevantes sobre el estudio de la divinidad suprema.

³ ELIADE Y SULLIVAN (2005: 2311).

mágico-religioso pero cuya mención es indispensable para el buen funcionamiento del mismo. A su vez, este tipo de prácticas se clasifican en *a)* aquellas en las que el texto explicita que la entidad es *hýpsistos theós*, no dejando lugar a dudas sobre la naturaleza de la divinidad mencionada⁴, y en *b)* aquellas en las que las entidades supremas también son mencionadas o invocadas pero sin la denominación anterior ni un nombre propio que las identifique de modo inequívoco, por lo que su naturaleza de suprema se extraer del contenido del texto. A este tipo de divinidades supremas las he denominado “innominadas” con el fin de identificarlas de una manera más rápida y precisa⁵. Por el otro lado, el segundo grupo son las divinidades supremas “internas” a la práctica mágica⁶, y se caracterizan fundamentalmente por tener una participación más activa en el ritual o incluso ser la divinidad destinataria de la práctica.

A lo largo de las siguientes páginas, se estudiarán los textos en los que aparecen las referencias mencionadas, y se analizarán y compararán, en la medida de lo posible, funciones y denominaciones, así como su relación con las tradiciones religioso-filosóficas de las que los textos mágicos son deudores⁷.

2. Divinidades supremas “externas” a la práctica mágica. El *hýpsistos theós* y la divinidad ‘innominada’

2.1. *Hýpsistos Theós*

Comenta Belayche (2011: 144) que “more or less everywhere, a great god was exalted locally as *hýpsistos*, and thus given primer position by his followers”. En efecto, en los textos griegos no bíblicos ciertas divinidades son caracterizadas como *hýpsistos* sin que esto suponga una cuestión teológica, sino que es un término usado como epíteto para glorificar a la divinidad a la que en ese momento el practicante se esté dirigiendo y quiera situar por encima del resto. En la *Septuaginta*, en cambio, el término se especializa y denota únicamente al Dios de Israel, y es utilizado como un nombre propio para Dios⁸, aunque esto no ocurre antes del s. III a.C.⁹ Esto quiere decir que algunas tradiciones paganas y la judeocristiana comparten términos aplicables a la divinidad. En el estudio realizado por Mitchell sobre las inscripciones religiosas datadas entre los siglos II a.C. y IV d.C., el autor identifica 375 textos en los que aparece el término distribuido de la si-

⁴ Estas entidades aparecen en cinco ocasiones en *PGM* XII 14–95; XXXIIa 1–25; LXII 24–47; V 1–53 y IV 930–1114.

⁵ Este tipo de entidades están en *PGM* LXI 1–38; III 185–262; VII 478–490; IIV 1167–1226.

⁶ *PGM* XII 201–269 y 270–350; III 494–611; IV 154–285, 296–466 (con paralelos en otros textos); 475–829, 1115–1166, 1275–1322, 2891–2942; y XIII.

⁷ Sobre este tema, de una manera mucho más escueta, ya hablé en CANZOBRE MARTÍNEZ (2020).

⁸ BERTRAM (1972: 618–620).

⁹ S. MITCHELL (1999: 110).

guiente manera: 220 textos dirigidos al *Theós Hýpsistos*, 121 a *Zeus Hýpsistos*, y 34 a simplemente *hýpsistos*¹⁰. Es decir, un gran número de textos no guardan relación con la diáspora judía, dejando ver que es un adjetivo muy usado en contexto pagano¹¹. El mismo autor señala que el hecho de que estos testimonios epigráficos se daten a finales del periodo romano no quiere decir que el culto al *Theós Hýpsistos* se introdujera en época imperial o que cobrara relevancia en esa época, sino que más bien responde a la implantación del hábito epigráfico en las zonas donde fueron encontrados estos textos. De hecho, en aquellas zonas donde hay documentación anterior, se atestigua el culto al *Theós Hýpsistos* con anterioridad¹². A la luz de los testimonios encontrados, S. Mitchell (1999: 111–112) se pregunta si estos textos han de considerarse paganos, judíos o “judeizados”, a lo que él mismo responde que es imposible distinguir si los testimonios son judíos o paganos. De este modo, responde también a Treblico (1991: 144) que afirma que el uso de este término se redujo entre los judíos cuando se popularizó entre las creencias paganas con el objetivo de evitar el temido sincretismo.

Epifanio, en *Panarion* 80 1-2, recoge la noticia de la existencia de un grupo de paganos que rinden culto a un único dios al que denominan *Hýpsistos theós* pero sin negar la existencia del resto de dioses. Este grupo, llamados “mesalianos” o “eufemitas”, ha sido usado como ejemplo de la tendencia de las tradiciones paganas de los siglos II y III d.C. a la predilección “to worship a single, remote and abstract deity in preference to the anthropomorphic figures of conventional paganism”¹³. Pero el culto al *hýpsistos* no refleja un giro hacia un monoteísmo pagano, sobre todo porque, como señala Jörg Lanckau (2011: 874), no se puede hablar en los términos modernos de monoteísmo y politeísmo en un contexto de interacción entre tradiciones paganas, judaísmo y cristianismo del s. II-VI d.C. El problema con el término *hýpsistos* no reside tanto en si se usa con divinidades paganas y con cuáles sino a qué dios remite cuando aparece acompañando al inespecífico *theós*. Belayche (2011: 164–165) apunta que usar el genérico *theós* en lugar de un nombre individualizado como Apolo o Zeus era un modo de enfatizar la grandeza de su naturaleza divina sobre su persona. Si bien esto es cierto, cuando en el texto no aparece una referencia directa a una entidad concreta, la cuestión de quién es el *hýpsistos theós* sigue sin ser respondida. En los papiros griegos de contenido mágico solamente se registran cinco apariciones del sintagma *hýpsistos theós* y, lejos de aclarar la cuestión sobre el uso y funciones de esta divinidad en los textos mágico-religiosos, la falta de consistencia y homogenei-

¹⁰ S. MITCHELL (2010, 2016).

¹¹ El mismo autor indica que era más común el uso de términos como *meegas* o *mégistos* para calificar a las divinidades paganas (S. MITCHELL 2010: 171).

¹² S. MITCHELL (1999: 108–109).

¹³ S. MITCHELL (1999: 92). Sobre Epifanio y su obra *Panarion*, ver F. WILLIAMS (2009).

dad en sus apariciones alimentan las dudas y las discusiones sobre su naturaleza e identificación.

2.1.1. PGM XII 14–95. Práctica de sometimiento a través de Eros

La primera práctica que se abordará pertenece a uno de los papiros bilingües griego-demótico¹⁴. La segunda receta del PGM XII es una práctica de sometimiento, tanto de hombres como de mujeres. El actor principal es Eros, al que el practicante se dirige llamándole *πάρεδρος* (1.14)¹⁵. En las primeras 25 líneas (ll. 15–39) se describe cómo hacer una figurilla de Eros y otra de Psique, y las ofrendas que han de servirse al dios, que consisten en siete aves y se extienden a lo largo de dos días. Tras esto, comienza la *epiclesis*, compuesta por tres fórmulas. La primera (ll. 40–58) está dirigida exclusivamente a Eros, la segunda (ll. 58–66) está dirigida también a Eros, pero menciona además a una entidad suprema –que será objeto de análisis en este punto–, y en la tercera (ll. 66–75) los destinatarios son Eros y los dioses celestiales, terrenales, aéreos y subterráneos, con una mención al *hypsistos theós*. Para que la práctica surta efecto, las tres fórmulas han de ser pronunciadas durante tres días y escribir en una tablilla una fórmula dirigida a Eros (ll. 79–95).

La presentación del *hypsistos theós* (ll. 58–63) aparece en la segunda fórmula de invocación a Eros y dice así:

ἔξορκίζω σε κατὰ τοῦ κατέχοντος τὸν κ[ό]σμ[ο]ν καὶ ποιήσαντ[ο]ς τὰ τέσσαρα θεμέλια καὶ μίξαντος τοὺς δ' ἀνέμους. σὺ εἶ [ὁ ἀσ]τράπτων, σὺ εἶ ὁ βρον[τ]ῶν, σ[ὺ] εἶ ὁ σείων, σ[ὺ] εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας [π]άλιν. ποιήσον στρέφεισθ[αι] πάντ[α]ς ἀνθρώπους τε καὶ πάσας γυναῖκας ἐπὶ [ἔ]ρωτά μου, τοῦ δεῖνα (ἢ τῆς δεῖνα), ἀφ' ἧς ἂν παραι[τ]ῶ ὥρας ἐν τούτῳ τῷ παραφίμῳ, κατ' ἐπιτα[γ]ήν τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω Ἀδωνεαί ἀβλα[ν]αθανάλβα (...)

Te conjuro por el que tiene el control sobre el cosmos, estableció cuatro puntos de apoyo y mezcló los cuatro vientos. Tú eres el que manda relámpagos, tú eres el que truenas, tú eres el que tiembla, tú eres el que todo lo revuelve y lo establece de nuevo. Haz que se vuelvan todos los hombres y mujeres a mi amor, yo fulano (o fulana) desde la hora en que lo pida en esta práctica coactiva por mandato del dios altísimo Iao Adonaeai *ablanathanalba* (...).

Aunque los datos que aporta esta primera mención del dios supremo no son muchos, sí que sirven para aclarar su presencia en la práctica mágica: tendrá que

¹⁴ Lo que se conoce como PGM XII es el verso del papiro. El recto contiene un texto literario mitológico en demótico, mientras que el verso contiene 29 recetas mágicas escritas en griego (19), demótico (7) y en griego y demótico (3). Presenta seis columnas en demótico (dos a la izquierda y cuatro a la derecha) y trece en griego, en el centro. RITNER (1995) para cuestiones técnicas del PGM XII, especialmente pp. 3337-8 para lo relativo a esta receta. También DANIEL (1991) y ZAGO (2010: 70–72).

¹⁵ Sobre la caracterización y función de Eros en esta receta ver *infra* (pp. 200–206).

coaccionar a Eros para que este realice la petición del practicante. Esta coacción no se postula como un refuerzo por si la divinidad destinataria no hace acto de presencia o no cumple con su cometido, sino que forma parte de la base de la invocación. Es decir, el mago no ha de esperar a ver si el dios responde, sino que recurre a hacer presión mencionando al *hýpsistos theós* ya desde el comienzo.

No solamente Eros tiene que doblegarse a esta entidad suprema, también lo tienen que hacer las otras entidades que participan en el ritual. Esto se menciona al comienzo de la tercera fórmula de la práctica (ll. 67–68):

‘ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, θεοὶ οὐράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ ἀέρ<ι>οι καὶ ἐπιχθόνιοι, καὶ ἐξορκίζω κατὰ τοῦ κατέχοντος τὰ δ’ θεμέλια ἐπιτελέσαι μοι, τῷ δεῖνα (ἢ τῇ δεῖνα), τόδε πράγμα (...)

Os invoco a vosotros, dioses del cielo, de la tierra, del aire y subterráneos, y os conjuro por el que domina los cuatro puntos de apoyo, para que llevéis a término en favor mío, fulano (o fulana) este asunto (...).

A pesar de que no se menciona explícitamente al *hýpsistos theós*, se repite parte de la caracterización del fragmento anterior donde se mencionan los cuatro vientos y, al igual que aquí, los cuatro puntos de apoyo. Estos últimos parecen remitir a la tradición egipcia, según la cual el cielo descansa sobre cuatro pilares. En la leyenda sobre la destrucción de la humanidad se narra cómo, ante un temblor de la diosa del cielo, Nut, el dios Ra temió que se derrumbara y procedió a colocar cuatro pilares que la sostuvieran¹⁶. En ocasiones, estas cuatro columnas son identificadas con los cuatro hijos de Horus (Imsety, Hapy, Duamutef y Qebhsenuf), que tradicionalmente son los encargados de guardar los vasos canopos usados para momificar órganos y, en ocasiones, también se les vincula a los cuatro puntos cardinales o los cuatro componentes necesarios para sobrevivir tras la muerte (corazón, el *ba*, el *ka*, y la momia)¹⁷. Una referencia a estos cuatro soportes ocurre también en la “Liturgia de Mitra” (IV 475-829), donde las encargadas de guardar las cuatro columnas son las Siete Fortunas¹⁸. En el texto mágico que nos ocupa, el dios supremo, al tener dominio sobre estos cuatro puntos de apoyo tiene dominio también sobre todo lo celestial, como le es propio a una entidad de esa categoría.

La referencia al viento como algo propio de la divinidad aparece también en otros textos mágicos greco-egipcios¹⁹, y en ellos se invoca a la divinidad destinataria en nombre de aquella que tiene bajo su mando a los cuatro vientos. En la

¹⁶ BUDGE (1912: xxix y 14–41); GUILHOU (2010).

¹⁷ PINCH (2002: 204).

¹⁸ PGM IV 666–669: χαίρετε, αἱ ζ’ Τύχαι τοῦ οὐρανοῦ, σεμναὶ καὶ ἀγαθαὶ παρθένοι, ἱεραὶ καὶ ὀμοδίαιτοι τοῦ μινιμυροφορ, αἱ ἀγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων.

¹⁹ PGM III 496, PGM IV 1607, PGM IV 3062, PGM XII 238, PGM XIII 762 y *Suppl.Mag.* 45 l.22.

magia cristiana también aparece esta expresión, y en un *ostrakon*²⁰ que presenta una liturgia de salutación e invocación a diferentes divinidades celestiales en copto, se lee: “¡KOK! ¡Salve, cuatro vientos del cielo!”²¹. El texto es un buen ejemplo de sincretismo entre las tradiciones egipcia y judía, ya que junto al sol se invoca también a Adán y a los soldados y batallones de Jerusalén²². Esta referencia no es exclusiva del contexto mágico ni aparece por primera vez en textos de esa naturaleza. Ya en el Reino Nuevo (XVI-XI a.C.) se usaba este fenómeno atmosférico como característico de la divinidad: Amón controlaba los vientos y, al mismo tiempo, otorgaba vida (*pneuma*) a los seres vivientes. La tradición egipcia continuará con esta representación, y en el *Libro de los Muertos* de Ankhwahibre del s. VI a.C., en una sección en la que se explica qué amuletos debe portar el difunto y con qué conjuros se debe acompañar, aparece una representación del dios Toth abriendo las puertas del inframundo para dejar entrar a los cuatro vientos²³. La asociación divinidad–viento es conocida entre autores greco-romanos como Plutarco, que en su obra *De Iside et Osiride* (365d) cambia el nombre del dios egipcio por el del griego y dice que “los egipcios llaman Zeus al viento” (Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν)²⁴. Las religiones místicas también recurren a los cuatro vientos y los incluyen entre los elementos simbólicos que decoran su iconografía. Así, tanto Levi como Meisner ven en la tradición mitraica el uso de estas figuras, el primero en un mosaico de Palermo²⁵ y el segundo en un relieve del s. II d.C. que representa al dios del tiempo persa Zurvan Akarana²⁶.

En cuanto a su mención en los textos judeocristianos, el viento se usa también como símbolo del poder de Dios, aunque no necesariamente se menciona que haya cuatro²⁷. El que sí especifica ese número es Ireneo de Lyon, que en *Adversus Haereses* (III 11, 3), justifica su decisión de establecer en cuatro el número de Evangelios verdaderos basándose en la intención divina y el orden cosmológico, y del mismo modo que hay cuatro vientos y cuatro pilares sosteniendo el mundo son cuatro los textos evangélicos²⁸:

Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos, y cuatro los principales vientos de la tie-

²⁰ Ostr. Cairo 49547. Catalogada en *Ancient Christian Magic* (MEYER Y SMITH eds. 1994) como “conjuro con otras aplicaciones” (ACM 113).

²¹ Traducción al español de la traducción inglesa de FRANKFURTER (2018: 202–203): “KOK! Hail, O four winds of heaven!”.

²² FRANKFURTER (1994: 228).

²³ PINCH (1994: 104).

²⁴ DIELEMAN (2005: 159–160 y 133).

²⁵ LEVI (1944: 296 n67).

²⁶ MEISNER (2018: 146–147).

²⁷ Por ejemplo, LXX Ps. 134: 7, Gn. 8: 1, Nm. 11: 31.

²⁸ Ireneo fue el primer teólogo cristiano en establecer en cuatro el número de evangelios “autorizados”. También fue el que determinó que los autores de esos cuatro textos eran Mateo, Marcos, Lucas y Juan. (THOMASSEN 2007: 144; M. M. MITCHELL 2006: 190–191).

rra, y la Iglesia ha sido diseminada sobre toda la tierra; y columna y fundamento de la Iglesia son el Evangelio y el Espíritu de vida; por ello cuatro son las columnas en las cuales se funda lo incorruptible y dan vida a los hombres.²⁹.

Neusner, Chilton y Graham (2002: 17) señalan que la clasificación en grupos de cuatro procede de las definiciones clásicas de cristianismo, en el que la fe se dividía en cuatro aspectos. Además, Ireneo estaría aprovechando esta cuestión para hacer frente al naciente gnosticismo, que se levantaba contra dogmas de la iglesia cristiana.

De vuelta al texto mágico que nos ocupa, es relevante también el final de la tercera fórmula (ll. 71–73), ya que en él se deja patente el poder cosmogónico del *hýpsistos théos*:

ὅτι δοῦλός εἰμι τοῦ ὑψίστου θε[ο]ῦ [τ]οῦ κατέχοντο[ς] τὸν κόσμον καὶ παντοκρ[ά]το-
ρος Μαρμαριῶθ λασιμιωλθ αραασ.σ. Σηβαρβ[α]ῶθ νοω αωι ωιηρ. (ἄρτυμα.) α[αα]α
ηηηηηηη ωωωωωωω.

Porque yo soy el esclavo del dios altísimo, el que es dueño del cosmos y todo lo gobierna Marmariot [vm] (condimentos) [vm].

De este modo el practicante deja claro que el dios altísimo posee un poder absoluto puesto que domina el cosmos y es pantocrátor. Declara, además, que él le debe lealtad, y en muy alto grado, ya que se postula como su esclavo. Es decir, Eros es el que debe responder a la petición que se le hace porque se lo ordena el *hýpsistos théos*, al que el practicante recurre porque es el dios al que él le debe fidelidad y con el que, como se verá en el apartado correspondiente, se asimila³⁰.

La cuarta y última vez que en esta receta se menciona al dios supremo ocurre en el texto que debe ser escrito en la tablilla. La fórmula debe dirigirse de nuevo a Eros, receptor principal de la práctica, pero a modo de coacción, el practicante insiste a Eros en que lo invoca por aquel que está por encima de toda la creación. Dice así el texto (ll. 83–86):

ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ <ἀγίου>καὶ κατ' ἐπιτίμου ὀνόματος, ᾧ ἢ πᾶσα κτίσις [ὕ]πόκειται·
πασιχθων ἰβαρβου θαρακτιθεανω βαβουθα κωχεδ' Ἀμήν·

Te conjuro por el sagrado y precioso nombre, al cual toda la creación está sometida [vm] Amén.

Es decir, esta práctica presenta una entidad que es dueña del cosmos, pantocrátor, dominadora de los cuatro puntos de apoyo y soberana de toda la creación.

²⁹ Traducción de J. Montserrat Torrents (BCG 60). *Haer.* III 11, 3: Τί δήποτε οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμὸν εἰσι τὰ εὐαγγέλια; Ἐπει γὰρ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου ἐν ᾧ ἐσμὲν καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ Πνεῦμα ζωῆς, εἰκότως τέσσαρας ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνέοντας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους.

³⁰ Sobre la asimilación del oficiante ritual con la divinidad, ver el capítulo VII (pp. 403–440).

Estas características, junto a la función que realiza (ser el elemento coactivo) hace que no quepa duda en cuanto a la categoría de esta entidad³¹. La cuestión que habría que abordar ahora es quién es en esta receta la entidad suprema.

Las dos identificaciones nominales de la divinidad suprema ocurren junto a *vo-ces magicae*. La primera vez en la segunda fórmula de la práctica, cuando se invoca a Eros a través del dios altísimo “*Iao Adoneai ablanathanalba*”³². La segunda cuando el practicante se declara esclavo del que todo lo gobierna “*Marmariot lasimiölēth araas. s. Sebarbaot noō aōi oīēr* (condimento) *aaaaa ēēēēēēēē oōōōōōō*”³³. Iao y Adonais son, no solo frecuentes en los *PGM*, sino fácilmente rastreables, ya que ambos son términos sustitutivos de Yahveh, el nombre sagrado del dios judío que no está permitido pronunciar. De ahí el uso de Iao, que es el resultado de la eliminación de las vocales del *tetragrammaton* YHWH, y de Adonais, que en hebreo significa “mi señor”. Que ambos nombres aparezcan juntos ha servido para que algunos estudiosos defiendan una identificación inequívoca con el dios judío en los casos en los que aparecen varios nombres cuyo origen es rastreable hasta el *Antiguo Testamento*. Pero hay que tener en cuenta que este argumento no es concluyente porque muchos términos acaban siendo percibidos como miembros de un grupo, y así es como se trasladan a los textos mágicos³⁴. En cuanto a *Ablanathanalba*, un palíndromo también muy frecuente en la literatura mágica, no se le ha encontrado todavía explicación, aunque se ha sugerido que podría contener algún tipo de referencia judía (Betz 1986: 331). Con *marmariot* entramos en terreno movedizo, ya que en los *PGM* no siempre aparece en la misma función (al menos aparentemente). Este término, o alguna de sus variantes, aparece doce veces en nueve recetas de los *PGM* y once veces en cinco amuletos del *Suppl. Mag.* En los amuletos parece tener una función híbrida entre *vox magica* y nombre de entidad, ya que es el término que usa el practicante para coaccionar a la entidad destinataria de la práctica para que actúe. En el caso de los textos de los papiros, hay tres casos en los que aparece inserto en una ristra de *vo-ces magicae* sin función específica (*PGM* I 260, XII 1201 y XLIII 7) y otros seis textos en los que “*Marmariot*” parece denominar a una entidad concreta (*PGM* IV 365, IV 1201, VII 597 y 607, XII 231, XII 289 y XXXV 2). Se ha propuesto el arameo como origen de este término cuyo significado sería “señor de los señores” o “señor de las luces”³⁵, y que en textos mágicos funcionaría como otro nombre de Yahveh

³¹ Sobre la categoría de Eros en esta receta y todos los problemas que presenta, también en relación con el *hypsistos theós* aquí presentado, ver pp. 200–206.

³² *PGM* XII 63: κατ’ ἐπιτα[γ]ήν τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω Ἀδωνεαί ἀβλα[ν]αθανάλβα.

³³ *PGM* XII 71: Μαρμαριώθ λασιμιωληθ αραασ.σ. Σηβαρβ[α]ώθ νοω ααι ωιηρ. (ἄρτυμα.) α[ααα]α ηηηηηηηη ωωωωωωω.

³⁴ M. SMITH (1996B: 248).

³⁵ BRASHEAR (1995: 3591).

cuando aparece en el mismo contexto que otras denominaciones de Dios, como es el caso³⁶.

Según Pachoumi (2017: 87), en esta receta el *hýpsistos theós*, entidad cósmica bajo cuyo poder está supeditada toda la creación, se identifica con el dios judío Iao y Adoneai, asociando, así, la divinidad suprema con el concepto judío del dios creador del cosmos. Si bien es cierto que Iao y Adonai son nombres con los que se identifica la divinidad judía³⁷, hay que tener en cuenta que ambos términos aparecen frecuentemente en los textos mágicos sin indicar una relación inequívoca con Yahveh. Además, en muchas de estas ocasiones, los términos aparecen insertos en series de *voces magicae* o *nomina barbara*.

Por otro lado, hay un elemento que podría ser usado para defender la idea de que en esta receta el *hýpsistos theós* es la divinidad hebrea: el uso del término *παντοκράτωρ* (l. 71). Según S. Mitchell (1999: 94), este término aplicado a la divinidad está restringido prácticamente al culto judío o cristiano, por lo que su uso en este caso vendría a respaldar la aparición de los términos Iao Adonai. El problema de intentar aplicar aquí esta afirmación es que nos estamos moviendo en el contexto de la magia, un ámbito en el cual todo acaba siendo, consciente o inconscientemente, reformulado. Así, según el *LMPG*, este término aparece en doce ocasiones en los *PGM* y cinco en los papiros cristianos. De las apariciones en los textos mágicos, cinco son usadas para calificar a una divinidad suprema³⁸, y en las siete restantes se usa con una entidad específica no suprema³⁹. Es decir, la especificidad del término se ha difuminado en favor del objetivo mágico-religioso que se busca en las recetas de contenido mágico.

Sea o no posible relacionar el *hýpsistos theós* de esta receta con el dios hebreo, lo que sí está claro es que presenta algunas de las características que son propias de una divinidad suprema. Además, es precisamente el enigma que rodea a su figura, junto con la pasividad de su intervención lo que lo sitúa al nivel de un *deus otiosus*. Esto, y lo visto en referencia a esta receta sobre el *hýpsistos theós*, los problemas que presenta, las cuestiones dudosas, etc. son asumibles y totalmente lógicas si se tiene en cuenta el contexto mágico en el que acontecen. Pero si a todo lo dicho hasta ahora incluimos a Eros, el elemento central de la receta, la figura del *hýpsistos theós* empieza a tambalearse. Aunque la figura de Eros se estudiará en el lugar correspondiente, es necesario tenerla aquí en cuenta ya que el tratamiento que se le da podría llevar a pensar que la aparición del *hýpsistos*

³⁶ MARTINEZ (1991: 82) con bibliografía sobre la etimología aramea.

³⁷ Ver *supra* la introducción sobre las cuestiones teológicas de la tradición judeocristiana.

³⁸ Aparece en IV 930–1114 (l. 968), analizada en este mismo capítulo. En IV 1596–1715 (l.1552), en XII 201–269 (l. 238) / XIII 343–1077 (l. 761), y en VII 940–968.

³⁹ Helios en XXIIa 1–26 (l. 19); Hermes VII 663–685 (l. 668); Iao LXXI 1–7 (l. 3); Tifón IV 154–470 (l. 272) y XIV 16–27 (l. 17); Demon Bueno XIV 1–12 (l. 9); Indefinidos IV 94–153 (l. 137).

theós es un error o una incongruencia. En esta receta, Eros es presentado en términos propios de una entidad suprema, lo que no concuerda con la presencia y la función de la entidad que se ha analizado en este punto porque en muchos aspectos podría decirse que Eros la iguala o la supera. Habría que reflexionar, por tanto, a qué se debe esta doble presencia de entidades caracterizadas en términos tan elevados ya que parece contradictorio invocar a una entidad suprema coaccionándola a través de otra entidad suprema. ¿Es posible que se trate de un desliz del compositor de la receta? Quizá el imaginario particular del autor sobre la organización divina según el cual una divinidad trascendente, desconocida y apartada del resto de esferas se sitúa por encima de las otras, se coló en la redacción de la receta, dándole una apariencia de texto incongruente. Esto, además, se juntaría con el proceso propio de los textos mágicos de armonización de los distintos panteones que les dan forma.

2.1.2. PGM XXXIIa 1-25. Conjuro homoerótico de sometimiento

El papiro que nos ocupa, formado únicamente por una receta que se extiende 25 líneas con un contenido ligeramente repetitivo, es un conjuro de magia aplicada homoerótica⁴⁰ en el que Serapiacón le pide al dios que Amonio, hijo de Helena, le ame. El papiro fue encontrado atado a una figurilla de barro que presumiblemente sería una forma humana que estaría representando a Amonio⁴¹.

El sometimiento de Amonio lo tiene que ejercer Adonáis, al que el practicante se dirige con las siguientes palabras (ll. 22–25):

δὶό, Ἀδωναί, ὑψιστε θεῶν, οὗ ἐ<σ>τιν τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινόν, δίδωκε, Ἀδωναί.

Por eso, Adonáis, el más supremo de los dioses, cuyo nombre es el verdadero, haz esto, Adonáis.

El practicante hace explícita la calificación de Adonáis como ser supremo y, aunque no es muy generoso en los halagos, declara que el nombre de la divinidad es el verdadero. El conocimiento del nombre verdadero del dios es uno de los recursos más apreciados y usados en los textos mágicos, ya que permite al practicante aproximarse a la divinidad en calidad de conocedor de un nombre secreto que no es accesible para todo el mundo⁴². Estar en posesión de ese conocimiento demuestra, además, un manejo de la práctica mágico–ritual y de la naturaleza de la

⁴⁰ No hay muchos ejemplos de magia homosexual. Además del texto que nos ocupa, el PGM XXXII tiene un conjuro lésbico y sobre el LXVI existe disputa, ya que es una receta muy breve y no muy clara sobre el objetivo que se busca. En cuanto a los amuletos, en el *Suppl.Mag.* se recogen dos, el 42 y el 54. PREISENDANZ (1930: 749) considera que no se trata de un conjuro de atracción, sino de separación. Sobre la magia y el sexo ver MONTSERRAT (1996: 180–209).

⁴¹ HUNT (1929: 157 y 158 para una fotografía de su estado en el descubrimiento).

⁴² Sobre la importancia de los nombres de la divinidad, PULLEYN (1994); PORRECA (2010). Sobre la importancia del nombre verdadero oculto en la tradición egipcia, *cfr.* T. M. SCOTT (1987: 49–53).

divinidad. Este recurso no es exclusivo de la magia, sino que es un elemento sustancial en muchas religiones, ya sean politeístas como la egipcia, o monoteístas, como la judeocristiana.

Pero ni siquiera esto añade mucha información sobre la caracterización del *hýpsistos theós* en esta práctica. Cabe pensar, por la colocación del nombre de Adonáis, que sin duda es él el asociado con la entidad suprema, ya que abre y cierra la petición del practicante en la que se insertan tanto el sintagma como la calificación de poseedor de la verdad. La problemática con la identificación nominal se encuentra unas líneas más arriba (ll. 1–12):

Ὡς ὁ Τυφῶν ἀντίδικ[ός] ἐ<σ>τιν τοῦ Ἡλίου, οὕτως καύσον καρδίαν καὶ ψυχὴν αὐτοῦ Ἀμωνείου, οὗ ἔτεκεν Ἑλένη, καὶ εἰδίᾳ μήτρα, Ἄδωνα<ί>, Ἀβρασαξ, Πιν[ο]ῦτι καὶ Σαβαώως, καύσον ψυχὴν καὶ καρδίαν αὐτοῦ Ἀμωνείου, οὗ ἔτεκεν Ἑλένη<η>, ἐπ' αὐτὸν Σεραπιακόν, ὃν ἔτεκεν Θρέπτη, ἄρτ[ι, ἄ]ρτι, ταχὺ ταχύ.

Como Tifón es el contrincante de Helios, inflama así corazón y alma de Amonio, engendrado por Helena en su propia matriz, Adonáis, Abrasax, Pinutis y Sabaot; inflama alma y corazón de Amonio, hijo de Helena, por Serapiacón, hijo de Trep-te, pronto, pronto, ya ya.

Así, tres nombres entran en juego: Pinutis, Abrasax y Sabaot. Respecto al primero, tanto Preisendanz como Hunt concuerdan en que se trata de una expresión genérica egipcia cuyo significado sería “el dios”⁴³, pero su posición intermedia entre entidades identificables hace pensar que el término es confundido con el nombre de una divinidad concreta. Sobre los otros dos, cuya mención se repite a lo largo de los textos mágicos en muchas ocasiones, hay que hacer un par de apreciaciones. Por un lado, Sabaot (“huestes”⁴⁴) y Adonáis (“el señor”) comparten origen y presencia en dos tradiciones, ya que ambos términos son epítetos de Yahveh (“el señor de las huestes”)⁴⁵. Que aquí aparezcan en extremos contrarios de la lista de nombres y que en la parte final de la receta se obvie a Sabaot, parece indicar que el que escribió la receta no sabía la relación entre los dos términos. Además, ambos son protagonistas también en la teología gnóstica. En esta tradición ambos términos aparecen como dos de los nombres de los siete arcontes⁴⁶ que según gran parte de las ramas de esta secta gobiernan colectivamente el mundo al mismo tiempo que, de forma individual, son los guardianes de cada una de las prisiones cósmicas⁴⁷. No es así según algunos seguidores de la escuela basilidiana, en la que Sabaot es el demiurgo que destrona a Yaldabaot⁴⁸.

⁴³ PREISENDANZ Y HENRICHS (1974: 158 *apparatus ad loc*); HUNT (1929: 157).

⁴⁴ Para una explicación etimológica basada en la mística sobre el término, ver BILLIGMEIER Y BURNHAM (2005: 271).

⁴⁵ Por ejemplo, *Jue.* 13: 8; *1Re* 1: 11; *Is.* 1: 9.

⁴⁶ Ver *supra*, capítulo III (pp. 73–74).

⁴⁷ JONAS (2001: 43). El mismo autor señala, además, que la presencia de los nombres de estas entidades en el gnosticismo es “an example of the pejorative reevaluation to which Gnosticism subjected ancient traditions in general and Jewish tradition in particular.”

⁴⁸ Sobre Sabaot como Demiurgo ver BIANCHI (2005: 2274).

Abrasax, sobre el que ya se expuso su origen y uso en la tradición gnóstica⁴⁹, es también una figura asidua en los textos mágicos. La aparición en este texto parece, al igual que la de Pinutis y Sabaot, más anecdótica que otra cosa, ya que ni se repite ni se le califica de ningún modo. No parece este un caso semejante a los señalados por Martínez (1991: 78) en los que Abrasax, en unión con Iao y Adonais, se identifica con la divinidad solar suprema.

A pesar de que estas tres entidades puedan remitir a la tradición gnóstica, queda descartada la idea de que el practicante los eligiese con esa intención por dos motivos: primero, como se ha visto, Adonais Sabaot suelen aparecer juntos ya que es así como estos dos epítetos de Yahveh tienen sentido, pero en el texto aparecen separados por dos términos, uno de los cuales, y este es el segundo motivo por el que habría que descartar “intencionalidad gnóstica”, es una transcripción mal entendida de un término genérico egipcio. Por tanto, parece que la selección no responde a un motivo de afinidad religiosa, sino más bien al intento por acumular tantos nombres como sea posible en aras de la maximización del potencial mágico o por una cuestión de sonoridad.

En vista de lo expuesto, parece claro que la representación que se hace de Adonáis no se corresponde con el *deus otiosus*, máxima expresión del ser supremo. La entidad tiene un papel activo ya que es él mismo el que ha de actuar, es decir, no tiene intermediarios. Además, dos cuestiones llaman la atención, no se le alaba con los términos con los que por general se usan para atraer este tipo de entidades y no hay ningún tipo de coacción. Es decir, el practicante pretende atraer a una entidad calificada como suprema sin dedicarle halagos ni obligarla por otros medios y, además, para realizar una tarea más propia de una entidad si no intermedia, al menos no de la categoría “suprema”. Esto encaja con lo que comenta David Frankfurter (2001: 469) sobre la *historiola* del comienzo de la receta, que estaría funcionando “as a guarantee or rationale, an explicit precedent, for the directive utterance, the command, which is the central speech-act in these spells”. Es decir, ante la falta del contenido típico de las expresiones de mandato de los textos mágicos (plegaria + orden mágica), la *historiola* realiza la función de autoridad⁵⁰. Todo esto, me lleva a considerar que la utilización del sintagma *hýpsistos theós* en esta receta responde a un uso formular, no a la identificación del dios Adonáis con una entidad suprema.

2.1.3. PGM LXII 24-47. Práctica oracular con plato y médium

La segunda receta de PGM LXII, que abarca las líneas 24 a 47, forma parte también de estos cinco casos en los que se menciona al *hýpsistos theós*. Este conjuro,

⁴⁹ Vid *supra*, capítulo III (pp. 70–72).

⁵⁰ Sobre las diferencias entre las “directive utterances” y las “declarative utterances”, ver FRANKFURTER (2001: 467–469).

que busca la comunicación profética con una divinidad no identificada a través de un médium, es breve pero ofrece no solo una fórmula de atracción del dios (ll. 24–27), sino que incluye otras dos por si el practicante tuviera dificultades para hacerle venir (ll. 27–35) y la posterior liberación (ll. 36–38). Además, incluye indicaciones sobre cómo proceder con el muchacho que servirá de intermediario⁵¹ (ll. 46–47) y cómo preparar un amuleto⁵² (ll. 39–45).

Parece que la receta comienza *in medias res*⁵³ puesto que no hay ningún tipo de indicación que preceda al primer *lógos* (ll. 24–27), que dice así:

Ἐλθέ μοι, ὁ τῶν θεῶν θεός, ὁ ἐκ πυρός καὶ πνεύματος φανείς μόνος, ὁ τὴν ἀλήθειαν ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὁ τὸ σκότος τέμνων, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, λωθ μουλωθ πνουτ' εἰ Ἐσιωθ, χαίροις, κύριε λαμψουρη Ἴααω ια...δ'

Ven a mí, dios de dioses, el que apareció solo de fuego y de espíritu, el que tiene la verdad sobre la cabeza, el que dispersa la oscuridad, el señor de los espíritus [vm] eres Esiot, alégrate, señor [vm] Iao [vm].

Esta invocación, que tiene que repetirse un número indeterminado y elevado de veces⁵⁴, puede que no llegue para hacer venir al dios de dioses, por lo que se presenta una fórmula de refuerzo, pero no dirigida al dios, sino al Olimpo, al Hades y al Abismo que, se entiende, son los que imposibilitan que la divinidad se presente (ll. 29–31):

ἄνοιγε, ἄνοιγε, Ὀλυμπε, ἄνοιγε, Ἄϊδη, ἄνοιγε, ἄβυσσε. Διασταλήτω τὸ σκότος κατ' ἐπιταγήν θεοῦ ὑψίστου καὶ προελθέτω τὸ ἱερὸν φῶς ἐκ τοῦ ἀπείρου εἰς τὴν ἄβυσσον'.

Ábrete, ábrete Olimpo, ábrete, Hades, ábrete, abismo. Que se disperse la oscuridad por mandato del dios supremo y que la sagrada luz avance desde el infinito hasta el abismo.

La tercera invocación (ll. 33–35), que según la indicación se trata, igual que la anterior, de una fórmula coactiva, es en realidad la salutación a la divinidad. Esta inconsistencia se debe a que las primeras líneas en las que se realiza dicho saludo aparecen escritas en el margen del papiro junto a las líneas 36–39⁵⁵:

χαίρε, ἱερέ ῥ Φῶς, χαίρε, ῥ ὀφθαλμέ ῥ κόσμου, ῥ χαίρε, αὐῥ γῆ ἔω ἐπὶ ῥ κόσμου αβρα α/ ο/ να βαβρουθι βιε βαραχε ὁ θεός, εἴσελθε, κύριε, καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν σε ἀξιῶ.

Te saludo, sagrada Luz, te saludo, ojo del cosmos, te saludo, brillo de la aurora sobre el cosmos, abra a/o /na babrouthi bie barache. Dios, ven, señor y profetízame sobre lo que te pido.

⁵¹ Sobre el uso de niños como médiums, ver JOHNSTON (2007).

⁵² Este es uno de los nueve ejemplos de los *PGM* en los se indica que la gema ha de llevar algo inscrito; VITELLOZZI (2018: 182).

⁵³ Mientras que el traductor al español optó por traducirla juntamente con la receta anterior –aunque señaló en una nota que no había consenso sobre si se trataban de dos rectas diferentes o una sola– CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 376); en la edición de BETZ (1986: 293), se proponen como dos prácticas independientes.

⁵⁴ *PGM* LXII 27: ταῦτα λέγε πολλάκις

⁵⁵ PREISENDANZ Y HENRICHS (1974: 158 *apparatus ad loc*).

Estas tres fórmulas, en las que de un modo u otro el practicante menciona o se dirige a la divinidad, tiene elementos comunes que se repiten: el fuego, la luz y la oscuridad, y el *pneuma*. Estos elementos, junto con otros más concretos que se desarrollarán a continuación, perfilan la caracterización que se hace del *hýpsistos theós* y que, además, son usadas en otras prácticas mágicas dirigidas al dios supremo analizadas en este trabajo.

Fuego, luz y oscuridad son tres conceptos que físicamente guardan relación entre ellos, ya que el fuego proporciona luz, y cuando hay luz, no hay oscuridad. Esta (lógica) sucesión de hechos, se traduce en una relación teológica entre los tres elementos compartida por muchas tradiciones en general, y por las que nos atañen aquí en particular. El fuego representa lo sublime, lo inefable, una experiencia transformadora y, a veces, originaria del mundo. Así, para Heráclito no solamente era uno de los cuatro elementos primordiales, sino que era el más importante, era la sustancia no creada, eterna, esencia del universo y medio de creación. Esta idea pasará a los filósofos estoicos que reformularán la idea de Heráclito y harán del fuego la razón universal y el principio creador, lo que denominarán *lógos spermatikós*. Zenón de Citio lo expresa del siguiente modo (154⁵⁶):

Que el fuego primero es, en realidad, como una semilla que contiene las razones de todas las cosas y las causas de las que fueron, son y serán.

Cicerón, en *De Natura deorum* (II 23–24), dice:

Porque el caso es que todo lo que se alimenta y experimenta un crecimiento contiene en sí la fuerza del calor, sin la cual no podría alimentarse y tampoco crecer. Resulta que todo lo que es de carácter cálido e ígneo se impulsa y actúa mediante su propio movimiento (...) Por tanto, todo lo que vive, ya sea animal o surgido de la tierra, vive gracias al calor que encierra. De ahí debe desprenderse que ese calor natural alberga dentro de sí aquella energía vital que se extiende a través de todo el mundo.⁵⁷

En esta misma línea, la teología de los *Oráculos Caldeos* presenta una divinidad suprema cuya esencia original es el fuego, a partir del cual adquiere diversas características y formas⁵⁸. La idea del dios caldeo como un fuego oculto aparece en diferentes fragmentos (3, 5, 148) aunque en el que mejor se aprecia la esencia ígnea de dios es en el fr. 10:

⁵⁶ Aristocles, (del *Sobre la filosofía* VII) en Eusebio, *Preparación Evangélica* XV, 816 d. Zeno *Stoic.* 154: τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἀπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἔσομένων

⁵⁷ Traducción de A. Escobar (BCG 269). *Sic enim res se habet, ut omnia quae alantur et quae crescunt contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. Nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo (...) Omne igitur quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.*

⁵⁸ GARCÍA BAZÁN (1991: 59 n21).

...Todas las cosas en tanto que engendradas pertenecen a un Fuego único.⁵⁹

La idea del fuego como el elemento no solo del que surge el cosmos o el dios sino como el lugar que habita la divinidad, aparece también en textos oraculares, como el de Enoanda:

Nacido de sí mismo, no instruido, sin madre, sólido, no contenido en un nombre, con muchos nombres, que habita en el fuego, este es dios: nosotros, los ángeles, somos una pequeña parte de dios.⁶⁰

También la tradición judeocristiana tiene el fuego y la lucha luz–tinieblas como elementos básicos de su imaginario a pesar de que, como dice Knipe (2005: 319): “to a limited extent scriptures of the two biblical traditions and Islam consciously separated the supreme being from the natural phenomenon of fire. And yet all three employed numerous symbols, beliefs, and folklore concerning the element of fire and associated phenomena of light”. Así, en *Éxodo* 3: 2 se narra la manifestación de Dios a Moisés del siguiente modo:

Y se le apareció el ángel del señor en una llama de fuego en medio de una zarza; y él miró y vio que la zarza ardía en fuego, mas la zarza no se consumía⁶¹.

Incluso la narración de la venida del Mesías en los textos cristianos compara a Jesucristo con la llegada de luz y la desaparición de las tinieblas que asolaba al pueblo (*Isaías* 9:2):

El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz; a los que moraban en tierra de sombra de muerte, luz resplandeció sobre ellos⁶².

Más allá de las cuestiones teológicas más elevadas, el manejo del fuego por parte de la divinidad se usa como símbolo de poder ante la humanidad, pero también ante los otros seres divinos⁶³. En el conjuro del papiro Chester Beatty⁶⁴, Isis amenaza con dirigir su ira en forma de llamas a cualquier tipo de entidad que ose molestar al que sueña⁶⁵:

Do not allow that which you saw to get out, (in order that) your numbness may be terminated, your dreams retire, and fire go forth against that which frightens you⁶⁶.

⁵⁹ Traducción de F. García Bazán (BCG 153). *OC* fr. 10: ... εἰσὶν πάντα ἐνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα.

⁶⁰ αὐτοφυής, ἀδίδακτος, ἀμήτωρ, ἀστυφέλικτος, / οὖνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος, ἐν πυρὶ ναίνων, / τοῦτο θεός· μείκρὰ δὲ θεοῦ μερίς ἄγγελοι ἡμεῖς. Sobre este texto ver S. MITCHELL (1999: 81–92); SUÁREZ DE LA TORRE (2010). Sobre el oráculo de Enoanda en general, BUSINE (2005: 19–49).

⁶¹ *Ex.* 3: 2. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάλτου, καὶ ὄρα ὅτι ὁ βάλτος καίεται πυρὶ, ὃ δὲ βάλτος οὐ κατεκαίετο.

⁶² *Is.* 9:2. τὸ πλεῖστον τοῦ λαοῦ, ὃ κατήγαγες ἐν εὐφροσύνῃ σου, καὶ εὐφρανθήσονται ἐνώπιόν σου ὡς οἱ εὐφραϊνόμενοι ἐν ἀμήτῳ καὶ ὃν τρόπον οἱ διαιρούμενοι σκύλα.

⁶³ Sobre el uso del fuego en la religión griega, ver FURLEY (1981: 86).

⁶⁴ Papyrus Chester Beatty II (*Brit.Mus.* EA 10691, 4). Datado en la XIX Dinastía.

⁶⁵ Sobre el fuego como arma contra entidades caóticas en la tradición egipcia, ver HORNING (1999: 149–165; 1992: 97–107) y ZANDEE (1960: 133–142).

⁶⁶ Traducción de SZPAKOWSKA (2011: 70).

Y en *Génesis* 19: 24 se relata cómo Dios hace caer todo su poder y su cólera sobre pueblos en forma de fuego:

Entonces hizo llover el señor sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego de parte del señor desde los cielos.⁶⁷.

En *PGM* LXII la idea de fuego, luz y oscuridad refleja todas estas variantes, ya que se presenta como elemento propio del origen de la divinidad (l. 24: ὁ ἐκ πυρός και πνεύματος φανείς μόνος); de su poder (l. 30: Διασταλήτω τὸ σκότος κατ' ἐπιταγήν θεοῦ ὑψίστου και προελθέτω τὸ ἱερὸν φῶς); y de su propia esencia (l. 33: χαίρε, ἱερὲ. Φῶς). En *PGM* V 1-53 y *PGM* IV 930-1114, el *hýpsistos theós* también se vincula a la idea del fuego, la luz y la dispersión de la oscuridad. Y en el relato de la generación de los dioses a través de la risa del dios supremo de *PGM* XIII, el primer surgido es precisamente Fos, pero a diferencia del texto que nos ocupa ahora, no es la divinidad suprema⁶⁸.

En la primera invocación se remite a la posesión de la verdad por parte del dios (l. 26: ὁ τὴν ἀλήθειαν ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς). Esta expresión no es exclusiva de esta receta mágica, sino que aparece en otras siete recetas con este mismo significado: el dios (o la entidad a la que se califica) es poseedor de la verdad. De ellos, en *PGM* LXII 1-48 (l. 25) y en *PGM* IV 930-1114 (l. 1014), también se refiere a una divinidad suprema⁶⁹. El concepto de “verdad” es de gran importancia en la tradición gnóstica, llegando a ser concebido en algunos sistemas como una entidad celestial, un ser real⁷⁰. En el *Evangelio de la Verdad* (26: 33-27: 5) de los textos gnósticos de Nag Hammadi (*NH* I 3) se lee:

Todos aman la Verdad, porque la Verdad es la Boca del Padre; su Lengua es el Espíritu Santo. El que se une a la Verdad se une a la boca del Padre por su lengua, cuando llegue a recibir al Espíritu Santo, pues que tal es la manifestación del Padre y su revelación a sus eones⁷¹.

Este texto, que recibe su nombre de la línea con la que comienza (“El evangelio de la Verdad es alegría...”), pertenece a la corriente valentiniana y a su fundador se le considera autor de este evangelio. En él, el Padre de la Verdad es el dios

⁶⁷ *Gn.* 19: 24. και κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σοδομα και Γομορρα θεῖον και πῦρ παρά κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

⁶⁸ *Vid infra* (pp. 192–198).

⁶⁹ Las otras apariciones de esta expresión están en *PGM* III 156; V 147 (referido al propio practicante en un caso *ego eimi*); XII 257 (usado con entidades angélicas) y XIII 790 y XXI 21 (en ambos casos con la misma expresión y casi las mismas *vm*). De estos cinco casos, podría ser que el de XIII 790 se refiera a una entidad caracterizada o haciendo una función de entidad suprema.

⁷⁰ FOSSUM (1985: 156 n231).

⁷¹ Traducción de Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán (Trotta).

supremo, del que procede la Verdad, la cual “viene en último término del Padre como una libre donación, que se sirve de su Palabra para expresarlo”⁷².

La identidad del *hýpsistos theós*, dios de dioses, señor de los espíritus y ojo del cosmos es, de nuevo, una incógnita. Cualquiera de las identificaciones que se quieran aportar son sacadas de las *voces magicæ* que tienen que pronunciarse en las fórmulas y algunas de ellas ni siquiera son claras. La primera y una de la más repetidas en los textos mágicos, Iao, no representa ningún problema, pero tampoco aporta ninguna respuesta. De hecho, no solo aparece entre términos inteligibles, sino que tiene dos alfas (l. 27 Ἰααω). Esto puede tratarse de un despiste en la copia del texto, o de la prueba de que es un nombre tan asimilado en el imaginario mágico y al mismo tiempo tan sonoro, que ya está desprendido de cualquier vínculo que pudiera tener en su origen como denominación de Yahveh. Lo mismo ocurre con otros dos nombres ya vistos en la receta anterior y que en esta aparecen camuflados: Abrasax y Adonai. Según Betz (1986: 293 n13), la *vox magica* αβρα α/ ο/ να sería la abreviación de ambos nombres, los cuales aparecieron ya en las dos recetas vistas, PGM XII 14-95 y XXXIIa. La cuarta denominación, Pnuti, se puede poner en relación con la de XXXIIa, Pinutis, una expresión genérica egipcia que significa “el dios” y que, por tanto, no aporta ninguna información que pueda ser usada para la identificación de la entidad.

Esa entidad no vuelve a ser mencionada, ya que el último *lógos* que el practicante debe pronunciar y que se esperaría que estuviera destinado a la deidad que debe cumplir con la petición del mago (en este caso profetizar) cambia su destinatario y emplea el plural (ll. 36–39):

‘ε[ύ]χαριστῶ ὑμῖν, ὅτι ἦλθατε κ[α]τ’ ἐπιταγὴν θεοῦ. ἀξιῶ δὲ ὑμᾶς τηρήσαί με ὑγιή, ἀθάμβητον, ἀνειδωλόπληκτον αθαθε αθαθαχθε Ἄδων[α]ϊ. ἀποκατάσθητε εἰς τὰς ἀπο-
ἱερῶσεις ὑμῶν.’

Os doy las gracias, porque vinisteis a la orden del dios. Os pido que me mantengáis sano, sin miedo, libre de ataques de los fantasmas *athathe athathachthe*, Adonais. Regresad a vuestros lugares sagrados.

Parece que el practicante se está dirigiendo a entidades intermedias, *daimones* quizá, ya que les da las gracias por acudir al mandato de dios, por tanto, están bajo sus órdenes, y deben proteger de daños al mago, una de las funciones más comunes de los seres intermedios. Pero eso no responde a por qué la *apólysis* está dirigida a unas entidades que no son mencionadas con anterioridad, al menos en el texto que ha llegado hasta nosotros. Si ese fuese el caso, es decir, que el comienzo de la receta perdido mencionase a estas entidades, ¿qué labor habrían realizado? La de profetizar parece que no, ya que, tanto en la primera como en la

⁷² García Bazán en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS Y GARCÍA BAZÁN (1999: 141). Sobre la lengua del texto, su estado y otras cuestiones relevantes sobre este evangelio, ver ATTRIDGE Y MACRAE (2000: 55–81).

tercera invocación, se le pide al dios que interactúe él directamente. Otra opción es que se trate de un texto formulario añadido como despedida y liberación del dios sin haber reparado en el plural.

La presentación de la entidad se corresponde con la del ser supremo trascendente e inefable (denominación de *hýpsistos theós*, conexión con el fuego, la posesión de la verdad, etc.) pero no así el papel que desempeña ya que su intervención es activa, es decir, no es ese dios que tras su participación en la creación y desarrollo del cosmos permanece apartado del mundo, sino que el practicante pide su actuación directa, sin intermediarios.

2.1.4. PGM V 1-53. Comunicación con divinidad a través de medium

La primera práctica del PGM V busca la comunicación con la divinidad a través de un médium, aunque al comienzo se indica que se usarán también una lámpara, un plato y un pedestal (ll. 1-3). La primera fórmula ocupa casi la mitad del texto (ll. 4-30) y en ella se dice no solo lo que se ha de decir al dios destinatario de la práctica, sino cómo han de pronunciarse las *voces magicæ*. A continuación, se indica qué es lo que dirá el dios si la práctica está correctamente realizada y lo que se ha de contestar (ll. 31-41). Finalmente se indica la fórmula de la *apólysis* (ll. 41-46) y se dan instrucciones astrológicas sobre el mejor momento para la realización de la práctica (ll. 47-52).

Hay dos cuestiones relevantes en esta receta mágica: la entidad divina a la que está dirigida y el ser a la que esa entidad está supeditada. Sobre la primera cuestión, es llamativa la forma tan clara en la que se pone de manifiesto el sincretismo característico de los textos mágicos. Las formas verbales que indican que se está procediendo a realizar la invocación y la liberación son siempre en singular (l. 4 *ἐπικαλοῦμαι σε*; l. 15 *ἀναφάνηθι*; l. 16 *δὸς ἐντροπήν*; l. 41 *χώρει*), pero el comienzo del *lógos* está dirigido a cuatro entidades conocidas por su relevancia en sus respectivos panteones, Zeus, Helios, Mitra, Sarapis (ll. 4-13):

‘ἐπικαλοῦμαι σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σάραπι, ἀνίκητε, Μελιούχε, Μελικέρτα, Μελιγενέτωρ, ἀβρααλ βαχαμβηχι· βαιβειζωθ· (ηβαι βεβ[ο]θ) σεριαβεβωθ αμελχιψιθιουθι-π[ό]θόιό πνουτε νινθηρητηρου· ιῦευ ἠόώ· αιηια· εηοια· ηεαι· ευηιε· ωωωωω· ευηω ιαωαι· βακαξιγυχ· βοσιψετηθ· φοβηβιβωθ· ό μέγας, μέγας Σάραπισ σαμασφρηθ·(...)’

Te invoco a ti, Zeus, Helios, Mitra, Sarapis, invencible, Meliucos, Melicertes, Meligéneter, *abraal bachambechi, baibeizoth, (ebai beboth) seriabeboth amelchipsithiouthipothoio pnoute nintherterou, iueu eoo eeoia eeai eueie ooooo eueo iaoai bakaxchych bosipseteth fobebiboth*, el gran gran Sarapis *samasphreth* (...).

Sarapis, creado en el s. III d.C. para dotar a la nueva ciudad de Alejandría de un patrón propio y divino⁷³, fue identificado con Zeus y Helios cuando el culto del

⁷³ Sobre Sarapis, ver TAKÁCS (1995); HAAS (1997: 159-168); ULMER (2010: 193-198); PARKER (2017: 154-171).

nuevo dios se extendió por el resto de Egipto. La relación entre Helios y Mitra, más que evidente debido a su naturaleza solar, une los cuatro puntos entre estas divinidades, que aparecen aquí invocadas como si de una sola se tratase. Es interesante señalar, además, que de las cuatro, Sarapis parece dominar sobre el resto por tratarse de un oráculo sarápico, como se indica en la primera línea de la práctica (Μαντεῖον Σαραπιᾶκὸν [ἐπι] παιδός). No hay duda, por tanto, de la grandeza de la entidad a la que se dirige la receta. Pero incluso ella debe guardar respeto y actuar según lo establecido por otra más grande, el *hýpsistos theós*. En el texto hay dos referencias al dios supremo, la primera en el *lógos* (ll. 16–18), donde el practicante le indica a Zeus-Helios-Mitra-Sarapis que debe guardar respecto a esa entidad:

(...) ἀναφάνηθι καὶ δὸς ἐντροπήν τῷ φανέντι πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος Βαῖνχωωωχ' (...)

(...) aparécete y muestra respeto al que surgió antes que el fuego y la nieve, Banchooch (...)⁷⁴

Y en la *apólysis* (ll. 44–46), donde el practicante le pide que le mantenga indemne a él y al muchacho que actúa de médium:

(...) διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα τοῦτον ἀπημάντους, ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σάμας φρηθ.

(...) mantenno a mí y a este muchacho sin daño, en nombre del dios supremo, *samas phreth*.

Las referencias que aporta el texto sobre esta divinidad son escuetas y nada claras, ya que no sirven para trazar un retrato general del ser supremo. Por un lado, la identificación nominal es dudosa, por no decir inexistente ya que, aunque si bien es cierto que tras mencionar a la entidad se incluyen términos que a primera vista podrían referirse a ella, la segunda lectura hace que uno se decante por una referencia a Zeus-Helios-Mitra-Sarapis. Los dos términos en cuestión son Baincooc y Samas Phreth. El primero aparece en muchos otros textos mágicos⁷⁵ remitiendo a una entidad divina, pero no de modo sistemático ya que en algunos casos aparece en solitario y en otros junto con otros nombres mágicos. A pesar de esto, en todas las apariciones se puede vincular a la denominación de una entidad sobrehumana puesto que es una transliteración griega un término egipcio (*b3 n kky*) que en origen es una fórmula para invocar a la divinidad cuyo nombre se corresponde con “el espíritu de la oscuridad”⁷⁶. En cuanto al segundo, hay dos cuestiones que refuerzan la idea de que se refiere a la divinidad sincrética del

⁷⁴ Sobre esta fórmula ver también *PGM* IV 930–1114 en el epígrafe siguiente (pp. 109–119).

⁷⁵ Aparece también en *PGM* III 1–164 (ll. 11 y 55); *PGM* IV 930–1114 (ll. 973, 1017 y 1061); *PGM* VII 311–318 (l. 312), 396–404 (l. 400), 540–578 (l. 559); *PGM* IX (ll. 1, 4 y 14); *PGM* X 24–52 (l. 48); *PGM* XII 270–350 (l. 296); *PGM* XIXa; *PGM* LXI (l. 9); *PGM* LXXIX (l. 2); *PGM* LXXX (l. 1).

⁷⁶ BETZ (1986: 333).

texto y no al *hýpsistos theós*: por un lado, aparece en otra ocasión en este mismo texto acompañando la mención del “gran gran Sarapis” en la línea 13; por el otro, el significado remite a dos denominaciones de entidades solares, uno de la tradición acadia, Shamash, que los autores de las recetas habrían transcrito al griego como *samas*, y el otro del egipcio Pre⁷⁷. Ambos hechos, junto con lo señalado en párrafos anteriores sobre la naturaleza solar de la divinidad sincrética destinataria de la invocación, llevan a concluir que el referente de este término no es el *hýpsistos theós* si no Zeus-Helios-Mitra-Sarapis.

Descartada la identificación nominal de la divinidad suprema, solamente queda recurrir a la descriptiva, aunque esta tampoco ayuda mucho: “el que surgió antes que el fuego y la nieve” parece funcionar como una referencia cronológica. Es decir, la entidad a la que el gran Sarapis debe mostrar respeto es anterior al propio mundo, donde estos fenómenos físicos se ponen de manifiesto. Por tanto, si bien es cierto que indica que el *hýpsistos theós* es anterior a todo, no señala nada respecto a su naturaleza ígnea como creador del cosmos, como se vio en textos anteriores, o respecto a su origen o su trascendencia. Su aparición en esta práctica es, posiblemente, la menos reveladora y la que menor importancia tiene para el desarrollo del conjuro.

2.1.5. PGM IV 930–1114. Visión directa de divinidad solar

El Gran Papiro de París es uno de los documentos más completos y variados de todos los conservados. Contiene un gran número de recetas muy distintas entre sí, tanto en objetivos, como en contenido o trasfondo religioso–filosófico. Aunque no se le ha prestado mucha atención a la organización y estructura general del papiro, sí que se han puesto de manifiesto algunos detalles que indican una organización del mismo. Edmonds III (2019: 234–235), por ejemplo, advierte que mientras que la primera mitad está dedicada en su mayoría al sol como poder cosmológico, celestial y benéfico, en la segunda la protagonista es la luna en tanto que poder hostil. LiDonnici (2003) hace un estudio más exhaustivo y plantea un esquema mucho más pormenorizado en secciones y grupos. Así, el texto que nos atañe ahora, por ejemplo, forma parte del Bloque 2 Sección C (ll. 850–1226), en el que hay cuatro conjuros que buscan la visión directa del dios⁷⁸. El método para lograr esa visión directa en esta práctica es una licnomancia.

Las ciento ochenta y cuatro líneas que componen la práctica se dividen del siguiente modo: comienza con instrucciones prácticas (ll. 930–938) sobre cuándo y cómo pronunciar la primera fórmula, compuesta por un himno en hexámetros (ll. 939–948) y un *lógos* en prosa (949–955). Continúa con instrucciones sobre el

⁷⁷ Sobre esta entidad, ver PEREA YÉBENES (2009).

⁷⁸ Sobre las características de estos cuatro conjuros, ver LIDONNICI (2003: 164–166).

atuendo que se debe llevar para realizar la *photagogía* (ll. 955–958) y una nueva fórmula al dios (ll. 959–973). Tras esto, se indica que se aportará una fórmula para mantener la luz, ya que a veces sobrevienen las tinieblas (ll. 974–979 y ll. 980–985). Comienza ahora la fórmula para atraer al dios más larga de toda la práctica, tiene 49 líneas (ll. 985–1034) y hay que repetirla tres veces. Pero por si el dios se mostrase reticente a hacer acto de presencia, se da una fórmula coactiva (ll. 1034–1046). Después, la salutación (ll. 1046–1052), las instrucciones para retener al dios (ll. 1053–1057), las fórmulas de liberación tanto del dios como de la luz (ll. 1058–1071), y las instrucciones sobre la realización del amuleto, la purificación y la lámpara (ll. 1072–1103). La práctica termina con la explicación de cómo se presentará el dios ante el practicante (ll. 1103–1114).

Creo conveniente comentar el análisis de la divinidad de este texto a la inversa que el resto, es decir, partiendo de la identificación nominal. El motivo es que dicha identificación entre entidad concreta y el *hýpsistos theós* en este caso es clara e inequívoca: el dios supremo es una entidad solar. La pregunta de qué entidad solar ya no tiene tan fácil respuesta. Como apunta Blanco Cesteros (2017: 396–399) en su análisis del himno que inicia la receta, siempre ha prevalecido el afán por analizar los textos mágicos desde el punto de vista de la tradición griega. La autora señala el caso de Merkelbach y Calvo⁷⁹, que titulan sus estudios sobre el himno “Hymnus an Proteus” e “Himno a Helio” respectivamente, y yo añado un caso más reciente y centrado no solo en el himno sino en toda la práctica: Eleni Pachoumi (2017) incluye esta receta en el grupo de textos dedicados a Helios. La cuestión es que el nombre de Helios no se menciona ni una sola vez en toda la práctica. De hecho, Bortolani (2016: 151), titula el himno como “Himno a Horus–Harpócrates”, puesto que es uno de los nombres con los que se identifica la entidad solar junto con Harsamosis, Iao, Arbathiao, Sabaot, Barbariel y Alcib en la fórmula de atracción de la divinidad y en la salutación, y Baincooc en la fórmula de liberación del dios⁸⁰. De los nombres usados para identificar a la divinidad hay dos grupos diferenciados: los que remiten a la tradición egipcia y los que remiten a la tradición judeocristiana.

Horus–Harpócrates es el hijo póstumo de los hermanos Isis y Osiris. La aparición del doble nombre en realidad remite al mismo referente, ya que “Harpócrates” es la transcripción griega del egipcio *Hor pa khered*, que significa “Horus niño”. Se identifica con el sol naciente, por lo que simboliza el renacimiento del cosmos,

⁷⁹ MERKELBACH Y TOTTI (1991A: 2–9); CALVO MARTÍNEZ (2004).

⁸⁰ Ἰάω· Σαβαῶθ Ἀρβαθιάω (l. 981); ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην ἸΩρον Ἀρποκράτην Ἀλκιβ Ἀρσαμωσι· (l. 988); ἐλθέ καὶ φάνηθί μοι, θεῆ θεῶν, ἸΩρε Ἀρποκράτα, Ἀλκιβ· Ἀρσαμωσι· Ἰάω (l. 1000); ὄνομά σοι Βαρβαριήλ· Βαρβαραϊήλ· θεὸς Βαρβαραήλ· (l. 1030); κύριε, χάριε, θεῆ θεῶν, εὐεργέτα, ἸΩρε, Ἀρποκράτα· Ἀλκιβ, Ἀρσαμωσι, Ἰάω (l. 1049); κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὦν Βαλσάμησ (l. 1061).

y suele aparecer representado sentado sobre el loto⁸¹, con el dedo índice de la mano derecha en la boca y con un látigo en la mano izquierda⁸². Una de sus labores era proteger el orden del caos contra seres que quisieran perturbarlo. Har-samosis parece hacer referencia a Horus en calidad del primer nacido. Al menos así lo plantea Schmidt (1931: 452), que lo considera la transliteración griega del egipcio *Hrsmsw*. El otro término, Baincooc, que ya fue comentado en los análisis de textos anteriores, es un término egipcio transliterado al griego que significa “el espíritu de la oscuridad”⁸³. La identificación nominal solar se refuerza en dos partes de la fórmula de atracción del dios: cuando el practicante se refiere a la barca solar con la que el dios surca los cielos para hacer cumplir con el ciclo diario de noche y día, y cuando menciona a la serpiente Apofis, un monstruo que causaba el caos en el cosmos y atacaba la barca solar durante su recorrido (l. 993–995: ἡνιοχῶν καὶ κυβερνῶν οἴακα, κατέχων δράκοντα).

La descripción del dios sentado sobre los siete polos (l. 1026: ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος) es también un símbolo del poder de la divinidad. No es el único texto mágico en el que aparece esta referencia. En la llamada “Liturgia de Mitra”⁸⁴ (PGM IV 475-829), se hace una mención explícita a los “señores del Polo”, los cuales “tienen rostros de toros negros, con mandiles de lino, portando siete diademas de oro” (ταύρων μελάνων πρόσωπα ἔχοντες ἐν περιζώμασιν λινοῖς κατέχοντες ζ' διαδήματα χρύσεια; ll. 674–676). Pero lo más interesante no es su descripción física, sino la de sus funciones y nombres (ll. 679–693):

‘χαίρετε, οἱ κνωδακοφύλακες, οἱ ἱεροὶ καὶ ἄλκιμοι νεανῖαι, οἱ στρέφοντες ὑπὸ ἐν κέλευσμα τὸν περιδίνητον τοῦ κύκλου ἄξονα τοῦ οὐρανοῦ καὶ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς καὶ σεισμῶν καὶ κεραυνῶν βολὰς ἀφιέντες εἰς δυσσεβῶν φύλα (...) χαίρε, ὁ πρῶτος, αἰερωνθι, χαίρε, ὁ β', μερχειμερος, χαίρε, ὁ γ', αχριχιουρ, χαίρε, ὁ δ', μεσαργιλτω, χαίρε, ὁ ε', χιχρωαλιθω, χαίρε, ὁ ς', ερμιχθαθωψ, χαίρε, ὁ ζ', εορασιχη.’

Os saludo, guardianes del Eje, sagrados y valientes jóvenes, que giráis el eje zodiacal que está en continuo movimiento, por el mandato de una orden única, los que lanzáis truenos, relámpagos, seísmos y los dardos de los rayos contra los grupos de los impíos (...) Te saludo, el primero *aieronthi*; te saludo, el segundo *mercheimeros*; te saludo, el tercero *achrichiour*; te saludo, el cuarto *mesargilto*; te saludo, el quinto *chichroalitho*; te saludo, el sexto *ermichthathops*; te saludo, el séptimo *eorasiche*.

En el texto del Gran Papiro de París la mención a estas entidades forma parte de un ritual complejísimo que no puede ser analizado en los mismos términos que

⁸¹ El loto y el sol guardan estrecha relación, ya que en algunas versiones de la cosmogonía egipcia el dios sol nace del loto que surge de las aguas primordiales. El propio loto se identifica con la diosa que dio a luz al sol (PINCH 2002: 158). EDMONDS III (2019: 357 n118) remite a Proclo, *de sacr.* 12–18.

⁸² MILNE (1913: 144–147); BRASHEAR (1994); H. BONNET (1952B, 1952A); PINCH (2002: 146–147).

⁸³ BETZ (1986: 333).

⁸⁴ La ordenación divina de esta receta mágica se analiza más adelante (pp. 173–178).

una práctica como en la que aquí nos centramos. En ella, la mención a los siete polos parece tener un significado metafórico para indicar que el dios, el cual está situado sobre las siete zonas, abarca todo. Esta referencia remite al sistema que tenían los astrónomos y geógrafos griegos para expresar la latitud terrestre, para la cual empleaban una escala numerada y que denominaban *klímata*⁸⁵. Las divisiones, que eran zonas en lugar de líneas, solían ser siete⁸⁶. Este uso de elementos astronómicos y geográficos demuestra la formación y el manejo de conocimientos complejos de los autores de los textos mágicos.

Lo referente al origen y usos de los nombres Iao y Sabaoth en los textos mágicos ha sido varias veces comentado y, al igual que en esos casos, su aparición no aporta información relevante. En este caso despiertan más interés los otros dos términos, Arbathiao y Barbariel. Ambos parecen estar formados sobre el término hebreo que significa “cuatro” y que, aunque su correcto deletreo es *arbar*, en ocasiones puede aparecer *abra* por metátesis⁸⁷. Suele ir seguido o integrado entre elementos como Iao o Adonai, ya que se usa como eufemismo para el *Tetragrammaton*, nombre de dios que los judíos tenían prohibido pronunciar. Su relación con la divinidad solar la pone ya de manifiesto Martínez (1991: 95) en su comentario del *P.Mich.* 757 sobre los nombres que van precedidos del término *arba*, y su propuesta viene a confirmarse en esta receta mágica, en la que la divinidad destinataria es una entidad solar. Por tanto, las referencias nominales, tanto las egipcias como las judeocristianas, tienden a lo supremo, que en la tradición egipcia se traduce en lo solar. Respecto a Alcib, este término no se repite en ningún otro texto mágico, por lo que es posible que no se trate de un nombre establecido para una divinidad, sino que sea un término que, aunque efectivamente deba ser entendido como una de las denominaciones de la divinidad a la que se refiere esta receta por su proximidad al resto de nombres⁸⁸, es una *vox magica*.

A las referencias nominales y descriptivas que se acaban de exponer se suma el himno con el que se inicia la práctica y que más arriba he mencionado. En él, además de al león, la serpiente, el agua clara, el árbol de elevada copa, la semilla del meliloto y el campo de judías, todos ellos *symbola* de la divinidad solar a la

⁸⁵ Sobre estas cuestiones astrológicas ver GREENBAUM (2016: 195–209).

⁸⁶ BECK (2006: 31–33). El autor, además, añade un ejemplo para que se comprenda mejor en qué consistían y cómo se media el tiempo: “For each zone the length of the longest day was calculated (to the nearest half-hour), in other words the time interval between sunrise and sunset on the day of the summer solstice. For example, the third climate north from the equator, which is the climate of Lower Egypt, has a maximum of fourteen hours of daylight, while the fourth, the climate of Rhodes, has a maximum of fourteen and a half.”

⁸⁷ MARTINEZ (1991: 76).

⁸⁸ DOSOO (2014: 431).

que se dedica el himno, el practicante se dirige al dios en los siguientes términos (*h.Mag.*15 ll. 5–71):

Κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε,
ὅστε δισύλλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εἶ,
νεῦσον ἐμοί, λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικά φράζω·

Escarabajo, que llevas la rueda del fuego seminal, nacido de ti mismo,
que eres bisílabo, AE, y eres el primero en manifestarte,
accede para mí, te lo ruego, porque pronuncio tus símbolos secretos⁸⁹.

Es en estas líneas donde se produce la única mención identificable de la divinidad: *kántharos* “escarabajo”. Este término es la traducción griega del egipcio *Khepri*, cuyo significado es también “escarabajo”, y que no es otra cosa que una hipóstasis de la divinidad solar. Al igual que el sol es símbolo de la creación y el renacimiento, pues muere en la puesta de sol y renace en la mañana, el escarabajo representa la autogénesis y la creación asexual *ex nihilo*. Esta extraña relación proviene de la idea que tenían los egipcios sobre el modo de reproducción de los escarabajos, según la cual únicamente existían los escarabajos macho, que introducían el semen en una bola de estiércol y que, tras hacerla rodar, surgía su prole⁹⁰. Es por esto también, que su nombre deriva de la raíz verbal de *kheper* (*hpr*) “llegar a ser, surgir”.

El contexto original de este himno parece ser la solarización, es decir, el practicante se dirige a la divinidad y le pide que le entregue su fuerza (Ἰλαθί μοι, προπάτωρ, καὶ μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζοις, *h.Mag.*15 l. 9), pero acaba siendo una visión directa a través de una lámpara (*h.Mag.*15 ll. 10–12):

ἔχε συνεστάμενον, κύριε, καὶ ἐπήκοός μοι γενοῦ, δι' ἧς πράσσω σήμερον αὐθοψίας,
καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν ἀξιῶ σε, διὰ τῆς αὐτόπτου λυχνομαντίας, δι' ἧς πράσσω
σήμερον ἐγώ, ὁ δεῖνα, ιυ ευη οω αεη ιαηη αιη ε αι ευ ηιε ωωωω ευ ηω ιαωα

Mantenme unido a ti, señor, y seme obediente por medio de la visión directa que ejecuto en el día de hoy, y profetiza para mí sobre lo que te pido por medio de la visión de la licnomancia a través de la cual en el día de hoy actúo yo, Fulano, (vocales).

Las prácticas religiosas que incluían una visión directa del dios eran comunes en la tradición egipcia, donde recibían el nombre de *ph-nt* “llegada del dios”. Se trataba de un método corriente para tomar decisiones y buscar ayuda o consejo de la divinidad, y el ritual era público. Este tipo de prácticas sobreviven hasta el s. III d.C. en papiros demóticos, como el *PDM* xiv, por ejemplo, o en textos como

⁸⁹ Edición y traducción de BLANCO CESTEROS (2017). Según la edición de Preisendanz, *h.Mag* III.

⁹⁰ PINCH (2002: 152–153); BLANCO CESTEROS (2017: 396–397).

el que nos ocupa, con una clara influencia egipcia⁹¹, aunque ya se realizan en privado.

Además de todo lo referente a la cuestión solar, el resto de las descripciones de la entidad la elevan al grado máximo de la jerarquía. No solamente es denominado “dios supremo” (τοῦ ὑψίστου θεοῦ, l. 1069); sino también, “dios de dioses y benefactor” (θεῖ θεῶν, εὐεργέτα, ll. 992, 999, 1048); “el dios más grande y poderoso” (τὸν μέγιστον θεόν, δυνάστην, l. 987); “señor glorioso” (κύριε, μεγαλώνυμε, l. 1020); y “el sagrado Demon Bueno”⁹² (Ἄγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, l. 995). En otras ocasiones, el practicante es más generoso en su discurso y dice de la divinidad que es “el dios que vive” (τὸν θεὸν τὸν ζῶντα⁹³, l. 959); “alabado entre todos los dioses, ángeles y démones” (εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ δαίμοσι, ll. 998-9); y, al igual que en PGM XXXIIa y LXII 24-47, lo relaciona con la verdad, en este caso diciendo que le dios está “rodeado por el círculo de la verdad y de la fe” (περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ, l. 1013-1015). El resto de las descripciones usadas para alabar a la entidad guardan relación con la luz o el fuego, elementos a los que, como se vio en la receta anterior, unen estrechos vínculos y que además aquí cobran especial sentido ya que la práctica consiste en la visión directa del dios a través de una lámpara. Por eso, el dios está “iluminado por el fuego” y es “padre invisible de la luz” (πυριφεγγῆ, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα, l. 960); es, además, “el que todo lo ilumina y con su propio poder llena de claridad a todo el cosmos” (τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα κόσμον, l. 990-992), y es el que tiene “la fuerza y el vigor en el fuego” (ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων, l. 1024-1025).

Pero son las últimas líneas de la receta las más sugestivas por su contenido, puesto que en ellas se explica cómo el dios Harpócrates se presentará ante el practicante (ll. 1110-1114):

(...) τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, τὴν δεξιάν ἀνατεταμένην ἀσπαζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ <κρατοῦντα> σκύτος, βασταζόμενον ὑπὸ β' ἀγγέλων ταῖς χερσίν καὶ κύκλῳ αὐτῶν ἀκτίνας ἰβ.

(...) y verás al dios sentado en el cáliz, decorado con rayos, saludando con la diestra extendida y llevando en la izquierda un látigo, mientras es llevado en manos de dos ángeles con doce rayos alrededor.

En esta descripción se dibuja una imagen que remite a la tradicionalmente asociada con Horus niño que se comentó más arriba y que es habitual en gemas y

⁹¹ En época de dominación romana, esta práctica, junto con muchas otras prácticas adivinatorias, fue prohibida y perseguida por orden de un decreto (MOYER 2003:48-49). También BULL (2018B: 411).

⁹² Según BETZ (1986: 58 n39), la aparición de “sagrado” entre “*daimon*” y “bueno” hace que sea improbable que se refiera al *daimon* familiar.

⁹³ Sobre el uso de esta expresión en esta receta, *vid infra* la segunda fórmula de coacción (p. 117).

amuletos mágicos⁹⁴: el dios sentado en el loto (aquí representado como un recipiente) y con un látigo en su mano izquierda. El gesto de saludo que realizará al presentarse ante el mago parece una reformulación del gesto con el que comúnmente se le asocia, que es el dedo índice de la mano derecha en la boca en señal de silencio. Su apariencia infantil y el gesto con el que se representa hizo que fuese considerado por algunos autores griegos y romanos “il ‘simbolo del silenzio, o meglio di colui che impone il silenzio nei misteri’⁹⁵”. Pero junto a esta imagen se presenta otra que puede remitir a la imaginería judeocristiana: la decoración de los rayos, con los ángeles levantando al dios y con doce rayos a su alrededor.

Respecto a la imagen de la epifanía divina hay que referirse también a dos tradiciones que fueron vitales en la conformación de los textos mágicos: el neoplatonismo y los oráculos caldeos. Respecto al primero, textos como el de Plotino en *Enéadas* (V 8.9.14–18) en el que se describe la posible llegada de un dios tras la práctica teúrgica, se puede ver un paralelismo con el texto mágico, ya que en ambos casos el iniciado ha de suplicar a la entidad que venga, y esta lo hará del modo en el que el que el texto describe:

Invocando al dios, hacedor de las estrellas, suplicale que venga. Y vendrá: vendrá trayendo consigo su propio universo con todos los dioses incluidos en él, siendo uno y todos. Cada uno es todos asociados en unidad: son distintos por sus potencias, pero todos son uno en virtud de aquella única múltiple potencia, o mejor, el que es uno solo es todos, pues no se agota porque nazcan todos aquellos⁹⁶.

En el fr. 148 de los *Oráculos* se describe la visión que tendrá el teúrgo del fuego. Este fuego hay que entenderlo en términos caldeos, es decir, Dios⁹⁷. Es muy reveladora la explicación que Pselo aporta en sus *Comentarios* sobre este oráculo, ya que indica cómo ha de ser la luz divina que el practicante sabrá que es la verdadera luz de dios si lo que se presenta ante él es una visión informe, una aparición totalmente opuesta a la que se describe en el texto mágico que nos ocupa.

Lógos caldaico:

«Cuando veas el fuego sacratísimo brillar sin forma, a saltos, en los abismos de todo el mundo, escucha la voz del fuego».

El oráculo explica acerca de la luz divina que es vista por muchos hombres que si alguien contempla semejante luz con apariencia de figura y forma, que no le preste atención, ni considere una voz verdadera la que se envía desde allí. Por el contrario, si la llega a ver sin figura ni forma, no se dejará engañar. Y lo que de allí pudiera oír es abiertamente verdadero. A semejante fuego da asimismo el epíteto

⁹⁴ Sobre Harpócrates en amuletos mágicos, ver MASTROCINQUE (2003: 148–174).

⁹⁵ MASTROCINQUE (2003: 148) citando a Ovidio *Met.* IX 692.

⁹⁶ Traducción de J. Igal (BCG 256). θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὐξαί εἰλθεῖν. Ὁ δὲ ἦχοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἰς ὧν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ πολλῇ πάντες εἰς· μᾶλλον δὲ ὁ εἰς πάντες· οὐ γὰρ ἐπιλείπει αὐτός, ἦν πάντες ἐκείνοι γένωνται·

⁹⁷ *Vid supra* la explicación al Fuego en los *OC* en *PGM* LXII (pp. 101–107).

de “sacratísimo”, porque es visible a los teúrgos con felicidad y se manifiesta “a saltos”, o sea, con alegría y gracia, en las profundidades del mundo.⁹⁸

¿Y cómo conseguir que una divinidad de tamaño importancia como la presentada en el texto realice aquello que el practicante desea? Con un sistema empleado en muchas ocasiones en los textos mágicos: la coacción. En la receta, este mecanismo se emplea dos veces: una, inserta en la fórmula de atracción del dios y la otra, como fórmula independiente. Gordon (2013: 173) apunta que en lecanomancias o licnomancias a través de médium es frecuente que se presenten dificultades, como que la divinidad se niegue a contestar o no se presente, para lo que el practicante debe estar preparado y contar con recursos como el que se usa en el este texto. La primera coacción se formula a través de la asimilación del practicante con una divinidad, con la fórmula *ego eimi*⁹⁹. El empleo de este sistema tiene un objetivo claro, hacerse notar. Hacer ver al dios que el peticionario de la práctica merece ser escuchado y obedecido debido a su importancia. Así, en las líneas 1015–1019, el mago le ordena a la divinidad:

(...) εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, τῷ πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος προόντι καὶ μετόντι, ὅτι ὄνομά μοι Βαῖνχωωωχ· ἐγὼ εἰμι ὁ πεφυκῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης· (...)

(...) ven, muéstrate ante mí, señor, que existo antes y después que el fuego y que la nieve, porque me llamo Baincooc. Yo soy el nacido del cielo, mi nombre es Balsámes (...)

Esta fórmula pasaría desapercibida si no fuera por dos motivos. El primero es que se repite de un modo casi idéntico en la receta que se ha analizado antes (PGM V 1–53) pero en ese caso, “Baincooc, el que surge antes que el fuego y la nieve” es el *hypsistos theós* al que la entidad destinataria de la práctica tiene que mostrar respeto¹⁰⁰. Ambos papiros están datados en el s. IV d.C., por tanto, no se puede argumentar que la fórmula sufriese algún tipo de modificación en cuanto a su comprensión o su uso, por lo que habría que entender que se trata de una fórmula al servicio del mago, que la utilizaría según su conveniencia. El segundo motivo por el que esta fórmula coactiva llama la atención es porque los nombres con los que el mago se refiere a sí mismo, Baincooc y Balsames, aparecen también en la fórmula de agradecimiento y liberación del dios (ll. 1060–1066) refiriéndose a la divinidad:

⁹⁸ Traducción de F. García Bazán (BCG 153). Χαλδαϊκὸν λόγιον. “ἡνίκα <δὲ>βλέψῃς μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὄλου κατὰ βένθεα κόσμου, κλυθί πυρὸς φωνήν.” Ἐξήγησις. περὶ τοῦ ὀρωμένου πολλοὶς τῶν ἀνθρώπων θεῖου φωτὸς τὸ λόγιον διέξεισιν, ὡς, εἰ μὲν ἐν σχήματι καὶ μορφῇ θεώτῳ τις τὸ τοιοῦτον φῶς, μηκέτι τούτῳ προσέξει τὸν νοῦν μηδὲ τὴν ἐκείθεν πεμπομένην φωνὴν ἀληθεστάτην νομίσοι. εἰ δὲ ἴδοι τοῦτο ἀσχημάτιστον καὶ ἀμόρφωτον, ἀνεξαπάτητος ἔσται· καὶ ὅπερ ἀν ἐκείθεν ἐνωτισθεῖη, ἀληθές ἐστιν ἀντικρυς. εὐίερον δὲ τὸ τοιοῦτον πῦρ ὀνομάζεται ὡς ἐν καλῷ τοῖς ἱερατικοῖς ἀνδράσιν ὀρώμενον καὶ ‘σκιρτηδὸν’ προφαινόμενον, ἧτοι ἰλαρῶς καὶ χαριέντως, κατὰ τὰ βᾶθη τοῦ κόσμου.

⁹⁹ Ver capítulo VII (pp. 403–440).

¹⁰⁰ *Vid supra* (pp. 107–109).

εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χῶρει, χῶρει, κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με ὑγιή, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἄπληγον, ἀθάμβητον, ἐπακούων μοι ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον.

Te doy las gracias, señor, Baincooc, que eres Balsames, vete, vete, señor, a tus propios cielos, a tus propios reinos, a tu propio rumbo, tras mantenerme saludable, sin daño, libre de fantasmas, sin heridas, sin temor, escuchándome todo el tiempo de mi vida.

Relativo al uso de este tipo de fórmulas en los textos mágicos, Gordon (2013: 172) señala que “there are a number of features of these texts that do not fit with the dominant confidence in the efficacy of ritual prowess. Some of these are the result of the editorial process”. El argumento de que la inclusión de este tipo de fórmulas se corresponde con la fase de ampliación o edición del texto mágico podría ser una explicación a por qué en la misma receta se usan dos nombres tan poco comunes para referirse a dos representaciones diferentes de lo divino, la unión mago–deidad por un lado, y la divinidad suprema por el otro.

Abordamos ahora la segunda fórmula de coacción, en la que se presenta un problema que puede poner en entredicho todo lo analizado hasta el momento sobre el *hýpsistos theós*. Ha quedado claro, por las denominaciones y descripciones de la entidad solar invocada, que no solo es una grandísima divinidad, sino que es la divinidad suprema. Por eso, la fórmula coactiva que se debe pronunciar si la divinidad invocada tarda en aparecer es, cuanto menos, curiosa (ll. 1038–1046):

ἐπιτάσσει σοι ὁ μέγας ζῶν θεός, ὁ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὁ συνσειων, ὁ βροντάζων, ὁ πᾶσαν ψυχὴν καὶ γένεσιν κτίσας· Ἰάω αωῖ ωῖα αῖω· ἰωα· ωαῖ· εἴσελθε, φάνηθι μοι, κύριε, ἰλαρός, εὐμενής, πραῦς, ἐπίδοξος, ἀμήνιτος, ὅτι σε ἐφορκίζω κατὰ τοῦ κυρίου Ἰάω αωῖ ωῖα αῖω· ωαῖ ἀπτα φωῖρα ζαζου χαμη· εἴσελθε, κύριε, φάνηθι μοι ἰλαρός, εὐμενής, πραῦς, <ἐπίδοξος,>ἀμήνιτος.

Te ordena el gran dios vivo, el que vive por los eones de los eones, el que hace temblar, el que truena, el creador de toda alma y linaje, Iao aoi oia aio ioa oai, ven, muéstrate a mí, señor, feliz, benévolo, amable, glorioso, sin cólera, porque yo te conjuro por el señor Iao aoi oia aio ioa oai apta phoira zazou chame, ven, señor, muéstrate a mí, feliz, benévolo, amable, glorioso, sin cólera.

Según Bull (2018b: 412) “this adds to the ‘realism’ of the spell: the author can easily envision that an operator does not achieve the desired effect after the first spells, and therefore has added this extra invocation as a precaution”. Este añadido de un precavido mago que no quería dejar nada al azar y que se preparaba para posibles fallos mágicos, es el responsable de que actualmente nos hagamos las siguientes preguntas: si la divinidad solar de la receta es el *hýpsistos theós*, denominado y caracterizado como tal, ¿quién es este dios? ¿Hay una entidad por encima del dios supremo? ¿El mago estaba pensando en alguna divinidad en concreto o lo añadió “por defecto” como un elemento coercitivo más?¹⁰¹ Son

¹⁰¹ BULL (2017).

preguntas sin fácil respuesta, aunque ha habido y sigue habiendo intentos por responderlas. Una de las últimas la propone Eleni Pachoumi (2017: 70), que considera que en esta fórmula

Helios is given orders by ‘the great living god’, ‘the one for eons of eons’, ‘who shakes together, who thunder, who created every soul and race’. In this example Helios is subordinate to ‘the great living god’. However, in another spell (IV 959–973), Helios is himself invoked as ‘the living god’. These descriptions imply Jewish influence and, more specifically, the claim of the Jewish religion about their ‘living god’ in contrast to the ‘dead’ pagan gods. The reference to the creator-god of every soul and race reveals influence of the Jewish concept of creator-god. Also, the use of the verb κτίζω in the sense of ‘create’ has Jewish connotations. Finally, ὁ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων echoes Jewish and Christian hymnology. Hence, in the “Compulsion spell” the *megatheistic* concept of the divine points to the ‘Jewish’ living god, mentioned as superior to Helios.

Ya he comentado unas líneas más arriba que denominar a la entidad solar “Helios” parece inexacto puesto que en ningún momento se la denomina así. Pero aparte de eso, estoy de acuerdo con casi todas las afirmaciones que hace la autora. Me parece acertada la observación que hace con respecto al uso del verbo κτίζω¹⁰² y los paralelismos de la fórmula ὁ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων¹⁰³ en textos bíblicos; pero me parece más controvertido que utilice la denominación de “dios vivo” que se aplica a este dios en la fórmula de coacción para determinar que es el dios judío al que el practicante se refiere, ya que como indiqué más arriba y la propia autora también dice en el párrafo citado, la divinidad solar también es caracterizada como “el dios vivo”. De hecho, M. Smith (1996b: 243) utiliza este epíteto para poner de manifiesto que una de las mayores dificultades a la hora de reconocer qué ha sobrevivido del culto a Yahveh del *Antiguo Testamento* es que en el culto a otros dioses también se utilizaban esas caracterizaciones, lo que hace casi imposible saber si se trata de una herencia judía o de una fórmula cultural de otra tradición. La conclusión con la que cierra la autora su argumentación, que el concepto *megateístico* de la divinidad señala al dios vivo “judío” como el que es superior a la divinidad solar, implica, por tanto, que el autor de la receta elige a esta divinidad suprema innominada por encima de la solar, que en esta receta sería lo que Gordon (2013: 177) denomina un “god of duty”, es decir, un dios supeditado a otro que realiza una labor activa pero siempre bajo el mandato de otra¹⁰⁴.

A la luz de esto, habría que reconsiderar la función de la divinidad solar destinataria de la receta y de su posición en la jerarquía divina. Parece que en el

¹⁰² Sobre su aparición y su uso habla también en las páginas 98–100 del mismo trabajo y en su trabajo del 2010 sobre la invocación de Cristo en *PGM XIII*.

¹⁰³ Según FESTUGIÈRE (1954: 197–199), el sentido primigenio de “Eón” ha desaparecido por completo en casi todos los textos mágicos, donde es una entidad mágica más, a menudo en unión con Helios.

¹⁰⁴ Ver n56 (p. 103) para otros casos que el autor incluye en este grupo.

imaginario religioso del redactor del texto habría una divinidad suprema, que no aparece indicada como tal pero cuya función como elemento coercitivo, junto con el hecho de que presenta las características normalmente asociadas con una divinidad suprema (creador, sin contacto cercano y con función pasiva), haría que ocupase la cima de la pirámide divina. Por debajo de esta se encontraría la entidad solar, cuya descripción se corresponde con la de un gran (y *hýpsistos*) dios como corresponde a una práctica que busca la visión directa de la divinidad.

2.2. Innominadas

El otro grupo de divinidades supremas cuya función es “externa” a la práctica mágica son las que he denominado “innominadas”. Esta designación hace alusión a la falta de un nombre particular o de un término que de modo inequívoco las señale como divinidades supremas, tal y como ocurría en los casos del epígrafe anterior en los que la divinidad era mencionada con el término *hýpsistos*. En estos textos, la ordenación divina es expuesta únicamente a través del contexto y la actitud del practicante con respecto a las entidades, las cuales, al igual que las vistas en el punto precedente, realizan una actuación en el ritual mágico casi nula y el mago acude a ellas como apoyo para forzar la respuesta de otra divinidad.

2.2.1. PGM LXI 1-38. Hechizo amoroso

El papiro en el que está escrita la receta de la que a continuación nos ocuparemos es uno de los ejemplos de papiros bilingües demótico-griego¹⁰⁵. El *recto* está ocupado principalmente por texto demótico, con la excepción de algún término en griego, mientras que el *verso* contiene dos columnas en demótico y cuatro en griego. En estas últimas se distinguen dos (o tres¹⁰⁶) recetas mágicas amorosas, la primera de las cuales será ahora analizada.

El conjuro, que lleva por título “hechizo amoroso muy apreciado”, ha de realizarse de noche, en el terrado y con un vaso que contenga aceite puro, una hoja de la planta de la remolacha y ramas de olivo (ll. 1–6). El practicante ha de pronunciar siete veces la fórmula que se indica (ll. 7–30) llevando un anillo¹⁰⁷ de hierro

¹⁰⁵ Sobre el bilingüismo en los textos mágicos, ver DIELEMAN (2005).

¹⁰⁶ Los traductores de las recetas al inglés y al español incluyen las líneas 60–71 al final de la receta anterior. SUÁREZ DE LA TORRE (2017B: 704 n12), aunque no considera imposible esta opción, no lo incluye en su análisis de PGM LXI 39–59 porque el texto está escrito por una mano diferente. En la misma nota donde el autor hace esa apreciación, indica la distribución del contenido de todo el papiro.

¹⁰⁷ Sobre el uso de anillos en los textos mágicos, ver SUÁREZ DE LA TORRE (2019B).

con una figura y una inscripción grabadas (ll. 31–33). Finalmente, se indica cómo romper el hechizo y dejar libre a la mujer (ll. 33–38).

El proceso de atracción de la mujer deseada se lleva a cabo a través de dos entidades. La primera es la que sirve directamente al practicante y la que ha de llevar a término la misión¹⁰⁸. El rango de esta entidad no se especifica¹⁰⁹, pero a juzgar por la orden que recibe y la amenaza de que si no cumple con su labor se le enviarán a los dioses de la coacción, parece que o bien se trata de un *daimon* o bien de una divinidad de fácil conminación¹¹⁰ (ll. 11–12: ἡ διακόνησόν μοι πρὸς τὴν δεῖνα, πρίν σοι ἐπαναγκαστικ>οὺς θεοὺς ἐνέγκω, ἐὰν μὴ πέμψῃς)¹¹¹. La segunda, por su parte, cumple la función que hemos estado viendo hasta ahora de la divinidad suprema: ser la entidad a través de la cual se conjura (ll. 19–27):

ἐξορκίζω σε τὸν μέγαν θεὸν τὸν [ἐ]πι τῆς ὀροφῆς τοῦ οὐρανοῦ Ἀρβαιθη/ Μουθ/ Νουθ/ Φθωθω/ Φρή Θωούθ/ Βρεισον Θώθ· ἐπ[ά]κουσόν μοι, θεὲ μέγιστε, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ (ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ), ἵνα πυρώσῃς [τ]ὴν καρδίαν, καὶ φιλείτω με, ὅτι περὶ ἐμὲ ἔχω τὴν δύναμ[ι]ν τοῦ μεγάλου θεοῦ, ο<ὐ>οὐκ ἔξ[ε]στιν ὄνομα οὐδενὶ [ὄν]ομάζειν, εἰ μὴ μόνω ἐμοὶ διὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν, [..]ευριω μοι/ αεεθί/ εωηη/ φηρουαβ/ Φθᾶ αχε/ ανου/ Ἡσι ενεσ[...].ε θουλ/ φιμοίου.

Te conjuro por el gran dios que está por encima de la bóveda celeste *Arbaieth Mouth Nouth Fthotho Fre Touth Breison Toth*. Escúchame, dios grandísimo, en este día (en esta noche), para que inflames su corazón, y me ame, porque tengo la fuerza del gran dios, cuyo nombre no puede ser pronunciado por nadie, solamente por mí a través de su poder *Eurio moi aeethi eoee feouab ftha ache anou esi enes...e thoul fimoiou*.

No se utiliza un término que denote inequívocamente supremacía sobre el resto de divinidades, como por ejemplo *hýpsistos*. De hecho, el calificativo de *μέγαν θεὸν* (l. 19) se repite en ese mismo fragmento pero dedicado a la primera entidad, es decir, a la que se encuentra por debajo en el escalafón (l. 22: θεὲ μέγιστε). No debe extrañar el uso del superlativo para dirigirse a la entidad “menor”, ya que a pesar de su rango sigue siendo un ente suprahumano y el practicante debe conseguir que se ponga a su servicio, por lo que la alabanza y mostrar buena disposición siempre es aconsejable. Así, el elemento que nos pone sobre la pista del estatus de la divinidad a través de la cual se conjura a la que ha de realizar el servicio es que este se sitúa sobre la bóveda celeste (l. 20: τὸν [ἐ]πι τῆς ὀροφῆς τοῦ

¹⁰⁸ M. SMITH (1993: 110) compara la actitud del practicante de esta receta con la de Jesús, ya que, según él, el practicante “permite” al *daimon* actuar, no lo envía. Del mismo modo, Jesús no “manda” legiones de demonios contra los cerdos de Gadarene, sino que “permite” que entren y los destruyan (*Mc.* 5: 13).

¹⁰⁹ Sobre algunos términos que se utilizan para describirla, *cf.* CALVO MARTÍNEZ (2020); D. COLLINS (2008: 118).

¹¹⁰ NAGY (2008: 37) indica sin ninguna duda que se trata de un *daimon*. Por la labor que se le encomienda podría ser, pero no se especifica.

¹¹¹ Como es típico de las recetas eróticas, se detallan los castigos a los que se someterá al objeto de deseo. Sobre esto ver SUÁREZ DE LA TORRE (2019A).

οὐρανοῦ). La idea de la divinidad suprema que habita en el cielo ya está presente en la mitología egipcia. En algunas narraciones se cuenta cómo Re, cuando ya era demasiado anciano para gobernar sobre la tierra, se montó en la diosa Nut convertida en vaca y lo elevó. En ese momento Nut se convierte en el cielo y Re, que queda sobre ella, en el señor del firmamento. Otro ejemplo más próximo al pensamiento monoteísta occidental es el de Dios cristiano, el cual, según reza el “Padre nuestro”¹¹², está en los cielos. Ya se indicó cuando se comentaron las características que poseían los dioses supremos que la ubicación en lugares altos, sobre todo en el cielo, es una señal de poder, no solamente por el posicionamiento físico elevado, sino también porque las alturas permiten la visión de todo y, por tanto, el conocimiento de todo.

La capacidad coactiva de la práctica no se limita únicamente a la mención del gran dios celeste, sino que el oficiante anuncia que posee su mismo poder porque está en conocimiento de su nombre (Il. 23–25: ὅτι περὶ ἐμὲ ἔχω τὴν δύναμ[ι]ν τοῦ μεγάλου θεοῦ, οὐδὲ οὐκ ἔξ[ε]στιν ὄνομα οὐδενὶ [ὄν]ομάζειν, εἰ μὴ μόνω ἐμοὶ διὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν). Como ya se comentó en *PGM XXXIIa*¹¹³, poseer un nombre oculto suele ser prerrogativa de las grandes divinidades, aunque no exclusivamente del dios supremo. Aun así, conocer este nombre se encuentra entre lo más apreciado por los practicantes, y también entre los alardes más comunes, ya que demuestra un profundo conocimiento y manejo de las artes mágico–religiosas que no están al alcance de todos. Manifestarse como conocedor del nombre oculto funciona, por tanto, como otro elemento coactivo y, en los casos en los que no se indica ningún nombre conocido, lleva implícitas dos ventajas: no comprometerse con ninguna divinidad en concreto y no correr el riesgo de equivocarse.

La parte final de la receta no arroja luz sobre la identificación de ninguna de las dos entidades a pesar de mencionarse distintos nombres. Por un lado, durante la ejecución de la práctica, el practicante debe llevar un anillo con una figura de Harpócrates¹¹⁴ sentado en el loto con el nombre Abrasax inscrito. Pero el nombre de la entidad gnóstica no es uno de los que tradicionalmente se asocian con Horus niño, y tampoco parece estar funcionando como *vox magica* porque el texto indica que ese es el nombre de la figura (Il. 32–33: ἐφ’ ὃν γέγλυπται Ἀρποκράτης ἐπὶ λωτῷ καθήμενος, καὶ ὄνομά ἐστιν αὐτῷ Ἀβρασάξ). Nagy (2008: 37) interpreta que Abrasax es el nombre de la divinidad suprema, pero considero que esta lectura procede de una posible interpretación errónea del texto, ya que según el autor, en el *lógos* de las líneas 19–27 visto más arriba, no se está invocando a la entidad que tiene que actuar “por el gran dios que está por encima del cielo”, sino

¹¹² Mt. 6: 1-13; Lc. 11: 1-4.

¹¹³ Vid supra (pp. 99–101).

¹¹⁴ Aunque no es común, la imagen de Harpócrates puede usarse en magia erótica (DASEN Y NAGY 2019: 443 y 1144 para más ejemplos).

que se invoca al dios que está por encima del cielo, al cual vincula con el nombre que debe ir inscrito en el anillo.

En cuanto al ritual de *apólysis*, este consiste en poner un escarabajo solar en el medio de la cabeza de la mujer sobre la que ha recaído el hechizo y pronunciar las siguientes palabras (ll. 35–36):

ῥύφησον τὸ ἐμὸν φίλτρον, εἶδωλον Ἡλίου· αὐτός σοι ἐπιτάσσει ποιῆ[σ]αι

Traga mi conjuro amoroso, imagen de Helios. Él mismo manda que lo hagas.

La imagen de Helios es, por supuesto, el escarabajo solar, que en la tradición egipcia es una de las hipóstasis del dios¹¹⁵, pero la relación con las dos entidades a las que el practicante se refiere en el *lógos* principal no me parece clara. Es posible que fuera un añadido elegido de entre los muchos que el autor de la receta tendría a su disposición en el “catálogo” formular.

Los protagonistas de esta práctica, por tanto, son dos divinidades: la “activa”, que se encarga de la realización de las peticiones, y la “pasiva”, cuya naturaleza incognoscible y celestial sirve como elemento coactivo y garantía del poder del mago, de la obediencia de la entidad menor y del éxito.

2.2.2. PGM III 187–262. Comunicación profética con la divinidad

El papiro del Louvre es uno de los que mayores complicaciones presenta, tanto a nivel estructural como de contenido. Estos problemas proceden del hecho de que fue escrito por dos manos distintas en dos momentos distintos. Mientras que el primer autor habría escrito la mayor parte del texto, el segundo aprovechó los espacios en blanco que dejó el primero en el texto principal para añadir otras prácticas mágicas. Preisendanz hizo su edición sin tener en cuenta esto, por lo que el resultado de algunas de las partes del texto resulta confuso. Además, algunos fragmentos de papiro no están colocados correctamente, lo que dificulta más la comprensión del texto. Love (2017) expuso este problema y realizó un intento por reorganizar el texto, aunque de momento, tanto el aspecto material como el contenido están bajo discusión y no hay una teoría establecida sobre cómo debe leerse. En cuanto al texto que nos ocupa, los problemas en la interpretación no tienen su origen en la inclusión de partes ajenas al texto principal, ya que todo está escrito por la misma mano, sino por el estado lagunoso de algunos pasajes.

La práctica, que busca la comunicación profética con la entidad, comienza con un resumen sobre los ingredientes, el objetivo de la práctica, cómo se presentará la divinidad, cómo hay que dejarla marchar y el dibujo que tiene que hacerse en el trípode (ll. 187–196). La primera plegaria laudatoria se dirige a Helios y se compone de un himno en hexámetros al dios (ll. 197–230) y de la petición de un

¹¹⁵ Sobre el escarabajo solar se habló en el análisis de PGM IV 930–1114 (pp. 109–119).

daimon que vaticine (ll. 230–232)¹¹⁶. La receta termina con un himno laudatorio a Apolo muy fragmentado (ll. 233–257) y la liberación de este dios (ll. 258–263).

Las partes fundamentales de esta práctica son los dos *lógoi* dirigidos a las divinidades, Helios y Apolo¹¹⁷. Ambos buscan lo mismo, un oráculo, pero se diferencian en el modo de conseguirlo: mientras que en el primer caso Helios es invocado para que envíe un *daimon* que comunique el vaticinio, en el segundo es el mismo Apolo el que ha de aparecerse ante el practicante y comunicarle aquello que este desee. Parece que, tanto las instrucciones con las que comienza la práctica como la *apólysis* con la que se cierra, forman parte del segundo *lógos*. Sobre la liberación del dios no cabe duda, puesto que el nombre de la divinidad es mencionado en la orden que pronuncia el practicante (l. 259–260: σπ[εύ]σεις, ὦ ἀεροδρομέ Πύ[θειε] Παιάν, ἀν[α]χώραι [ε]ίς τοὺς σοὺς ο[ὐ]ρανούς...). En cuanto a las instrucciones, su pertenencia al segundo *lógos* se deduce, por un lado, de los elementos y el ritual que indica, que se corresponde con los usuales para la invocación de un oráculo apolíneo (el peán, el trípode y el instrumento), y por el otro, de la descripción de la epifanía, que concuerda con otras epifanías de esta divinidad (ll. 192–193: καὶ ἐλεύσεται σοι τὸ θεῖον πρὸ αὐτοῦ σείων ὄλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα)¹¹⁸. Para la plegaria dirigida a Helios, en cambio, no se hace ningún tipo de indicación. Blanco Cesteros (2017: 261) considera que no se trata de dos *lógoi* alternativos, sino que son dos prácticas alternativas, aunque no descarta que pudieran haber sido usadas como refuerzo la una de la otra. Esto tiene sentido porque no hay una identificación entre ambas divinidades, lo que permite descartar que ambos *lógoi* puedan ser usados indistintamente.

Nos centraremos ahora en el *lógos* a Helios, ya que es en él donde se vislumbra una ordenación de los agentes divinos. Se distinguen tres partes: el proemio (vv. 1–8 / 197–205), la *invocatio* (vv. 9–26 / 206–225), y el ἐξορκισμός (vv. 27–32 / 226–229)¹¹⁹. El proemio, aunque resulta muy interesante por el contenido, no será objeto de análisis ya que no contiene elementos estudiados en este trabajo¹²⁰. En

¹¹⁶ La participación de la entidad intermedia es analizada en el capítulo VI (pp. 314–316).

¹¹⁷ Para una explicación detallada sobre ambos himnos, ver BORTOLANI (2016: 117–138) y BLANCO CESTEROS (2017: 257–350).

¹¹⁸ BLANCO CESTEROS (2017: 261 y 112). Otro estudio reciente sobre los himnos de los textos mágicos lo realizó BORTOLANI (2016), pero en su análisis de *PGM* III 187–262 no incluye el himno a Apolo, ya que considera su estado demasiado fragmentario (p. 54). Además, con respecto a la *apólysis*, indica que “the *daimon*/god is dismissed with a brief formula” (p. 117), lo que parece no resultar exacto, ya que la liberación está dirigida explícitamente a Apolo.

¹¹⁹ Para esta división del himno, ver BLANCO CESTEROS (2017: 293).

¹²⁰ Sobre el proemio, ver BORTOLANI (2016: 120–124) y BLANCO CESTEROS (2017: 294–300).

la *invocatio* y el ἔξορκισμός, en cambio, son varias las cuestiones que nos atañen. El texto dice lo siguiente (*h.Mag.* 9¹²¹, 9–32; *PGM* III 206–229)¹²²:

- (10) Σημέα βασιλεῦ, κόσμου [γενέτω]ρ, ἐμοὶ Ἴλαος ἔ[λθοις,
Κάν[θαρε, χ]ρυσοκόμην, κλήζω σε τὸν] ἀθάνατον <πῦρ>,
Κάν[θαρε, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ύμα],
[– υ̅ –] . πο[υ̅ –] ἐπὶ σ[– υ̅]|ινογ πυρεσ[– υ̅]
δέσποτα ἀγ[τολίης], Τίταν πυρόεις, ἀνατείλας δ[ιυναστή]ς (210)
κλήζω πρώτι[στ]ρον Διὸς ἄγγελον, θε<ί>ον Ἰάω,
(15) καὶ σε τὸν οὐράγιον κόσμον κατέχοντα, Μ[ιχαήλ
ἀντολίης χαίρων, θεὸς Ἴλαος ἔσ<σ>ο, Ἀβρασά[ξ,]
καὶ σε, μέγιστε <καί>αἰθέριε, κλήζω ἀ[ρ]ωγόν σε, Μ[
καὶ σώζοντα . . [. .]ο . . . ιε . αιρ[. .] . ὄμμα τέλ[ειον] (215)
καὶ φύσιν ἀέξοντα [κ]αὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ύθις,]
(20) καὶ <σε>κλήζω, ἀθανάτων γ . . ο καθηγῆτα
Σεσε[νγενβαρ]φαραγγῆς
παντοκράτωρ θεὸς ἔστι, σὺ δ' ἀθάνατοισι μέγ[ιστος].
ἴκνομαι, νῦν λάμπσον, ἀναξ κόσμοιο Σα[βαώθ,]
ὃς δῦσιν ἀντολίησιν ἐπισκοπιάζεις, Ἄδωνα[ί] (220)
κόσμος ἐὼν κόσμον μόνος ἀθανάτων ἐ[φοδε]ύεις,
(25) αὐτομαθῆς, ἀδ[ί]δακτος, μέσον <τὸν>κόσμον ἐλ[ίσσων]
†τογ νυκτὸς δ[ί .]ερους γὰρ ἡοῦς † Ἀκραμμαχ[αμάρι
κα[ί] c.10] . [. . .] . ων ἐπιθύματα δα[φνης] . . . (225)
καὶ Στυγὸς ἀθ[άμαν]τ[ος] πύλας καὶ κῆρα λύτ[ειρα
ὄρ[κ]ίζω σε σφραγιδ[α θ]ε[οῦ] ὃν πάντες Ὀλύμ[που]
(30) ἀθάνατοι φρίσσο[υσι· εἰ]μι δαίμων ἔξοχ' ἄρ[ιστον] ·
κ[αί] πέλαγος σιγᾶ [καὶ στ]]έλλεται ὀππὸτ' ἀκο[ύει]
ὄ[τι] ὀρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος]

- (10) Soberano Šamaš, progenitor del cosmos, ven a mí propicio;
Escarabajo, el de la cabellera de oro, a ti te llamo, fuego inmortal;
Escarabajo, de todos los dioses y hombres maravilla;
... sobre... fuego...
Señor de la salida del sol, fogoso Titán, del amanecer gobernante. (210)
Llamo al primer ángel de Zeus, Iaō,
(15) y a ti, que sostienes el celeste universo, Miguel,
que te regocijas con el amanecer, sé un dios propicio, Abrasax;
y a ti, grandioso y etéreo, te invoco benefactor, M...
y al que salva... (215)
y al que hace surgir la Naturaleza y de nuevo la Naturaleza
a partir de la Naturaleza,
(20) y a ti te llamo, de los inmortales ... guía, Sesengenbarfaranges,
Dios es Todopoderoso, pero tú eres el Más Grande entre los inmortales.

¹²¹ *h.Mag.* in Pr. V.

¹²² Edición y traducción de BLANCO CESTEROS (2017). La numeración de los versos se indica según la edición de Blanco Cesteros con el número entre paréntesis delante del verso, y como la edición de *PGM Preisendanz* al final del verso.

- Te suplico, brilla ahora, señor del cosmos, Sabaoth,
 que contemplas el horizonte desde donde sale el sol, Adonai, (220)
 siendo universo, sólo tú de entre los inmortales diriges el universo,
 (25) tú, que has aprendido por ti mismo, que nadie te ha enseñado,
 que haces girar el [cosmos por su centro
 el... de la noche de la aurora, Akrammachari,
 y ... sahumario de laurel ...
 y por las puertas de la inquebrantable Éstige y por la Kêr Liberadora, (225)
 yo te conjuro por el Sello de Dios ante el que todos los inmortales
 (30) del Olimpo tiemblan. Yo soy, sin comparación, el demon más excelso;
 y el mar calla y se repliega cuando escucha
 que te conjuro por el gran dios Apolo.

Los versos que indican que puede existir cierta jerarquía divina son los siguientes:

v. 21 (PGM 218): παντοκράτωρ θεός ἔστι, σὺ δ' ἀθάνατοισι μέγ[ιστος.];

vv. 29–30 (PGM 226–227): ὄρ[κ]ίζω σε σφραγιῖδ[α θ]ε[οῦ] ὃν πάντες Ὀλύμ[που] / ἀθάνατοι φόισσο[υσι· εἰ]μι δαίμων ἕξοχ' ἄρ[ιστον];

v. 32 (PGM 229): ὄ[τι] ὄρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος].

El primer verso en el que centraremos la atención (παντοκράτωρ θεός ἔστι, σὺ δ' ἀθάνατοισι μέγ[ιστος.]) ha causado problemas desde sus primeras lecturas. Algunos editores consideraron que la forma verbal de tercera persona del singular (ἔστι) debía ser cambiada por la segunda persona del singular (ἔσσι) para convertir a la entidad solar destinataria del himno en sujeto del adjetivo *pantokrátor*. De este modo, se leería “eres un dios todopoderoso, eres el más grande, inmortal” y se eliminaría el problema de la identidad del *pantokrátor*. Pero como señala Blanco Cesteros (2017: 284), σὺ δ' marca una contraposición entre el dios considerado *pantokrátor* y el considerado *mégistos*, por lo que la sustitución de la forma verbal no es viable. Por tanto, ¿qué consideraciones deben hacerse respecto a la entidad considerada *pantokrátor*? Lo primero que hay que tener en cuenta es el uso que tiene en origen este término, el cual se atestigua con mucha más frecuencia en textos judíos tempranos y en la *Septuaginta* que en textos paganos¹²³. En el contexto del judaísmo temprano el término aparece frecuentemente denominando a Dios en situaciones de amenaza a los enemigos, en especial contra las declaraciones de poder de los gobernantes helenos y romanos¹²⁴. En la LXX, se testimonian tres tipos de apariciones: como una designación de la divinidad, como traducción del término hebreo Sabaot¹²⁵, o en lugares en donde en el original

¹²³ El término aparece en relación con divinidades paganas no antes del s. I a.C. y cuando lo hace las entidades suelen ser no griegas (MONTEVECCHI 1957: 410–411).

¹²⁴ 2Mac 6: 26; Job 8: 4-7; Zac 1: 6.

¹²⁵ MONTEVECCHI (1957).

hebreo no aparece. Este último caso es el más llamativo y se debe a que los traductores de la LXX aprovecharon para reforzar el concepto de poder de dios¹²⁶. Según Feldmeier (1999: 21) esto debe entenderse como una reacción judía a un concepto que había introducido Alejandro Magno y que habían adaptado las monarquías helenísticas y el imperio romano: la idea de un poder global que abarcara todo. Así, y a pesar de que existen testimonios del uso de este término en ámbito pagano¹²⁷, el uso del término *pantokrátor* está, como señala S. Mitchell (1999: 94), prácticamente restringido a la divinidad judía o cristiana¹²⁸. El autor de la receta, por tanto, lo que estaría haciendo es utilizar al dios judeocristiano como punto de comparación con la entidad solar a la que dirige el himno para dejar claro que por muy todopoderoso¹²⁹ que sea Dios, la entidad solar es superior. Este caso es un ejemplo muy claro de lo que Chaniotis denominó “megateísmo”, un término que el autor usa “not as an alternative to monotheism or henotheism, but as a designation of an expression of piety which was based on a personal experience of the presence of god, represented one particular god as somehow superior to others, and was expressed through oral performances (praise, acclamations, hymns) accompanying, but not replacing, ritual actions”¹³⁰.

La elección de un término que remite a la tradición judeocristiana tiene sentido en el contexto en el que se inserta, ya que el verso forma parte del fragmento que M. Smith (1996b: 252) identificó como una interpolación judía¹³¹. Según el autor, lo comprendido entre los versos 211 y 219 (*h.Mag.* 9 14–32) se trata de material judío procedente del *Antiguo Testamento* cuyo sentido original fue distorsionado y malinterpretado¹³². Smith descarta que el origen de estas interpolaciones esté en otras tradiciones basándose en distintos motivos: no cree que haya que buscar el origen en los textos cristianos ya que no hay referencias al *Nuevo Testamento* ni a Jesús; tampoco considera a los samaritanos como la fuente, ya que su exposición e influencia no parece que fuera la suficiente en relación al gran número de apariciones en los textos mágicos; y sobre las sectas gnósticas argumenta que la falta de menciones a Jesús las descartan, ya que se trata del eje central de la mayor parte de las escuelas de esta corriente. Pero que el origen de estas interpo-

¹²⁶ Según FELDMEIER (1999: 20) esto habría ocurrido también en algunos casos con el uso de *kýrios* en lugar del *tetragrammaton*.

¹²⁷ En los *PGM*, por ejemplo, en IV 154–285 (Tifón); VII 663–685 (Hermes); XII 14–95 (Dios Supremo); XIV 1–12 (*Agathodaimon*); XXIIa 1–25 (Helios); LXXI 1–7 (Iao); etc.

¹²⁸ Sobre esto, *vid supra* *PGM* XII 14–95 (pp. 93–99).

¹²⁹ Sobre el concepto de poder de Dios, ver *supra* el capítulo III (pp. 66–67).

¹³⁰ CHANIOTIS (2010: 113).

¹³¹ Los criterios que sigue el autor para considerar algo como interpolación son: a) interrupción de la estructura gramatical o intelectual del pasaje; b) [apéndice] de material irrelevante, o material que contradice o corrige el sentido del pasaje o alguno de sus detalles; c) elementos que parecen notas de pie; d) y algún caso más. El autor admite que no son criterios decisivos pero que son suficientes para sospechar y algunos, tomados en consideración conjuntamente, se acercan a ser pruebas. (SMITH 1996: 254).

¹³² Esta misma interpolación tiene un paralelo en *PGM* I 263–347.

laciones se encuentre en textos o prácticas judías no quiere decir que los autores de las recetas sean judíos, sino que, como señala M. Smith (1996b: 255), serían magos paganos que intentaban fortalecer las prácticas invocando al dios judío y refiriéndose en ocasiones a sus historias sobre su culto y su gente. Esto justificaría, además, la confusión y el mal uso de algunas referencias, como por ejemplo que en este himno se denomine a la entidad solar con los nombres de Iao, Sabaoth y Adonáis¹³³ cuando esos son, en realidad, nombres del dios judeocristiano, es decir, del *pantokrátor*.

Otro elemento de origen judeocristiano usado en esta práctica es “el sello de Dios” por el que el practicante debe conjurar a la divinidad (ὄρ[κ]ίζω σε σφραγίδ[α θ]ε[οῦ]). Este objeto suele relacionarse con un anillo a raíz de la historia narrada en el *Testamento de Salomón*, en el que se dice que este rey obtuvo el objeto de las manos del arcángel Miguel para que pudiera controlar a todos los demonios. Con este origen, es fácil ver por qué su uso se extendió a la magia. La mención de este objeto, así como la de “la inquebrantable Éstige” (Στυγὸς ἀδάμαντος) y “la Kêr Libertadora” (κῆρα λύτειρα) en el verso 28/225, es usada como elemento coactivo que fuerce al dios a cumplir con lo que el practicante demanda¹³⁴.

Pero Helios no solamente es más grande que el todopoderoso dios judeocristiano. Es el “progenitor del cosmos” (κόσμου γενέτωρ, v.9/206), “de todos los dioses y hombres maravilla” (πάσι θεοῖσι καὶ ἀνθρώποις μέγα θαῦμα, v.22/208), es “el que sostiene el celeste universo” (τὸν οὐράγιον κόσμον κατέχοντα, v. 15/212), “el grandioso, etéreo y benefactor” (μέγιστε καὶ αἰθέριε, ἀρωγόν, v. 17/214), el “señor del cosmos” (ἄναξ κόσμοιο, v. 22/218), y el que “de entre los inmortales dirige el universo” (κόσμος ἐὼν κόσμον μόνος ἀθανάτων ἐφοδεύεις, v. 24/221). Incluso se le califica del mismo modo que al dios supremo del oráculo de Enoanda¹³⁵, “que nadie te ha enseñado” (ἀδίδακτος, v. 25/222), reforzado en este texto con la idea de que el conocimiento procede de él mismo (αὐτομαθής)¹³⁶. En resumen, es un dios creador y regidor del cosmos, y guía de los inmortales y mortales. Entonces, ¿por qué conjurarlo “por el gran dios Apolo” (ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μεγάλου θεοῦ Ἀπόλλωνος¹³⁷, v. 32/229)?

¹³³ Estos términos junto con Σεσενγενβαρφαραγγης y Ἀκραμμαχαμαρι, funcionarían como hipóstasis de un mismo dios (al que va dirigido el himno). Los otros términos con los que el dios en denominado (Samas, Escarabajo y Titán) funcionan como epítetos y títulos que remiten al mismo dios. Sobre este tema, ver BLANCO CESTEROS (2017: 301–302). BORTOLANI (2016: 124–125) analiza también estos términos.

¹³⁴ Sobre “el sello de dios”, *cf.* PEREA YÉBENES (2000).

¹³⁵ Sobre este texto *vid supra* el epígrafe PGM LXII (pp. 101–107) sobre el *hýpsistos theós* y nota para bibliografía.

¹³⁶ En un claro paralelo con el primer término usado en el oráculo de Enoanda: αὐτοφυής.

¹³⁷ BORTOLANI (2016: 137) no da importancia a este término y únicamente comenta que “Apolo” funciona en este caso como nombre mágico.

Como se ha visto en otras ocasiones, recurrir a la mención de otra entidad es un modo de coaccionar a la divinidad destinataria de la práctica. Este sistema, que ya había utilizado el autor de la receta en versos anteriores (Éstige, Kêr y el sello del dios), cobra aquí más importancia ya que este verso marca una ordenación de la cadena jerárquica estableciendo que Helios ha de obedecer a Apolo, lo que únicamente tiene sentido si se entiende que se encuentra supeditado a él. Resulta extraña la elección de Apolo porque en los textos mágicos ambas entidades aparecen en varias ocasiones unidas en su condición de entidades solares¹³⁸ y porque Apolo, como figura en solitario, en los textos mágicos no es la opción preferida como divinidad suprema.

Al principio del análisis de este texto se mencionó que la receta termina con un himno dedicado a Apolo que busca el vaticinio a través de la visión directa del dios. Podríamos plantearnos si la ordenación interna del himno a Helios es extrapolable a la receta entera, es decir, si el Apolo del segundo himno se encuentra jerárquicamente por encima del Helios del primer himno. Resulta tentador dejar la puerta abierta a esta opción, pero hay dos motivos que hacen descartar esta propuesta: el primero es que en el himno a Apolo no se menciona a Helios, aunque es cierto que su estado está muy deteriorado, por lo que esta razón no es definitiva; y el segundo es que, como antes se mencionó, parece que los *lógoi* son alternativos, por lo que el compositor del texto podría haberlos puesto juntos en la misma receta sin buscar coherencia interna.

Sobre si Apolo puede ser considerado el dios supremo, no hay información suficiente en ninguno de los dos himnos para reconocerlo en las características que son propias de un dios de este tipo (trascendencia, omnipresencia, pasividad, etc.¹³⁹). Por tanto, más allá del hecho de que el practicante conjura a Helios por el gran dios Apolo, no tenemos ningún otro dato que indique que Apolo es un dios supremo.

2.2.3. PGM VII 478-490. Envío de *daimon* para comunicación profética

La variedad de los textos contenidos en PGM VII es amplísima, tanto en lo que respecta a los tipos de prácticas como a las entidades a las que se consagran los conjuros. Por la organización que presenta parece que, o bien fue escrito con algún tipo de intención por facilitar la búsqueda de textos concretos, o bien es el resultado de usar distintos manuales para dar forma a esta compilación, correspondiéndose cada una de las secciones de nuestro papiro con otro antígrafo

¹³⁸ BLANCO CESTEROS (2017: 537–543).

¹³⁹ Para todas las características del ser supremo, *vid supra* la introducción a este capítulo (pp. 89–91).

relacionado¹⁴⁰. En la práctica que se analizará en este epígrafe se le pide a Eros que envíe un *daimon*¹⁴¹ para que vaticine (ll. 478–480). La invocación, corta y sin grandes alabanzas (ll. 480–484), precede a la explicación de la realización del sahumero y del amuleto que ha de llevar el practicante (ll. 484–488). Las últimas tres líneas (ll. 488–490) indican que la práctica ha de realizarse fuera de casa y que al entrar hay que tenderse en una cama nueva.

La relación entre las entidades y su ordenación en la cadena jerárquica queda establecida en la primera mitad de la receta, donde se realiza el único *lógos* de la práctica (ll. 478–484):

Ἔρωσ, Ἐρωτύλλε πασσαλεον ηἵτ', ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον <δαίμονα>τῆ νυκτὶ ταύτῃ
δηλοῦντά μοι περὶ τοῦ τινοσ πράγματος. τοῦ<το>γὰρ ἐποίησα κατ' ἐπιταγὴν Πανχουχι
θασσου: ἄφ' οὗ ἐπιτασσόμενος ποιήσεις, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων
τοῦ κόσμου: Ἀψαγαήλ: χαχου: μεριουτ: μερμεριουτ: καὶ κατὰ τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων
κλιμάτων τοῦ κόσμου: κιχ: μερμεριουθ:

Eros, Erótulo *passaleon et'*, envíame un *daimon* propio en esta noche para que me dé un vaticinio sobre este asunto. Pues esto lo hice por orden de Panchouchi *thassou*; según sus órdenes actuarás, porque te invoco por las cuatro regiones del cosmos, *Apsagael chachou meriout mermeriout*; y por el que está por encima de las cuatro regiones del cosmos; *kich mermeriouth*.

Eros ha de enviar al practicante una entidad menor para pronunciar un oráculo. Eros hará lo que el practicante pide por dos motivos: primero, porque el dios actúa bajo las órdenes de un tal Panchouchi Thassou; y segundo, porque es invocado no solo por las cuatro regiones del cosmos, sino por una deidad situada por encima de esas regiones. La cuestión es a quién remite esas referencias y por qué Eros ha de actuar bajo esa coacción.

La deidad a la que el practicante se dirige es una habitual en las recetas eróticas de los textos mágicos¹⁴², pero como señala Suárez de la Torre (2017a: 97), fuera de ese tipo de documentos es muy extraño que Eros sea la divinidad elegida por el practicante. Que una de esas pocas recetas en las que Eros es el destinatario sea un texto de adivinación concuerda con la idea que Platón expuso en el *Banquete* (202e–203a) sobre la naturaleza de este dios:

—¿Y qué poder tiene? —dije yo.

—Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres

¹⁴⁰ MARTÍN HERNÁNDEZ (2017: 26). Sobre la organización de este papiro, ver también de la misma autora 2015 y 2020, y ZAGO (2010).

¹⁴¹ Preisendanz reconstruye ἄγγελον. BETZ (1981: 163 n38) disiente y considera que la reconstrucción más acertada sería δαίμονα porque en *PGM VII 505–528* aparece el término técnico ἴδιος δαίμων (l. 505 Σύστασις ἰδίου δαίμονος). PACHOUMI (2017: 21) apoya la restauración de Betz. Yo también acepto la propuesta de Betz, y tanto esta práctica como *VII 505–528* serán analizadas en el capítulo VI (pp. 330–339) al tratar la cuestión del *daimon* personal.

¹⁴² Sobre magia erótica ver SUÁREZ DE LA TORRE (2017A, 2017B, 2020B).

las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo¹⁴³.

Pero a pesar de la función que Platón otorga a Eros en la práctica mántica, de las más de sesenta recetas adivinatorias de los *PGM* solamente la que nos ocupa en este análisis está dirigida a este dios¹⁴⁴, lo que demuestra que el uso de esta divinidad en los textos mágicos se reserva fundamentalmente para las prácticas amorosas. Una posible explicación podría ser que entre los dioses egipcios no hay ninguno que concuerde de manera exacta con Eros, por lo que se prefirió recurrir a otras entidades que facilitasen la fusión de ambas tradiciones¹⁴⁵. Fuese cual fuese la razón por la que se eligió a Eros, la realidad es que, al igual que en muchas otras recetas, el practicante debe recurrir a la coacción para hacerle cumplir con el cometido. En este caso, como se indicó antes, se hace usando dos elementos coactivos: Panchouchi Thassou y la divinidad que está por encima de las cuatro regiones del cosmos.

Respecto a la primera coacción, el elemento “Panchouchi Thassou” aparece en una posición en el *lógos* que parece indicar que se trata de un nombre divino, ya que se encuentra aislado e indica por orden de quién actúa el practicante y por orden de quién ha de actuar el dios (ll. 479–480: τοῦ<το>γάρ ἐποίησα κατ’ ἐπιταγῆν Πανχουχι: θασσου: ἄφ’ οὗ ἐπιτασσόμενος ποιήσεις). Esta podría no ser la única aparición de este nombre en los *PGM*, ya que en XIII 924, inserto en una ristra de *voces magicae*, donde Preisendanz edita πανχοχιτας ουε¹⁴⁶, Kotansky (1994: 233) lee πανχοχι τασουε, y lo considera un paralelo a VII 479. La ausencia de contextualización en *PGM* XIII hace imposible su identificación como nombre de

¹⁴³ Traducción de M. Martínez Hernández (BCG 93). Τίνα, ἦν δ’ ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοὶς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροί, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπώδᾶς καὶ τὴν μαντικίαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι·

¹⁴⁴ Sobre las prácticas de adivinación en los *PGM* ver GARCÍA MOLINOS (2017).

¹⁴⁵ SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 97 n2) señala que Plutarco en *De Iside et Osiride* (374c), establece una relación entre Osiris y Eros, ya que al dios egipcio se le relaciona con la fertilidad y en algunos textos es llamado “señor del amor”. Parece que esta fusión no trascendió.

¹⁴⁶ *PGM* XIII 922–925: (...) αα εραρηραυ:ιηρ· Θούθ, ασησεναχθω λαρνιβαι αιωα κουφιω ισωθωνι παθενι ιεεενηρη πανχοχιτας ουε· τιασουθ παχθεεσθ Ὑσεμμιγα<δ>ων Ὁρθῶ, Βαυβῶ, νοηραδηρ σοιρε σοιρε (...)

divinidad y no ayuda para aclarar su significado en nuestra receta. Tampoco ayuda el texto escrito sobre una laminilla de oro que contiene el mismo nombre del que estamos hablando y escrito exactamente igual, Πανχουχι θασσου. El testimonio es del s. II d.C., es decir, anterior al de los papiros griegos, pero su contenido se compone únicamente de palabras mágicas, lo que tampoco nos pone sobre la pista de su significado¹⁴⁷. Por último, se documenta otra aparición del término en un amuleto erótico recogido en *Suppl.Mag.* 42 (l. 42), datado entre los siglos III y IV (igual que *PGM* VII). Al igual que lo que ocurría en *PGM* XIII, se incluye entre *vores magicae*¹⁴⁸. A pesar de la falta de información que aportan los testimonios recogidos, Thiessen compara el final del primer término (-χουχι) con el egipcio -kky “oscuridad”, y propone que el término “panchouchi” podría proceder de p³-n-kkw “él, el de la oscuridad”¹⁴⁹. Aunque esto fuese así, no se ha ofrecido interpretación para el segundo término, por lo que su significado sigue siendo una incógnita. Lo que sí parece claro por su aparición en diferentes textos, es que tenía que resultar familiar para los autores de los conjuros mágicos y que, en el caso que nos ocupa, es usado como primer elemento coactivo.

El segundo uso del mecanismo coactivo remite a “las cuatro regiones del cosmos”, y lo hace de dos modos, primero invocando al dios únicamente por estas cuatro zonas (ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου· Ἄψαγαγήλ: χαχου: μεριουτ: μερμεριουτ:), y después mencionando a una entidad a la que no da nombre pero de la que se dice que está por encima de esas cuatro regiones (καὶ κατὰ τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου: κιχ: μερμεριουθ). No es la primera vez que vemos una mención a elementos ordenados en grupos de cuatro, ya en *PGM* XII 14-95 el viento y los cimientos se organizan en torno a este número. Y fue precisamente en ese análisis donde se remitió a un texto de Ireneo en el cual el autor relacionaba el número de evangelios con el número de vientos y regiones del mundo¹⁵⁰. Eleni Pachoumi (2017: 22) considera que en esta receta la invocación de Eros adquiere dimensiones cósmicas, y su razón para argumentar esto es la aparición del término κλίματα, el cual, como la autora señala, se refiere o bien

¹⁴⁷ KOTANSKY (1994: 232–233), inscripción 42: πανχουχι θασσου / πετοτεσια / ενεφερως / ψα / ποσεδαεν. El autor aporta también la lectura y la interpretación anterior hecha por Lenormant: πανχουχι θασσου Πετοτεσία ἐν νεφοῖς Παν πημα νίψα, Ποσειδάων “c'est-à-fire, Fixe-toi, ô Neptune, sous les reins de Petotesias, fils de Panchuchis, et enlèves-en tout mal. Le patient devait être originaire d'Égypte, à en jouer par ces noms coptes”.

¹⁴⁸ *Suppl.Mag.* 42, 42: θυσηω αειηουω πανχουχι θασσουθω Cωθ Φρη ιπεχενβωρ Σεεενγεν Βαρφαραγγης ωλαμ βωρω.

¹⁴⁹ La sugerencia de Thiessen la apunta KOTANSKY (1994: 233). Como el autor comenta en la pág. viii del prefacio, H. J. Thiessen colaboró con la lectura e interpretación de algunos nombres egipcios.

¹⁵⁰ Iren.Lugd., *Haer.* III 11.3: Τί δήποτε οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμὸν εἰσι τὰ εὐαγγέλια; Ἐπει γάρ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου ἐν ᾧ ἐσμὲν... “Los Evangelios no pueden ser ni menos ni más de cuatro; porque son cuatro las regiones del mundo en que habitamos...”.

a las siete bandas latitudinales del cosmos o bien a las siete zonas astrológicas¹⁵¹. Pero en el texto que nos ocupa se dice claramente no una, sino dos veces, que las zonas del cosmos son cuatro. Además, como señala Edmonds, las divisiones cosmológicas suelen organizarse en torno a tres realidades (la material, la celestial, y la hipercósmica), o en torno a siete (los siete planetas)¹⁵², no en torno a cuatro como aquí se indica. En distintos textos de las tradiciones religioso-filosóficas con más influencia en los textos mágicos aparecen mencionadas en varias ocasiones las esferas en las que el cosmos se divide, pero o bien no se especifica el número exacto que las forman¹⁵³, o bien se indica que son siete¹⁵⁴. Por tanto, quizá habría que plantearse si la referencia en este contexto se usa como simple metáfora para indicar el mundo en general y localizar espacialmente a la divinidad por la que se invoca a Eros. Es posible que el redactor de la receta mágica usara esa expresión como sinónimo de “el que está por encima de todo” y, de este modo, intentar coaccionar a Eros por una entidad superior a él¹⁵⁵.

¹⁵¹ Sobre esto, *vid supra* (pp. 109–119).

¹⁵² EDMONDS III (2004: 277–278). El autor indica, además, que estas divisiones no son mutuamente excluyentes y precisa que “the division into seven planetary spheres implies a difference between heaven and earth and the realm beyond the planets, and the division into three realms can perfectly well acknowledge seven planetary spheres within the heavenly realm. The distinction lies in the relative importance placed on the different divisions within the cosmological system. In a tripartite system, the luminaries (the sun and the moon) tend to play a more important role than in sevenfold systems, in which they are grouped in among all the other planets.”

¹⁵³ En el comentario de Pselo a *OC* 96, dice, con respecto al alma que “tiene también ‘las plenitudes de los múltiples senos’, es decir, tiene potencias aptas para recibir el gobierno universal, ya que puede residir según las diferentes virtudes, en las diferentes regiones del cielo” (ἔχει δὲ καὶ ‘πολλῶν πληρώματα κόλπων’, τοῦτ’ ἔστιν, ἔχει δυνάμεις ὑποδεκτικὰς τῆς ὅλης διακοσμήσεως· δύναται γὰρ κατὰ τὰς διαφόρους ἀρετὰς εἰς τὰς διαφόρους ζώνας ἐγκατοικεῖν τοῦ οὐρανοῦ.) Y Porfirio, en *De Antro Nympharum* (6.10–15) dice que Ζωροάστρου αὐτοφυῆς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ἔρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρόν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ’ ἐντὸς κατὰ συμμετρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. “Fue Zoroastro el primero que consagró una caverna natural en las cercanas montañas de Persia, florida y con manantiales, en honor del creador y padre de todo, Mitra, siendo la caverna la imagen del cosmos del que Mitra es demiurgo, y los objetos de su interior, a intervalos simétricos, simbolizando los elementos y zonas cósmicas.” (Trad. de E. Á. Ramos Jurado, BCG 133).

¹⁵⁴ En la tradición gnóstica, las esferas cósmicas son siete y en algunas escuelas se encuentran rodeada por una octava esfera. En otras escuelas, la basilidiana, por ejemplo, llegan a contar 365 esferas.

¹⁵⁵ Respecto a qué tradiciones podrían estar detrás de esta receta mágica, BETZ (1981: 163) se aventura a conjeturar una inspiración hermética o neoplatónica a raíz de la línea 489: μετεπικαλέσας εἶσελθε παρὰ σεαυτῷ. Según el autor, esta indicación al practicante es ambigua, ya que puede ser entendida como una mera instrucción para la incubación “dirígete tú mismo a tu habitación” o podría implicar un sentido más profundo relacionado con el precepto delfico de conocerse a uno mismo, por lo que las instrucciones siguientes sobre dormir harían referencia a la separación de alma y cuerpo para facilitar la vuelta al estado eterno y divino del ser. Considero esta interpretación un poco arriesgada, sobre todo si tenemos en cuenta el final del fragmento platónico sobre Eros

Respecto a la identificación de esta entidad, el texto solamente nos aporta dos pistas: la primera, la comentada anteriormente, Panchouchi Thassou; y la segunda, las *voces magicæ* que siguen a las referencias sobre las zonas cósmicas, Ἀψαγάηλ: χαχου: μεριουτ: μερμεριουτ y κιχ: μερμεριουθ. En ambos casos se repite la variante de un término ya mencionado en relación a PGM XII 14-95, Marmariot, el cual, como ya se comentó podría derivar del arameo y su significado ser el de “señor de los señores”. La propuesta de Martínez (1991: 82) de que en los textos mágicos podría funcionar como otro nombre de Yahveh cuando aparece en el mismo contexto que otras denominaciones de Dios no se sostiene en este caso, ya que no hay mención alguna al dios judeocristiano¹⁵⁶, ni en el *lógos* a la divinidad ni en ningún otro punto de la práctica. La pregunta, por tanto, de quién es la poderosa entidad por la que Eros ha de actuar, se queda sin respuesta. Solamente se puede decir sobre ella que su posición sobre el resto de elementos es más elevada, al menos en el sentido espacial. Pero sobre su poder, su trascendencia o su importancia en la práctica o en la comprensión de la teología mágico-religiosa del autor de la receta, no se puede aportar ninguna información relevante.

2.2.4. PGM I 196–222. Petición de protección contra daimones maléficos a la divinidad solar

La práctica, de unas escasas 26 líneas, consiste en una oración a Helios para pedir protección. La receta se inicia con la invocación al dios (ll. 198–220), que mantiene siempre un elevado tono laudatorio y se cierra con la poca precisa información sobre dónde realizar la práctica (ll. 221–222).

En la primera mitad del *lógos* es donde se concentra la mayor parte de información sobre Helios (ll. 198–209):

ἔπικαλοῦμαι σε, κύριε, κλύθι μου, ὁ ἅγιος θεός, [ὁ] ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος, ᾧ αἱ Δόξαι παρεστήκασιν διηνεκῶς· σέ ἐπικαλοῦμαι, προπάτωρ, καὶ δέομαί σου, αἰωναίε, [αἰων-ακ<τ>]ινοκράτωρ, αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ[ι]ου σταθεῖς χαω·χαω·χα·ουφ·χθεθωνίμεεθηχρινία μερουμ ἰ Ἀλδα ζαω βλαθαμμααχωθ φριξα ηξε[.].φυηἰδρυμηω φερφριθω ἰαχθω ψυχεω φριθμεω [.]ωσερωθ θαμαστ. φατιρι ταωχ ἰαλθεμεααχε· ὁ τὸ ρίζωμα διακατέχων, ὁ τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον [ύ]πὸ πάντων ἀγγέλων· ἐπάκουσόν μου, ὁ κτίσας δεκανοῦς κ[ρα]ταιοῦς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγ[έλ]ων ἄφατοι· (...)¹⁵⁷

referido unas páginas más arriba y que acaba diciendo “La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon [Eros] como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo”.

¹⁵⁶ El único elemento sobre el que se podría aventurar que tiene alguna relación con esta tradición es Apsagael porque contiene la típica terminación de nombre angélico. Pero este término no se documenta entre los distintos nombres angélicos.

¹⁵⁷ Edición de Eleni CHRONOPOULOU (2017A).

Te invoco, señor, escúchame, santo dios, el que entre los santos descansa, a cuyo lado se sientan las Doxas eternamente; te invoco, primer padre, y te suplico a ti, eterno, eterno dominador de los rayos, eterno dominador del polo que está sobre el heptamerion *chao chao cha ouph chthethonimeeththechrinia meroum i alda zao blathammachoth phrikxa eke phyeidrymeo pherphritho iachtho psychoe phirithmeo oseroth thamast phatiri taoch ialthmemeache*; el que tiene la raíz, el que tiene el nombre más poderoso y consagrado por todos los ángeles. Escúchame, el que estableció los poderosos decanos y arcángeles, al cual miríadas inefables de ángeles acompañan (...)

Respecto a la caracterización de Helios esbozada en esta receta, Edmonds III (2019: 266) dice: “This supreme ruler of the cosmos is the ultimate astrological power, who controls all the other lesser powers of the heavens, not just the visible stars and planets that rotate around the pole, but even the invisible decans”. Y razón no le falta cuando llama al dios “supremo gobernador del cosmos”, ya que los elementos que componen la receta elevan a Helios hasta la cima de la jerarquía divina. En su grandeza, la deidad se ve rodeada de “Doxas”, que no son otra cosa que ángeles. Este término se recoge también en el *Nuevo Testamento*, donde en la segunda epístola de Pedro se habla de

(...) aventurados sin remordimientos sin miedo a decir mentiras de las *doxas*, mientras que los mismos ángeles, que son mayores en fuerza y en poder, no pronuncian juicio de maldición contra ellos delante del Señor¹⁵⁸.

donde el término indica los poderes angélicos. Según Kittel (1985), en los textos mágicos¹⁵⁹ y escritos similares este es el uso del término, y señala que debido a su datación, lo más probable es que fuesen los judíos asentados en Egipto los que influyeran en el uso del término en los textos mágicos religiosos, y no al revés. También de inspiración judeocristiana es la referencia a las “miríadas de ángeles” de la línea 209. Si bien es cierto que el término *ángelos*¹⁶⁰ en solitario no indica un vínculo exclusivo con ninguna de las tradiciones, el sintagma completo remite a su uso en la religión abrahámica, donde *μυριάς*¹⁶¹ acompaña a dicho término para indicar el elevado número de entidades semidivinas que servían a Dios. Así, en *Apoc.* 5: 11, donde se relata cómo Juan escucha a las criaturas alabando a Dios y al Cordero, se dice:

Y miré y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono, y de los seres vivientes y de los ancianos; y el número de ellos eran millares de millares y millones de millones¹⁶².

¹⁵⁸ *2Pe.* 2: 10–11. *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονούντας. Τολμηταί, αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, ὅπου ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ’ αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.*

¹⁵⁹ El término también se documenta en *PGM* IV 930–1114 (1051) y 1115–1226 (1202).

¹⁶⁰ Sobre los ángeles en *PGM*, M. SMITH (1996A).

¹⁶¹ *LSJ*: number of 10,000, myriad; freq. of countless numbers.

¹⁶² *καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων.*

Dos elementos más podrían remitirnos a esta tradición: el nombre de Abraham, que se encuentra camuflado en el medio de las *voces magicæ* que funcionan como el nombre oculto del dios (ll. 218–221: ἀθηζοφωιμ ζαδηαγγηωβηφιαθεαα Ἀμβραμι Ἄβρααμ θαλχιλθοε ελκωθωωγη αχθωνων σα Ἰσακ χωηίουρθασια Ἰωσῖα ἱχημεωωω αωαεῖ); y los arcángeles. Aunque estos últimos tradicionalmente se asocian con la religión cristiana, el término no aparece en ninguna ocasión en los textos veterotestamentarios y muy pocas en los neotestamentarios¹⁶³, lo que indicaría que la importancia que se le dio a estas entidades en la jerarquía celestial es posterior. Donde sí parecen tener un papel destacado es, como se indicó en el apartado correspondiente de las consideraciones teológicas a las distintas tradiciones filosóficas, en los textos neoplatónicos¹⁶⁴. En su obra *De Mysteriis* (II), Jámblico caracteriza las apariciones de los arcángeles de cercanas a las causas divinas, solemnes y tranquilas, además de activas, de enorme belleza, y con una luz sobrenatural. Por su parte, Proclo (*in Ti.* III, in R. II 255, 20), dice que todas las entidades divinas se organizan en tropas bajo las órdenes de los arcángeles, los cuales se encuentran al servicio de Dios.

Respecto al tercer tipo de entidades sobre la que Helios gobierna según esta receta mágica, los decanos, ya se habló también en el punto de entidades intermedias que forman parte del imaginario teológico hermético y cuyo origen era rastreable hasta la tradición egipcia¹⁶⁵. Su naturaleza se relaciona principalmente con la esfera astrológica, puesto que son los signos zodiacales, y su posición elevada los hace centinelas tanto del cosmos como del hombre, sobre los que influyen. Como se mencionó, las apariciones de estos seres en la hermética no son muchas, por lo que la información de la que disponemos no es lo suficientemente amplia como para establecer un paralelismo inequívoco con las entidades aquí mencionadas, aunque el hecho de ser considerados los padres de los demonios (*SH VI 10*) y localizarlos espacialmente por encima de los planetas, parece situarlos en una posición lo suficientemente elevada para que en el texto mágico que nos ocupa sean denominados “poderosos” y considerados al mismo nivel que los arcángeles.

Por tanto, en las diez primeras líneas del *lógos* a Helios, las entidades supeditadas al dios (las miríadas de ángeles, los arcángeles y los decanos) remiten a la tradición judeocristiana, neoplatónica y hermética. Por el uso y la categoría que se les da en la receta mágica, parece que la naturaleza de dichas entidades fue respetada, trasladando su sentido y lugar del orden jerárquico original.

¹⁶³ Ver *supra* capítulo III (pp. 67–70) relativo a la tradición judeocristiana, con referencia a textos del *Nuevo Testamento* donde se documenta su aparición.

¹⁶⁴ Sobre la aparición de los arcángeles en la tradición caldea, como se señaló en el punto “*Ínygas*, Ensambladores, Teletarcas, *angeloi* y *daimones*” (pp. 79–83) de las cuestiones teológicas caldeas, únicamente se conserva el testimonio de Pselo.

¹⁶⁵ Vid *supra* capítulo III (pp. 76–77) de la tradición hermética.

Otros dos símbolos de la grandeza de Helios en este texto es la referencia a su dominio sobre el *heptamerion* y el calificativo de “protopadre”. Con respecto al primero, ya se vio en relación con *PGM* IV 930–1114, cómo los autores de las recetas usan la división que hacían los astrónomos y los geógrafos de la esfera terrestre en siete zonas (*klímata*) para indicar de forma metafórica que la divinidad posee poder sobre toda ella. En este caso, el término usado, ἑπταμέριον, se trata de un *hápax*, pero está relacionado con el vocablo ἑπταμερής, “dividido en siete partes”¹⁶⁶, por lo que la relación parece clara. Respecto a su descripción como προπάτωρ, es decir, como primer demiurgo, no es posible aportar ninguna fuente concreta, ya que su uso es demasiado común. Aunque la idea del sol como ente creador se puede remontar a la tradición egipcia.

Así, el retrato de la entidad destinataria de la receta es el de un dios primigenio, creador, con un poderoso nombre y entidades divinas que lo adoran a su servicio. Pero su poder y su fuerza no son consustanciales a su existencia, sino que le fueron otorgados por el que parece ser su creador y entidad suprema. O al menos esto es lo que parecen indicar las líneas 209–212, en las que el practicante le dice a Helios lo siguiente:

‘(...) κατ’ οὐρανὸν ἀνυψώθης¹⁶⁷, καὶ κύριος ἐπεμ[αρ]τύρησεν τῇ σοφίᾳ¹⁶⁸ σου καὶ κατηλόγησέν σου <τήν>δύναμιν καὶ εἶπέν σε σθένειν καθ’ ὁμοιότητα αὐτοῦ, ὅσον κα[ῖ] α]ὐτὸ[ς] (...)’

(...) fuiste elevado hasta el cielo, y el señor fue testigo de tu sabiduría y alabó tu fuerza, y dijo que tienes poder en su semejanza con él, tanto poder como él tiene (...)

Hay, por tanto, una dependencia de la entidad solar a una superior a ella, la cual, por el hecho de conceder tales beneficios a un dios como Helios, podría considerarse la divinidad suprema. La posesión de rasgos en semejanza a dios remite, casi automáticamente, al relato de la creación del hombre que se narra en el Génesis, en el que Dios dice: “hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”¹⁶⁹.

Lo que diferencia lo expuesto en el texto veterotestamentario con respecto a lo dicho en la práctica mágica que estamos analizando es que, mientras que en este texto se habla del hombre como creación semejante a dios, en *PGM* I es otro dios, y no cualquier dios, sino Helios, el que es un reflejo de otra divinidad. Por tanto, aunque resuenan ecos semejantes entre estos casos, no se puede hablar de un

¹⁶⁶ *LSJ*. Sobre ἑπταμέριον, *LSJ*: *dub. sens.*

¹⁶⁷ *GEMF* lee ὑψώθησαν.

¹⁶⁸ En *PGM* IV 1207, Εὐόν es identificado con Sabiduría. Es el único caso dentro de los textos mágicos en el que esto ocurre, y en BETZ (1986: 61 m64) se remite a nuestra receta, aunque sin añadir más información. No considero que en este caso haya ningún dato para entender el término *sophía* como una denominación del dios Εὐόν.

¹⁶⁹ *Gn.* 1: 26. ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν.

paralelismo total, ya que el receptor de las cualidades divinas no es el mismo. El sistema teológico que se extrae de esta receta parece organizarse en torno a una divinidad suprema a la que no se le da nombre, la cual habría otorgado poder y fuerza a Helios que, a su vez, es objeto de alabanzas por parte de las entidades inferiores a él, los cuales le rinden pleitesía y están a su servicio. No se especifica si fue el dios supremo el creador de Helios, pero no sería descabellado considerar esta posibilidad, ya que la capacidad creadora de la entidad suprema es común a casi todos los sistemas teológicos.

La principal diferencia del uso de la divinidad suprema con respecto a los casos vistos anteriormente es que en este texto no se usa como método coactivo para que Helios acceda a aparecerse o a actuar según los requerimientos del practicante, sino que forma parte del arsenal de alabanzas con las que el mago agasaja al dios. Y aunque la referencia a la entidad suprema es breve, se vislumbran ciertas características que se corresponden con este tipo de deidad: primero, su pertenencia a la esfera celestial (Helios es elevado hasta el cielo, donde se sitúa el dios supremo); y su retirada a la inactividad tras cumplir con su misión (otorga un poder y una fuerza a Helios semejante a la suya y, por tanto, la capacidad de actuar como él).

2.2.5. PGM IV 1167–1226. Petición de protección contra poder mágico

Otro de los textos del Gran Papiro de París, es una práctica que comienza indicando que se trata de una Στήλη, y que es eficaz para todo, incluso para protegerse de la muerte (ll. 1167–1168: πρὸς πάντα εὐχρηστος, ῥύεται καὶ ἐκ θανάτου). Llama la atención que a la fórmula le preceda la petición de no inspeccionar qué hay en ella (l. 1168: μὴ ἐξέταξε τὸ ἐν αὐτῇ), puesto que la comprobación de la veracidad y eficacia de la receta es siempre señal de un buen producto¹⁷⁰. Las restantes 57 líneas de las 59 que tiene el texto conforman el *lógos* de la práctica (ll. 1169–1226). En él, una entidad denominada Helios (l. 1181) es invocada en tono laudatorio con el objetivo de proteger al practicante del poder mágico y la soberbia (ll. 1193–1194).

Esta receta tiene muchos puntos en común con la práctica analizada antes. En ambas, la entidad principal destinataria es Helios, cuya caracterización se corresponde con la de una entidad suprema. También comparten objetivo, puesto que en las dos se pide protección, contra demonios maléficos en el primer caso y contra el poder mágico y la *hýbris* en el segundo. Coinciden también, y de un modo casi exacto, en el siguiente pasaje (IV 1189–1192 y 1202–1213)¹⁷¹:

¹⁷⁰ Ver DOSOO (2014: 347–355) sobre la veracidad y comprobación de las prácticas mágicas.

¹⁷¹ PGM I 205–212, 215 y 221: ὁ τὸ ῥίζωμα διακατέχω[ν, ὁ] τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον [ὕ]πὸ πάντων ἀγγέλων· ἐπάκουσόν μου, ὁ κτίσας δεκανοῦς κ[ρα]ταιοῦς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παρεστήκασιν μυριάδες ἀγγ[έλ]ων ἄφατοι· κατ' οὐρανὸν ἀνυψώθης, καὶ

ὁ μόνος τὸ ρίζωμα ἔχων, σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον κα[ι] τὸ ἰσχυρόν, τὸ καθηγιασμένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων

El único que posee el origen, tú eres el santo y poderoso nombre, y considerado sagrado por todos los ángeles.

ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανοὺς. αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασι <σοι>καὶ ὑψωσαν τὸν οὐρανόν, καὶ ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ Σοφίᾳ, ὃ ἐστὶν Αἰών ἰεουηωη ιαηαιηω<η>υοεῖ, καὶ εἶπέν σε σθένειν, ὅσον καὶ αὐτὸς <σ>θένει. ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα τὸ διήκον ἀπὸ τοῦ στερεώματος μέχρις τοῦ βάθους τῆς γῆς·

El creador de dioses, arcángeles y decanos. Miríadas de ángeles están junto a ti y exaltan el cielo, y el señor dio testimonio de tu Sabiduría, la cual es Eón *ieoueoe iaeaietoeuoēi*, y dijo que eres fuerte igual que él. Invoco tu nombre de cien letras que se extiende desde el cielo hasta lo más profundo de la tierra.

En él aparecen cuestiones explicadas ya en el punto anterior: las doxas, cuyo sentido original y el aquí usado fue comentado; los arcángeles y decanos, su aparición y posible conexión con la tradición judía y neoplatónica; la expresión “miríadas de ángeles”, tan representativa del imaginario celestial judeocristiano y por último, el sorprendente giro de guion final en el que la divinidad que había sido esbozada como suprema a lo largo de toda la invocación aparece supeditada a un *kýrios* que da testimonio de su sabiduría y gracias al cual recibe su fuerza. Estas similitudes son muchas e importantes, y demuestran un origen textual común. Aun así, hay tres aspectos no presentes en la receta previa que requiere nuestra atención de manera más detallada: 1) la referente a la posible identificación de Helios con Eón; 2) el hombre como creación del dios; y 3) el añadido final de esta práctica.

A raíz de la primera línea de la invocación (l. 1169: τὸν ἕνα καὶ μάκαρα τῶν Αἰώνων) se podría plantear una influencia de la corriente gnóstica con relación a la naturaleza de la entidad, puesto que, como se explicó en el apartado correspondiente a las cuestiones teológicas, esta doctrina postula la existencia de un dios supremo que es anterior a todo y puro intelecto. Su condición de pensamiento le obliga a proyectarse hacia el exterior, lo que deviene en emanaciones de su ser. Estas emanaciones, denominadas eones, son representaciones de la propia realización del Dios inefable¹⁷² y juntas constituyen el Pleroma. Este dios supremo, padre de los eones, no es un dios creador en el sentido judeocristiano, sino que se sirvió de sus emanaciones, es decir, de los eones, para llevar a cabo esa misión. La consideración de Helios como “el único y bienaventurado entre los eones” en un contexto en el que hay un *kýrios* superior a él que da testimonio de

κύριος ἐπεμαρτύρησεν [τ]ῇ σοφίᾳ σου καὶ κατηυλόγησέν σου <τὴν>δύναμιν καὶ εἶπέν σε σθένειν καθ' ὁμοιότητα αὐτοῦ, ὅσον κα[ι] αὐτὸς σθένει. (...) ὑπεράσπισόν μου πρὸς πάσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας. (...) ἀνάσωσόν με ἐν ᾧρᾳ ἀνάγκης.

¹⁷² HANEGRAAFF (2006: 406).

su sabiduría y del cual adquiere su fuerza, podría considerarse un encuentro entre el concepto gnóstico de dios supremo y sus emanaciones y la idea, esta más generalizada en diferentes tradiciones, de la divinidad solar como la entidad más importante.

Lo que podría resultar un inconveniente para esta interpretación es, precisamente, la indicación de que hay una divinidad superior a Helios: ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ Σοφίᾳ, ὃ ἐστὶν Αἰών. Aquí, Sabiduría es una personificación¹⁷³ de Eón y, en tanto que la Sabiduría referida es la del dios destinatario de la práctica, es decir, Helios, se puede concluir que Eón y Helios son identificados entre sí. Si entendemos que el dios referido aquí como “Eón” es la divinidad que durante la época imperial en la zona más oriental se alzó con el título de divinidad suprema¹⁷⁴, volveremos a toparnos con el problema de encontrarse supeditada a un *kýrios* superior y, por tanto, destronado de su lugar predominante en la jerarquía divina.

Estas cuestiones podrían quedar resueltas, en cambio, si ponemos el foco en la tradición hermética. Según Festugière (1954: 198), todas las veces que Eón aparece en los textos mágicos lo hace en calidad de dios supremo excepto en dos ocasiones, siendo una de ellas el caso que nos ocupa. Según el estudioso, en *PGM* IV 1167–1226, Eón es una hipóstasis divina de dios y, por tanto, inferior a él. Este esquema que tanto Festugière como Casadio (2004: 208) proponen, deriva del tratado XI (2) del *Corpus Hermeticum*, en el que se lee:

Ἄκουε, ὦ τέκνον, ὡς ἔχει ὁ θεὸς καὶ τὸ πᾶν. <ὁ>θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις. ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν.

Según los autores “el Dios hace a Eón, y Eón hace el cosmos”. Es decir, Eón aparece inmediatamente después del dios supremo y se encarga de la creación del cosmos¹⁷⁵. Xavier Renau, traductor al español de los textos herméticos para la BCG, no está de acuerdo con esta interpretación del término αἰῶνα ya que considera que, a pesar de todas las contradicciones que se puedan encontrar en esta corriente de pensamiento, el Hermetismo en ninguna circunstancia incluiría una entidad o hipóstasis entre Dios y el cosmos. Así, según Renau, αἰῶνα debe traducirse por “eternidad” ya que estaría funcionando aquí en un sentido espacio-temporal en el que “la eternidad está en dios, el cosmos en la eternidad. El cosmos se mueve en la eternidad”¹⁷⁶. De la misma opinión es Nock (1934: 84) que

¹⁷³ La Sabiduría como personificación de Dios es común en textos judeocristianos (PACHOUMI 2017: 106).

¹⁷⁴ Sobre Mandulius Eón ver NOCK (1934); CASADIO (1999) y (2004) con bibliografía.

¹⁷⁵ Este procedimiento de génesis se repite con un esquema similar en *PGM* XIII, analizado en las páginas siguientes, donde el dios supremo crea a los dioses a través de la risa, siendo el primero *Fos* (=Helios), que se encarga de la creación del cosmos.

¹⁷⁶ RENAU NEBOT (1999: 179 n127).

considera, no solamente en este caso sino en todos en los que aparece, que “Aïôn is a term of fluid sense, popular perhaps because of the vague suggestion of the unknowable. It was not a proper *nomen*; hardly an individuality”.

Parece, por tanto, que no será posible dar una única respuesta a la pregunta de qué dios es realmente interpelado en esta práctica o cómo se relaciona con el resto de los seres de la cadena divina. Así, la frase con la que comienza el tratado XI del *CH* es operativa en este caso:

Explícame entonces, Señor todopoderoso, todo lo que se refiere a Dios y al todo; pues, aunque he oído hablar de ello con frecuencia, siempre ha sido de formas tan distintas y contradictorias que nunca he conseguido conocer la verdad¹⁷⁷.

Sea como fuere, lo que deja claro la presentación de la divinidad es su gran poder y su capacidad creadora. De esto dan testimonio las siguientes caracterizaciones: padre del universo (l. 1170: πατέρα τε κόσμου), el que insufló aire en el mundo entero, el que suspendió el fuego del agua y el que separó la tierra del agua (l. 1171–1174: ὁ ἐνφυσήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, ὁ τὸ πῦρ κρεμάσας ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τὴν γῆν χωρίσας ἀπὸ τοῦ ὕδατος), el único que tiene la raíz (l. 1189: ὁ μόνος τὸ ρίζωμα ἔχων), creador del mundo, creador de todas las cosas, señor, dios de dioses (l. 1200: κόσμου κτίστα, τὰ πάντα κτίστα, κύριε, θεὲ θεῶν), creador de dioses, arcángeles y decanos (l. 1202–1203: ὁ κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανοὺς). A esto hay que añadir, además, que el propio practicante se considera una creación o, al menos, un reflejo, de la divinidad. Sobre esto, Betz (1981: 169–170) señala que es un ejemplo de autoconocimiento del practicante y lo relaciona con tres ejemplos encontrados en tablillas órficas y en los que se lee¹⁷⁸: 1) γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος; 2) ὑὸς βαρέας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος; 3) γὰς υἱὸς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος. Esto, junto con la mención de una “lámina de oro” en la línea 1219, le hace plantearse al autor que el texto cita material antiguo. Sin descartar esta opción, es posible también que la afirmación del practicante remita a la idea hermética del hombre como creación de dios. Esta concepción se relata en *Poimandres* 12:

A continuación, el Pensamiento, padre de todas las cosas, vida y luz, engendró al hombre a su imagen y le amó como a un hijo, puesto que, creado a imagen del padre, era hermosísimo¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Traducción de X. Renau Nebot (BCG 268). Κατάσχεσ οὖν τὸν λόγον, ὦ Τρισμέγιστε Ἑρμῆ, καὶ μέμνησο τῶν λεγομένων. ὡς δέ μοι ἐπήλθεν εἰπεῖν οὐκ ὀκνήσω. — Ἐπεὶ πολλὰ πολλῶν καὶ ταῦτα διάφορα περὶ τοῦ παντός καὶ τοῦ θεοῦ εἰπόντων, ἐγὼ τὸ ἀληθές οὐκ ἔμαθον, σύ μοι περὶ τούτου, δέσποτα, διασάφησον.

¹⁷⁸ Ver la n72 donde el autor aporta las referencias completas.

¹⁷⁹ ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὡν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τόκου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων. También se expone esta misma idea en *Asclepius* 8: *Ergo, ut tantus et bonus, esse uoluit alium qui illum, quem ex se fecerat, intueri potuisset, simulque et rationis imitatore et diligentiae facit hominem.*

Esta idea se asemeja al concepto judeocristiano expuesto en *Génesis* (1: 26) en el que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, y ambas son puestas en relación por el autor cristiano Lactancio en su obra *Divina Institutiones* (II 10, 14), que comenta que lo enseñado por Hermes es lo mismo que lo transmitido por el dios judeocristiano:

Por lo demás, la creación del hombre verdadero y vivo a partir del barro es obra de Dios es lo que también enseña Hermes, que no solo dice que el hombre ha sido hecho por Dios a imagen de Dios, sino que también intenta explicar con qué exquisito cálculo modeló Dios cada uno de los miembros del cuerpo humano, pues nada hay superior a ellos tanto en utilidad práctica como en belleza¹⁸⁰.

En la misma línea de pensamiento judeocristiano visto en el texto de Lactancio se encuentran las palabras con las que se cierra esta receta (II. 1217–1226):

οοοοο αιωαί (γράμματα ρ'). ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῷ χρυσοῦ πετάλῳ, ᾧ ὁ ἄσβεστος λύχνος διηλεκτῶς παρακάεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανείς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κατὰ Ἱερουσαλήμ μαρμαίρων, κύριε Ἰάω αιη ιωη ωιη ιη αιωαι αι ουω αωη ηει ιεω ηυω αηι αω αωαι αει ιω αιη αηω ιεω αηη ιαια Ἰάω ευ αευ ιαη ει α[α]α ιιι ηηη ἰω ιωη Ἰάω (γράμματα ρ'), ἐπ' ἀγαθῷ, κύριε.'

οοοοο aioai (100 letras) Te invoco a ti, el que está en una lámina de oro, ante el que una inextinguible lámpara arde sin interrupción, el dios grande, el que se revela en todo el mundo, que resplandece en Jerusalén, señor Iao (vocales) Iao (100 letras), para lo bueno, señor.

La mención de la lámpara que arde ininterrumpidamente es una referencia al milagro que se produjo cuando los macabeos consiguieron derrocar a los selúcidas y recuperar el territorio de Jerusalén, que había estado bajo poder heleno (160 a.C.). Según esta narración, cuyo carácter es apócrifo, el aceite era suficiente para que la lámpara ardiera únicamente un día, pero de modo milagroso se mantuvo encendida ocho. Las vocales que preceden a las 100 letras están enmarcadas por el nombre de Iao, una denominación de Dios ya muchas veces comentada. Este fragmento, cuyo origen judío es tan evidente, puede tratarse de un añadido posterior a la elaboración de la práctica. Su posición final y que acabe con un esquema similar a como empieza (vocales y 100 letras), habría favorecido su inserción. Además, de este modo, se ampliaría el potencial mercado en el que el texto pudiese ser vendido.

uoluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum uoluisset et perfecisse uno eodemque temporis puncto conpleat, cum itaque eum ουσΙΩΔΗ <fecisset>et animaduerteret eum non posse omnium rerum esse diligentem, nisi eum mundano integimento contegeret, textit eum corporea domo talesque omnes esse praecepit ex utraque natura in unum confundens miscensque, quantum satis esse debuisset.

¹⁸⁰ Traducción de E. Sánchez Salor (BCG 136). *Caeterum fictio veri ac vivi hominis e limo Dei est. Quod Hermes quoque tradidit: qui non tantum hominem ad imaginem Dei factum esse dixit a Deo; sed etiam illud explanare tentavit, quam subtili ratione singula quaeque in corpore hominis membra formaverit, cum eorum nihil sit quod non tantumdem ad usus necessitatem, quantum ad pulchritudinem valeat.*

Vistas las coincidencias y particularidades de este texto con respecto al anterior, las conclusiones a las que se llegaron antes son también válidas para este, puesto que la identificación de Helios con Eón del presente caso no implica un cambio sustancial en la concepción de la divinidad, ya que sigue supeditada al ya mencionado *kýrios*. Así, la divinidad suprema, presentada tan brevemente como en el caso anterior, parece pertenecer a la esfera celestial y no tener una función activa, ya que es la divinidad a la que le otorga su fuerza y poder la que se encarga de la creación.

3. Divinidades supremas “internas” a la práctica mágica

El último grupo de divinidades supremas que abordaremos es el englobado en la etiqueta “internas” a la práctica mágica. Como se adelantó al comienzo de este capítulo, las entidades supremas consideradas en este apartado comparten con las anteriores que su posición en la ordenación divina viene indicada por el contenido del texto, en el que se establecen las relaciones de los diferentes estratos que se mencionan. Pero al contrario que aquellas, en estas la divinidad suprema es la destinataria de la práctica y de ella se espera que intervenga, ya no es un elemento coactivo. Además, en la mayoría de los casos dejan de ser entidades anónimas, y son denominadas con un nombre particular.

3.1. PGM XII

Como se indicó en páginas anteriores¹⁸¹, PGM XII es uno de los papiros bilingües griego–demótico. Entre las recetas escritas en griego, resultan interesantes dos prácticas colocadas de modo consecutivo y cuyo propósito es semejante: conseguir éxitos y favores usando un anillo mágico e invocando a una entidad suprema. Los textos serán analizados primero de modo independiente y luego se procederá a su comparación. Ambas prácticas combinan el título en demótico (*w^c gswr* = anillo) y el texto en griego¹⁸².

3.1.a. XII 201–269. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte

En el primer texto, las quince primeras líneas se dedican a explicar la versatilidad del anillo y lo muy ambicionado que es tanto por reyes como por jefes debido a su gran eficacia (ll. 201–202). Continúa con las indicaciones relativas al anillo (ll. 202–210): el tipo de piedra que se requiere, los dibujos (un *ouroboros*¹⁸³, Selene con dos estrellas y cuernos, entre los que se inserta un sol), los nombres que deben ir grabados (Abraxas, Iao, Sabaot), y cómo y cuándo usarlo. La parte final

¹⁸¹ Ver nota 14 (p. 93).

¹⁸² Sobre esto ver DIELEMAN (2005: 145–147).

¹⁸³ Sobre el *ouroboros* ver STRICKER (1953); PICCIONE (1990); REEMES (2015).

de las instrucciones la cierra la explicación de la consagración¹⁸⁴ (ll. 210–216), en la que se indica el lugar adecuado para hacerla, las aves necesarias para el sacrificio y las plantas y alimentos adecuados. Le sigue la invocación (ll. 216–269), que ocupa la mayor parte de la receta y en la que se distinguen distintas partes:

- I. una invocación a dioses celestiales y subterráneos (ll. 216–227) que, a pesar de ser presentados como entidades que se encuentran por encima de todo y como creadores, son llamados en calidad de “benévolos asistentes”¹⁸⁵;
- II. la presentación del practicante (ll. 227–236) en la que se identifica con multitud de entidades divinas y elementos naturales¹⁸⁶;
- III. la invocación dirigida al dios supremo (ll. 236–244)¹⁸⁷, que a la vez se divide en:
 - a) el anuncio de a quién se invocará y la llamada para que se presente (ll. 236–244),
 - b) un himno en hexámetros (ll. 244–252),
 - c) un himno en prosa (ll. 252–262),
 - d) invocación final (ll. 262–267).

El texto termina con la indicación de los nombres que deben ir inscritos en la otra cara de la gema (ll. 267–269) y que coinciden con los del dorso indicados al comienzo de la receta¹⁸⁸.

De estas partes, las que resultan de más utilidad para analizar a la entidad suprema son las incluidas en el punto *c*), ya que son las que van dirigidas a esa divinidad. La transición a esa parte del *lógos* se realiza aportando características del ser supremo, lo que sirve, por un lado, para dar paso a su invocación y por otro, para justificar la necesidad de divinidades superiores como colaboradores en esta difícil empresa (ll. 236–238):

διὸ δέομαι ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτόν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην κ[α]ὶ κύριον.

Por eso os suplico, venid a mí como ayudantes, porque voy a invocar al oculto e inefable nombre, el primer padre de los dioses, observador de todo y señor.

La presentación de la divinidad no se hace, por tanto, indicando un nombre, un título o sus símbolos, sino a través de cuatro elementos que lo caracterizan: un

¹⁸⁴ Sobre la consagración del anillo, ver DIELEMAN (2005: 147–149).

¹⁸⁵ Estas entidades son analizadas en el capítulo V (pp. 296–300).

¹⁸⁶ Este caso, junto con el resto en el que se produce una identificación del practicante con entidades superiores, se estudia en el capítulo VII.

¹⁸⁷ Las líneas dedicadas al dios supremo (240–269) tienen paralelos en *PGM XXI* y en *XIII 732–1056* con alguna variante menor.

¹⁸⁸ DIELEMAN (2005: 147–149) y SUÁREZ DE LA TORRE (2019A: 215 n27) proponen una división muy semejante aunque con ligeras variantes en las subdivisiones.

nombre secreto, su naturaleza de padre primero y observador de todas las cosas, y ser señor (de todo, se entiende). La omisión de un término identificativo no ocurre solo aquí, sino también a lo largo de toda la invocación (salvo la mención de Eón en el himno en hexámetros pero que se indicará y aclarará más adelante). Como se verá, el *lógos* redunda una y otra vez en características relacionadas con las de esta presentación, lo que hace que resulte repetitivo, pero con un objetivo claro: conseguir que la divinidad se sienta agradada por las palabras con las que se le invoca.

En los dos fragmentos en prosa, ll. 238–244 y ll. 252–262¹⁸⁹; (el himno se abordará después), los términos dedicados a la divinidad se pueden agrupar en cuatro esferas: su origen o situación, su condición de dominador, su capacidad creadora, y su naturaleza inefable. La primera esfera es ya una vieja conocida muy común en los textos dedicados a la divinidad suprema, que aquí se plasma de manera clara en dos momentos: con las indicaciones de que el dios procede de los cuatro vientos y domina sobre todo (l. 238: ὁ ἐκ τῶν δ' ἀν[έ]μων, ὁ παντοκράτωρ θεός) y con la de que es el dios del cielo (l. 261: τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ). La referencia a los cuatro vientos ya fue explicada en dos textos analizados anteriormente con relación al *hýpsistos theós* (PGM XII 14–95) y a la entidad innominada (PGM VII 478–490)¹⁹⁰. Respecto a su faceta de dios del cielo, como también se ha comentado con anterioridad en diversas ocasiones, el cielo es importante tanto metafóricamente, como lugar sagrado reservado para la divinidad, como físicamente, ya que la altura proporciona poder.

El poder que le otorga su posición privilegiada le hace dominador de todo, tanto de lo que está bajo tierra como de lo que está encima (l. 256: βασιλεύων τῆς ἄνω καὶ κάτω χώρας), y eso incluye no solo elementos naturales como la tierra, los ríos, los lagos o incluso el propio cielo (ll. 250–252: σὴ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα, ἡελίου μήνης τε δρόμος νυκτός τε καὶ ἡοῦς, ἀέρι καὶ γαίᾳ καὶ ὕδατι καὶ πυρὸς ἀτμῷ), sino también entidades inferiores a él ya sean démones o el propio Helios (l. 240: κύριε, οὗ ἐστὶν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον, ὃ οἱ δαίμωνες ἀκούσαντες πτοοῦνται, οὗ καὶ ὁ ἥλιος), puesto que todo le está subordinado. Y todo lo que le está subordinado procede de él, ya que es el creador y el que provee de alimentos que permiten a todo crecer (l. 244: σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα. τίς μορφὰς ζῶων ἔπλασε), de modo literal, concediendo vida y aliento, o de modo figurado, aportando lo necesario al hombre para llevar una buena vida.

¹⁸⁹ Ambas partes aparecen en PGM XIII 762–790 una a continuación de la otra, sin interrupción del himno que aparece aquí. También está dedicado al dios supremo y se analiza en este mismo capítulo.

¹⁹⁰ Dosoo (2014: 193 n832) considera que la mención de los cuatro vientos en este texto bebe de la Cosmología de Tebutis, un texto del s. II d.C. en el que se narra que el dios Shai emerge como el sol de un huevo fertilizado por la Ogdoada en forma de cuatro vientos. Según Dosoo, en este texto el que procede de los cuatro vientos es *Agathodaimon*, la *interpretatio graeca* de Shai.

El último elemento que caracteriza a la entidad refuerza no solamente su gran poder, sino también el del practicante, ya que este conoce su nombre oculto, que además es inefable (l. 237: τὸ κρυπτόν καὶ ἄρρητον ὄνομα). Desatar poderes divinos con la pronunciación del nombre oculto del dios era ya un método conocido en la religión egipcia más antigua, pero Dieleman (2005: 161) comenta que la tradición recogida en este texto tiene que proceder también de otra no egipcia, ya que no es propia de la religión de las tierras del Nilo el vínculo del nombre oculto con la inefabilidad del dios.

El tratamiento de la divinidad alcanza su máxima expresión en el himno en hexámetros que se incluye en la invocación (ll. 244–252). Hay varios estudios de hímica mágica que lo analizan profundamente¹⁹¹, por lo que me centraré en los puntos más importantes. Uno de ellos, sin duda, es la mención de Eón (l. 246 Αἰών)¹⁹² que a pesar de lo que podría parecer, no está funcionando como teónimo, sino como calificativo. Esto se argumenta, como explica Blanco Cesteros (2017: 422), con el hecho de que no aparece en un lugar destacado ni del himno ni del verso¹⁹³ y que aparece en la *epiclesis* de otras divinidades.

Sin contar con la especificidad que aporta un nombre¹⁹⁴, el resto del himno no ayuda a indicar una entidad suprema concreta, pero sí a acotar la concepción que de ella tenía el autor del texto. No solamente redundando en lo analizado previamente sobre su capacidad creadora, su esencia de pantocrátor y que su capacidad de infundir terror abarca todo tipo de entidades, sino definiéndolo como εἷς θεὸς ἀθάνατος (l. 246). Ya se ha indicado en un capítulo anterior que la mención en singular de dios es común en la tradición egipcia y que esto no indica una inclinación al monoteísmo. Me parece muy interesante la reflexión que hace Blanco Cesteros respecto a esto, ya que lo pone en relación con el comienzo del himno, en el que se proponen unas preguntas retóricas que, como tales, no buscan ser respondidas. La autora rastrea el origen del uso de estas preguntas, que no son típicas en la hímica griega, en otras tradiciones como la judeocristiana, concretamente en el *Antiguo Testamento*, y en la tradición hermética¹⁹⁵, y propone una diferencia vital entre su uso en los textos teológicos paganos y

¹⁹¹ CALVO MARTÍNEZ (2003); BORTOLANI (2016: 202–214); BLANCO CESTEROS (2017: 413–439).

¹⁹² Como estudios de referencia sobre Eón son de obligada mención NOCK (1934), LEVI (1944: 86) y, por supuesto, FESTUGIÈRE (1954: 176–200). Más moderno es el estudio de KEIZER (1999).

¹⁹³ BORTOLANI (2016: 208–209) es de la misma opinión.

¹⁹⁴ A pesar de esto, DIELEMAN (2005: 150) propone que se trata de Iao-Sabaot-Abraax puesto que son los nombre que tienen que inscribirse sobre la piedra. MERKELBACH Y TOTTI (1991A: 155–178) proponen que la divinidad invocada es Sarapis.

¹⁹⁵ Ver BLANCO CESTEROS (2017: 425–428) para los ejemplos. Sobre esto, Bortolani deja espacio para la duda y concluye que “the hymn or rather its source may have originated in a Jewish milieu, but, again, it could have been interpreted in the light of the Egyptian tradition too” (p. 216).

en los veterotestamentarios: en estos últimos la respuesta es innecesaria porque no hay margen de error, siempre es Jehová. En este texto, en cambio, debido al carácter politeísta, sí es necesaria una respuesta a las preguntas de quién es el creador y padre de todo, y la solución es “un dios inmortal”.

Las preguntas retóricas no son el único elemento del himno cuyo origen se rastrea en otras tradiciones. Otro caso es el aportado por Bortolani (2016: 204–205) y que incluyo aquí porque lo considero un buen ejemplo de cómo diferentes tradiciones comparten conceptos fundamentales: el término “modelar” (l. 244 ἔπλασε). La idea de la divinidad modeladora de los seres vivos está presente en el *Kore kosmu* de la tradición hermética, donde dios modela los signos zodiacales con forma humana; en la griega, cuando Prometeo crea a los hombres a partir de arcilla por mandato de Zeus; en la judeocristiana, en la que Dios crea al hombre a partir de barro; y en la egipcia, en la que el dios Khnum también usa arcilla para crear a los seres vivos. El encuentro cultural que en este ejemplo se pone de manifiesto a través del léxico es solo un adelanto de lo que ocurre en las líneas finales de la receta (ll. 262–267), en las que explícitamente se mencionan distintas corrientes religiosas que muestran una conciencia teológica de las tradiciones que compartían espacio y tiempo:

ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνομα ἐπεκαλεσάμην καὶ πάλιν ἐπικαλοῦμαι σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους· ‘Φνω εαι Ἰαβωκ’, κατὰ δ’ Ἰουδαίους· ‘Αδωναίε Σαβαώθ’, κατὰ Ἕλληνας· ‘ὁ πάντων μόναρχος βασιλεύς’, κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς· ‘κρυπτέ, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν’, κατὰ δὲ Πάρθους· ‘Οὐερτω παντοδυνάστα.’

Porque para la consagración invoqué tu gran nombre, y otra vez te invocaré como los egipcios, *Fno eai Iabok*; y como los judíos, Adonais Sabaot; como los helenos, el rey señor de todo; y como los sumos sacerdotes, oculto inefable de todo vigilante; y como los partos, Ouerto dominador de todo.

El origen culto del autor de esta receta había quedado patente con el uso de las lenguas en el papiro en general y con el tono de esta receta en particular, por lo que estas líneas no hacen sino reforzar la alta formación del autor. Sobre estas líneas Dieleman (2005: 165) apunta que la idea que subyace a esta invocación “is that different peoples living in different areas give their supreme deity differing names, although these are ultimately only varying denominators of one and the same All-Lord. This topic, which Jan Assmann coined the ‘Names of the Nations’ motif, was very popular in connection with the concept of the pantheistic deity in the Hellenistic and Roman period.” Esto implica que no hay una jerarquización implícita en el orden en el que aparecen en el texto y, en un sentido más práctico, la posibilidad de ofrecer la práctica a un público más amplio.

El dios supremo invocado es, por tanto, creador, dominador, celestial e inefable. Se le coloca, además, en el escalón más alto de una jerarquía que, aunque no muy detallada, se explicita, lo que hace de este texto uno de los más evidentes

en la cuestión estudiada por Chaniotis (2010) ya que sin negar la multiplicidad divina, una de las deidades es considerada superior al resto.

3.1.b. XII 270–350. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte

El texto que sigue inmediatamente al estudiado en las líneas precedentes es también un conjuro que busca consagrar un anillo que permita conseguir al que lo lleve toda clase de éxitos. El vínculo entre ambos textos no solamente lo indica el tema, sino que, como se indicó antes, el encabezado de esta práctica es el mismo y también está escrito en demótico (w^c *gswr*). Además, se hace una referencia explícita al texto precedente después de la invocación en la que se menciona la invocación de la práctica anterior (ll. 309–310: *τελούντος δέ σου καθ' ἑκάστην κλήσιν ἐπίσπενδε τὰ προκείμενα καὶ μύρων παντοδαπῶν χωρὶς λιβάνου*). Pero al contrario que la anterior, esta receta se centra en alabar el poder del conjuro y no tanto en alabar al dios. Del mismo modo, contiene muchas más instrucciones para su ejecución, las cuales consisten en cómo debe ser grabada la piedra que tiene que ser incrustada en el anillo¹⁹⁶ (ll. 273–277), cuándo llevarla y cómo sujetarla (ll. 282–284), las veces y momentos exactos en los que hay que pronunciar la fórmula (ll. 307–309), y las libaciones y sacrificios animales necesarios (ll. 309–315). Sobre lo muy apreciado que es el conjuro se habla al comienzo del texto, dejando muy claro que no es apreciado por cualquiera, sino por hombres famosos, ricos y admirables (ll. 270–272). Vuelve más adelante sobre esta idea, asegurando al que lo lleve que logrará lo que se proponga, desde romper ataduras, pasando por exorcizar hasta apaciguar a hombres poderosos (ll. 277–282). La plétora de beneficios que posee este objeto aumenta en la parte final de la invocación, en la que se pide directamente a la divinidad que consagre el anillo con el objetivo de que sea capaz de profetizar, mover espíritus o enamorar a alguien, entre otros (ll. 303–307). Por si todas las maravillas enumeradas no convencen al posible usuario, se acaba asegurando la veracidad y superioridad de este hechizo sobre otros que hablan con engaños y cuya eficacia es mentira, y por eso, es necesario guardarlo en secreto (ll. 316–322)¹⁹⁷. Las líneas restantes (ll. 322–350) incluyen la consagración e invocación de la piedra.

La parte de la receta dirigida a la divinidad que se corresponde con la invocación (ll. 284–305) consiste en una lista de 98 términos a modo de nombres divinos que no siempre tienen un significado real. La articulación en voz alta de estos vocablos debía de sonar “muy mágica”, lo que, junto con la insistencia en manifestar

¹⁹⁶ Sobre la gema descrita, ver SFAMENI GASPARRO (2003: 34–36).

¹⁹⁷ Sobre esto, SUÁREZ DE LA TORRE (2019A: 219): “the insistence on concision as a guarantee of authenticity as compared with formulae that are too long indicates the neutralisation of less concise alternative versions. With regard to the demands for secrecy, this is done in a solemn tone, which includes the use of the term *μεγαλομυστήριον*, of which there are no parallels.”

la grandeza del texto, parece indicar que el autor de la receta buscaba asombrar más al que adquiriría el conjuro que al propio dios. La clasificación de este dios como “supremo” puede parecer más arriesgada que la anterior puesto que no se especifica su lugar en la jerarquía respecto a otras entidades (de hecho, es la única divinidad mencionada), y el calificativo Θεὲς μέγιστε (Il. 284 y 301) no es exclusivo de este tipo de entidades. Además, los estudios sobre esta receta se han centrado sobre todo en el ritual *Uphor*, un procedimiento de “miniaturización” del rito que según Moyer y Dieleman (2003) está basado en el ritual egipcio conocido como “apertura de boca” (*wꜫ.t-rꜣ*)¹⁹⁸. Esto, junto con el uso del término ξοάνον para designar a la piedra en lugar del habitual δακτυλίδιον, hace concluir a los autores que el marco general de este ritual es egipcio, aunque matizado con el carácter híbrido de la invocación al dios supremo¹⁹⁹.

La información sobre las cualidades divinas es muy escueta, puesto que se limita a una única referencia al comienzo de la invocación, mientras que la aportación de nombres es extensísima, 98 en total (Il. 284–301):

‘Θεὲς μέγιστε, ὃς ὑπερβάλλεις τὴν πᾶσαν δύναμιν, ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν Ἴαω, τὸν Σαβα-
ώθ, τὸν Ἀδωναί, τὸν Εἰλωεῖν, τὸν Σεβωεῖν, τὸν Ταλλάμ, τὸν Χαυναων Σαγηναμ Ἐλεμ-
μεδωρ Χαψουθι, τὸν Σεττωρα (...)

Dios supremo, el que sobrepasa todo poder, te invoco el Iao, el Sabaot, el Adonai, el Eiloein, el *Seboein*, el *Tallam*, el *Chaunaon Sageam Elemmedor Chapsouthi*, el *Settora* (...)

No hay nada excepcional en la consideración de que la divinidad sobrepasa todo poder ya que esto podría decirse sobre cualquier entidad de la que el practicante quisiese obtener algún beneficio. Respecto a los nombres, en cambio, hay varias cuestiones que merecen la pena ser señaladas. Primero, que todos van encabezados por el artículo, algo poco común, ya que por lo general los términos (ya sean nombres o *voces magicae* en función de nombre) se escriben seguidos, sin individualizarlos. Según Moyer y Dieleman (2003: 54), con esto se busca enfatizar el acercamiento plural que se usa para invocar a la divinidad. La pluralidad de la

¹⁹⁸ De hecho, el propio término *Uphor* no es el nombre de una divinidad, sino que procede de una vocalización del término egipcio (DIELEMAN 2005: 173). El ritual egipcio era usado para dar vida a momias, estatuas culturales y otras imágenes en los rituales funerarios y en liturgias (MOYER Y DIELEMAN 2003: 49). Sobre la propuesta de estos dos autores, HALUSZKA (2008: 483) opina que “despite the superficial similarity between the spell and the Egyptian vivification ceremony on the level of general intention, we should not mistake an influx of Egyptian concepts into this and other magical spells for wholesale adoption of Egyptian techniques. The spells of the papyri draw upon a wide variety of ethnically diverse ideas and techniques, and we must attempt to understand them from a vantage point that does not inappropriately privilege any one culture—Greek, Egyptian, or otherwise”.

¹⁹⁹ También DIELEMAN (2005: 172–173 y 171), donde señala que la elección del término ξοάνον (vocablo técnico para denotar imágenes divinas) indica que “the magical ring functions as a divine statue within the rite”.

que hablan los autores es también expuesta en la elección de los nombres, los cuales, como generalmente ocurre, son un popurrí de nombres reales (ya sean de dioses o no), *voces magicæ* o términos que lo parecen pero que en realidad proceden de otras lenguas.

Para un lector moderno, los más reconocibles y fácilmente vinculables a una corriente son los pertenecientes a la tradición judeocristiana: Iao, Sabaot, Adonais, Eiloien (como una variante de Elohim), Abraham, Isaac y Jacob²⁰⁰. Pero también aparecen términos de uso común en la magia, como Maskelli Maskello, cuyo significado se desconoce²⁰¹; o el ya comentado en otras recetas mágicas Baincooc²⁰². Otra de las referencias remite a Osiris, pero no de modo directo, sino a través del epíteto τὸν κατὰ τοῦ Θωιθ (l. 289). El resto de términos son o bien *voces magicæ* o bien posibles referencias no seguras²⁰³. Este tipo de invocación, además de integrar distintas realidades religiosas, lo que en el texto anterior se conseguía con el motivo “Nombres de las Naciones” (“Names of the Nations”), “appeals to the universalistic qualities of the god represented in the carved image”²⁰⁴. La imagen de la piedra es descrita del siguiente modo (ll. 273–277):

ἤλοις γλύφεται ἐπὶ λίθου ἡλιοτροπίου τὸν τρόπον τοῦτον· δράκων ἔστω ἐνκύμων, στεφάνου σχήματι οὐρὰν ἐν τῷ στόματι ἔχων. ἔστω δὲ ἐντὸς τοῦ δράκοντος κάρθαρος ἀκτινωτὸς ἱερός. τὸ δὲ ὄνομα ἐκ τῶν ὀπισθε μερῶν τοῦ λίθου γλύψεις ἱερογ<λ>υφικῶς, ὡς προφητῆται λέγουσιν, καὶ τελέσας φόρει καθαρείως

Se tiene que grabar un sol en una piedra heliotropo del siguiente modo: una serpiente gruesa en forma de corona con la cola en la boca. Dentro de la serpiente tiene que haber un escarabajo sagrado rodeado de rayos. En el reverso de la piedra hay que grabar el nombre en signos sagrados [jeroglíficos] como dicen los profetas; y al terminar llévalo con pureza.

Tanto el sol como la serpiente enroscada en cuyo interior hay un escarabajo²⁰⁵ del que salen rayos²⁰⁶ apuntan a una divinidad de carácter solar. Según Sfameni Gasparro (2003: 36) “è questo dio, dai mille nomi e dall’unico nome segreto affidato alla conoscenza del mago, che infonde nella pietra incisa tutta la sua dynamis rendendola veicolo di trasmissione di essa al suo portatore.” Es decir, la divinidad suprema sería una entidad solar no especificada pero al mismo tiempo nombrada de 98 formas, lo que permitiría una distribución más amplia de la receta y un impacto mayor a nivel divino.

²⁰⁰ Sobre estas figuras en rituales mágicos, ver RIST (1938); MICHL (1962).

²⁰¹ PREISENDANZ (1930); DANIEL Y MALTOMINI (1991: 24); DIELEMAN (2005: 79).

²⁰² Ver el análisis de PGM V 1–53 (pp. 107–109) con nota.

²⁰³ Para algunas de estas, ver DIELEMAN (2005: 172).

²⁰⁴ MOYER Y DIELEMAN (2003: 54).

²⁰⁵ El escarabajo como símbolo solar fue analizado en los epígrafes de PGM IV 930–1114 (pp. 109–119); LXI 1–38 (pp. 119–122) y III 185–262 (pp. 122–128).

²⁰⁶ Sobre esta representación ver FAUTH (1995: 86).



Ambas prácticas están claramente relacionadas tanto por su contenido como por su forma. El uso del griego y el demótico junto con la conciencia teosófica de la divinidad en las distintas tradiciones indican que el autor pertenecía a la clase sacerdotal. Ambas cuestiones chocan, sin embargo, con el uso que se hace de dichos conocimientos, ya que su aplicación se centra en la consecución de objetivos “terrenales”.

3.2. PGM III 494–611. *Sýstasis* con Helios

La práctica, situada en la segunda mitad del Papiro Mimaut, lleva por título Σύστασις πρὸς Ἡλίον y sirve para cualquier cosa que el practicante desee²⁰⁷. A esa presentación del tipo de práctica y el objetivo que busca (ll. 494–495) le sigue una invocación de casi cien líneas de extensión (ll. 496–590) en la que se pueden distinguir cinco secciones diferentes: *a*) la llamada del dios través de la mención de sus símbolos, signos, formas y nombres en cada una de las doce horas del día (ll. 496–535); *b*) una fórmula coactiva (ll. 535–549); *c*) un himno en hexámetros (ll. 549–558); *d*) un himno en prosa formado por dos *deuro moi* (ll. 558–582); y *e*) una petición de atención (ll. 582–590). La práctica se cierra con una plegaria de agradecimiento (ll. 591–611). No se dan instrucciones sobre cómo, cuándo o dónde se debe llevar a cabo.

Por el trasfondo religioso–filosófico de la receta, Merkelbach y Totti (1991b: 1–2) dividen la práctica en dos bloques: el primero incluiría la presentación, la invocación a través de símbolos y la coacción (ll. 494–549) y estaría dedicado al dios solar egipcio; y el segundo, que incluye los himnos en hexámetro y prosa, la petición de atención y la plegaria de agradecimiento (ll. 549–611), sería principalmente gnóstico. Los argumentos que esgrimen son (1) que la caracterización de la divinidad según las horas del día es típicamente egipcia, (2) que la amenaza al dios no podría haber sido escrita por un seguidor de las corrientes gnósticas, y (3) que el segundo bloque está dedicado al *pneuma* divino gnóstico. Aunque sí es cierto que lo que los autores consideraron el primer bloque tiene, como veremos, un gran trasfondo egipcio, cuenta también con influencias de otras tradiciones, del mismo modo que la segunda parte, donde el ritual de *sýstasis* se asemeja más al ritual hermético, presenta elementos de origen egipcio.

Hay dos cuestiones sobre la presentación de la divinidad que me gustaría resaltar antes de continuar. Primero, que la divinidad no aparece como suprema con

²⁰⁷ La petición se hace más específica en el *lógos*, cuanto el practicante pide ζωήν, ὑγείαν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶ[σ]ιν, εὐακοΐαν, εὐμένειαν, εὐβουλίαν, εὐδοξίαν, μνήμην, χάριν, μορφήν, κάλλος πρὸς πάντας ἀνθρώπους τοὺς ὀρώντάς με, ὁ πᾶν ὅτι οὖν ἀκο[ύ]ων μου, τῶν λόγων δὸς πεισμονήν, θεῆ μέγ[α]ς (ll. 576–580).

relación a otras entidades, de hecho, es el único ser mencionado. Ningún otro dios, ni superior ni intermedio, ni elementos astrológicos o cósmicos aparecen personificados en la práctica. Y segundo, que el único teónimo del texto es Helios en la primera línea.

La apertura de la primera invocación comienza con una referencia a los cuatro vientos del cosmos (l. 496):

‘[δεῦ]ρο, δε[ε]ῦρό μοι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου, ἀεροδρόμο[ν] μέγαν θεόν...
Ven, ven a mí desde los cuatro vientos del cosmos, que recorres el aire, gran dios...

Como se ha visto en análisis anteriores, la vinculación de la divinidad con este fenómeno es común a varias tradiciones. En la religión egipcia, por ejemplo, Amón controlaba los cuatro vientos; en la judeocristiana eran símbolo del poder de Dios; y en tradiciones místicas como la mitraica eran señal de poder²⁰⁸. La parte más extensa de esta primera sección del *lógos* continúa con la enumeración de los signos, símbolos, formas y nombres del dios en cada una de las doce horas del día²⁰⁹ (ll. 496–535)²¹⁰. La asociación de una divinidad con animales o animales con forma humana es típica de la tradición egipcia, cuyo gusto por las divinidades zoomórficas es bien conocido²¹¹. Es también propio de esta tradición considerar que cualquier cosa, ya sea un ser vivo o un elemento inanimado, pueda vincularse con el poder divino, característica que, como señala Jámblico, es propia también del arte teúrgica²¹². Pero lo verdaderamente importante que se esconde bajo estas doce manifestaciones del dios es la concepción de la divinidad como una totalidad formada por la multiplicidad. Es decir, el dios es Uno al mismo tiempo que múltiple. Esta doctrina, que se encuentra en la base

²⁰⁸ Ver PGM XII 14–95 (pp. 93–99) y XII 201–209 (pp. 142–147).

²⁰⁹ Sobre las caracterizaciones del sol en cada una de las horas, ver MERKELBACH Y TOTTI (1991B: 4–9). Ver también PACHOUMI (2013B: 49–50; 2017: 74). La declaración de conocimiento del signo, símbolo, nombre y forma del dios se repite en la práctica siguiente (III 612–633) cuyo objetivo es dominar la propia sombra.

²¹⁰ Debido a la extensión del fragmento, incluyo aquí unas líneas a modo de ejemplo: ὦρα πρώτη μορφὴν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πιθήκου· γεννᾷς δε[ένδρο]ν ἐλάτην, λίθον ἄφανον, ὄρνειον εἰ...αενο...α, ὄνομά σοι φρουερ· ὦρα δευτέρα μορφὴν ἔχεις μονοκέρου, γεννᾷς δένδρον περσέαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνειον ἀλούχακον, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα, ὄνομά σοι βαζήτοφωθ· (ll. 501–506). En IV 1596–1715, una consagración eficaz para todo dirigida a Helios, también hay referencias semejantes a las de esta práctica, en la que también se incluye una larga sección sobre las formas del dios y los símbolos.

²¹¹ Sobre las distintas representaciones zoomórficas de divinidades egipcias ver PINCH (2002: 99–200); R. H. WILKINSON (2003: 170–235).

²¹² Iamb. *Myst.* V 23 (29–34): Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ’ οἰκειότητα ἐκάστῳ τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλακίς λίθους βοτάνας ζῶα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερά καὶ τέλεια καὶ θεοειδῆ, κάπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὀλοτελῆ καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται. “El arte teúrgica, descubriendo así en general según afinidad los receptáculos adecuados para cada uno de los dioses, enlaza con frecuencia piedras, hierbas, animales, aromas, otros objetos similares sagrados, perfectos y deiformes”. Trad. de E.A. Ramos Jurado (BCG 242).

de la teología egipcia²¹³, está también presente en la corriente gnóstica y hermética, en las que el dios supremo, considerado Primer Intelecto y Uno, tiene la necesidad de expandirse debido a su superabundancia, lo que hace que surjan emanaciones del propio dios. Las múltiples emanaciones (denominadas eones en el gnosticismo) no son otra cosa que el propio dios. Así lo explica Jámblico:

La doctrina simbólica quiere mostrar la divinidad única a través de la cantidad de sus dones y por los poderes multiformes representar su poder único; por eso esta doctrina afirma también que la divinidad es una y la misma y pone en los cuerpos los cambios de forma y la figura²¹⁴.

Habla también de ello Macrobio cuando explica en su obra *Saturnales* que todos los dioses que existen no son sino el sol. Esto se debe a que todo procede de la divinidad solar, el cual crea y gobierna sobre todas las entidades que guían el curso del cosmos. A raíz de eso, Macrobio establece que:

Las diversas propiedades del sol dieron origen a nombres de dioses; de aquí tomaron los primeros sabios el principio 'el todo es único' (*hen to pan*)²¹⁵.

Pero sin duda, la declaración más clara del texto mágico sobre la naturaleza múltiple de la divinidad se hace en el momento en que el peticionario apremia al dios a actuar, cuando dice que es la totalidad del cosmos (ll. 536–539):

ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶ[γμα] ἀνάγκη, μὴ τὸν οὐ[ρ]ανὸν κινήσω, ποιήσον τὸ δεῖνα [π]ράγμα ἔμοι, ὁ τύπος²¹⁶, [τ]ὸ σύνολον τοῦ κόσμου, ὁ <ς>κατ[α]κριθεὶς ἐφύλαξ<ς> τοῦ μέγαλου βασιλέως ἱερὸν

Haz tal obra por la necesidad, para que no agite el cielo, haz para mí la obra tal, eres la forma, la totalidad del cosmos, el que tras ser elegido vigilase el templo del gran rey.

Esta naturaleza suprema no se plasma, como ya comenté al inicio del análisis, a través de una ordenación divina en la que la deidad, a través de su gobierno sobre otras entidades demuestre su superioridad, sino que ella misma, en tanto que *cosmocrátor* y pantocrátor, basta para establecerse como suprema.

Alrededor esta idea gira también el contenido del himno que se encuentra incluido en el medio del *lógos*. Este himno ha sido ampliamente estudiado en otros trabajos²¹⁷, por lo que me centraré en analizar aquellas cuestiones que remitan

²¹³ Sobre este tema, ver HORNING (1999).

²¹⁴ Traducción de E.A. Ramos Jurado (BCG 242). *Myst.* VII 3 (14–20): διὰ τοῦτο βούλεται μὲν ἢ συμβολικῆ διδασχῆ διὰ τοῦ πλήθους τῶν δοθέντων τὸν ἕνα θεὸν ἐμφαίνειν, καὶ διὰ τῶν πολυτρόπων δυνάμεων τὴν μίαν αὐτοῦ παριστάναι δύναμιν· διὸ καὶ φησιν αὐτὸν ἕνα εἶναι καὶ τὸν αὐτόν, τὰς δὲ διαμείψεις τῆς μορφῆς καὶ τοὺς μετασχηματισμοὺς ἐν τοῖς δεχομένοις ὑποτίθεται.

²¹⁵ Trad. de F. Navarro Antolín (BCG 384). *Sat.* I 17, 4: *ita diversae virtutes solis nomina dis dederunt: unde ἐν τὸ πᾶν sapientum principes prodiderunt.*

²¹⁶ PACHOUMI (2017: 74) ve en este término una similitud con el fragmento 37 de los *OC*.

²¹⁷ CALVO MARTÍNEZ (2003); BORTOLANI (2016: 140–150); HERRERO VALDÉS (2016: 193–215); BLANCO CESTEROS (2017: 353–381).

más directamente a la presentación de la divinidad suprema. El texto dice así (Il. 549–558)²¹⁸:

—>, παντὸς κτίστα, θεῶν θεέ, κοίρανε <- ∞
 Πάν, ὁ διαστήσας τὸν κόσμον τῷ σεαυτῷ πνεύματι θείῳ.
 πρῶτος δ' ἐξεφάνης ἐκ πρωτογόνου, φύς μελωδῶς,
 ὕδατος <ἐκ>βυθοῦ, ὁ τὰ πάντα κτίσσας·
 ἄβυσσον, γῆν, πῦρ ὕδωρ <τε καί>ἀέρα καὶ πάλιν αἴθρα<v>
 καὶ ποταμὸ<v>κελάδοντ' εἰς γῆν, ἦδη δὲ σελήνη<v>.
 ἀστέρες ἀέριοι ἐῶ, ὑπ' ἀέρος οἱ <δὲ>πλανῆται,
 αὐταῖς σαῖς βουλαῖς <σοι>δουροφοροῦσιν ἅπαντα.

... Creador de todo, Dios de Dioses, Señor...,
 Pan, que has dividido el universo con tu divino espíritu,
 el primero en manifestarse de las aguas primigenias del abismo,
 tú que naciste melodiosamente, el Creador de todo:
 el abismo, la tierra, el fuego y el agua y el aire y el eter
 y el rio que murmulla en la tierra y la luna.
 Los aéreos astros matutinos y, por encima del aé, los planetas
 por tus propios deseos para ti lo custodian todo.

Me parece apropiado para la discusión en torno a la divinidad comenzar por la cuestión de si este himno tiene o no un teónimo. Donde Blanco lee κοίρανε <- ∞ Πάν, ὁ διαστήσας, proponiendo Pan como nombre divino, Bortolani (κοίρανε <παντός>, πάν(τ)α διαστήσας) y Herrero Valdés (κοίρανε πάν<των>, ὁ διαστήσας) mantienen una lectura semejante a la de Preisendanz (κοίρανε παντός, διαστήσας). Los motivos que da Blanco para su lectura son dos: primero, que no se atestigua la *iunctura* κοίρανος παντός en ningún otro sitio; y segundo, que durante época imperial hubo un desarrollo de un dios Pan hiperuránico y pantocrátor²¹⁹. Hay que tener en cuenta que, como la propia autora dice, este himno se adaptó para hacerlo encajar en este texto (se integró sin ningún tipo de diferenciación textual ni gráfica), pudiendo haber sido eliminado un teónimo en esa mutilación e incluso sufrir alguna modificación más. Además, como se ha dicho, no se menciona ningún otro nombre divino en el texto, pero sí que se insiste en la idea de la divinidad como creadora de todo. En caso de que se tratase efectivamente de un teónimo, las conclusiones a las que se llegan tras el análisis de la divinidad no cambiarían, puesto que el dios Pan se corresponde con una divinidad suprema creadora, pantocrátor y a veces incluso con rasgos solares.

Otra idea del himno que redundaba en la naturaleza todopoderosa de la divinidad es su origen, ya que procede “de las aguas primigenias del abismo”. La idea de la divinidad suprema va unida a su carácter primigenio, puesto que en tanto que

²¹⁸ Edición y traducción de BLANCO CESTEROS (2017: 355–356): *h.Mag.11. (h.Mag. in Pr. II)*.

²¹⁹ BLANCO CESTEROS (2017: 358–359 y 378–380).

es el primero es también el creador de todo sobre lo que tiene total poder. Esta noción se puede ver también en la concepción del ser supremo gnóstico, hermético o caldaico, en los que la entidad es anterior a todo, son pre-padres. En este caso, además, la mención de las aguas primigenias remite más concretamente a la tradición egipcia, según la cual el dios se auto-creó a partir del Nun, la personificación del océano primigenio. Llegó a ser denominado “padre de los dioses” temporalmente, título que le fue retirado porque no generó descendencia²²⁰. Al ser el elemento más antiguo de todo el panteón egipcio, puesto que Nun existía antes incluso que cualquier divinidad, era venerado como consejero y guía, e incluso cualquier dios principal de un templo podía ser identificado con él para concederle prevalencia y antigüedad sobre el resto de divinidades²²¹.

El concepto del dios como totalidad aparece en el himno ligado también a su naturaleza creadora. Según el texto, los cuatro elementos primordiales (tierra, fuego, agua y aire), el abismo, el río, los astros, los planetas, etc. son obra de la divinidad y en tanto que creación suya forman parte de él, que siendo el Uno es también el Todo. Esta idea aparece ya en líneas anteriores con las diferentes manifestaciones del dios según la hora (ll. 496–590) y la declaración explícita de la línea 538 ([τ]ὸ σύνολον τοῦ κόσμου).

La práctica se cierra con una plegaria de agradecimiento a la divinidad con coincidencias doctrinales con el hermetismo. De este texto se conservan tres versiones en tres lenguas: el de la práctica mágica que nos ocupa, en griego (ll. 592–609)²²²; en un códice de los textos coptos de Nag Hammadi (VI 7); y en latín en el *Asclepio* (41)²²³. El contexto literario de las tres versiones es diferente: mientras que en el texto copto sirve como conclusión al “Discurso de la Ogódada y la Enéada”, que versa sobre la iniciación y la ascendencia a los cielos, en el *Asclepio* y en el texto mágico parece no guardar relación con lo que le precede. Es interesante que la versión de *NH* mencione el ritual del abrazo o el beso y una comida cultual, lo que según Dirkse y Brashear sugiere que el *Sitz im Leben* primario era una comunidad hermética gnóstica dedicada a la preservación y transmisión del conocimiento celebrado en esta práctica²²⁴. El ritual hermético completo del que formaría parte esta práctica sería bastante sencillo, pues consistía de una dis-

²²⁰ R. H. WILKINSON (2003: 117), con cuestiones relativas a su iconografía.

²²¹ PINCH (2002: 153).

²²² Según RENAU NEBOT (1999: 490 n88), la versión más cercana a la original es la de *PGM*.

²²³ Se pueden leer en paralelo en sus lenguas originales y sus respectivas traducciones en: Dirkse y Brashear en PARROTT (1991: 378–387); NOCK Y FESTUGIÈRE (1945: 352–355); MAHÉ (1974).

²²⁴ Dirkse y Brashear en PARROTT (1991: 376).

cusión sobre la doctrina, seguida de una plegaria como la que tenemos aquí, y terminaría con el silencio y recogimiento para la iluminación mística²²⁵.

La expresión de piedad y agradecimiento ante la divinidad ocupa también un lugar destacado en la práctica religiosa judeocristiana, que cuenta entre sus textos con conjuntos dedicados a manifestar su gratitud a Dios. En el libro de los Salmos en el *Antiguo Testamento* se encuentran algunos textos (por ejemplo 18, 32, 34, 40) de estas características que se articulan, de modo general, de la siguiente manera: una presentación sobre el motivo del agradecimiento, la acción divina salvadora que merece ser agradecida, y el agradecimiento propiamente dicho. También en los Manuscritos del Mar Muerto se encuentra un libro dedicado exclusivamente al agradecimiento a Dios. Lleva por título el término hebreo *Hodayot* “acción de gracias” porque casi todos los himnos comienzan con la frase *’odekha ’adonai* “te doy las gracias, señor”²²⁶. No quiere esto decir que en los textos mágicos no haya demostración de gratitud, al contrario. Son varias las recetas que incluyen en algún punto, normalmente en la parte final, la indicación de que hay que mostrarse agradecido con la divinidad por haber aparecido, o por haber cumplido con el cometido que se pide. Pero ninguno de estos casos es ni tan expresivo ni tan largo como el aquí analizado²²⁷. Como se ha indicado, esta plegaria es un añadido al texto precedente y, aunque por su contenido, tono y actitud del peticionario, armoniza bastante bien con lo anterior, se observan diferencias notorias. Por ejemplo, aunque la exaltación de la divinidad no dista mucho de lo expuesto en el resto de la receta, aquí adquiere tintes más poéticos²²⁸ y llama la atención sobre todo por el contexto mágico en el que nos encontramos, la insistencia en el amor y ternura que desprende el dios²²⁹, tan común, por otro lado, en la concepción de la divinidad judeocristiana. Por estos motivos, considero que, a pesar de las similitudes en la concepción básica de la divinidad, no se puede considerar esta plegaria como fuente de información sobre la divinidad suprema de la práctica mágica.

Parece que el autor que confeccionó esta receta conocía los rituales mágico-teúrgicos y poseía unos conocimientos profundos sobre distintas cuestiones re-

²²⁵ RENU NEBOT (1999: 490 n88). Sobre la experiencia del ritual hermético, ver SFAMENI GASPARRO (2018). Para una comparación entre la praxis ritual en la hermética y la literatura mágica, *cf.* Zago (2017).

²²⁶ Sobre estos textos, ver PUECH (2000) con bibliografía.

²²⁷ Hay muestras de agradecimiento en las siguientes prácticas: III 187–262; IV 930–1114; V 459–489; XIa 1–19; XII 160–178; XIII 343–1077; LXII 24–46.

²²⁸ Por ejemplo, su capacidad creadora se describe en los siguientes términos: ὦ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς <ζωή>, ἐγνωρίσαμεν, μήτρα πάσης γνώσεως, ἐγνωρίσαμεν, ὦ μήτρα κυηφόρε ἐν πατρὸς φυτεία, ἐγνω<ρί>σαμεν, ὦ πατρὸς κυηφοροῦντος αἰώνιος διαμονή (II. 602–605). Sobre la asociación entre vientre y conocimiento, ver PACHOUMI (2013B: 61–62).

²²⁹ II. 594–596: ἦ>πρ[ὸ]ς πάντας καὶ πρὸς πάντα πατρικὴν [εὐ]νοίαν κ[α]ὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτά[τη]ν ἐνεργεῖαν ἐνεδείξω, χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, [λόγ]ον, γνῶσιν.

ligioso–filosóficas. Sobre la función real de la práctica, Dieleman (2019b: 300) apunta que, mientras que algunos estudiosos consideran que el texto se puede entender como una liturgia de un rito de iniciación debido al uso de la plegaria de agradecimiento, otros ven la adaptación de esta plegaria como una adición de los magos de una práctica de una comunidad externa a ellos para conseguir sus fines mágicos. Sea como fuere, el ritual remite a una entidad suprema adorada en tanto que primigenia, *cosmocrátor*, pantocrátor, una y múltiple al mismo tiempo; aunque llama la atención que a pesar de tratarse de una *sýstasis* con Helios no haya ningún tipo de referencia solar.

3.3. PGM IV

Ya se ha hablado anteriormente sobre la organización general del Gran Papiro de París²³⁰. Los cuatro textos que se presentan a continuación forman parte de lo que LiDonnici (2003) consideró el Bloque 2 (ll. 154–1389), cuyo contenido es muy variado. Según la autora, las repeticiones y reduplicaciones que se producen en este bloque sugieren que ya se trataba de un formulario de considerable importancia antes de ser copiado en lo que hoy se conoce como PGM IV. Además, de los cuatro textos que se analizarán a continuación, tres se corresponden con los que Edmonds III (2005: 234–235) encuadra en los destinados al dios solar como representación del poder supremo celestial.

3.3.a. IV 154–285. *Sýstasis* con Set–Tifón en la carta de Nefotes a Psamético

La tercera práctica incluida en el Gran Papiro de París (y primera del bloque 2 según la división de Lidonnici) es una lecanomancia presentada en forma de carta. Esta misiva, según se indica en la primera línea, que podría funcionar también como título, es enviada por Nefotes al faraón Psamético²³¹ (l. 154: Νεφώτης Ψαμμητίχῳ, βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰωνοβίῳ, χαίρειν). Se trata de una práctica muy compleja en la que se presuponen conocimientos y capacidades sin los cuales el ritual no puede ser completado con éxito, pero al que solo tienen acceso los iniciados²³². Dichas capacidades parece que se sobreentienden en el destinatario, que es considerado “el mejor sabio”²³³ (l. 157: ἄριστον σοφιστήν).

²³⁰ Ver PGM IV 930–1114 (pp. 109–119).

²³¹ El nombre de “Nefotes”, que casi con seguridad era un sacerdote, procede del demótico y era un epíteto del dios Osiris (*Nfr-hētp*). El destinatario es el faraón Psamético, probablemente Psamético I (SUÁREZ DE LA TORRE 2014: 246–247 y n24). Resulta curiosa la elección del nombre del sacerdote ya que se deduce por la *historiola* de las líneas 189–194 que la entidad destinataria es Tifón en unión con Set, el cual asesinó a su hermano Osiris. Para otros textos mágicos en los que el autor es un mago o en los que el texto se presenta en forma de carta, ver DIELEMAN (2005: 266–270).

²³² Sobre el secretismo en las prácticas mágicas, ver GORDON (1997) y DIELEMAN (2019B).

²³³ Indica O’Neil en BETZ (1986: 40 n44) que puede ser también interpretado como “mago experto” si se entiende σοφιστήν como la capacidad en su oficio.

La práctica consta de dos fases: en la primera, el practicante se provee de la “sagrada energía” (l. 160: *ιεράν ἐνέργειαν*) a través de una *sýstasis* con Tifón (ll. 162–219); y en la segunda utiliza dicha energía para obtener vaticinios proporcionados por la divinidad que se elija (ll. 219–256). La primera fase está compuesta por las siguientes partes: 1) la indicación de que la práctica se hará a través de una visión directa, es decir, de una lecanomancia (ll. 162–167); 2) las instrucciones sobre cómo ha de prepararse el practicante para pronunciar la fórmula de invocación (ll. 167–178); 3) la invocación a Tifón en forma de himno (ll. 179–207), que incluye una historiola²³⁴ (ll. 189–194) y la petición de *χάρις* (l. 198); y 4) la confirmación de que el ritual se ha hecho correctamente con el golpe de las alas de un halcón, la constatación verbal del practicante al dios y la nueva naturaleza divina del mago (ll. 208–219). La segunda fase la forman las siguientes partes: 1) la explicación del tipo de recipiente y agua que hace falta dependiendo de la entidad que se quiera llamar para que vaticine, ya sea un dios o un muerto²³⁵ (ll. 219–232); 2) la fórmula para atraer al dios, que incluye el nombre divino de Tifón (ll. 232–248); y 3) la fórmula de liberación (ll. 248–256). La práctica se completa con la indicación de amuleto que ha de ser usado (ll. 256–260) y con una comunicación final con Tifón que también busca la *sýstasis* (ll. 260–285).

A pesar de que en la invocación el practicante se dirige solamente a Tifón, la *historiola* en la que narra cómo colaboró con el dios en su lucha contra Osiris da a entender que este dios está en unión con el egipcio Set. El vínculo entre ambos dioses no es exclusivo de esta práctica ni de los rituales mágicos, sino que es común a partir de la época ptolemaica, aunque ya Heródoto en el s. V a.C. había dejado constancia de esa asimilación²³⁶. Como es común en estos casos, la unión vino promovida por las semejanzas entre ambos, que se centran sobre todo en sus naturalezas temibles, destructoras, creadoras de caos y destrucción²³⁷. En estos términos es retratado también en esta práctica, donde se dice del dios, entre otras cosas que es “golpeador de las tinieblas, conductor del trueno, huracán” (l. 180: *γνοφεντινάκτα, βρονταγωγέ, λαιλαπετέ*), “agitador de las rocas, destructor de murallas, provocador de olas, promotor del desorden en la profundidad del mar” (l. 183–184: *πετρεντινάκτα, τειχοσεισμοποιέ, κοχλαζοκύμων, βυθοταραξοκίνησε*), “temible, aterrador y estremecedor” (l. 266: *σέ τὸν φοβερόν καὶ τρομερόν καὶ φρικτὸν ἔόντα*) “inmanejable, enemigo de la maldad” (l. 267: *ἀμήχανον, μισοπόνηρον*). Pe-

²³⁴ Sobre este fragmento, en el que el practicante se identifica con un ayudante del dios, se hablará más detenidamente en el capítulo VII (pp. 403–440).

²³⁵ Sobre las prácticas necrománticas en *PGM* ver JOHNSTON (2008A: 169–175).

²³⁶ Hdt. 2.144: *τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι, καὶ τούτων αἰεὶ ἓνα τὸν κρατέοντα εἶναι· ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεύσαι Ὀϊρον τὸν Ὀσίριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνας ὀνομάζουσι· τούτων καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεύσαι ὕστατον Αἰγύπτου.*

²³⁷ Plutarco, en *De Iside et Osiride* (351c–384c), narra el mito de Set–Tifón cuya identificación surge, según él, de que ambos representaban el levantamiento contra el orden establecido de Zeus y Horus.

ro además de estas palabras, el practicante le dedica otras mucho más elevadas y en consonancia con las de un poder superior que refuerzan su hegemonía y predominio sobre el resto de entidades (ll. 179–180 y 262–263):

Κραταιέ Τυφών, τῆς ἄνω σκηπτουχίας σκηπτούχε καὶ δυνάστα, θεέ θεῶν, ἀναξ

Poderoso Tifón, portador del cetro del reino superior y señor, dios de dioses, señor.

σέ τὸν ἐπ' οὐρανίων σκῆπτρον βασιλῆιον ἔχοντα

El que tiene el cetro real sobre las divinidades del cielo.

Como señala Calvo Martínez (2003: 232), el término *σκηπτουχίας* se refiere desde los inicios de su uso al gobierno de una satrapía o de alguna parte del imperio persa, pero aquí está funcionando como un indicativo de poder sobre el reino divino, del que es señor y gobernante. Eleni Pachoumi (2017: 146) incluso ve en esta primera línea de la invocación una señal de la unión de Tifón con Set, ya que según ella el uso del adverbio *ἄνω* sería una referencia al Alto Egipto, en donde se encontraba la región de Ombos y donde estaba el principal centro de culto para los seguidores de dios. El poder del dios se reafirma en el segundo ejemplo, en el que no solo se indica que tenga poder, sino que lo tiene sobre las divinidades celestiales, colocándolo por encima de estas en estatus. Esta idea de divinidad supracelestial se refuerza en dos ocasiones, cuando se indica que está arriba entre los astros (l. 264: *σέ τὸν ἄνω μέσον τῶν ἄστρων Τυφῶνα δυνάστην*) y cuando es declarado soberano del firmamento (l. 265: *τῷ στερεώματι δεινὸν ἀνακτα*), situándolo de este modo en el espacio que le es propio a la divinidad suprema, es decir, en un lugar elevado y alejado.

Otra de las señales de que el practicante está invocando a una deidad de gran importancia es la utilización del nombre secreto y verdadero. En este caso se recurre a este método en dos ocasiones. La primera a modo de coacción para hacer venir al dios que ha de vaticinar y sobre el que se insiste tanto en su importancia como en su eficacia (ll. 236–249), y la segunda en la invocación del propio dios Tifón como demostración de conocimiento de los secretos divinos (ll. 276–285):

δεῦρό <μοι>, ὃ τις θεός, ὄφθητί μοι ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ καὶ μὴ μου θαμβήσης τοὺς ὀφθαλμούς. δεῦρό μοι, ὃ τις θεός, ἐπήκοός μοι γενού, ὅτι τοῦτο θέλει καὶ ἐπιτάσσει ἀχχωρ ἀχχωρ· ἀχαχαχ πτουμι χαχχω χαραχωχ· χαπτουμη· χωραχαραχωχ· απτουμι· μηχχωαπτου· χαραχπτου· χαχχω χαραχω· πτεναχωχευ' (γράμματα ἑκατόν). οὐκ ἀγνοεῖς δέ, βασιλεῦ μέγιστε καὶ μάγων καθη<γε>μών, ὅτι τοῦτό ἐστιν τὸ πρωτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος, ὃν τρέμει γῆ, βυθός, Ἄιδης, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορός ἀστρων ἐπιφανής, σύμπας κόσμος, ὅπερ ὄνομα [ῥη]θὲν θεοὺς καὶ δαίμονας ἐπ' αὐτὸ βία φέρει. ἔστιν [δ] ἐ γραμμάτων ρ' τοῦτο τὸ ὄνομα.

Ven a mí, dios tal, aparécete ante mí en este momento y no sorprendas mis ojos. Ven a mí, dios tal, obedéceme porque así lo quiere y lo ordena *achchor achchor achachachptoumi chachcho charachoch chaptoume choracharachoch apoumi mechochaptou charachptou chachcho characho ptenachoch* (100 letras). Y tú no

ignoras, gran rey y guía de magos, que este es el primer nombre de Tifón, ante el cual la tierra, el abismo, Hades, el cielo, el sol, la luna, el visible coro de estrellas, y el universo entero tiemblan; el nombre que, cuando es pronunciado, atrae forzosamente dioses y *daimones*. Este es el nombre de cien letras.

Τυφῶν μέγιστε, ἄκουσόν μου, τοῦ δεῖνα, καί ποιήσον μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα· λέγω γάρ σου τὰ ἀληθινὰ ὀνόματα· Ἰωερβήθ· Ἰωπακερβήθ· Ἰωβολχοσθήθ· οεν Τυφῶν· ασβαραβω· βιεαιση· με νερω· μαραμω· ταυηρ· χθενθωνιε· αλαμ βητωρ· μενκεχρα· σαυειωρ ρησει· οδωτα· αβρησιοα· φωθηρ· θερθωναξ· νερδωμευ· αμωρης· μεεμε· ωιης· συσχιε· ανθωνιε· Φρᾶ· εἰσάκουσόν μου καί ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα.'

Poderosísimo Tifón, escúchame a mí, fulano, y lleva tal cosa a cumplimiento. Pues pronuncio tus verdaderos nombres *Ioerbet Iopacerbet Iobolcoset oen Tifon asbarabo bieaise me nefo maramo tauer chthenthonie alam beto menkechra saueior reseidota abresitha phother therthonax (...)* escúchame y haz esto.

En el primer texto se precisa hasta en dos ocasiones que el nombre verdadero del dios tiene cien letras, lo que Eleni Pachoumi (2017: 148) remonta a la imagen de esta divinidad narrada en la *Teogonía* (824–825) y en la *Olímpica* 4 (11) en las que Tifón es representado con cien cabezas. Este mismo retrato del dios aparece en *PGM* IV 1331–1389, un conjuro a la Osa donde la indicación final señala que hay que escribir el nombre de Tifón de cien letras, las cuales coinciden casi exactamente con las de esta práctica. Aunque es posible que el autor de la receta aprovechara esa característica del dios griego para construir el nombre verdadero del dios, también es posible que usara esa cifra por una cuestión estética (es una cifra redonda). Así, en *PGM* IV 1167–1226, una práctica dirigida al dios supremo y analizada en un epígrafe anterior, se indica que el nombre del dios supremo tiene también cien letras (IV 1209: ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ἑκατονταγράμματον ὄνομα), lo mismo que en *PGM* V 370–445, donde es el nombre de Hermes el que posee esa cantidad de letras (V 438: εἶτα τὸ ἑκατογράμματον Ἑρμοῦ ὄνομα). Que se recorra dos veces en la misma práctica a esta fórmula y de un modo tan extenso en ambas ocasiones puede deberse a que la *sýstasis* en la que se incluye la segunda parece ser una adición a la práctica. Esto se deduce porque mientras que la primera *sýstasis* con Tifón es necesaria para realizar el resto de la práctica y todo el ritual queda perfectamente engarzado, el segundo encuentro con el dios no se relaciona directamente con el resto de la receta de ningún modo más allá de estar dedicada a Tifón. Además, como señala García Molinos (2014: 81), tampoco se trata de una fórmula exclusivamente usada en recetas adivinatorias.

Una última cuestión que puede vincular a Set–Tifón con la categoría de divinidad suprema se encuentra al comienzo de la práctica y, aunque dudosa, puede arrojar un poco de luz a la extraña elección de Set–Tifón como dios de dioses. Se trata del uso del nombre Helios. En la parte donde se explica cómo llevar a cabo el ritual con el que el practicante conseguirá la sagrada energía y que debe realizarse con un guía de los misterios (ll. 167–179), la indicación de con quién debe realizarse la *sýstasis* no dice que sea Tifón, que es, como se ha visto, el úni-

co nombrado en toda la práctica, sino Helios (l. 169: *πρῶτα μὲν συσταθεὶς πρὸς τὸν Ἥλιον τρόπῳ τούτῳ*). No parece que nada relacione al dios solar y a Tifón, ni mitología ni iconografía, pero es posible que dicha relación provenga de Set. El dios egipcio, además de ser conocido por haber matado a su hermano Osiris y haber luchado con Horus por el poder, formó parte de la teología solar egipcia a partir del Reino Medio²³⁸. El dios iba situado en la proa de la barca solar con Re y se encargaba de derrotar a la serpiente Apofis, faceta por la cual también fue adorado:

Hail to you, O Seth, son of Nut, the great of strength in the barque of millions, felling the enemy, the snake, at the prow of the barque of Re, great of battle-cry, may you give me a good lifetime²³⁹.

Algunos autores²⁴⁰ consideran que el mito de Set como entidad próxima al dios solar Re es anterior al de Set como divinidad enfrentada a Osiris y Horus, e incluso que la naturaleza solar del dios forma parte de su antiguo fondo mitológico, convirtiéndolo en un rasgo de la religión predinástica. Sobre esto comenta Te Velde (1967: 101) que debido a los escasos testimonios que se conservan en los que dicha vinculación se puede vislumbrar, no se puede demostrar que tal unión se hubiese producido o que fuese lo suficientemente importante para que trascendiera; aunque el propio autor matiza que precisamente por los pocos testimonios conservados, especialmente anteriores al Reino Nuevo, no es descartable esta posibilidad. Así, si de algún modo esta posible y antigua vinculación entre Set y la divinidad solar estuviese en conocimiento del autor de la receta podría entenderse el uso del nombre Helios al comienzo de la práctica y de la caracterización de Set-Tifón como una divinidad suprema, naturaleza que suele ir asociada con la divinidad solar.

En resumen, las características asociadas a la divinidad son algunas de las observadas en los otros textos, esto es, el dios supremo está por encima del resto tanto en poder como en situación física. Hay otras cuestiones relativas a esta práctica que llaman la atención respecto a lo que se ha visto. Primero, que se mueve entre las denominadas “internas” en tanto que el dios supremo es invocado, y las “externas” en tanto que el acto final que busca el peticionario lo tiene que llevar a cabo otra divinidad. También la elección de Set-Tifón como divinidad proveedora de la “energía” ya que no es el típico dios supremo y, además, es retratado como terrible y temible, unos adjetivos que no suelen acompañar al dios supremo en los textos mágicos. Y por último, el posible vínculo con Helios, que, aunque extraño, podría ser la respuesta a la elección de Set-Tifón.

²³⁸ Sobre su culto, iconografía y mitología, ver R. H. WILKINSON (2003: 197–199).

²³⁹ *Pap. Leiden* I 346 II, 12. Traducción de TE VELDE (1967: 99).

²⁴⁰ PLEYTE (1863); NAGEL (1929).

3.3.b. IV 296–466; IV 1928–2125; VIII 63–110; I 263–345. Helios como entidad suprema

Los cuatro textos incluidos en este punto son prácticas que, a pesar de tener objetivos diferentes y tener protagonistas que varían de una a otra, cuentan con un elemento común: Helios es una entidad suprema receptora de un himno presentado en cuatro versiones. Antes de proceder con el análisis, y dado que son cuatro textos distintos incluidos en tres papiros diferentes, se hará un resumen del contenido de cada uno de ellos:

- I. *PGM IV 296–466*²⁴¹: Para este “milagroso hechizo amoroso” (Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός) hay que hacer dos figurillas de cera o barro, una masculina armada como Ares, y otra femenina atada. Sobre las partes del cuerpo de la femenina habrá que escribir distintas *vores magicæ* y clavarle agujas (ll. 296–328). Sobre una lámina de plomo hay que escribir una fórmula y posteriormente colgarla de las figuras haciendo 365 nudos, para luego colocarlo junto a la tumba de alguien muerto prematuramente (ll. 328–335). Comienza después la primera fórmula dedicada a dioses subterráneos y al *nekydaimon* que debe cumplir las peticiones del practicante (ll. 335–406). A continuación, hay que hacer un dibujo usando letras y signos mágicos (ll. 406–434) y, finalmente, la receta se cierra con un *lógos* himnico a Helios (ll. 434–466).
- II. *PGM IV 1928–2125*²⁴²: Esta receta es conocida por ser la fórmula de evocación del rey Pitis²⁴³ (Ἀγωγῆ Πίτιος βασιλέως). Comprende tres prácticas diferenciadas, las dos primeras complementarias entre sí y la tercera alternativa a las precedentes²⁴⁴. La primera es una petición a Helios al amanecer para que envíe el espíritu de alguien muerto violentamente (ll. 1924–1949). La segunda está también consagrada a Helios en el momento del anochecer (ll. 1950–2000) y está formada por un *lógos* himnico que ocupa la mayor parte del texto e instrucciones sobre un sahumero y la fabricación de la tinta con la que se debe realizar una inscripción sobre un cráneo. La última (ll. 2000–2125), tiene un enunciado propio alabando la validez de la práctica y dando instrucciones sobre cómo realizar la figurilla junto con la fórmula que se tiene que escribir. La invocación se hace

²⁴¹ Esta práctica es analizada también en el capítulo VI (pp. 343–347).

²⁴² Sobre esta práctica ver el capítulo VI (pp. 385–388).

²⁴³ Se cree que este Pitis es el sacerdote egipcio Bytis. Según DIELEMAN (2005: 266–267) se trataría de la transcripción al griego del egipcio *Pa-tʿ* “el que pertenece al país”. Es otro caso de texto pseudoepigráfico (SUÁREZ DE LA TORRE 2014).

²⁴⁴ FARAONE (2005: 257) indica que la secuencia del texto está señalizada con cuatro rúbricas, sugiriendo que está formada por cuatro recetas, pero el autor considera que en realidad son dos prácticas más largas formadas por las dos primeras que aquí se consideran complementarias, y por la alternativa; y todas englobadas bajo la misma rúbrica. El texto que va desde la línea 2125 a 2144, las considera adenda de la segunda (p. 269).

directamente al *nekydaimon*, que debe actuar “por el dios más poderoso e inexorable”²⁴⁵. A continuación, se incluyen instrucciones sobre el ritual, se hace una nueva invocación al *daimon*, y se indican qué tipo de tareas puede desempeñar esa entidad.

- III. *PGM VIII* 63–110²⁴⁶: Este texto mágico está destinado a conseguir un oráculo en sueños a través de Besas. Tras las instrucciones sobre el dibujo que debe hacerse en la mano izquierda y la tinta que tiene que utilizarse (ll. 64–74), hay una súplica a la puesta de sol que consiste en un himno a Helios (ll. 74–84). Como alternativa, se indica que, si se quiere ver a Bes directamente, hay que usar una lámpara y pronunciar una invocación al dios (ll. 85–110).
- IV. *PGM I* 263–345: El último de los cuatro textos es una práctica dirigida a Apolo que busca conseguir un *daimon*. En ella se indican al comienzo los elementos necesarios para realizar la invocación del dios que incluyen, entre otros: una rama de laurel con símbolos inscritos que debe sostenerse en la mano derecha y que funciona como talismán (ll. 264–274); una lámpara no pintada de rojo y un altar donde se realizarán los sacrificios (ll. 274–284); y la ofrenda al dios (ll. 285–296)²⁴⁷. A continuación, se indica la invocación a la divinidad que, aunque forma un único himno, se ha detectado que está compuesto por cuatro distintos, entre ellos el usado en los tres textos anteriores (ll. 296–327). La parte final incluye instrucciones sobre cómo debe interpelarse al dios y su liberación (ll. 327–345). Por sus características, este texto es el que más distanciado está de los otros tres, por lo que en la parte final se le dedicarán unas líneas para profundizar sobre ciertos aspectos.

Como se comentó, uno de los elementos comunes que tienen estos textos son los himnos. Estos han sido editados por separado por distintos autores²⁴⁸ y, aunque han recibido diferentes denominaciones, aquí usaré la propuesta por Calvo y replicada por Blanco Cesteros, ya que uso la edición y traducción de esta última para mi análisis. Las dos versiones más extensas son las comprendidas en *PGM IV* y, debido a que la incluida en el conjuro 1928–2125 es considerada la versión principal, ha recibido la denominación de A, mientras que la de *IV* 296–466, aun teniendo más o menos la misma longitud y contenido, es la versión B. El himno

²⁴⁵ Si solamente nos centráramos en esta práctica, habría que incluirla en el epígrafe de divinidades supremas externas a la práctica mágica, más concretamente al de “inominadas”, ya que no se menciona el nombre de la divinidad por la que el *nekydaimon* es invocado y al que está supeditado.

²⁴⁶ Esta práctica es analizada también en el capítulo V (pp. 300–305).

²⁴⁷ Sobre los elementos necesarios para el ritual, *cf.* CALVO MARTÍNEZ (2005) y GARCÍA MOLINOS (2017: 344–425).

²⁴⁸ Entre otros, por PREISENDANZ Y HENRICHS (1974), CALVO MARTÍNEZ (2006) y más recientemente por BORTOLANI (2016) y BLANCO CESTEROS (2017).

en *PGM VIII*, por su parte, recibe el nombre de versión Γ , y la última, es denominada Δ . Estas dos versiones son mucho más breves que las dos primeras.

Como suele ocurrir en los textos en los que se incluye un himno, en este se concentran un gran número de epítetos y caracterizaciones de la divinidad. Y en un caso como el que nos ocupa, en el que las tres primeras versiones el himno forma por sí mismo el único *lógos* dedicado al dios, su análisis es fundamental para la comprensión de la esfera suprema. Por tanto, con el objetivo de no resultar repetitiva, el análisis se realizará siguiendo la edición de Blanco Cesteros (2017, s.v. *h.Mag.14*²⁴⁹), la cual, partiendo de los cuatro textos, propone un posible arquetipo que abarca las variantes más probables. Cuando las circunstancias así lo exijan, nos remitiremos a cuestiones específicas de cada uno de los textos.

El himno en cuestión tiene un único destinatario, Helios, pero dos tipos de contenido: uno dedicado a alabar su excelsa divinidad, y el otro a explicar qué es lo que quiere del *daimon* que le solicita. El elogio, a su vez, también puede ser clasificado en dos grupos: los epítetos que hacen referencia a la naturaleza que le es propia como divinidad solar; y los que lo elevan a la categoría de entidad suprema. Los primeros remiten a conceptos lumínicos e ígneos, y la mayoría se concentran en la parte final, que aparece únicamente en la versión B (*PGM IV* 296–466)²⁵⁰. Los segundos, en cambio, aluden al dios como origen de todo lo que existe (sobre todo a nivel cósmico), y como gobernante de ese todo. Como es lógico, para el estudio de la divinidad que se lleva a cabo en este trabajo, nos interesan especialmente los epítetos englobados en el segundo grupo, ya que son los que dan forma a su carácter de divinidad suprema. Antes de proceder con el análisis, incluyo a continuación el texto y su traducción, con los versos numerados según la edición de Blanco Cesteros, ya que al tratarse de una versión que engloba los cuatro textos resulta imposible enumerarlo de otro modo.

ἀεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις,
 Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ,
 αἰθερίοισι τρίβοισι μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων,
 γενῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις·
 ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ⁵, ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι
 κόσμον ἅπαντα τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν.
 κλυθι, μάκαρ· κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα
 καὶ γαίης χάεός τε καὶ Ἄϊδος, ἔνθα νέμονται
 δαίμονες ἀνθρώπων, οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες.
 καὶ δὴ νῦν λίτομαί σε, μάκαρ, ἄφθιτε, δέσποτα κόσμου·
 ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκύων ἐπὶ χωρῶν
 πέμψον δαίμονα τοῦτον <ἐμοὶ >μεσάταισιν ἐν ὥραις

²⁴⁹ *h.Mag.* in Pr. IV.

²⁵⁰ Sobre las dudas que hay acerca de la procedencia y originalidad de estos versos se hablará más adelante.

νυκτὸς ἔλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης,
 οὐπὲρ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε· καὶ φρασάτω μοι
 ὅσσα θέλω γνώμησιν, ἀληθεῖην καταλέξας, (15)
 πραῦν, μιλίχιον μηδ' ἀντία μοι φρονέοντα
 <καὶ μοι μηνυσάτω ὁ δ(εῖνα) τὸ τίς ἢ πόθεν, εἰ δύναται μοι
 νῦν ἐς ὑπηρεσίαν, καὶ τὸν χρόνον ὃν παρεδρεύει.>
 μηδὲ σὺ μηνίσης ἐπ' ἑμαῖς ἱεραῖς ἐπαοιδαῖς
 ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρτιον εἰς φάος ἐλθεῖν (20)
 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας, ἐν ἀνθρώποισι δαήναι
 <νήματα Μοιράων ταῖς σαῖς ὑποθημοσύνησι.>
 κλήζω δ' οὖνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον·
 αχαιφω θωθω αιη ιαη αι· ια ηαι ηια ωθωθ ωφιαχα
 ἴλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου πάτερ, αὐτογένεθλε. (25)
 <πυρφόρε, χρυσοφαῆ, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου,
 δαίμον ἀκοιμήτου πυρός, ἄφθιτε, χρυσεόκυκλε,
 φέγγος ἀπ' ἀκτίνων καθαρὸν πέμπων ἐπὶ γαῖαν>

Tú, que por las brisas de los vientos que recorren el aire eres transportado,
 Helio de dorada cabellera, guía del fuego infatigable de la llama,
 que por etéreos caminos el gran eje circundas,
 tú, que por ti mismo das lugar a todo aquello que de nuevo destruyes.
 De ti proceden, pues, los elementos, que, ordenados según tus leyes, (5)
 el cosmos entero haces girar conforme al año de cuatro estaciones.
 ¡Escucha, bienaventurado! Te invoco, conductor del Cielo
 y la Tierra y el Caos y el Hades, donde habitan
 los espíritus de los hombres que en otro tiempo vieron la luz.
 Precisamente ahora te ruego, dichoso, inmortal, soberano del cosmos; (10)
 cuando a los escondrijos de la tierra vayas, de los muertos a las regiones,
 envíame este daimon en las horas medias de la noche,
 para que venga según tus órdenes, por la fuerza,
 (un daimon) de cuyo cadáver poseo esto. Y que me explique
 cuanto quiero en mi pensamiento, exponiendo minuciosamente la verdad, (15)
 de buen grado, propicio, sin rencor contra mí,
 y me revele quién es y de dónde, y si puede
 ahora prestarme servicio y el tiempo que va a acompañarme.
 Y tú tampoco te irrites con mis sagrados encantamientos;
 antes bien, vigila que todo su ser vaya incólume hasta la luz. (20)
 Pues tú mismo ordenaste esto, que entre los hombres se conocieran
 los hilos de las Moiras gracias a tus preceptos.
 Yo invoco tu nombre, igual en número a las propias Moiras,
achaiphô thôthô aiê iaê ai ia êai êia ôthôth ôphiacha
 Seme propicio, primer padre, padre del cosmos, autoengendrado, (25)
 portador del fuego, de dorado resplandor, luz de los mortales, señor del cosmos,
 espíritu del incansable fuego, inmortal, áureo círculo,
 tú, que la pura luz de tus rayos envías sobre la tierra.

Como se indicó unas líneas más arriba, la representación de Helios como dios supremo se centra en dos facetas, la de *cosmogénetor* y la de *cosmocrátor*, ambas generalmente asociadas con una entidad solar.

Helios *cosmogénetor*.—El himno, a pesar de su extensión, divide su atención entre Helios y la entidad intermedia que se solicita, por lo que lo que se expone sobre la divinidad solar no es muy abundante, aunque sí muy revelador. El primer verso que se dirige al dios, que es también con el que se abre el himno, utiliza un término y una imagen no muy comunes, ya que la idea del dios solar griego transportado por brisas no suele corresponderse con la idea sobre esta divinidad (v. 1 ἀεροφοιτήτων²⁵¹ ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις) que viaja surcando el cielo, normalmente, en un carro tirado por caballos alados²⁵². Aun así, tampoco resulta del todo extraña si nos remontamos a la tradición egipcia, por la que puede estar influenciada. Como Bortolani (2016: 102) señala, entre los egipcios esta entidad no solamente era una deidad solar, sino también de los vientos. El vínculo entre ambos fenómenos, el sol y los vientos, tampoco debe resultar extraña, ya que, como se ha visto con relación a otros textos mágicos²⁵³, el manejo y gobierno sobre los cuatro vientos es una seña de identidad de la entidad suprema. Incluso fuera de los textos mágico-religiosos y relacionado con Helios (aunque a través de Apolo), encontramos en el *Himno Homérico* a Apolo²⁵⁴ cómo se hace al dios provocador de los vientos que propician el movimiento de las naves por el ponto. Aunque en nuestro texto no haya una relación expresa entre Helio y Apolo, la identificación entre ambos se dio ya en época clásica, por lo que la mezcla de sus funciones y características no llama la atención. Así, por ejemplo, en el siguiente verso del himno aparece el término χρυσοκόμα, un epíteto vinculado con Apolo, pero coligado en este texto a Helios, una extensión al dios solar que se habría producido con facilidad²⁵⁵. Además, según Calvo Martínez (2006), cuando se indica que las brisas son las conductoras de una divinidad, como es este caso, estas estarían funcionando como una metáfora de la navegación, lo que tiene su paralelo en la idea de la barca solar de la tradición egipcia en la que la entidad lumínica hace su recorrido diario²⁵⁶. También en Plutarco, el cual da noticia de este alternativo medio de transporte, e indica que, aunque se dice que Helios y

²⁵¹ Sobre la rareza de este término, *cf.* CALVO MARTÍNEZ (2006: 168) y BLANCO CESTEROS (2017: 480).

²⁵² Aunque otra de las representaciones es en la copa alada. Sobre este concepto, *cf.* SUÁREZ DE LA TORRE (1985).

²⁵³ *Vid supra* PGM XII 14–95 (pp. 93–99), por ejemplo, en donde se incluyen testimonios de textos de otras tradiciones en las que también el manejo de los vientos por parte de la divinidad son símbolo de poder.

²⁵⁴ *h.Ap.* 418–420: ἀλλ' οὐ πηδαλίοισιν ἐπίθετο νηὺς εὐεργής, ἀλλὰ παρέκ Πελοπόννησον πείριαν ἔχουσα ἤϊ' ὁδόν, πνοιῆ δὲ ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων ῥηϊδίως ἴθυσ'.

²⁵⁵ CALVO MARTÍNEZ (2006: 168–169). En PGM VI (+II) 20 aparece caracterizando a Apolo.

²⁵⁶ PINCH (2002: 183–185).

Selene viajan en carros, en realidad lo hacen en navíos²⁵⁷. Este verso, que estrictamente no hace referencia a la creación del cosmos, lo incluyo en este subgrupo ya que el sol, con su movimiento cíclico, permite la generación y regeneración de todo.

Y del mismo modo que crea, destruye. Y así se indica en el verso 4 del himno (γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις), en el que se pone de manifiesto una idea que está en relación con el continuo renacimiento que provoca el ciclo solar, gracias al cual todo nace cada día con él y todo muere también con él. En los relatos mitológicos, este planteamiento toma la forma de relatos de destrucción, especialmente en la tradición egipcia. Por ejemplo, en el relato conocido como “La leyenda de la destrucción de la Humanidad”, el dios Ra, creado por sí mismo y nacido de sí mismo, destruye a toda la humanidad después de que esta se rebelara. O en el capítulo 175 del *Libro de los muertos* en el que el dios Atum manifiesta que destruirá aquello que creó y que la tierra volverá a su estado primigenio de agua primordial²⁵⁸. En el *Himno Órfico VI* se dice también de Urano que es principio y fin de todo²⁵⁹, del mismo modo que el dios judeocristiano es alfa y omega, primero y último, principio y fin²⁶⁰. Es decir, anterior al dios primero, padre y creador de todo, nada había, del mismo modo que nada habrá sin él.

La generalidad de ἅπαντα del verso 4 se precisa en los dos siguientes versos indicando que entre lo creado por el dios están los cuatro elementos que giran conforme a las cuatro estaciones (vv. 5–6: ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ, ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι / κόσμον ἅπαντα τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν). Aquí se establece la unión del dios con la totalidad del cosmos, por un lado, porque tradicionalmente los cuatro elementos euclidianos son la base de todo lo demás; y por el otro, porque estos se mueven porque el cosmos los hace girar, y es Helios el que creó y gobierna sobre él. Pero, además, hay una conciencia de la temporalización del tiempo físico, y el cosmos es descrito como unidad temporal en la que el ciclo se completa al cabo de las cuatro estaciones, es decir, de un año. Como indica Bortolani (2016: 107), esta referencia no procede de la tradición egipcia, ya que su calendario se regía por el ciclo agrícola, el cual se regulaba por las inundaciones del Nilo, lo que hacía que se contaran un total de tres periodos a lo largo del año, no cuatro. Así, estos dos versos, no solamente inciden en la capacidad creadora del dios, sino también regidora, ya que el ciclo estacional que él pauta marca los tiempos naturales en los que todo lo viviente surge y muere.

²⁵⁷ Plu. *De Isi. et Os.* 364c: “Ἡλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἄρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπολεῖν φασιν αἰνιττόμενοι τὴν ἀφ’ ὕγρου τροφὴν αὐτῶν καὶ γένεσιν.

²⁵⁸ BORTOLANI (2016: 105).

²⁵⁹ *h.Orph.* IV 1-2: Οὐρανὲ παγγενέτωρ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές, / πρεσβυγενεθλ’, ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή

²⁶⁰ *Apoc.* 22: 13. ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.

Para finalizar el retrato del dios como *cosmogénetor*, hay que avanzar unos cuantos versos, hasta el 25, en el que se indica no solamente su relación con todo lo que es externo a él (es el primer padre y el padre del cosmos), sino que, además, se hace mención a su propio origen, ya que es autoengendrado (προπάτωρ, κόσμου πάτερ, αὐτογένεθλε). Ninguno de estos tres epítetos presenta problemas ni por su adscripción a Helios ni por que este sea tratado en términos supremos. De hecho, son términos usados frecuentemente para hablar de la máxima autoridad divina, puesto que para ser origen de todo no puede haber nada antes, y el único modo de que eso sea así es que el dios surja de sí mismo.

Helios cosmocrátor.—Pero no basta con ser el promotor y ejecutor de la creación, también hay que gestionarla y gobernar sobre ella, y el compositor de este himno se aseguró de dejar claro que Helios gobernaba sobre absolutamente todo: el Cielo, la Tierra, el Caos y el Hades (vv. 7–8 τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα / καὶ γαίης χἀεὸς τε καὶ Ἄϊδος). Hay varias cuestiones que llaman la atención sobre este verso. La primera es que las cuatro regiones mencionadas se vinculan normalmente a entidades distintas, en especial, como se verá más adelante, el Hades. Por lo general, tierra, cielo y mar son las tres esferas que indican la totalidad del mundo²⁶¹, en este texto, en cambio, falta el ponto y se añaden el Caos y el Hades. Ante la anomalía de la presencia de Caos en este cuarteto, Bortolani (2016: 85) propone que quizá el término funcione de modo equivalente al egipcio Nun, el océano primigenio que simbolizaba el “Caos” inicial. De este modo, no estaría ausente uno de los elementos más importantes en la creación de la vida. En lo referente al Hades, la explicación parece más complicada y, de hecho, Blanco Cesteros lo considera uno de los elementos más importantes de este himno y le dedica una larga explicación²⁶². En la concepción griega es extraño que una divinidad ejerza poder sobre el mundo celestial y el subterráneo, de hecho, habrá que esperar a la llegada de Sarapis, que concentraba en su persona la naturaleza solar y ctónica, para verlo²⁶³. Pero no así en las tradiciones orientales, en las que se creía que, cuando la noche llegaba y la luna y las estrellas tomaban el lugar del astro, este se iba al Más Allá. Así le ocurría a Osiris según la tradición egipcia, a Nergal en la babilónica, y a Šamaš en la sumeria, por lo que el traspaso de esta idea a los textos mágicos es natural y comprensible, a pesar de que en el mundo griego nunca se desarrollara un concepto de Helio ctónico. Y aun así, en la versión Δ del himno, que será estudiada más en profundidad en próximas páginas, esta misma idea se repite, y se dice del dios que destruye el Hades hasta el interior (l. 345:

²⁶¹ *h.Cer.* 33–35: ὄφρα μὲν οἶν γαίαν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντα / λεῦσσε θεὰ καὶ πόντον ἀγάρροον ἰχθυόεντα / αὐγάς. (BORTOLANI 2016: 83 IIII6).

²⁶² BLANCO CESTEROS (2017: 488–493).

²⁶³ BORTOLANI (2016: 84) y STAMBAUGH (1972: 79–84) para testimonios sobre Zeus–Helios–Sarapis.

ὀρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις Ἄϊδος εἶσω). Ciertamente, la adscripción del dios solar a la esfera subterránea tiene sentido en este texto puesto que el fin último del mismo es conseguir que Helios envíe a un *daimon* de muerto para que profetice (someta a una víctima, en el caso de B), por tanto, el peticionario hace al dios receptor de la plegaria dueño y señor de la esfera de la que requiere los servicios. De este modo, Helios asume el papel de un psicopompo en sentido inverso, ya que debe guiar las almas a la superficie para que cumplan con la misión que el peticionario requiere²⁶⁴.

El último de los epítetos que comentaremos sobre esta entidad aparece dos veces en el himno, una en el verso 10 y otra en el 26, e indica su señorío sobre el cosmos (δέσποτα κόσμου). Estos dos términos juntos no se atestiguan hasta el s. I d.C., que es cuando empiezan a hacer su aparición las escuelas herméticas, órficas y, especialmente, la religión judeocristiana²⁶⁵. Pero lo interesante de este calificativo no es tanto el epíteto en sí como el lugar en el que se inserta, ya que el verso 26 forma parte de la clausura del himno que es exclusiva de la versión B (*PGM IV* 459–462)²⁶⁶. Sobre estos versos, Blanco Cesteros (2017: 496) se plantea tres cuestiones: (1) si esos versos finales son una expansión del v. 25 en B o si, por el contrario, es que B transmite el himno completo; (2) si el v. 25 (y quizá 26–28) formaban parte del himno originariamente o si se añadió durante su transmisión; y (3) si son una composición original del autor del *h.Mag.* 14 o si se tomó de otra composición. Aunque no parece que se pueda dar respuesta a esas dudas, lo que sí está claro es que el tono y contenido de los últimos versos encaja a la perfección con todo lo precedente, e incluso sirve para incidir y reforzar el concepto solar de la divinidad, ya que aparte de δέσποτα κόσμου que sí tiene que ver con su estatus sobre el resto de las entidades, los otros epítetos son propiamente helíacos y lumínicos.

Para terminar, hay dos cuestiones específicas de *PGM IV* 1928–2115 y *PGM I* 263–345 externas a los himnos mágicos que complementan la visión que se da de la divinidad en las partes himnísticas. Como se ha indicado en el resumen incluido al comienzo de este epígrafe, el primer texto está compuesto por tres prácticas, las dos primeras complementarias entre sí y la tercera alternativa a las que le preceden. En la tercera, a diferencia de las otras dos, el *lógos* no está dirigido a Helios, sino que se establece una comunicación directa con el *nekydaimon* que se pretende que acuda a servir al peticionario. Aunque en el capítulo correspondiente se analizará con más detenimiento la figura intermedia que debe actuar como asistente, resulta interesante detenerse un momento en la función del dios supremo, a través del cual se invoca al *daimon* (ll. 2027–2032 y 2085–2088):

²⁶⁴ BLANCO CESTEROS (2017: 491).

²⁶⁵ BORTOLANI (2016: 109).

²⁶⁶ vv. 26–28: <πυρφόρε, χρυσοφαή, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου, / δαίμων ἀκοιμήτου πυρός, ἄφθιτε, χρυσεόκυκλε, / φέγγος ἀπ' ἀκτίνων καθαρὸν πέμπων ἐπὶ γαίαν>

ἐξορκίζω σε, νεκύδαιμον, κατὰ τοῦ ἰσχυροῦ καὶ ἀπαραιτήτου θεοῦ καὶ κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὀνομάτων, παρασταθῆναί μοι ἐν τῇ ἐρχομένῃ νυκτί, οἷα εἶχες μορφῆ, καὶ χρηματίσαι μοι, εἰ δυνατὸς εἶ ἐπιτελέσαι τὸ δεῖνα πρᾶγμα· ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ.'

Te conjuro, *daimon* de muerto, por el dios más poderoso e inexorable y por sus nombres sagrados, a que vengas junto a mí la próxima noche en cualquiera de las formas que tengas, y me informes si puedes si puedes realizar esta obra, ya, ya, rápido, rápido.

ποίησον τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ὅτι τοῦτο θέλει καὶ ἐπιτάσσει σοι ὁ ἅγιος θεὸς Ὁσίρις Κμήφι σρω. τέλεσον, δαίμον, τὰ ἐνθάδε γεγραμμένα.

Haz esta acción, porque así lo quiere y lo manda el sagrado Osiris *Kmephi Sro*. Lleva a cabo, *daimon*, lo que está aquí escrito.

En estos dos fragmentos se observa que la función que realiza la entidad solar no es la misma que en la que se incluye el himno, sino que se aproxima más a la que realizan las entidades analizadas en el epígrafe de las divinidades supremas externas a la práctica mágica, ya que, como en el caso de aquellas, no se la invoca directamente, sino que es mencionada como método de coacción para que otra entidad menor se haga manifiesta. Se distancia también en que, a pesar de pertenecer al mismo grupo de prácticas que las dos precedentes, lo que se explicita con la autoría compartida de Pitis, no se menciona a Helios, sino que la entidad poderosa e inexorable que ha de provocar la actuación del *daimon* es Osiris *Kmephi Sro*, es decir, "Osiris, gran *daimon*, gran príncipe/carnero"²⁶⁷. La referencia a la entidad solar a través del homólogo egipcio es común y no tiene mayor importancia más allá del hecho de que en las dos primeras prácticas el nombre de Osiris no es mencionado, y en esta no lo es el nombre de Helios. Pero en un contexto greco-egipcio como en el que se insertan estos textos, este hecho no hace más que reforzar la situación de intercambio y fusión propia y característica del momento.

La situación de *PGM* I 263–345 es más compleja, tanto por la forma como por el contenido. Las tres razones principales para esto, y que a continuación se detallarán, son las siguientes: (1) el *lógos* del texto está formado por cuatro himnos distintos unidos para hacer uno solo²⁶⁸; (2) en ocasiones no es fácil discernir a qué entidad se dirige la plegaria; y (3) en la parte hímnicamente paralela a los otros tres textos vistos antes se han eliminado los elementos distintivos e identificativos de la divinidad destinataria del himno y la que debe ser enviada.

Los puntos (1) y (2) están estrechamente relacionados, ya que la fusión de textos da como resultado un panorama un tanto confuso. El primer verso del *lógos* (l. 296), al que le sigue una línea no métrica en la que se pide un vaticinio al dios,

²⁶⁷ O'Neil en BETZ (1986: 75 n255).

²⁶⁸ Numerados por BLANCO CESTEROS (2017) como *h.Mag.* 1a, 1b, 1c (pp. 41–95) y 14Δ. De este mismo modo me referiré yo a las distintas partes del *lógos*.

conforma el *h.Mag.* 1a, y está dirigido a Apolo, igual que toda la práctica (“Ἀναξ Ἀπόλλων, ἔλθέ σὺν Παιήονι²⁶⁹”). Blanco Cesteros (2017: 52) señala con respecto a esto el primer problema, ya que Apolo y Peán, que desde época clásica aparecen fusionados, aquí son presentados como dos entidades independientes. La solución propuesta por la autora es considerar que Peán se refiere aquí a Asclepio, ya que este recibe ese epíteto en otros testimonios y, de hecho, se atestiguan casos en los que Apolo y Asclepio aparecen juntos, por lo que podría darse el caso de que aquí también fuese así. Sea quien sea, la verdad es que no se vuelve a mencionar ni un nombre ni el otro en el resto del texto. A continuación, el *h.Mag.* 1b (ll. 297–299) pide a la divinidad que acuda dejando el monte Parnaso y la délfica Pytho (Δέσποτα, Παρνάσιον λίπ’ ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθῶ / ἡμετέρων ἱερῶν στομάτων ἄφθεγκτα λαλούντων); es decir, Apolo sigue siendo el destinatario del himno. Tras esto, comienza el *h.Mag.* 1c, mucho más extenso en comparación con los dos anteriores y con un contenido más elaborado. El himno dice así:

ἄγγελε πρῶτε τοῦ Ζηνὸς μεγάλοιο, Ἰάω, (300)

καὶ σὲ τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ,
καὶ σὲ καλῶ, Γαβριήλ, πρωτάγγελε, δεῦρ’ ἀπ’ Ὀλύμπου,
ἀντολίης Ἀβρασάξ κεχαρημένος, Ἰλαος ἔλθοις,
ὃς δύσιν ἀντολήθην ἐπισκοπιάζει[ς, Ἀ]δωναί·

πάσα φύσις τρομ[έ]ει σε, πάτερ κό<σ>μοιο, Πακερβήθ. (305)

ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν Ὀλύμπου,

ὀρκίζω σφραγίδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις,

ὀρκίζω χεῖρα δεξιτερήν, ἧ κόσμον ἐπίσχει,

ὀρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα,

ὀρκίζω θεὸν Αἰώνων Αἰῶνά τε πάντων, (310)

ὀρκίζω φύσιν αὐτοφυή, κράτιστον Ἀδωναί,

ὀρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντ’ Ἐλωαίον,

ὀρκίζω τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα,

ὅπως ἂν πέμψωσί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα

καὶ τελέση † ἃ ἔχω † κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν. (315)

Al primer emisario del gran Zeus, Iao, (300)

y a ti, que sostienes el celeste universo, Miguel,

y a ti te invoco, Gabriel, primer ángel, aquí (ven) desde el Cielo,

Abrasax, que estás complacido con el amanecer, ven propicio,

tú que contempla el ocaso desde el alba, Adonai.

Toda la naturaleza tiembla ante ti, padre del cosmos, Pakerbeth. (305)

Conjuro la cabeza del dios, que es el cielo,

conjuro el sello del dios, que es la visión,

conjuro la mano derecha con la que sostiene el cosmos,

conjuro la crátera del dios que contiene riqueza,

conjuro al dios de Eones y al Eón entre todos, (310)

conjuro a la naturaleza que nace de sí misma, al supremo Adonai,

²⁶⁹ Edición de BLANCO CESTEROS (2017).

conjuro al que se pone y se alza, Eloeo,
 conjuro estos sagrados y divinos nombres
 para que me envíen el divino espíritu
 y se cumpla lo que tengo en mente y deseo. (315)

En estos quince versos se encuentra, primero, un pequeño catálogo angélico en el que se menciona a Miguel y Gabriel, junto con Iao, y en el que los tres se encuentran supeditados al gran Zeus. Los tres nombres han de entenderse como entidades independientes las unas de las otras, y no solamente porque hay más testimonios de este tipo de catálogos (por ejemplo, *PGM* III 198–230), sino también por la anáfora *καὶ σὲ*, que claramente indica eso²⁷⁰. En cambio, a continuación, son mencionados Abrasax, Adonai y Pakerbeth junto con Eón y Eloeo²⁷¹, los cuales por sus *epiclesis* de naturaleza lumínico-solar parecen ser hipóstasis de una entidad solar, es decir de Apolo-Helios. Además de los nombres, se conjuran también *symbola* divinos que parecen señalar a una entidad suprema y todopoderosa, como son la cabeza del dios, identificada con el Olimpo y que, en realidad, es una metáfora del cielo²⁷²; la mano derecha, símbolo del poder; el sello del dios como representación de la autoridad²⁷³; y la cornucopia como señal de abundancia²⁷⁴. Este himno se cierra indicando que invoca esos santos y divinos nombres con el objetivo de que el dios envíe un *pneuma*.

Para que efectivamente dicho *pneuma* sea enviado, el peticionario ha de continuar con el tono laudatorio, esta vez a través del *h.Mag.* 14Δ, cuya longitud se aproxima más a la de 14Γ que a la de A o B. Como se adelantó más arriba, la principal diferencia con respecto a A, B y Γ es que en esta versión se ha eliminado cualquier tipo de identificación, tanto de la divinidad superior/suprema como del ser intermedio (que en los otros casos se especificaba que era un *nekydaimon*). Esto nos deja con dos posibilidades en cuanto a la identificación del dios: o bien puede ser Apolo-Helio, igual que en las otras tres versiones del himno; o bien puede tratarse de otra divinidad suprema (¿quizá Zeus?)²⁷⁵. Hay argumentos para defender ambas posturas. Por un lado, se puede considerar que el protagonista de 14Δ es Helios porque:

²⁷⁰ Sobre este catálogo angélico, *cf.* BORTOLANI (2016: 67–68); BLANCO CESTEROS (2017: 80–83).

²⁷¹ Sobre el origen y significado de los nombres hebreos ya se ha hablado en páginas precedentes.

²⁷² CALVO MARTÍNEZ (2005: 270).

²⁷³ Sobre el anillo de Salomón y cómo se convirtió en símbolo de poder se habló anteriormente respecto a *PGM* III 187–262 (pp. 122–128).

²⁷⁴ Una explicación más pormenorizada de estos símbolos en BLANCO CESTEROS (2017: 83–87) y BORTOLANI (2016: 73–81).

²⁷⁵ La primera es la que mantiene BORTOLANI (2016) mientras que BLANCO CESTEROS (2017) se inclina por la segunda.

- En las otras tres versiones el himno se dedica a Helios y este conjuro está consagrado a Apolo, cuya identificación con Helios se dio en una época muy temprana.
- La eliminación del nombre de Helios pudo deberse a que ya al comienzo se menciona a Apolo, por lo que no fue considerado necesario por el copista.
- La transición entre 1c y 14Δ se refiere a los santos y divinos nombres de las hipóstasis de Apolo, por lo que el que envía el *pneuma* que luego es denominado *daimon* es Apolo.
- Ya que el himno resultante está formado por 4 himnos diferentes, la mención de Zeus y su hegemonía sobre el resto de los seres mencionados se puede circunscribir únicamente a 1c, creando un contexto confuso en el que el estatus de Zeus y la entidad solar se superponen, pero que no afectar al resto del himno.

Por otro lado, otra posible interpretación llevaría a la conclusión de que la entidad innominada de 14Δ es o bien Zeus o bien una divinidad suprema anónima:

- Si se entiende que en 1c hay una jerarquía en la que Zeus está por encima de todo, tanto de los ángeles como del resto de entidades que forman las hipóstasis de Apolo y que el que tiene que enviar al *pneuma* (denominado *daimon* en 14Δ) es Zeus.
- Además, el término *daimon* de 14Δ puede referirse a Apolo, puesto que ya no se especifica que es un *daimon* de muerto y el término puede usarse para referirse a un *theós*. De este modo, el *pneuma* y el *daimon* serían Apolo, enviado por una entidad superior a él.
- Por último, en época imperial no es extraño encontrar a Apolo como entidad que media entre lo divino y lo humano ya que era un dios dedicado a los oráculos, por lo que mantiene un contacto continuo entre las dos esferas.

Aunque ambas opciones son defendibles, considero que en 14Δ la divinidad suprema que debe interceder enviando un *daimon* es Apolo(–Helios), ya que el contenido general, el tono y el destinatario principal de la práctica se corresponden con esa divinidad. Y, puesto que las otras tres versiones del himno son usadas en prácticas dirigidas a Helios, es comprensible su uso también en una consagrada a Apolo.

※※

En resumen, la divinidad principal y protagonista de estas cuatro prácticas, cuyo retrato se centra en las secciones himnicas del texto, es un dios encargado tanto de la generación del cosmos y todo lo que ello comprende, como del manejo,

gestión y dominio de todo lo creado. Es, además, padre de todo lo que existe en tanto que promotor del ciclo vital natural del mundo.

3.3.c. IV 475–829. La llamada “Liturgia de Mitra”

Entre las recetas del gran papiro de París, la conocida como “Liturgia de Mitra” es una de las que más atención ha recibido por parte de los estudiosos. El título por el que ahora se la conoce fue usado por primera vez por Dieterich (1910), quien defendía la naturaleza litúrgica del texto y su contenido mitraico, por lo que no dudó en llamar a su obra *Eine Mithrasliturgie*. Festugière (1953), en cambio, ve en el texto mágico una base hermética. Años más tarde, Merkelbach (1992) rebautizaría este texto como “Die Pschai-Aion-Liturgie”²⁷⁶, manteniendo la opinión de Dieterich de que se trata de una liturgia pero considerando al dios destinatario una entidad sincretizada en *Pschai* y Eón. Otro de los nombres que recibe la práctica es el de “receta de immortalización”, ya que en la línea 478 se informa de que el practicante va a pedir para su hijo la immortalidad (ἀθανασίαν ἀξιῶ)²⁷⁷.

En realidad, el procedimiento de encuentro con la divinidad suprema que se detalla en el texto y que, como se acaba de señalar, parece que debe culminar en la immortalidad, acaba convirtiéndose en una consulta oracular cuando, al final de la práctica, el practicante consigue alcanzar la *sýstasis*. El contenido se puede estructurar en las siguientes partes: tras la invocación a Prónoia y Psique (l. 475), se produce la presentación de la petición a Helios Mitra (ll. 475–485) que el practicante hará desde la línea 485 y se extenderá hasta la 732. En ella, se pueden distinguir las siguientes partes: una plegaria al dios (ll. 489–537), instrucciones sobre el ritual de respiración (ll. 537–538), la presentación de la ascensión que realizará el iniciado (ll. 539–544) y, finalmente, los siete escenarios por los que se ascenderá (ll. 544–732). La receta acaba con rituales suplementarios (ll. 732–819) y un breve epílogo (ll. 819–829)²⁷⁸.

Como se ha comentado, esta práctica es una de las más estudiadas de todos los textos mágico-religiosos incluidos en los *PGM*. El interés que ha despertado

²⁷⁶ Para la traducción al alemán y el análisis del autor, ver las pp. 155–184 de su trabajo.

²⁷⁷ Son muchas las tradiciones que, en mayor o menor medida, han sido usadas para dar forma a esta práctica, tanto en lo concerniente a la ordenación divina como en el resto de cuestiones mágico-religiosas. Sería imposible hacer aquí un resumen de todas ellas, no solo por la amplitud del tema sino porque nos desviaríamos el objeto central de este trabajo. SUÁREZ DE LA TORRE (2020B), en su artículo “Immortalización y adivinación en la llamada ‘Liturgia de Mitra’ (*PGM* IV 475–820)”, expone las diferentes corrientes que han sido detectadas en el texto, aportando diferentes perspectivas de otros autores.

²⁷⁸ Para una división más pormenorizada del ritual, ver BETZ (2003: 60–87). FAUTH (1995: 22) considera esta división demasiado forzada (“in der ‘Liturgie’ die Aufgliederung in sieben durch die jeweiligen Gebete des Mysten markierte Phasen des Ascensus nur mit einiger Gewaltigkeit durchführen läßt.”). SUÁREZ DE LA TORRE (2020B), al igual que Fauth, cree que Betz fuerza el número de partes del relato estableciendo agrupaciones para que resulten siete.

abarca prácticamente todos los ámbitos de estudio posibles, siendo uno de los más importantes, por supuesto, el ritual de ascensión, los diferentes niveles que debe atravesar el iniciado y los posibles orígenes o influencias que dieron forma al texto que hoy tenemos. Como en todo ritual mágico–religioso, el practicante se dirige a una divinidad que, en este caso, también ha sido objeto de minuciosos análisis. Aun así, la cuestión de a qué entidad o entidades está dedicada la práctica y cómo, en caso de ser varias, se relacionan entre sí, no se ha resuelto.

En el texto se distinguen dos esferas divinas, la suprema, que será la analizada en este punto, y la superior–intermedia. En esta última pueden englobarse las divinidades que forman parte del ritual de modo secundario. Por ejemplo, entre las líneas 544 y 575 la presencia de divinidades “que recorren el polo” y de ángeles cuya actitud muta de la beligerancia a la benevolencia cuando el practicante realiza correctamente las fórmulas; o entre las 665 y 693, en las que las Fortunas del Cielo²⁷⁹ y los señores del Polo forman parte del cortejo que acompañará al iniciado a la presencia del dios supremo. Estas entidades “adornan” la práctica y señalan transiciones en el ritual. Sus funciones indican una posición en la ordenación divina inferior a la de una entidad superior. La cuestión es, ¿de qué entidad superior se trata? En el texto se menciona de modo explícito a Helios–Mitra (l. 482), a Eón (ll. 520 y 595) y a Helios (l. 640). Además de estas denominaciones, se hace referencia a ellos a través de alabanzas y características. Estas no son muchas y la ausencia de nombres en algunas de ellas complican su asignación o vinculación con una entidad. Los pasajes son los siguientes:

- I. ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας (l. 482)
el gran dios Helios–Mitra
- II. ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων (ll. 520–521)
inmortal Eón y señor de las ígneas diademas
- III. ‘σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, σιγή νεχθειρ θανμελου’ (ll. 558–560)
silencio, silencio, silencio, símbolo del dios vivo, el inmortal. Guárdame, silencio *nechtheir thamelou*²⁸⁰
- IV. κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλήθρα τοῦ τετραλιζώματος, πυρίπολε, πεντιπερουνη, φωτὸς κτίστα (οἱ δὲ· συνκλείστα) Σεμεσιλαμ, πυρίπνοε ψυρινφευ, πυρίθυμε Ἰάω, πνευματόφως ωαῖ, πυριχαρῆ ἔλουρε, καλλίφως αζαῖ, Αἰών αχβια, φωτοκράτωρ πεππερ πρεπεμπιπι, πυρισώματε φνουηνιοχ, φωτοδῶτα, πυρισπόρε αρει εἶκιτα, πυρικλόνε γαλλαβαλβα, φωτοβίαιε αιω, πυριδίνα πυριχι βοοσηια, φωτοκινήτα σανχερωβ, κεραυνοκλόνε ιη ωη ιωηιω, φωτὸς κλέος βεεγένητε,

²⁷⁹ Estas entidades son las siete Hathors combinadas con las siete estrellas fijas de la constelación de la Osa Mayor (BETZ 2003: 175).

²⁸⁰ Sobre esto, BETZ (2003: 148): “since in the first invocation no other name is given, Silence is to be thus addressed, because it is the manifestation of the deity’s presence, rather than a name”.

αὐξησίφως σουσινεφιεν, πυρισχησίφως σουσίνεφι αρενβαραζει μαρμαρεντευ ἀστροδάμα· (Il. 589–603)

señor, tú que has cerrado con tu espíritu las ígneas cerraduras del cinturón de cuatro vueltas sinuosas, tú que caminas en el fuego, *pentiterouni*, creador de la luz (otros: el que encierra), *Semesilam*, tú que respiras fuego, *psirnpheu*, estímulo de fuego, Iao, tú que iluminas el espíritu, *oai*, que te alegras con el fuego, *éloure*, luz bellísima *azai Eón*, *axba*, señor de la luz, *pepper prepempipi*, cuyo cuerpo es luz, *phnouenioch*, dador de la luz, simiente de la luz, *arei eikita*, tú que te mueves en el fuego, *gallabalba*, poderoso por la luz, *aoi*, torbellino de fuego *pyrichibooseia*, que agitas la luz *sancherob*, tú que agitas el rayo *ie oe ioeio* forma de la luz *beegénete*, que incrementas la luz *sousinephien*, tú que mantienes la luz con el fuego *sousinephpi arenbarazei marmarenteu*, domador de las estrellas...

- v. ὄψη θεὸν νεώτερον, εὐειδῆ, πυρινότριχα, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνη ἔχοντα πύρινον στέφανον. (Il. 635–637)

verás a un dios más joven, de hermoso aspecto e ígnea cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego

- vi. 'κύριε, χαίρε, μεγαλοδύναμε, με<γα>λοκράτωρ, βασιλεῦ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὸς θεῶν, ἰσχύει σου ἡ πνοιή, ἰσχύει σου ἡ δύναμις, κύριε· ἐάν σοι δόξη, ἄγγειλὸν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι (...)' (Il. 639–644)

Señor, te saludo, fuerza grande, de gran poder, el mayor entre los dioses, **Helios**, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses; poderoso es tu aliento, poderosa es tu fuerza, señor. Si te parece bien, anúnciame al dios supremo, al que te engendró e hizo (...)

- vii. κατὰ δόκησιν θεοῦ, ὑπερβαλλόντως ἀγαθοῦ (Il. 648–649)
por decisión del dios extraordinariamente bueno

- viii. κατερχόμενον θεὸν ὑπερμεγέθη, φωτινὴν ἔχοντα τὴν ὄψιν, νεώτερον, χρυσοκόμαν, ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσοῦ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι, κατέχοντα τῇ δεξιᾷ χειρὶ μόνου ὤμων χρύσειον (...) ἔπειτα ὄψη αὐτοῦ ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπάς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἀλλομένους. (Il. 697–705)

desciende un dios gigantesco con el rostro bañado de luz, muy joven, de áurea cabellera, con un manto blanco, corona de oro y pantalones anchos (...) después verás saltar relámpagos de sus ojos y estrellas de su cuerpo

- ix. τοῦ μεγάλου θεοῦ (l. 779)
el dios grande

La primera (y única) referencia a Helios–Mitra ocurre al comienzo de la práctica, y sobre la relación que puede existir entre ellos, Vermaseren (1963: 95–96) apunta que con los datos a nuestra disposición no se puede establecer un vínculo claro entre las dos divinidades, ya que no había una doctrina clara con respecto a ellas. En algunas inscripciones Mitra es invocado como *deus sol invictus*, lo que

enfatisa su carácter solar; pero en otras representaciones aparece otra entidad diferente a Mitra y denominado “el Sol Apolíneo” (“the Apollonian Sun”). Cuando ambas entidades aparecen como seres independientes también hay problemas, en este caso referentes a la relación de uno con respecto al otro. En algunas representaciones de la matanza del toro, por ejemplo, Mitra aparece como intermediario entre el hombre y el dios supremo (Sol-Helios-Apolo), el cual parece que gobierna las acciones de Mitra; y en otras representaciones, sobre todo a las afueras de Roma, el dios sol aparece arrodillado ante Mitra. El vínculo que se establece en este texto entre Helios y Mitra es comprensible si atendemos a la naturaleza de ambas divinidades, lo que, junto con la tendencia de los textos mágicos a la fusión de elementos similares, permite el planteamiento de un “Helios–Mitra”. Pero esta unión que tan natural parece en textos de carácter mágico, no lo era en otros ámbitos, y de hecho Walsh (2019: 39) comenta que no tiene constancia de que se diera en ningún otro sitio. Esto, que para un lector moderno podría resultar incongruente, lo explica Vermaseren (1963: 120) reflexionando sobre el hecho de que “Mithraism, like the classical world in general, was not based on hard and fast dogmas, but would shift its focus from period to period and under changing circumstances”.

El verdadero problema de la relación entre los dos dioses en este texto no lo plantea la posibilidad de su unión, sino la relación que subyace a su vínculo. En las líneas 639–644, el practicante le pide a Helios, y solo a Helios, que le anuncie al dios supremo, el que le creó e hizo (ἀγγελίλόν με τῷ μεγίστῳ θεῷ, τῷ σε γεννήσαντι καὶ ποιήσαντι). De este modo, el dios es requerido en calidad de intermediario entre el iniciado y el dios supremo. Betz afirma que el dios supremo al que quiere acceder el practicante es Mitra, por lo que convierte a este dios en creador de Helios al mismo tiempo que dios en unión con él²⁸¹. Esta idea ya la había propuesto Dieterich, que los consideraba dos entidades separadas al mismo tiempo que una sola²⁸². Fauth, por el contrario, considera que, a pesar de que Mitra era considerado un demiurgo, no era padre de Helios²⁸³.

La propuesta de Dieterich y de Betz puede ser discutida en relación a dos cuestiones. Primero, el texto no indica quién es el dios supremo al que se le pide audiencia; y segundo, en el primer *lógos* el practicante dice que verá al inmortal Eón (ἐπεὶ μέλλω κατοπτεῦειν σήμερον τοῖς ἀθανάτοις ὄμμασι, θνητὸς γεννηθεὶς ἐκ θνητῆς

²⁸¹ BETZ (2003: 170): “There is no question, however, that Helios will announce the visitor to Mithras who, he says emphatically, has begotten Helios”. Este autor considera también que “the god has, however, two names: Helios and Mithra. For the autor, therefore, the two gods, originally separated, have become united.” (p. 98).

²⁸² DIETERICH (1910: 86): “Mithras ist der Vater und Helios ist der Sohn (...) Aber der Vater und der Sohn sind eins: ὁ μέγας θεός “Ἥλιος Μίθρας”.

²⁸³ FAUTH (1995: 22): “kennt die einschlägige Überlieferung zwar Mithras als Demiurgen,¹²⁵ es gibt aber keinen Beleg dafür, wonach der jugendliche Gott Vater oder Erzeuger des Helios gewesen wäre”.

ύστέρας, βεβελτιωμένος ὑπὸ κράτους μεγαλοδυνάμου καὶ δεξιᾶς χειρὸς ἀφθάρτου, ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ δεσπότην τῶν πυρίνων διαδημάτων...). Betz considera que Eón forma unión con Helios–Mitra, convirtiéndolos a los tres en la divinidad destinataria y comenta que, aunque la relación entre las tres entidades es complicada, para el autor, en última instancia, son idénticas²⁸⁴. Pero considerar a las tres entidades una sola no simplifica, sino que complica la comprensión del ritual de ascensión y las distintas etapas por las que pasa el iniciado. Si tomamos este supuesto como cierto, la entidad Helios–Mitra–Eón funcionaría al mismo tiempo como facilitadora de la práctica y como objetivo último de la misma. La labor facilitadora no se ciñe solamente a la petición del iniciado de ser anunciado al dios supremo, sino que se describe cómo Helios se dirige al polo y anda por un camino (ll. 655–657: ταῦτά σου εἰπόντος ἐλεύσεται εἰς τὸν πόλον, καὶ ὄψῃ αὐτὸν περιπατοῦντα ὡς ἐν ὁδῷ.) y abre las puertas (l. 661: ταῦτα εἰπὼν ὄψῃ θύρας ἀνοιγομένης), de donde salen las Fortunas y los Señores del Polo, a los que el practicante saluda antes de que estos se coloquen a ambos lados. Será en este momento cuando el practicante verá descender a un dios gigantesco (l. 697: θεὸν ὑπερμεγέθη). Si se entiende que este dios que acaba de descender es Helios–Mitra–Eón, parece que se estaría produciendo un solapamiento con la venida anterior de Helios, cuando le muestra el camino al iniciado. Es decir, habría tenido una *sýstasis* con el Helios–Mitra–Eón facilitador y una *sýstasis* posterior con el Helios–Mitra–Eón objetivo.

Ahora bien, se puede considerar que el dios facilitador es Helios–Mitra y que el dios supremo al que aspira acceder el practicante y con el que finalmente se encuentra es Eón. El argumento que se aduce para justificar que “el dios gigantesco” incluye a (o es) Mitra es la descripción del atuendo del dios, el cual “desciende con el rostro bañado de luz, muy joven, de áurea cabellera, con un manto blanco, corona de oro y pantalones anchos”. Los pantalones anchos (*ἀναξυρίσι*) son un tipo de prenda usada por los frigios y los persas y que se documentan en alguna representación del dios²⁸⁵. Pero hacer depender la identificación de la divinidad de una característica puede resultar arriesgado si se tiene en cuenta el contexto mágico, que ya de por sí es incierto, y que Eón, al igual que Mitra (y Helios) es descrito en ocasiones con términos de naturaleza solar. De hecho, el propio Betz (2003: 158) indica que los 21 epítetos del cuarto escenario (ll. 587–604), que remiten o bien al fuego, o bien a la luz, o bien al *pneuma*, se dirigen a Eón, el cual se menciona en la línea 594. Por tanto, la mención de los pantalones puede tratarse de una “contaminación” por la similar naturaleza que tienen los dioses. Además, la idea de Eón como dios supremo tiene su respaldo en que una gran parte de la inspiración de la práctica procede de la tradición hermética (sin eliminar, por

²⁸⁴ BETZ (2003: 166).

²⁸⁵ Para los testimonios pictóricos en los que aparece representado Mitra con este atuendo ver BETZ (2003: 183 n555).

supuesto, la influencia del estoicismo medio o de las omnipresentes egipcia y griega), la cual, según Festugière y Casadio, postula una entidad denominada Eón que actúa como Intellecto Divino²⁸⁶.

No parece que el problema de quién es la divinidad suprema en este texto tenga una respuesta que satisfaga a todos. Aunque hay cuestiones para las que se podrían proponer soluciones, como que Helios y Mitra sean efectivamente la misma entidad, nombradas a veces por separado a veces juntas, la sucesión de acontecimientos que incluyen a Eón, el camino y el encuentro con la divinidad suprema plantea interrogantes sobre qué papel desempeña cada uno. El largo camino que recorrió este texto, seguramente sometido a cambios y reescrituras, posiblemente trastocó elementos que, considerados desde un punto de vista analítico, presenten problemas de interpretación.

3.3.d. IV 1115–1166. Plegaria a la divinidad suprema en una estela

La práctica aparece encabezada por las palabras Στήλη ἀπόκρυφος “inscripción secreta”²⁸⁷. Esta es la única indicación o explicación que se ofrece, puesto que en ningún otro punto se indica el propósito del texto o el modo de ejecutar la práctica, ni tampoco hay petición en la invocación. Es principalmente un texto laudatorio. Tiene dos partes bien diferenciadas: la primera (ll. 1115–1146) es una fórmula de salutación²⁸⁸ que repite el esquema χαίρε + πνεῦμα + una característica + *voces magicae*. La segunda (ll. 1146–1166) es una alabanza a un anónimo dios de dioses cuyo esquema también se basa en la repetición de característica + *voces magicae*. El texto carece de un nombre divino identificativo, de un epíteto asociado indudablemente a una entidad suprema, y de otras entidades que se muestren subordinadas a ella. La alabanza al dios dice:

αἰνῶ σε, ὁ θεὸς τῶν θεῶν, ὁ τὸν κόσμον καταρτισάμενος ἀρεῶν πιεῦα, ὁ τὴν ἄβυσσον θησαυρίσας ἀοράτῳ θέσεως ἐδράσματι περὶ Μυσὴλ ο πεντωναξ, ὁ διαστήσας οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ τὸν μὲν οὐρανὸν πτέρυξιν χρυσεῖαις αἰωνίαις σκεπάσας ρωδηρῶν οὐα, τὴν δὲ γῆν ἐδράσμασιν αἰωνίοις στηρίσας ἀληθῶς, ὁ τὸν αἰθέρα ἀνακρεμάσας μετεώρῳ ὑψώματι αἰεθῶν ἰούα, ὁ τὸν ἀέρα διασκεδάσας πνοαῖς αὐτοκινήτοις ὡς οὐα, ὁ τὸ ὕδωρ κυκλοτερές περιενέγκας ὠρηπηλῶν, ὁ τοὺς πρηστήρας ἀνάγων ὠρισθαῦα, ὁ βροντάζων θεφιχωνηλ, ὁ ἀστράπτων οὐρηνης, ὁ βρέχων οσιωρῶν φευγαλγα, ὁ σείων περατωνηλ, ὁ ζωογονῶν ἀρησιγυλῶα...

Te alabo, dios de dioses, el que puso orden en el universo, *areo pieua*, el que ate-soró el abismo y lo colocó en un lugar invisible, *pero mysel o pentonax*, el que

²⁸⁶ Sobre esto ver *supra* las consideraciones teológicas previas relativas al hermetismo (pp. 74–77) y su desarrollo aplicado a un texto en *PGM IV 1167–1226* (pp. 137–142).

²⁸⁷ Grese, en BETZ (1986: 60 n157), indica que el significado del término es incierto, ya que aunque el *LSJ* aporta como significado “oscuro, difícil de entender”, considera que la interpretación más adecuada es “secreta”.

²⁸⁸ Ver BLANCO CESTEROS (2015) para un análisis estilístico–funcional de esa fórmula en los textos mágicos.

separó cielo y tierra, y con sus doradas y eternas alas cubrió el cielo, *rodery oyoa*, y el que fijó la tierra a pilares eternos, *aleiooa*, el que sostiene en alto el éter sobre la tierra, *aieoe ioya*, el que dispersa los vientos que se mueven solos, *oieoyo*, el que ha puesto el agua en círculo, *oropleya*, el que levanta los huracanes, *oristhaua*, el que truena, *thephichyone*, el que relampaguea, *ourenes*, el que llueve *osiorni pheugalga*, el que agita, *peratonel*, el que produce criaturas vivas, *aresigalaia*.

Sin duda, el practicante se está dirigiendo a un ser con poderosas y variadas aptitudes. Sus capacidades abarcan ordenar el cosmos, especificado a través de la separación de cielo y tierra, provocar los elementos climatológicos y crear a los seres vivos. Esta enumeración de portentos se remata con la siguiente proclamación (ll. 1163–1166):

ὁ θεὸς τῶν Αἰώνων· μέγας εἶ, κύριε, θεέ, δέσποτα τοῦ παντός αρχίζω νυον θηναρ μεθωρ παρυ φηζωρ θαψαμυδω· μαρωμι χηλωψα·

El dios de los eones, eres grande, señor, dios, dueño de todo *archizo nyon thenar methor pary phezor thapsamydo maromi chelopsa*.

A raíz de esta última línea, algunos estudiosos han interpretado que la deidad invocada en este texto es el dios Eón²⁸⁹. Festugière (1954: 197), en cambio, considera que “le sens primitif d’ «âge, temps de vie», d’où «durée d’une génération, siècle» (cette durée étant fixée à cent ans), a complètement disparu sauf peut-être dans l’expression «Dieu (ou Roi, ou Seigneur) des Aions»”. Es decir, según el autor, en esta práctica se conservaría el sentido originario y que se documenta también en los textos veterotestamentarios, en los que “the predicate ‘God of the *aion*’ describes God as he rules over and is involved in the *aion*, i.e. in all time and all times of the world”²⁹⁰.

Una interpretación diferente la propuso Peterson (1926: 321), el cual quiso ver en la alabanza al dios de dioses un reflejo de la teología gnóstica setiana en la que cada una de las cuatro luminarias (Armozel, Oriel, Davietai y Elelet) está formada por tres eones, dando como resultado doce eones. Según el autor, las doce alabanzas harían referencia a las doce emanaciones del dios gnóstico, es decir, “el dios de los eones”. Pero esta propuesta tiene dos problemas: el primero es que, como señala Festugière (1954: 198), no son doce, sino trece, las alabanzas dirigidas al dios. Este inconveniente podría ser fácilmente solventado si se argumenta que no todas las variantes de la corriente gnóstica postulan el mismo número de eones, algunos consideraban que eran treinta (quince parejas) y otros que su número era infinito. Lo que ya no es tan fácilmente explicable es el segundo problema, que tiene que ver con las acciones que se asocian con el dios en el texto (separar cielo y tierra, sostener el éter, levantar huracanes, engendrar a los seres vivos, etc.). Como se explicó en el apartado correspondiente a las cuestiones

²⁸⁹ Grese, en BETZ (1986: 60 1159).

²⁹⁰ KEIZER (1999: 183).

teológicas, esta corriente postula la existencia de dos entidades diferenciadas: el dios supremo, del que surgen los eones, y el dios creador, de naturaleza ignorante. No es menester del primero, es decir, del dios de los eones, sino del segundo, la creación del mundo y de sus habitantes, por lo que la presentación en este texto del “dios de los eones” como “el que engendra a los seres vivos” contraviene el principio teológico básico del gnosticismo. Incluso en los estadios más primitivos de estas corrientes²⁹¹, en los que la especulación teológica está todavía en sus inicios y la creación del mundo no se presenta como el resultado de un acto malvado, se siguen postulando un dios supremo y un dios creador.

Todo lo expuesto no descarta influencia de la tradición gnóstica en esta receta mágica, sino que elimina la posibilidad de que el “señor, dios, dueño del todo” sea de modo inequívoco y exclusivo el prepadre imperfectible, ilimitado, innominable y que está más allá del Ser de los gnósticos. De hecho, Merkelbach y Totti consideran que es muy probable que esta plegaria se usase en algún momento por seguidores de la tradición gnóstica, judía o cristiana²⁹². La afirmación de estos estudiosos, en la que incluyen la tradición judía, sería defendible también por lo expuesto unas líneas más arriba sobre el uso de la expresión “dios de los eones” en el *Antiguo Testamento*.

En este sentido, no resulta aclaratoria la fórmula de salutación, ya que al igual que en la otra parte del *lógos*, las concepciones de la divinidad suprema de las distintas tradiciones se funden. Así, lo más llamativo en el saludo al dios son las ocasiones en las que el practicante se dirige a él denominándolo *πνεῦμα* (ll. 1116, 1117, 1124, 1146). En el repaso que hace Paige sobre el uso de este término en las tradiciones paganas señala sobre el pasaje que estamos aquí analizando que “this text illustrates a mixture of ideas, including the Stoic world-*πνεῦμα*, the Jewish-Christian ‘Spirit’ of God, and Greek mantic practices. The result is a very fuzzy concept which hovers between an impersonal cosmic force and a being which is sentient and divine”²⁹³. Unas líneas antes, el autor achaca esto a que el término se encontraba en transición y que su uso respondía al deseo de utilizar una gran variedad de tradiciones antiguas. Aunque esto no es descartable y ciertamente ocurre en muchos de los textos mágicos con distintos elementos, considero que aquí su uso no responde a la voluntad (consciente) de concentrar muchas tradiciones religioso-filosóficas, sino a que en muchas de esas tradiciones el concepto de *πνεῦμα* está presente, pero su concepción varía, lo que aporta el resultado borroso del que habla Paige. Como el autor indica, está presente el sentido judeocristiano de “Espíritu de dios”, pero también el de la tradición gnós-

²⁹¹ Ver el *Eugnostos*, datado entre el s. I y II d.C. En él no se produce la caída del eón Sophia, que es lo que en la tradición posterior será el detonante del surgimiento de Yaldabaot.

²⁹² Para un estudio más pormenorizado de los elementos, ver el comentario de MERKELBACH Y TOTTI (1991B: 36–42).

²⁹³ PAIGE (2002: 433).

tica, que se refiere al dios supremo como “Espíritu Invisible”. Así, el *Evangelio de los Egipcios*²⁹⁴ comienza del siguiente modo:

El libro sagrado de los egipcios sobre el gran Espíritu invisible, el Padre cuyo nombre no se puede pronunciar, el que proviene de las alturas de la perfección, la luz de la luz de los eones de luz; la luz del silencio del Prepensamiento y el Padre del Silencio, la luz de la Palabra y de la Verdad; la luz de las incorruptibilidades, la luz que es sin límite; el resplandor a partir de los eones de luz del Padre inmanifestable, insignificativo, que no envejece e improclamable, el Eón de los eones, el autoengendrado, el autogenerado, el autoproducido, el extranjero, el Eón verdaderamente verdadero²⁹⁵.

Pero no solo esto, sino que Bousset (1919: 208) vio en la frase *χαίρει, στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνης* (Il. 1126) un paralelo a la que cierra el OC 49, en el que Eón es el que hace que los principios giren:

Luz engendrada del padre; pues solo (la Eternidad), tras haber cosechado de la fuerza del Padre la flor del intelecto, tiene al Intelecto paterno para pensar [y] dar [inteligencia] a todas las fuentes y principios, hacerlos girar y permanecer siempre en incesante torbellino²⁹⁶.

Esto, a su vez, lo relaciona Copenhaver (2000: 106) con un pasaje de *Poimandres* (I, 11) que dice:

Ya unido a la Palabra, el Pensamiento creador envolvió los círculos y los hizo girar con estruendo, y de este modo revolvió sus criaturas y permitió que fueran y vinieran, en revolución, desde el inicio ilimitado hasta la consumación infinita pues comienza cuando acaba. Y por voluntad del Pensamiento, el movimiento circular de sus criaturas produjo, a partir de los elementos conducidos abajo, los animales irracionales — que ya no tienen a su alcance la palabra—²⁹⁷.

La función del dios que se desprende de este fragmento la explicó Majercik (1989: 15) del siguiente modo: “Aion’s role is to keep the Ideas in a state of constant circular movement, as it is through such motion that the Ideas are said to ‘think’”.

²⁹⁴ Hay dos versiones en NH III 2 y NH IV 2. El título en realidad es *El libro sagrado del gran Espíritu Invisible*, pero lleva el nombre de *Evangelio de los Egipcios* desde que en 1948 el estudioso francés Doresse se lo puso a la copia del NH III (PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS, Y GARCÍA BAZÁN 1999: 101). Su datación es similar a la del *Eugnostos*, *vid supra*.

²⁹⁵ Traducción de García Bazán en PIÑERO, MONTSERRAT TORRENTS Y GARCÍA BAZÁN (1999). En la nota 1 indica los paralelos del *Apócrifo de Juan* en los que esta denominación también ocurre. Del mismo modo, en el *Apócrifo de Judas* también recibe este nombre.

²⁹⁶ Traducción de F. García Bazán (BCG 153). *πατρογενὲς φάος· πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλιγγι.*

²⁹⁷ Traducción de X. Renau Nebot (BCG 268). *ὁ δὲ δημιουργὸς Νοῦς σὺν τῷ Λόγῳ, ὁ περιίσχων τοὺς κύκλους καὶ δινῶν ῥοίζῳ, ἔστρεψε τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα καὶ εἶασε στρέφεσθαι ἀπ’ ἀρχῆς ἀορίστου εἰς ἀπέραντον τέλος· ἀρχεται γὰρ, οὐ λήγει· ἢ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς ἠθέλησεν ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἠνεγκεν ἄλογα (οὐ γὰρ ἐπέιχε τὸν Λόγον).*

Es decir, si se tomara la identificación que propone Copenhaver entre el espíritu que es “torbellino de incansable servicio a los elementos” que aparece en esta práctica, con la entidad de los *Oráculos Caldeos* y del texto hermético, la entidad suprema que aquí se perfila sería, efectivamente, Eón. Pero como siempre ocurre al tratar con magia, las posibles interpretaciones no son siempre definitivas y mucho menos indican una referencia deliberada por parte del autor de la práctica. Por lo que, aunque sí se puede establecer el perfil de la divinidad aquí retratada, identificarla indudablemente con Eón entendiendo que ese era el objetivo del autor, puede resultar problemático.

3.3.e. IV 1275–1322. Hechizo para todo fin con el poder de la *Ursa Maior*

Otra práctica del Gran Papiro de París analizada con relación a la divinidad suprema lleva por título “Conjuro de la Osa Mayor eficaz para todo” (l. 1275: Ἀρκτική πάντα ποιούσα). En las treinta primeras líneas se dan cuatro fórmulas distintas: en la primera se invoca a la Osa Mayor y a continuación a Helios-Fre²⁹⁸ (ll. 1276–1290); en la segunda solamente a Helios (1290–1295), la tercera consiste en una fórmula coactiva en la que solo hay que pronunciar *voces magicae* (ll. 1295–1300), y la cuarta se presenta como una variante a la primera pero esta vez la destinataria es solamente la Osa (ll. 1300–1308). A continuación, se indican los ingredientes de la ofrenda, que incluyen diversas plantas aromáticas mezcladas con vino blanco mendesio, miel y el cerebro de un carnero negro (ll. 1309–1316). La receta se cierra dando instrucciones sobre el amuleto que se debe llevar y el procedimiento para hacer arder el pebetero (ll. 1317–1322).

Como se acaba de indicar, las dos entidades mencionadas en la práctica son la Osa Mayor, a la que van destinadas las dos fórmulas de invocación, y Helios-Re, a quien el practicante le suplica para que la Osa Mayor cumpla con lo que se le pide. La intervención que el practicante le reclama al dios solar la hace remitiendo a su naturaleza de divinidad suprema, que más adelante comentaremos. Veremos primero la última fórmula de la invocación, pues en ella se describe de modo muy claro las funciones y naturaleza de la Osa.

De acuerdo con la cuarta fórmula de la práctica, la *Ursa Maior* “gobierna el cielo” (l. 1301: ἄρχουσα οὐρανοῦ), y reina “sobre el polo de las estrellas” (l. 1302: βασιλεύουσα πόλου ἀστέρων), se encarga, además de establecer la “armonía de la totalidad” (l. 1304: ἄρμονία τῶν ὅλων) de los astros y “hace girar el sagrado polo” (l. 1307: κραταιᾷ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον). Es decir, ordena, rige y hace funcionar el cosmos, lo que proporcionaría al que contase con su poder con unas grandes capacidades. No es la única receta de los papiros mágicos en la que se pone de

²⁹⁸ Es decir, Helios-Re. La denominación del dios solar egipcio como Pre es frecuente a partir del Reino Nuevo y significa “el Sol”, mientras que Re era simplemente “sol” (BETZ 1986: 338).

relieve la importancia de este elemento astrológico²⁹⁹, que funciona de un modo semejante a lo expuesto en la hermética y que se recoge en *Extractos de Estobeo* del siguiente modo:

Sujeta a éstos [los decanos] está la denominada Osa (Mayor), en el medio del Zodiaco, que consta de siete estrellas y que tiene como contrapeso otra (Osa) sobre su cabeza. Su actividad se asemeja a la de un eje, pues no tiene ocaso ni orto, permanece fija en el mismo lugar y da vueltas en torno al mismo punto, mientras activa la (...) del círculo del Zodiaco y posibilita que el todo pase de la noche al día y del día a la noche³⁰⁰.

Tanto en la práctica mágica como en el texto hermético, la Osa se concibe como el punto central de la esfera celeste alrededor del cual pivotan el resto de elementos, convirtiéndola en el eje celestial³⁰¹. Controlar a la Osa, o que esté al servicio del mago, implica que éste puede controlar el destino y todo el universo ya que la Osa controla la totalidad de los astros, que afectan directamente sobre el resto del cosmos. Su posición privilegiada y los poderes cósmicos que ello le otorga le han sido concedidos por una entidad superior, y así se indica en la primera invocación de nuestra receta (ll. 1276–1283):

Ἐπικαλοῦμαί σε, τὴν μεγίστην δύνάμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι· τὴν ἐν τῇ ἄρκτῳ) ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην ἐπὶ τῷ στρέφειν κραταιᾷ χειρὶ τὸν ἱερὸν πόλον, νικαροπληξ· ἐπάκουσόν μοι, Ἥλιε Φρή, τὸν ἱερὸν <λόγον>, ὃ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον...'

Te invoco a ti, el poder más grande en el cielo (otros: la que está en la Osa), elegida por el soberano dios para girar con fuerte mano el sagrado polo, *nikaroplex*. Escúchame, Helios–Fre, la sagrada fórmula, tú que todo lo mantienes junto y diste vida a todo el universo.

El dios soberano, identificado como Helios–Re, es retratado como sustento de Todo, creador de los seres vivos y como el que dispuso la ordenación del cosmos, función que controla a través de la Osa. Por este motivo el practicante se ve en la obligación de suplicarle por su tiempo y atención (l. 1293: κύριε· ἐμοὶ σχολασάτω ὁ τῆς ἄρκτου τόπος καὶ κύριος). Esto tiene que ver con que la Osa Mayor es un elemento astrológico usado por el dios supremo que es, en última instancia, el poder astrológico máximo³⁰².

²⁹⁹ Ver, por ejemplo, *PGM* IV 475–829; IV 1331–1389; VII 686–702; XXIII 1–13.

³⁰⁰ Traducción de X. Renau Nebot (BCG 268). *SH* I 21, 9 (76–83): Ὑπὸ δὲ τούτους ἐστὶν ἡ καλουμένη ἄρκτος, κατὰ μέσον τοῦ ζωδιακοῦ, ἐξ ἀστέρων συγκειμένη ἐπτά, ἔχουσα ἀντίζυγον ἐτέραν ὑπὲρ κεφαλῆς. Ταύτης μὲν ἡ ἐνέργειά ἐστι καθάπερ ἄξονος, μηδαμοῦ μὲν δυνούσης μηδὲ ἀνατελλούσης, μενούσης δὲ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, [τῆς] περὶ <τὸ>αὐτὸ στρεφομένης, ἐνεργούσης δὲ τὴν <τοῦ>ζωοφόρου κύκλου <περιφορὰν>, παραδιδούσαν τὸ πᾶν τοῦτο ἀπὸ μὲν τῆς νυκτὸς ἡμέρα, ἀπὸ <δ'>ἡμέρας νυκτί.

³⁰¹ EDMONDS III (2019: 257).

³⁰² EDMONDS III (2019: 266).

Pero además de las relaciones astrológicas, que establecen una jerarquía entre la Osa y Helios-Re, existe otra basada en la personificación de los elementos. Plutarco³⁰³ identifica la Osa con Set, una divinidad que se encontraba al servicio de Re en la barca solar. Esta identificación entre la Osa y Set serviría para explicar, además del poder que en esta receta ejerce la divinidad solar sobre la Osa, otra cuestión relacionada con esta práctica. En las líneas 1323–1330 aparece una fórmula que se presenta como “otra versión”. El problema es que en dicha fórmula se pide al que estremece la tierra, al que devora a la serpiente y que destruye el círculo del sol³⁰⁴, es decir, a Set, que envíe un *daimon* para que profetice. El encabezamiento ἄλλο indica que el que copió la receta propone la fórmula como otra versión o como refuerzo, pero el contenido del texto hace que la práctica pase de ser una invocación genérica a la Osa a un ritual de aparición de un *daimon*³⁰⁵, por lo que es posible que se añadiera a continuación de la otra práctica por su conexión con Set. Que la Osa se asocie con Set explica también que en la práctica que sigue a la aquí analizada (ll. 1331–1389) y que también está dedicada a la Osa Mayor, termine con la indicación de que se ha de escribir el nombre de Tifón de cien letras³⁰⁶.

La naturaleza suprema de Helios-Re se desprende de su capacidad creadora (l. 1282) y de su soberanía sobre la Osa (l. 1278), lo que lo convierte en el máximo poder cósmico. Su presencia en la práctica no ocurre a través de una invocación, sino que se asemeja a la vista en el punto sobre las entidades supremas externas a la práctica mágica en tanto que actúa como elemento coactivo. Pero al contrario que en esas prácticas, no se amenaza a la divinidad de la que se buscan los servicios con que el dios supremo tomará cartas en el asunto si no cumple con lo que se le pide, sino que se le pide directamente al dios supremo su intercesión³⁰⁷.

³⁰³ *De Isi. et Osir.* 359d: καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἰσιδος ὑφ’ Ἑλλήνων, ὑπ’ Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὀρίωνα δὲ τὴν Ὠρου, τὴν δὲ Τυφῶνος ἄρκτον. Sobre la identificación Set–Tifón en Plutarco, ver *supra* PGM IV 154–285 (pp. 156–160).

³⁰⁴ ἄλλο· ‘κομφθο κομασιθ κομμουν ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπωκῶς τὸν ἀείζων ὄφιν καὶ καθ’ ἡμέραν ἐξαιρῶν τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ᾧ ὄνομα ἰθιω ἠὶ Ἀρβαθιάω η, ἀνάπεμψόν μοι, τῷ δεῖνα, νυκτὸς τὸν δαίμονα ταύτης τῆς νυκτὸς χρηματίσαι μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.’

³⁰⁵ Dosoo (2014: 269): “Unclear if this is for a ritual of apparition, or a general petitionary invocation. The Bear seems to be conceived as a female deity in the formula, although a male lord of the Bear (ὁ τῆς ἄρκτου... κύριος, l.1294) is mentioned.”

³⁰⁶ Sobre Set–Tifón y su función como dios supremo, ver *supra* el análisis de PGM IV 154–285 (pp. 156–160).

³⁰⁷ La tercera fórmula de la práctica se presenta como una fórmula coactiva, pero su poder descansa únicamente en la pronunciación de palabras mágicas, no en una amenaza real.

3.3.f. IV 2891–2942. Hechizo amoroso consagrado a Afrodita

Como único caso de entidad suprema femenina en los textos mágicos abordaremos el encantamiento amoroso en el que la diosa Afrodita es la protagonista. Los rasgos que hacen que esta práctica destaque tienen que ver tanto con el retrato de la divinidad como con la estructura del texto. Dicha estructura se organiza del siguiente modo: primero, se dan indicaciones sobre cómo ha de elaborarse el sahumero y el amuleto que tiene que portar el peticionario (ll. 2891–2902); a continuación, el primer *lógos*, que consiste en una fórmula coactiva en la que se narra una *historiola* (ll. 2903–2915); a este le sigue un segundo *lógos*, que consiste en una fórmula escrita en hexámetros³⁰⁸ en la que se exalta a la divinidad y se procede a la petición (ll. 2916–2940); por último, se añaden indicaciones de lo que ocurrirá según el resultado que se produzca (ll. 2940–2942). El problema que salta a la vista de la estructuración de esta práctica es la declamación de una fórmula coactiva anterior a cualquier petición del practicante. Como señalaron Merkelbach y Totti (1991b: 118) y Suárez de la Torre (2020a: 53–54), el orden parece estar alterado, lo que convierte un único himno mágico en una sucesión en dos etapas que contravienen el orden lógico de cualquier ritual, organizado normalmente en exaltación, petición y coacción. Que el orden de ambas fórmulas parece estar invertido no solamente se infiere del hecho de que no tiene sentido coaccionar a la divinidad sin haber reclamado nada antes, sino también de la conjunción condicional con la que se inicia la coacción (εἰ δέ) sin una argumentación que le preceda³⁰⁹.

Antes de continuar con el análisis me gustaría hacer una observación previa sobre la inclusión de esta práctica mágica en el capítulo de divinidades supremas. Parece claro, por lo visto hasta ahora en este capítulo y por la imagen tradicional de Afrodita, que la diosa no suele ser considerada por encima del resto de divinidades del panteón griego en términos generales, aunque como diosa del amor es, por supuesto, imbatible. De esto da muestra también que, en los textos mágicos conservados, este sea el único dedicado a esta diosa en la que se puede considerar que obtenga esta naturaleza. Es obvio que hay que tener en cuenta que el material del que disponemos es muy escaso en comparación con el gran número de conjuros mágicos que seguramente circularon en Egipto, pero en el conjunto que se conserva de conjuros eróticos y amorosos, la diosa ni es la preferida ni cuando es la elegida se presenta en términos supremos. Así, además de

³⁰⁸ La organización formal de este himno concuerda con la estructura usual de los himnos griegos: *invocatio*, *eulogia/argumentum* y *euche/preces* (RISTORTO 2019: 239).

³⁰⁹ SUÁREZ DE LA TORRE (2020a: 86). El autor incluye al final de su análisis una propuesta hipotética de reconstrucción ya que “aunque hemos de tener en cuenta *lo que hay* y no *lo que debiera haber sido*, el tener conciencia de esta particularidad estructural permite apreciar cómo trabaja el profesional de la magia en busca de innovaciones y de explotación de recursos eficaces.”

la práctica analizada ahora, los otros textos en los que Afrodita es mencionada son: *PGM* IV 1265–1274, IV 1716–1860³¹⁰; *PGM* VII 215–218, VII 862–918; *PGM* XII 201–269; y *PGM* XXXVI 295–311³¹¹. Y no en todos tiene un papel protagonista, de hecho, en VII 862–918 la diosa invocada es Selene, aunque la caracterización de la divinidad podría señalar a una posible identificación con la diosa del amor; y en XII 233–234 es la divinidad con la que el practicante se identifica³¹². Con esto no quiero decir que este conjuro no se merezca estar en este capítulo, sino que al igual que en el caso de la práctica a Tifón, parece que el tratamiento de esta divinidad en términos supremos forma parte de la excepción y que, como veremos, esa “excepcionalidad” se la confiere su identificación con entidades no griegas.

La representación de la divinidad abarca tres esferas diferenciadas y compatibles entre ellas: (i) Afrodita como diosa del amor; (ii) como divinidad ctónica; y (iii) como divinidad suprema. Como veremos, en las tres, diferentes tradiciones se entremezclan y fusionan dando como resultado una diosa que conjuga los elementos más tradicionalmente helenos con los que en un contexto henoteísta egipcio se potencian.

Como diosa del amor.—Como referencias generales vinculadas a su origen heleno³¹³, en el texto se mencionan tres epítetos muy comunes relacionados con la diosa: “Citerea” (l. 2908 y 2911: Κυθήρη / Κυθήρεια), “nacida en Chipre” (l. 2934: Κυπρογένεια) y “nacida de la espuma” (l. 2911: ἀφρογενής). Los dos primeros, como es bien sabido, hacen referencia a Citerea y Chipre, las dos islas donde se encuentran los santuarios originarios de esta diosa³¹⁴. El tercer epíteto es uno de los dos modos en los que Afrodita nació. Según esta versión narrada por Hesíodo (*Th.* 155–200), la diosa surgió del mar donde cayeron los genitales de Urano una vez fueron cercenados por Cronos. De acuerdo con la versión narrada por Homero en la *Ilíada* (V 370), es hija de Zeus y Dione. Pero más allá de los epítetos

³¹⁰ Esta es la práctica conocida como “Espada de Dárdano” y será analizada más adelante en este mismo capítulo (pp. 206–211).

³¹¹ Estos son los textos en los que la diosa es mencionada explícitamente, pero su poder está presente en otros textos mágicos. Sobre conjuros mágicos para inducir pasión y amor, *cf.* FARAONE (1999). Sobre cuestiones más concretas relacionadas con Afrodita en los *PGM*, ver SUÁREZ DE LA TORRE (2017B, 2019A, 2020A).

³¹² Una recopilación de estas prácticas con indicación del papel de Afrodita en SUÁREZ DE LA TORRE (2020A).

³¹³ El origen último de esta divinidad está todavía en discusión, aunque parece haber acuerdo en que hay influencias orientales. La desconocida etimología de su nombre no ayuda a dilucidar su origen. Como introducción general sobre la diosa, ver CÀSSOLA (1975: 227–251).

³¹⁴ Sobre Afrodita Citerea y Afrodita de Chipre, *cf.* PIRENNE-DELFORGE (1994: 217–227 y 309–370). En el relato del origen de la diosa, Hesíodo narra que, tras surgir del espumoso mar, primero se dirigió a Citerea y a continuación a Chipre (*Th.* 190–193: ἀμφὶ δὲ λευκὸς ἀφρὸς ἀπ’ ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ’ ἐνὶ κούρῃ ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήρισι ζαθέοισιν ἔπλητ’, ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.).

que vinculan a la diosa con su lugar de origen, la labor para la que es reclamada en este conjuro se encuadra perfectamente en la naturaleza propiamente griega (que a primera vista parece dominar el texto): la de diosa del amor. La petición del practicante es clara, que infunda amor y deseo a la mujer que elija (l. 2926–2928: τῆ δεινί, ἦν δεινά, βάλε πυρσὸν / ἔρωτα, ὥστ' ἐπ' ἐμοῦ τοῦ δεινός, οὐ ἡ δεινά, φιλότῃτι τα-/κῆναι ἡματα πάντα). Esta petición, lógicamente es asequible para la divinidad, y no solamente porque así lo estipula la tradición mitológica y literaria no mágica, sino porque en este conjuro en concreto, así se delimita: κινεῖς δὲ τὸ<ν>ἀγνὸν [ἴμ]ε[ρο]ν εἰς ἀνδρῶν ψυ-/χάς, ἐπὶ δ' ἀνδρα γυναικάς· κἀνδρὶ γυναικα / τίθησι ἐράσμιαν ἡματα πάντα (Il. 2920–2922).

El requerimiento a la divinidad de su faceta amorosa se refuerza en dos ocasiones en puntos distintos de la receta, pero a través del mismo sistema, la *historiola*. La primera en la fórmula coactiva que, como se indicó, debería cerrar el *lógos*, aunque aquí lo inaugura. En ella, el peticionario se refiere a los amoríos entre Afrodita y Adonis y cómo este acaba por ser dominado con una rueda ixiona. Es decir, si la diosa no cumple, el practicante impedirá que ella misma se una a Adonis³⁵. Como indica Suárez de la Torre (2020a: 55), en esta amenaza se están invirtiendo los procedimientos de magia erótica al realizar una maldición que impida el encuentro entre los dioses, que además implica un castigo (la rueda ixiónica) que se opone al artefacto usado por la diosa para sus hechizos, la rueda de cuatro radios³⁶. La segunda *historiola*, que redundante en la atracción amorosa que el ejecutor de la práctica necesita que Afrodita ejerza, tiene un problema de interpretación³⁷. En el texto se lee Ῥουζω, y así lo editó Preisendanz, pero distintos autores³⁸ consideran que se trata de una alteración en el orden de las sílabas y que el nombre correcto sería Ζουρω por dos motivos: primero, porque no tiene sentido que de repente se cambie de destinatario hacia una entidad masculina; y segundo, porque el nombre Ζουρω derivaría de un nombre persa femenino en

³⁵ Il. 2898–2903: εἰ δὲ καθὼς θεὸς οὔσα μακρόψυχόν τι ποιήσης, / οὐκ ὄψη τὸν Ἄδωνιν ἀνερχόμενον Ἄϊδαο. / εὐθὺ δραμῶν ἤδη τοῦτον ἐγὼ δῆσῶ δεσμοῖς / ἀδάμασιν φρουρήσας σφίγξω Ἴξιόνιον / τροχὸν ἄλλον, κούκετι πρὸς φάος ἤξει, κολαζό-/μενος δὲ δαμείται.

³⁶ Píndaro narra en sus *Píticas* tanto el castigo infligido a Ixión por su comportamiento soberbio, como el de Medea desobedeciendo a sus padres y ayudando a Jasón por la intervención de la diosa y su “tuercecuellos”: Pin. *Pit.* II 21–24: θεῶν δ' ἐφετ'μαῖς Ἴξιόνα φαντὶ ταῦτα β'ροτοῖς / λέγειν ἐν πετερόεντι τ'ροχῷ / παντῶ κυλινδόμενον / τὸν εὐεργέταν ἀγαναίς / ἀμοιβαῖς ἐποικομένους τίνεσθαι. Pin. *Pit.* IV 213–219: πότ'νια δ' ὄξυτάτων βελέων / ποικίλαν ἴνυγα τετ'ράκι'ναμον Οὐλυμπόθεν / ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλω / μαινάδ' ὄρνιν Κυπ'ρογένεια φέρεν / πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἐπαιιδάς / ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαν / ὄφ'ρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰ-/δῶ, ποθεινὰ δ' Ἑλλάς αὐτάν / ἐν φρασί καιομένων δονέοι μάστιγι Πειθοῦς. Sobre este episodio y el uso de magia erótica, *cf.* FARAONE (1999: 55–69).

³⁷ Il. 2928–2933: σὺ δέ, μάκαρ, Ῥουζω, [Ζουρω] / τάδε νεύσον ἐμοί, τῷ δεινί, ὡς σὸν ἐν ἄστροις / ἐς χορὸν οὐκ ἐθέλοντα ἦξας ἐπὶ λέκτρα μι-/γῆναι, ἀχθεῖς δ' ἐξαπίνης καὶ τὸν μέγαν / ἔστρεφε Βαρζαν, στρεφθεῖς τ' οὐκ ἀνεπαύσατ' / ἔλισσόμενός τε δονείται.

³⁸ TARDIEU (2013B); CALVO MARTÍNEZ (2013); SUÁREZ DE LA TORRE (2020A).

su origen³¹⁹. Además, el sentido del texto, que en general es bastante consistente, induce a pensar que es Afrodita la protagonista del episodio, y del mismo modo que ella consiguió atraer a alguien a su lecho³²⁰, el practicante quiere conseguirlo también.

Como diosa ctónica.—De las tres esferas, la que menor repercusión y detalle tiene es la de Afrodita como diosa ctónica. No por ello es más ajena a esta divinidad, ya que son varios los textos mágicos en los que se hace patente este vínculo³²¹. En este caso, este vínculo con lo subterráneo se hace a través de tres nombres de divinidades cuyo carácter ctónico o relacionado con lo oscuro es sobradamente conocido, pero no se profundiza en su caracterización, puesto que aparecen incluidos en una sucesión de *voces magicæ* (ll. 2908–2910): νουμιλλον βιομβιλλον· Ἀκτιωφι Ἐρεσχιγάλ· Νεβουτοσουαληθ· φρουρηξια θερμιδοχη βαρεωνη. En Actiofi, Hopfner (1974: 290) considera que se materializa una referencia a la diosa lunar, Selene. Eresquigal es la diosa sumeria–acadia comúnmente asociada a la griega Hécate; y sobre Nebotusualet no hay acuerdo sobre a qué entidad remite, pero los estudiosos coinciden con que es una divinidad ctónica. La referencia a esta cara más oscura de Afrodita aparece en la parte final de la fórmula coactiva, lo que no parece una casualidad teniendo en cuenta la naturaleza de las diosas con las que se identifica. No se la denomina así cuando se la alaba, o cuando se le pide la ejecución “amorosa”, sino cuando se la amenaza para que cumpla con la labor encomendada. La unión de estas entidades femeninas ctónicas y nocturnas es común en los textos mágicos y con frecuencia remiten a un poder maligno. Edmonds III (2005) detectó que en casi todos los conjuros dedicados a la luna (y, por extensión, a las otras facetas con las que se vincula, como Hécate) el mago recurría al satélite de la tierra para pedir ayuda en un acto violento, materializado en este conjuro en la petición de que la mujer deseada acuda junto al solicitante “conducida por un frenesí, / por la necesidad de violentos agujijones” (l. 2906–2907: οἷστρω³²² ἔλαυνομένην, / κέντροισι βιαίοις ὑπ’ ἀνάγκη). Los conjuros en los que esto sucede, además, cuentan con un alto grado coactivo y se requiere un amuleto para librarse de la ira de la diosa. Aunque el uso de amuleto y de *lógos* coactivo no es extraño en la práctica mágica, parece que, en el caso concreto de este conjuro amoroso, el hecho de que estos nombres se inserten en la práctica coactiva no es casualidad, sino que la identificación de Afrodita con su “yo” ma-

³¹⁹ HOPFNER (1921: 356).

³²⁰ El único problema que le ve SUÁREZ DE LA TORRE (2020A: 60) a esta interpretación es que si esta denominación se corresponde con Afrodita significa que no se especifica quién es el personaje atraído a su lecho, lo que es raro en una *historiola*.

³²¹ Por ejemplo, PGM III 1–164, IV 2241–2358.

³²² Sobre este término indica RISTORTO (2019: 249): “Since Greek tragedy the word οἷστρος designates erotic frenzy, and Euripides uses this term to describe the feeling of Phaedra (Eur. *Hipp.* 1300). This madness forces the beloved woman to do something against her will, i.e., she must leave home and join the one who loves her.”

ligno se incluye aquí porque es donde el vínculo con las otras entidades es más vivo.

Como diosa suprema.—Abordamos por último la faceta menos difundida en la tradición helénica de esta divinidad y la que más conexiones parece tener con las tradiciones egipcia y la semítica. La primera mitad del himno a la diosa en la que se concentra su verdadera exaltación dice así (ll. 2912–2919):

θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν, αἰθερία, χθο-
νία, Φύσι παμμήτωρ, ἀδάμαστε, ἀλληλοῦ-
χε³²³, πυρὸς μεγάλου περιδινήτειρα,
ἢ τὸν ἀεικίνητον ἔχεις περιδινέα Βαρζαν
ἄρρηκτον· σὺ δὲ πάντα τελεῖς, κεφαλὴν τε πόδας τε,
σαῖς τε θελημοσύναις περιμίγνυται ἱερὸν
ὔδωρ, ἡνίκα κινήσεις τὸν ἐν ἄστροις χεῖ-
ρеси Ῥουζω, ὀμφαλὸν ὃν κατέχεις, κόσμου.

Madre de dioses y hombres, etérea, ctónica,
Naturaleza madre de todo, indomable, que todo
mantiene unido, que haces que el gran fuego gire,
la que mantiene irrompible a Barza de continuo
movimiento. Tú lo llevas todo a cumplimiento, cabeza y pies,
y por tu voluntad el agua sagrada se mezcla,
cuando mueves con tus manos mueves al que está entre las estrellas,
Ruzo, centro del mundo dominado por ti.

Como es posible detectar en una primera lectura, el tono de los epítetos de este fragmento alcanza un grado superior a los vistos antes. Ristorto (2019), en su artículo sobre este conjuro a Afrodita, hace un análisis profundísimo sobre las distintas alusiones a las que remiten los epítetos del himno³²⁴, poniendo en relieve las conexiones que guardan con divinidades ajenas a la tradición griega que son, creo, las que en última instancia permiten elevar la figura de Afrodita a la categoría de deidad omnipotente. Las competencias creadora y dominadora son prerrogativas fundamentales en una entidad suprema, ya que todo ha de surgir de ella y sobre todo tiene que gobernar.

La capacidad generadora de Afrodita se expresa en los dos versos iniciales. En el primero, se dice que la diosa es “engendradora de dioses y hombres” (θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν), un epíteto que no suele acompañar a la divinidad del amor³²⁵ y en el que Ristorto (2019: 241) ve una posible conexión con la diosa egipcia Isis,

³²³ Según Eleni PACHOUMI (2017: 156) este término bebe de la tradición epicúrea y de los filósofos neoplatónicos.

³²⁴ Para los elementos que no incluyo en mi análisis, me remito a su artículo.

³²⁵ RISTORTO (2019) indica como excepción el *h. Orph.* LV (l. 2) a Afrodita, en el que se la denomina γενέτειρα θεά. Este himno en sus versos iniciales presenta una fa-

ya que desde el periodo faraónico hasta la época de producción de los papiros esta divinidad era considerada la madre de los dioses y dadora de vida³²⁶. Suárez de la Torre (2020a: 58) considera que la identificación con *Physis* del verso siguiente (Φύσι παμμήτωρ) refuerza la elevación de la divinidad al estatus más sublime ya que “implica la concepción de Afrodita como deidad suprema que está en el origen del surgimiento de todos los seres”, lo que iría más allá de la simple *Physis* como diosa³²⁷. Ristorto (2019: 241), por su parte, señala que ese epíteto se usa en relación con Gea y Rea³²⁸, cuyo único vínculo con Afrodita son la fertilidad y el poder de crear vida. Considero que ambas expresiones, en el contexto de conjuro amoroso dedicado a la diosa de la unión sexual por excelencia, puede ser entendida en sentido metafórico como la fuerza que empuja a la procreación y generación; lo que no quiere decir que ese uso simbólico no convierta a la diosa en una divinidad suprema, sino que es precisamente el que promueve esa elevación.

Lo mismo sucede con los epítetos que la califican de dominadora o como garante de los procesos naturales. ἀδάμαστε, término bajo el que subyace la idea de poder³²⁹, estaría sugiriendo en el texto una comparación entre los efectos de la energía sexual y las fuerzas externas que dominan a los dioses, a la humanidad y a los animales, haciéndolos indefensos mientras que únicamente la diosa no se somete al amor³³⁰. Así, la indomabilidad de la diosa se contraponen al dominio que ejerce no solo sobre dioses, hombres y resto de seres vivos, sino también sobre el cosmos, ya que todo lo mantiene unido (ἡ τὸν ἀεικίνητον ἔχεις περιδινα Βαρζαν / ἄρρηκτον) y en movimiento (ἡνίκα κινήσεις τὸν ἐν ἄστροις χεῖ-/ρεσι Πουζω, ὀμφαλὸν ὃν κατέχεις, κόσμου). La diosa, manteniendo indisoluble a Barza³³¹ y ac-

ceta de esta divinidad próxima a la del himno que nos ocupa: Οὐρανια, πολύμνε, φιλομειδῆς Ἀφροδίτη, / ποντογενής, γενέτειρα θεά, φιλοπάννυχε, σεμνή, / νυκτερία ζεύκτειρα, δολοπλόκε μήτηρ Ἀνάγκης· / πάντα γὰρ ἐκ σέθεν ἐστίν, ὑπεζεύξω δέ <τε>κόσμον / καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννάεις δὲ τὰ πάντα, / ὅσσα τ' ἐν οὐρανῶι ἐστί καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπωι / ἐν πόντου τε βυθῶι τε, σεμνή Βάκχοιο πάρεδρε... (vv. 1–5)

³²⁶ La autora, además, añade sobre el término γενέτειρα “On the other hand, this epithet is used to invoke deities associated with the Underworld, and in *Orphic Hymn* 3 it serves to conjure up the Nyx and in *Orphic Hymn* 29 the Eumenides. Aphrodite’s association with the night may be related to the nocturnal nature of sex. Moreover, Nyx (Νύξ) is the mother of Love (Φιλότης), a deity that from the beginning is part of the goddess’s attendants (Hes. *Th.* 224). Thus, the epithet γενέτειρα simultaneously evokes the fertilizing power of the deity and her gloomy side, her link with the Underworld.”

³²⁷ El autor pone como paralelo el *Himno Órfico* mencionado en la nota anterior.

³²⁸ *h.Hom XXX* a Gea y Nonn. *D. XIII.36*.

³²⁹ *LSJ* ἀδάμ-αστος, ον, (δαμάω): *unsubdued, inflexible; later in the proper sense, untamed, unbroken*.

³³⁰ RISTORTO (2019: 240–241). La autora indica como paralelos literarios a la idea de este poder asociado con la diosa el *Himno Homérico V* a Afrodita y el proemio de Lucrecio a *De Rerum Natura* (I. 1–28).

³³¹ Sobre el significado de este término hay varias hipótesis. Por un lado, puede ser un término de origen persa cuyo significado es “luz brillante” (O’Neil en BETZ 1986: 93 n368), o proceder del término *barāru* (“brillo”), que se relaciona con el resplandor de

tuando con él “must guarantee that the lover can satisfy his passion” (Ristorto 2019: 244). Es decir, unión cósmica y unión sexual funcionarían de modos semejantes. Al mismo tiempo, estos versos vinculan a la diosa con la luz, no solamente por la referencia a Helios–Barza, sino también por la de Ruza, un término para el que se han postulado distintas interpretaciones³³² pero que la más aproximada al contexto cósmico–lumínico parece que es el que recientemente ha aportado Tardieu, que ve en el término un sufijo femenino persa cuyo significado es “el día”³³³.

Además de estos epítetos, que marcan una tendencia hacia la elevación de la divinidad al estatus de suprema, la vinculación entre la diosa griega y sus homólogas en la tradición egipcia y semítica realizan una labor importante. Por un lado, Hathor, la diosa egipcia cuyo puesto en la ordenación divina varía desde ser la madre del dios sol, o su consorte o incluso su hija, cuya naturaleza se centra en el acto del nacimiento (en tanto que diosa encargada de ayudar a parir a las mujeres) y renacimiento (facilitando la vuelta a los muertos y renovando el cosmos). Es la diosa del cielo en tanto que es la morada de Horus, el gran Halcón, y a veces funciona como la personificación del cielo nocturno. Está, por supuesto, conectada con Re a través del disco solar con la que se le representa sobre la cabeza y al que acompaña en la barca solar durante el viaje diurno. Se asocia con la belleza, el amor y la sexualidad, lo que propició la vinculación entre ella y Afrodita. Es también la diosa del Más Allá, de la música, de las tierras extranjeras y actuaba como madre o esposa del rey. Es, en definitiva, una diosa todopoderosa que fue perdiendo autoridad sobre ciertas esferas en favor de Isis³³⁴. De igual modo, la deidad semítica llamada Ishtar por los acadios y los asirios–babilonios, Astarte por los cananitas, e Inanna por los sumerios, presenta puntos de contacto con la diosa griega. Era una deidad astral que representaba al planeta Venus y ocupaba un lugar preponderante en esos panteones. Esta figura es realmente complicada porque procede de un sincretismo entre lo que se cree que era una divinidad masculina acadia y una femenina sumeria. Esta fusión resultó en una entidad que se convirtió en “la señora del cielo” tras derrocar a Eanna³³⁵. La idea de Ishtar como entidad celestial la vincula a la que se considera la manifestación más

las estrellas en el atardecer (RISTORTO 2019: 243). Según TARDIEU (2013A: 233) sería un epíteto abreviado de la divinidad irania Anhita. En *PGM XIVa* funciona como epíteto de Helios, y en general se entendió como una entidad solar (SUÁREZ DE LA TORRE 2020: 59).

³³² *Cfr.* SUÁREZ DE LA TORRE (2020A: 59 y n52).

³³³ TARDIEU (2013A: 234): “je comprends Rhouzô comme étant la transcription du moyen-perse *rwz/rôz*, “le jour”, suivi de la désinence grecque féminine -*ô*”.

³³⁴ Sobre esta diosa, *cfr.* PINCH (2002: 137–139); R. H. WILKINSON (2003: 139–145); HART (2005: 61–65).

³³⁵ Sobre esta divinidad, ver PETTINATO (2005). Para Astarté, *cfr.* C. BONNET (1996); SCHMITT (2013).

panhelénica de la diosa griega: la Afrodita Urania³³⁶. Heródoto³³⁷ y Pausanias³³⁸ dan testimonio de la existencia de templos destinados al culto de la Afrodita celestial, cualidad concedida en tanto que hija de Urano³³⁹. Además, la divinidad semítica era considerada también como diosa del amor, de la fertilidad y, sobre todo, de la sexualidad³⁴⁰.

La ambivalencia de Afrodita proyectada en esta práctica como diosa del amor y como divinidad generadora parecen resultar en una Afrodita suprema “especializada”, ya que tanto el contexto ritual como el posible sentido metafórico de la exaltación de la diosa podrían estar delimitando o especificando el ámbito de lo supremo. Es decir, es creadora y dominadora en tanto que fuerza divina que impulsa el deseo generador y unificador.

3.4. PGM XIII 1–343 y 343–1077. Octavo libro de Moisés

El PGM XIII, también conocido como “Octavo libro de Moisés” es, sin duda, uno de los más sorprendentes y complejos en cuanto a su contenido y organización. El texto presenta varias versiones de un mismo ritual que habrían sido transmitidas por el mismo Moisés³⁴¹ y cuyo objetivo es conseguir la unión con el dios supremo para, una vez con él, interrogarle sobre lo que está por venir. Como señala Suárez de la Torre (2013d: 181)³⁴², son varias las cuestiones que lo hacen especial: primero, que presente por duplicado no solo el contenido sino también la estructura, pero que sea con extensiones tan diferentes. Segundo, que todo el texto tenga un carácter unitario en tanto que no es misceláneo, que es lo corriente en el resto de papiros. Esta unidad es patente no solo en el contenido, sino también en su composición, puesto que, a pesar de estar copiado por dos manos

³³⁶ Sobre Afrodita Urania, *cf.* PIRENNE-DELFORGE (1994: 15–26); USTINOVA (1999: 35–49); CYRINO (2010: 27–29). Esta manifestación de Afrodita se opone a Afrodita Pándemos, versión en la que es la hija de Zeus y Dione (Pl. *Smp.* 180d.). Sobre Afrodita Pándemos, *cf.* PIRENNE-DELFORGE (1994: 26–48).

³³⁷ Hdt. I. 105 (6–11): τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὕρισκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρόν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνθεύτην ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικῆς εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες.

³³⁸ Pau. I.14.7: πλησίον δὲ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας. πρῶτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυριοῖς κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίους καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθήριοι μαθόντες σέβουσιν Ἀθηναίοις δὲ κατεστήσατο Αἰγεύς, αὐτῷ τε οὐκ εἶναι παιῖδας νομίζων—οὐ γὰρ πω τότε ἦσαν καὶ ταῖς ἀδελφαῖς γενέσθαι τὴν συμφορὰν ἐκ μηνίματος τῆς Οὐρανίας.

³³⁹ Hes. *Th.* 188–206.

³⁴⁰ Ver CÁSSOLA (1975: 234–237) sobre los elementos semíticos.

³⁴¹ Para otros textos mágicos cuya autoría se vinculan a figuras famosas de la historia, ver DIELEMAN (2005: 261–268). Sobre Moisés y su conversión en un mago durante el periodo greco-romano, ver GAGER (1972: 134–161).

³⁴² Este artículo, centrado sobre todo en la teología del PGM XIII, será frecuentemente mencionado en este apartado ya que su contenido abarca muchas de las cuestiones que resultan de interés para el análisis del dios supremo.

distintas, la segunda hizo anotaciones y correcciones en la primera parte³⁴³. Por último, también es destacable que es el texto mágico más largo con atribución a un autor, Moisés.

La estructura del papiro ha dado lugar a diferentes opiniones sobre las distintas partes del texto. Mientras que algunos autores ven tres versiones del mismo ritual³⁴⁴, otros consideran que hay solo dos. Yo me baso en la establecida por Suárez de la Torre (2013d), que diferencia dos versiones de la práctica ritual y una tercera parte con recetas que guardan relación con lo anterior. La estructura es la siguiente:

Versión A (ll. 1–343):

- Rito de iniciación: *La Mónada* u *Octavo Libro de Moisés* (ll. 1–234)
 - a) Preparación (ll. 1–60)
 - b) Estela a Eón (ll. 61–138) con plegaria a los dioses de las horas y de las semanas (ll. 112–125)
 - c) Plegaria hermaica y *kosmopoiia* (ll. 139–234)
- Aplicación prácticas de la consagración³⁴⁵ (ll. 234–344)

Versión B (ll. 345–747):

- Rito de consulta: *Sagrado Libro Secreto de Moisés*
 - a) Preparación (ll. 345–444)
 - b) Plegaria hermaica y *kosmopoiia* (ll. 445–550) + Ampliación creación (ll. 551–562)
 - c) Estela al Dios Supremo (ll. 571–608)
 - d) Invocación al dios, instrucciones sobre el encuentro con el dios (ll. 610–746). Exclusivo Versión B, excepto:
 - i. ll. 645–670 (cf. A ll. 91–110)
 - ii. ll. 671–705 (cf. A ll. 114–138)
 - iii. ll. 735–746 (cf. A ll. 227–234)

Otras recetas (ll. 747–1077):

- Plegaria al dios supremo y otras indicaciones (ll. 747–821)

³⁴³ Para la descripción del papiro ver DANIEL (1991: x–xi) y ZAGO (2010: 235–246).

³⁴⁴ M. SMITH (1996C: 217) considera que la práctica contiene tres versiones separadas por dos interrupciones y finalizada con diversos añadidos. La división que presenta es la siguiente: **Versión A: líneas 1–231** [Interrupción sobre los usos del texto: ll. 232–343]; **Versión B: líneas 344–618** [Interrupción con invocación a Sarapis: ll. 618–645]; **Versión C: líneas 645–734** [Cierre con añadidos: ll. 734–1077]. DOSOO (2014: 136–137) y DIELEMAN (2019B: 299) aplican también este esquema.

³⁴⁵ DOSOO (2014: 139) incluye esta práctica entre las que él denomina “textos poliprácticos”, los cuales se caracterizan por una fórmula inicial a los que le sigue el ritual primario y después varias instrucciones más breves para otros procedimientos usando la misma fórmula.

- Invocación al Uno (ll. 822–913)
- Plegarias y nombres alternativos (ll. 914–1002)
- Consagración de Iao (ll. 1002–1057)
- Recetas y menciones de obras de Moisés (ll. 1058–1078)

La versión A es claramente más reducida que la B, en la que el contenido de la primera aparece mucho más desarrollado. Suárez de la Torre (2013d: 183) propone la existencia de una versión anterior a las que presenta el papiro, un posible “arquetipo” al menos de la parte de la *sýstasis*. Recalca que, si esto es correcto, el arquetipo estaría más cerca de B que de A, y que dicho arquetipo no puede ser reconstruido con el procedimiento de sumar y combinar las versiones conservadas. De este modo, la versión B sería cronológicamente anterior a A, no una expansión. Morton M. Smith (1996c: 229) también considera que son variantes de un único texto y comenta que si ambas versiones³⁴⁶ hubieran estado en el original, ambas formas hubieran sido idénticas. Según este autor, la reduplicación se produjo a raíz de una confluencia de textos originalmente cercanos, pero separados el tiempo suficiente como para haber desarrollado peculiaridades que se preservaron cuando se pusieron juntos. Debido a la larga extensión de *PGM* XIII y a que el material contenido en la versión A se encuentra también en la versión B pero más desarrollado, me centraré en esta segunda para realizar mi análisis.

La caracterización del dios supremo está contenida en la parte central del ritual (ll. 445–645), donde se sitúan la plegaria hermaica y la *kosmopoiia*, la estela dedicada al dios³⁴⁷ y una invocación al dios bajo el nombre de Sarapis. Todos estos *lógoi* tienen el carácter laudatorio que cualquier interpelación a la divinidad suprema se merece, pero además de los epítetos que son comunes en este tipo de plegarias y que se pueden adscribir al plano propiamente ritual, destacan las partes cuyo contenido profundiza no solamente en el retrato de la divinidad suprema, sino en todo lo relacionado con el plano teosófico.

El primer tipo de exposición sobre las cualidades de la divinidad son las que de un modo conciso lo identifican como pantocrátor (l. 569: τὸν πάντων μείζονα; l. 578: πάντα ὑποτέτακταί σοι; l. 571: τὸν πάντα ὀρώντα καὶ πάντα ἀκούοντα καὶ μὴ ὀρώμενον), anterior a todo (l. 570: τὸν αὐτογέννητον θεόν; l. 576: σοῦ γὰρ φανέντος, καὶ κόσμος ἐγένετο καὶ φῶς ἐφάνη); y principio a partir del cual todo surge y se ordena (l. 569: τὸν τὰ πάντα κτίσαντα; ll. 571–574: σὺ γὰρ ἔδωκας ἡλίῳ τὴν δόξαν καὶ τὴν δύναμιν ἅπασαν, σελήνῃ αὐξεῖν καὶ ἀπολήγειν καὶ δρόμους ἔχειν τακτοῦς).

³⁴⁶ Cuando habla de las dos versiones y de reduplicación, M. Smith se está refiriendo a las líneas 1–231 y 344–618, que es donde, según su división, se encajan la plegaria de la estela (ll. 61–87/571–599); y la plegaria hermaica + *kosmopoiia* (ll. 139–234/445–564).

³⁴⁷ En la versión A, la plegaria de la estela (ll. 61–87) va antes que la plegaria hermaica y la *kosmopoiia* (ll. 139–234).

Además de estos epítetos, la plegaria de la estela se cierra con la imprecisa caracterización de “rey de reyes, dueño de dueños, famoso entre los famosos, *daimon* de *daimones*, fuerte de los más fuertes, sagrado de los sagrados” (ll. 605–607: βασιλεὺ βασιλέων, τύραννε τυράννων, ἐν δοξε ἐνδοξοτάτων, δαίμων δαιμόνων, ἄλκιμε ἄλκιμωτάτων, ἄγιε ἄγιων)³⁴⁸. En esta misma línea de imprecisión se encuentra la de la invocación a la divinidad bajo el nombre de Sarapis, ya que se le invoca en calidad de “señor, santo muy alabado, grandemente honrado, señor del cosmos” (ll. 618–619: κύριε, ἄγιε, πολυύμνητε, μεγαλότιμε, κοσμοκράτωρ, Σάραπι), y como “señor, glorioso, señor del cosmos, inconmensurable, el más grande, sustentador, distribuidos del destino” (ll. 639–640: κύριε, ἔνδοξε, κοσμοκράτωρ, μυριώτατε, μέγιστε, τροφεύ, μεριστά, Σάραπι). A pesar de la vaguedad de los epítetos que se utilizan en esta invocación y de las dos menciones del nombre de Sarapis (ll. 619 y 640) no cabe duda de que el dios invocado es la misma divinidad suprema que las secciones anteriores, que es la que tiene que proveer al peticionario de información sobre su destino (ll. 634–637: διαφύλαξόν με ἀπὸ πάσης τῆς ἰδίας μου ἀστρικής, ἀνάλυσόν μου τὴν σαπρὰν εἰμαρμένην, μέρισόν μοι ἀγαθὰ ἐν τῇ γενέσει μου, αὔξησόν μου τὸν βίον καὶ ἐν πολλοῖς ἀγαθοῖς, ὅτι δοῦλός εἰμι σὸς καὶ ἰκέτης).

Pero el retrato de la divinidad no se ciñe únicamente a estos epítetos, sino que, como antes se adelantó, estos se desarrollan en algún otro punto de las plegarias profundizando en la concepción teosófica de la divinidad. Así, el dios no solamente es “superior a todos”, sino que Helios le está sometido y cumple con aquello que el dios supremo le encomienda (ll. 445–446: ὕμνησέ σ' | ὁ | ὑπὸ | σοῦ ταχθεὶς καὶ πάντα πιστευθεὶς τὰ αὐθεντικά, Ἥλιος). La importancia de este pasaje se puede circunscribir a tres puntos: primero, la concreción de superioridad de una divinidad sobre otra, estableciendo de este modo una ordenación más allá de la tan común y poco específica “superior a todos” o “dios de dioses”. Segundo, la labor de Helios como figura de autoridad y creador del cosmos (l. 450: τοὺς ἀστέρας ἰστάς καὶ τῷ φωτὶ τῷ ἐνθέῳ κτίζων τὸν κόσμον). Y tercero, en relación con el anterior, la distinción entre un dios supremo y un dios creador del cosmos. Por supuesto, el hecho de que Helios, al igual que el resto de divinidades, surja de la risa del ser supremo convierte al dios en creador también, pero su función como creador se restringe a la actividad teogónica, puesto que de él no surgen los elementos físicos del cosmos. Su vínculo con el universo físico se limita a su capacidad “separadora” y “ordenadora” de lo creado (l. 451: ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα). La concepción de un dios supremo y un dios creador como entidades diferenciadas es el cimiento sobre el que reposa la concepción teológica de la corriente gnóstica. Del mismo modo que en nuestro texto el dios supremo genera al resto

³⁴⁸ MERKELBACH (1992: 45–47) ve en la plegaria de la estela influencias del himno al escarabajo solar egipcio. Ver páginas 41–55 para el resto de propuestas del autor sobre elementos que han podido influir en la redacción del texto mágico.

de dioses, en el gnosticismo el Espíritu Invisible³⁴⁹, en su necesidad de proyectarse hacia el exterior, da origen a los eones, que no son más que manifestaciones del propio dios. El punto discordante entre ambas teologías se encuentra en lo concerniente al dios creador. Mientras que en el texto mágico Helios es glorificado por el propio dios que le otorga las capacidades de creador, en la versión más extendida del gnosticismo, el mundo físico surge como resultado de una acción llevada a cabo por Yaldabaot y no aprobada por el dios supremo. Habría que remontarse a los estadios más iniciales del gnosticismo para encontrar una versión en la que la creación del cosmos no fuese el resultado de una acción malvada³⁵⁰.

En tanto que creador de los dioses y todo lo que ello implica (ser Autoengendrado, anterior a todo y distribuidor de las capacidades), la *kosmopoia* aporta valiosísima información en forma de lo que considero uno de los pasajes más bonitos de todos los textos mágico-religiosos. No me detendré aquí a hacer un análisis pormenorizado de este pasaje, para lo cual me remito a otros estudios³⁵¹, sino que me centraré en analizar cómo a través de ella se ponen de manifiesto las capacidades del ser supremo y la ordenación divina.

Las manifestaciones surgidas del dios supremo son diez, siete de ellas lo hacen a través de la risa, y tres a través de sonidos. Las primeras son Luz/Resplandor, Agua/Tierra, Mente/Hermes, Generación, Destino, Oportunidad y Alma³⁵²; las segundas, Fobo, la serpiente pítica e Iao. Cada una de ellas se encarga de una función necesaria para la creación, desarrollo y mantenimiento de todo lo surgido. Así, por ejemplo, Generación (*Genna*) aporta la semilla de la creación de todo (l. 492: Γέννα πάντων κρατούσα σποράν), y Alma (*Psiche*) pone todo en movimiento (l. 522: πάντα ἐκινήθη). Todas estas capacidades son distribuidas por el dios supremo en tanto que origen de todo y ordenador de lo generado. Pero, además, en esta repartición de capacidades se establece una jerarquía en la que Luz (*Fos*), es decir, Helios, el generado por dios en la primera risa, recibe el cetro que simboliza el poder de las manos de Oportunidad (*Kairós*), que surgió en sexto lugar. Tras la obtención del poder, el disco solar brilló con gran resplandor y se dirigió a la reina, para establecer que esta crecería por la luz y menguaría por falta de ella; es decir, estableció los ciclos de la luna (ll. 514–519: ὁ δίσκος ἔ<v>τροπος τοῦ Φωτὸς

³⁴⁹ Sobre esta denominación del dios supremo gnóstico, ver Capítulo III (pp. 70–74) y también *PGM IV* 1115–1166 (pp. 178–182).

³⁵⁰ Esta visión del dios creador solamente se encuentra retratada en el *Eugnostos*, sobre el que ya se habló con relación a *PGM IV* 1115–1166 (pp. 178–182).

³⁵¹ MERKELBACH (1992: 77–85 y 92–154) y ZAGO (2007). SAUNERON (1961) compara la generación de los siete dioses a través de la risa con la cosmogonía de Neit del templo de Esna, en la que se describen siete palabras que proceden de la boca de la diosa Neit.

³⁵² Ver SUÁREZ DE LA TORRE (2013D, 189–191) para una lista con los distintos nombres que se le da a cada uno en el texto. M. SMITH (1996C: 232–233) considera que en la *kosmopoia* las divinidades se organizan en pares compuestos por un elemento masculino y otro femenino, y lo relaciona con la unión en parejas de sexos opuestos de los eones en el sistema Valentiniano.

ἔδειξέν τινα αὐραν. ἔφη ὁ θεὸς τῇ βασιλίσσῃ· ‘σὺ περιθεμένη τὴν αὐραν τοῦ Φωτὸς ἔση μετ’ αὐτόν, περιέχουσα τὰ πάντα. αὐξήσεις τῷ Φωτὶ ἀπ’ αὐτοῦ λαμβάνουσα καὶ πάλι ἀπολήξεις δι’ αὐτόν. σὺν σοὶ πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται.’ ἔστι δὲ τὸ ὄνομα μέγα καὶ θαυμαστόν). Estas líneas remiten al mismo episodio de la plegaria hermaica mencionado más arriba, cuando se dice que Helios estableció las estrellas y creó el cosmos con luz divina (l. 450)³⁵³.

La característica que engloba todo lo visto sobre la divinidad suprema y que, en última instancia explica gran parte de la teología de este ritual, remite a su (no) presencia³⁵⁴. El dios supremo es invisible en tanto que puede ver (y oír) sin ser visto (l. 570: τὸν πάντα ὀρώντα καὶ πάντα ἀκούοντα καὶ μὴ ὀρώμενον), y en tanto que ni los dioses, y menos un común mortal, puede ver su verdadera forma (l. 578: οὐ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν). La invisibilidad “física” es una prerrogativa de los dioses vinculada generalmente con las divinidades de tradiciones monoteístas y asociada a la omnipresencia y omnisciencia. Esto no quiere decir que la divinidad no sea accesible para nadie, sino que lo es únicamente para aquel que sepa cuál es la verdadera forma del dios, porque, así como es invisible por ser el dios supremo, es visible como participante en todo lo que ha sido generado por él. Esta idea está presente en la doctrina hermética (*CH V* 1-2) según la cual:

Dios no sería eternamente si no fuera invisible: todo lo visible ha de aparecer en algún momento, puesto que es engendrado, mientras que lo invisible es eterno, no tiene necesidad de aparecer pues siempre es. De hecho, no es sino él el que hace visibles todas las demás cosas, aun permaneciendo invisible en tanto que eterno. (...) Es evidente, por tanto, que el uno es inengendrado, imperceptible e invisible. Sin embargo, puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a quienes él quiere mostrarse³⁵⁵.

La capacidad de convertirse, y así manifestarse, en otras cosas se indica de modo explícito en la plegaria de la estela, cuando el practicante se dirige al dios y le dice: “tú que te transformas ante los ojos, Eón de Eones” (ll. 579–580: ὁ μεταμορφούμενος

³⁵³ Sobre la cuestión de la ordenación de lo creado por el dios supremo se hablará en el capítulo siguiente, cuando se aborde específicamente al surgido en décimo lugar, Iao.

³⁵⁴ He omitido en el análisis del retrato del dios supremo aquellas cuestiones que forman parte de la práctica ritual pero que refuerzan la importancia del dios, no por ser menos importantes, sino por centrar la explicación en las referencias directas a su figura. Dos de estas cuestiones son, por ejemplo, que el peticionario tenga que invocar primero a los dioses de las horas y los días para que actúen como intermediarios y demostrar así que es un iniciado (ll. A: 28–61; B: 377–431); o con cuánta fuerza arderán las lámparas cuando el dios se presente ante el practicante (A: ll. 10–12), lo que tiene paralelos con la descripción que hace Jámblico de las apariciones de los diferentes seres divinos (*Myst.* II 3), enumeradas en el apartado de cuestiones teológicas.

³⁵⁵ Traducción de X. Renau Nebot (BCG 268). οὐ γὰρ ἂν ἦν <αἰ>εἰ <μῆ>ἀφανὲς ἦν· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν· ἐφάνη γὰρ· τὸ δὲ ἀφανὲς αἰεὶ ἔστι· τοῦ γὰρ φανῆναι οὐ χρῆζει· αἰεὶ γὰρ ἔστι. (...) ὁ δὲ εἰς ἀγέννητος δηλονότι καὶ ἀφαντασίαστος καὶ ἀφανής, τὰ δὲ πάντα φαντασιῶν διὰ πάντων φαίνεται, καὶ ἐν πᾶσι, καὶ μάλιστα οἷς ἂν αὐτὸς βουληθῆ φανῆναι.

ἐν ταῖς ὀράσεσιν, Αἰὼν Αἰῶνος³⁵⁶). A continuación, le interpela denominándolo con siete nombres distintos: Sabaot, Arbatiao, Zagure, Arat, Adonáis, Basimm e Iao (ll. 590–592)³⁵⁷, que no son otros que diversas denominaciones con las que se nombra a Yahveh para evitar su nombre sagrado³⁵⁸.

Esta multiplicidad de nombres del dios (Sarapis, Eón, Sabaot, Adonáis, etc.) y las diversas entidades que surgen de él (*Fos, Genna, Psiche*, etc.) no son más que distintas manifestaciones de la divinidad suprema, que es Uno y Múltiple al mismo tiempo. Porque en tanto que dios es generador de todo, es también partícipe de todo. Dios es, por tanto, *hén kai pán*. Los neoplatónicos Plotino y Jámblico exponen en sus obras esta misma idea de la siguiente manera:

Ἦ ἐν ἅμα καὶ πολλὰ λέγομεν, καὶ τι ποικίλον ἐν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ἔχον. (Plot. *Enn.* VI 2.2)

διὰ τοῦ πλήθους τῶν δοθέντων τὸν ἓνα θεὸν ἐμφαίνειν, καὶ διὰ τῶν πολυτρόπων δυνάμεων τὴν μίαν αὐτοῦ παριστάνει δύναμιν. (Iambl. *Myst.* VII 3.253)³⁵⁹

Aunque como se ha visto, la mayor parte de caracterizaciones de la divinidad se encuentran en las partes centrales de la versión B, en las recetas añadidas al final de esta versión hay dos *lógoi* dirigidos al dios supremo que redundan en las ideas de esta entidad como pantocrátor, unigénita, creadora de dioses y múltiple a la vez que uno. Estos fragmentos son la invocación de las líneas 761–785, que se encuentra duplicada en el *PGM* XII 201–269 analizado más arriba (en ese caso se le ha añadido una parte himnica en el medio), en *PGM* XXI, y en las líneas 842–846:

Ἐπικαλοῦμαι σε, ἀέναιε καὶ ἀγένητε, τὸν ὄντα ἓνα, μόνον τῶ<ν>πάντων συνέχοντα τὴν ὄλη<ν>κτίσιν, ὃν οὐδεὶς ἐπίσταται, ὃν οἱ θεοὶ προσκυνοῦσιν, οὐ τὸ ὄνομα οὐδὲ θεοὶ δύνα<ν>ται φθέγ<γ>εσθαι.

Te invoco a ti, el eterno y no nacido, el que es uno, el único que aguanta junta toda la creación entera, al que nadie entiende, al que los dioses se postran, cuyo nombre no pueden pronunciar los dioses.

4. Entre suprema e intermedia. El caso excepcional de Eros

El caso de Eros es especial por dos motivos. Primero, porque a pesar de que los hechizos eróticos forman uno de los grupos más numerosos entre los textos de contenido mágico, Eros como divinidad tiene una presencia muy escasa. Y segundo,

³⁵⁶ En la versión A esta línea presenta una ligera variante: ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας, ἀόρατος εἰ Αἰὼν Αἰῶνος (ll. 70–71).

³⁵⁷ Nombres que, tanto en la versión B (ll. 450–455) como en la A (ll. 145–150), aparecen también identificando a los primeros siete *ángeloi* creados por el dios. Esto será analizado en el capítulo VI.

³⁵⁸ Sobre esto, *vid* MASTROCINQUE (2005: 86); BLOOM (2014).

³⁵⁹ Esta misma declaración de Jámblico ya se vio con relación a la divinidad en *PGM* III 494–611, en la que también se añade la visión de Macrobio, semejante a la del de Calcis (p. 152).

porque en dos de esas recetas, *PGM* XII 14–95 y IV 1716–1870, su naturaleza oscila entre la de una divinidad suprema y una intermedia. Esta ambigüedad no es exclusiva de los textos mágicos, sino que los testimonios más antiguos también la presentan oscilante entre ambas esferas³⁶⁰. En los textos homéricos, Eros no aparece personificado, sino que es el impulso pasional, el deseo y la fuerza erótica³⁶¹. En Hesíodo, en cambio, es una divinidad primordial surgida a continuación de Caos y Gea³⁶²; e igualmente en algunas versiones de las cosmogonías órficas el dios es una entidad primigenia surgida del huevo cósmico³⁶³. Platón exponía esta ambigüedad en el *Banquete* cuando, por un lado, lo califica de dios grande y omnipotente³⁶⁴; y por el otro, como *daimon* entre lo divino y lo mortal³⁶⁵. En el plano filosófico, Eros posee un papel protagonista en la tradición caldea, donde es el primer elemento surgido del Intelecto paterno³⁶⁶. Su genealogía es también muy variable. Por ejemplo, mientras que Hesíodo, como se acaba de señalar, lo considera una entidad primigenia, Platón lo hace hijo de Penia y Poros (*Symp.* 203b) y Safo de Urano y Gea (*fr.* 198)³⁶⁷. Esta ambigüedad o variabilidad en las funciones y genealogías del dios puede tener su motivo en que Eros apenas tiene presencia en los ritos culturales, ya que cuanto más pronto y de modo más seguro se atestigua la veneración cultural de una deidad personificada, más claramente aparece definida en la poesía hexamétrica temprana³⁶⁸.

En los dos textos que se analizarán a continuación, y que presentan procedimientos refinados y elevados para unos fines un tanto mundanos, el dios concentra las

³⁶⁰ Un repaso por la presencia de Eros en distintos géneros literarios en MARTÍN HERNÁNDEZ (2006: 604–608) y BREITENBERGER (2007: 139–153).

³⁶¹ *Il.* III 441–441: ἀλλ' ἄγε δὴ φιλότῃσι τραπέομεν εὐνηθέντε· οὐ γὰρ πῶ ποτέ μ' ᾧδέ γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν // *Il.* XIV 293–296: ἴδε δὲ νεφεληγερέτα Ζεὺς· ὡς δ' ἴδεν, ὡς μιν ἔρωσ πυκινὰς φρένας ἀμφεκάλυψεν, οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἔμισγέσθην φιλότῃσι εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας.

³⁶² *Hes. Th.* 116–122: ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ'. αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου, Τάρταρα τ' ἠρόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρουδείης, ἡδ' Ἔρος, δὲ κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

³⁶³ Eros está muy presente en las teogonías órficas, en las que se acaba identificando con Fanes y Protogónos. Sobre las distintas versiones de las cosmogonías órficas, *cf.* BERNABÉ PAJARES (2008).

³⁶⁴ *Symp.* 186b: ὡς μέγας καὶ θαυμαστός καὶ ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ' ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα // *Symp.* 188d: Οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πάσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρωσ.

³⁶⁵ *Symp.* 202d: -Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἶη ὁ Ἔρωσ; θνητός; / +Ἡκιστὰ γε. / -Ἀλλὰ τί μὴν; / +Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. / -Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; / +Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἔστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

³⁶⁶ *OC* 42: δεσμῷ Ἔρωτος ἀγητοῦ, δὲ ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος ἔσσάμενος πυρὶ πύρ συνδέσμιον, ὄφρα κεράσῃ πηγαίους κρατήρας εἰς πυρὸς ἄνθος ἐπισχῶν.

³⁶⁷ Sobre la genealogía de Eros, MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (2005); BREITENBERGER (2007: 164–169 y 256).

³⁶⁸ BREITENBERGER (2007: 137).

dos esencias que le son propias, representando una entidad “entre la minúscula y la mayúscula”³⁶⁹.

4.1. PGM XII 14–95. Práctica de sometimiento a través de Eros.

El “rito de Eros” descrito en la segunda práctica del PGM XII ya fue analizado con anterioridad en este mismo capítulo en relación a la figura del *Hýpsistos Theós* (pp. 93–99). El motivo de incluirlo también en este epígrafe es que, además de ese dios supremo ante el que todas las entidades están supeditadas, Eros, que en realidad es el actor principal del ritual, aparece desempeñando un papel ambivalente que oscila entre entidad intermedia asistente del peticionario y divinidad suprema. Así, se verá que mientras que el término para denominarle (*páredros*) y las funciones que se le encomiendan lo identifican como *daimon*, la descripción de sus cualidades y la asimilación con otras entidades lo elevan a la categoría más excelsa.

Como *daimon páredros*.—Su invocación en calidad de asistente del practicante viene determinada por las dos primeras palabras del texto³⁷⁰: Π[ά]ρεδρος Ἔρως (l. 14). Aunque en los textos mágicos es más común que la función de asesor la realicen entidades intermedias, en especial los *nekydaimones*, en alguna ocasión son divinidades superiores las que ejercen esa labor o incluso objetos³⁷¹. Tanto en esta práctica como en la que se analizará a continuación, la representación del asistente es doble, ya que es, por un lado, el propio dios, y por el otro, la estatuilla que se hace de él. Esta imagen debe hacerse con cera tirrénica mezclada con hierbas aromáticas y debe medir ocho dedos (alrededor de dieciocho centímetros) y llevar una lámpara y un arco y una flecha. Además, a esta figurilla debe acompañarle una de Psique³⁷². En el momento final del ritual, cuando haya que

³⁶⁹ SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 95).

³⁷⁰ La estructura del texto ya se indicó en un epígrafe anterior (pp. 93–99). A modo de resumen: En las líneas 15–39 se describe cómo hacer una figurilla de Eros y otra de Psique y las ofrendas que han de servirse al dios. Tras esto, comienza la *epiclesis*, compuesta por tres fórmulas. La primera (ll. 40–58) dirigida exclusivamente a Eros, la segunda (ll. 58–66) está dirigida también a Eros, pero con mención al *hýpsistos theós*, y en la tercera (ll. 66–75) los destinatarios son Eros y los dioses celestiales, terrenales, aéreos y subterráneos. Para que la práctica surta efecto, las tres fórmulas han de ser pronunciadas durante tres días y escribir en una tablilla una fórmula dirigida a Eros (ll. 79–95).

³⁷¹ A veces incluso este término se aplica a versos que deben ser usados para llevar a cabo el ritual, como en PGM IV 2145–2240. La figura del *páredros* se analizará más profundamente en el capítulo VI (pp. 378–400). De momento, me limito a indicar aquí una breve referencia a trabajos sobre esta entidad en los textos mágicos: CIRAOLO (2001); PACHOUMI (2011; 2017: 35–63).

³⁷² ll. 17–20: λαβῶν [κηρὸ]ν [τ]υρρηρικ[ὸ]ν μείξον αὐτῶ π[άν] γένος ἀρωμάτων καὶ πο[ι]ήσον Ἐρωτα δακτύλων [ὄκ]τῶ μήκος λαμπαδηφόρο[ν], ἔχοντα β[ά]σιν μακράν, ἐκδεξι[ί]ν [τ]ῶνδε. [ἦ] δ' ἀριστερᾷ χεῖρ κρατεῖτω τόξο[ν] καὶ βέλος. καὶ Ψυχὴν τέλεισον ταῦτὸν ὡς Ἐρωτα. Sobre la animación de estatuas, JOHNSTON (2008B). Sobre Eros y Psyche: VITE-

pronunciar la última fórmula, la cual se ha escrito en una tablilla, el practicante ha de coger la figurilla de Eros de la mesa donde se haya situado junto a las ofrendas y elevarla. Es importante la precisión que se hace justo antes de las indicaciones de la fabricación de la estatuilla, donde se dice que Eros se diferencia de un *daimon* malo si se trata correctamente y es purificado (l. 16: διαλλάσσει κ[ακ]οδαίμο[νο]ς, [ἐ]ὰν ὀρθῶς αὐτῷ χρῆσῃ κα[ὶ] ἀγνῶς). Es decir, en caso de ejecutar mal el ritual o no agasajar con los elementos correctos al dios, este puede no mostrarse afable y servicial.

El peticionario se muestra muy insistente con el dios. Repite hasta en cuatro ocasiones qué es lo que necesita de él, que es, básicamente, que someta a todo aquel que el practicante quiera, hombre o mujer. La petición más completa se encuentra al inicio del primer *lógos* y es prácticamente igual que la que ha de ser inscrita en la tablilla. En ella se indican dos cuestiones que acercan a Eros a la figura del *páredros*: primero, que ha de estar siempre disponible para el practicante, y segundo, que deberá cumplir las misiones que se le encomienden tomando la forma de la entidad que venere aquel que ha de ser sometido (ll. 40–43):

διακονήσόν μοι καὶ ἀ[π]άγγελον αἰεὶ, ὅτι ἄν σοι εἶπω, καὶ ὅπο[υ] ἄν ἀποστέλλω, παρομοιούμενος θεῶ (ἢ [θ]εῶ), οἷω ἄν σέβωνται οἱ ἄνδρες καὶ αἱ γυναῖκ[ε]ς, λέγων πάντα τὰ ὑπογραφόμενα ἢ λεγόμενα καὶ παρατιθέμενά σοι ταχύ³⁷³.

Sírveme y entrega siempre el mensaje que te diga y a cualquier lugar que te mande, adquiriendo la forma del dios (o diosa) que adoren los hombres y las mujeres, diciendo todo lo escrito abajo o lo que se ha dicho, rápido.

Que estas funciones sean encomendadas a Eros no llaman la atención por dos motivos. Primero, porque es una práctica de sometimiento y aunque no se especifica que su objetivo sea propiamente erótico, puede entenderse que la entidad elegida sea Eros en su versión de asistente. Y segundo, porque como se vio en el epígrafe correspondiente, su situación en la ordenación divina por debajo del *Hýpsistos Theós* lo convierte en un buen candidato para ser obligado a cumplir con los deseos del practicante, ya que es tan sencillo como invocarlo en su nombre o amenazarlo con acciones de su superior. En cambio, lo que sí llama la atención es realizar una petición a un *páredros* supeditado al dios supremo en los términos que veremos a continuación.

LLOZZI (2019: 286 y n26 para bibliografía). Sobre el uso del término *psyché*, G. A. SMITH (2004) y SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 98–99).

³⁷³ La variante de esta petición que debe ir inscrita en la tablilla: πορευθεὶς <εἰς>πάντα τόπον καὶ πᾶσαν οἰκίαν, ὅπου σε πέμπω, πρὸς τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα (ἢ τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα), παρομοιωθεὶς, ᾧ σ[έ]βεται θεῶ (ἢ θεῶ), ἀνάγκασον αὐτὸν ποιῆσαι τὸδε πρᾶγμα—ὅσα θέλεις, γράφε εἰς τὸ πιτ[τ]άκιον σὺν τῷ λόγῳ—, ἐγερθεὶς, ἔκθαμβος. (ll. 82–84). Los otros dos momentos en los que el practicante insiste en la demanda están también en el primer *lógos*: ὡς σὺ διακονήσεις μοι, πρὸς οὓς θέλω ἄνδρας καὶ γυναῖκας (ll. 47–48); διακονήσόν μοι εἴτε πρὸς ἄνδρας καὶ γυναῖκας, μικροὺς τε καὶ μεγάλους, καὶ ἐπαναγκάσης αἰεὶ αὐτοὺς ποιεῖν πάντα τὰ [γ]εγραμμένα ὑπ' ἐμοῦ (ll. 49–50).

Como deidad suprema.—La manifestación de Eros como entidad divina suprema ocurre en cuatro ámbitos: en el solar, en el celestial, en el cosmogónico y en “el hebreo”. Salvo el último, cuya inclusión presenta ciertas particularidades que serán tratadas al final de este epígrafe, los otros tres se superponen en distintas partes de los *lógoi*, por lo que los analizaré en el mismo orden en el que aparecen en la receta.

En el primer *lógos* que el practicante le dedica a Eros, justo a continuación de la primera petición comentada unas líneas más arriba, se incluye una identificación del dios con el escarabajo solar (ll. 43–49):

[ἔ]φθασε τὸ πῦρ ἐπὶ τὰ εἶδωλα τὰ μέγιστα, καὶ κατέπιεν ὁ οὐρανὸς τὸν κύκλον μὴ [γ]ινώσκων τοῦ ἁγίου κανθάρου λε[γο]μένου Φωρει. κἀνθαρος, ὁ πτεροφυῆς μεσουρανῶν τύρραννος, ἀπεκεφαλίσθη, ἐμελίσθη, τὸ μέγιστον καὶ ἔνδοξον ἀ[ὐ]τοῦ κα[τ]εχρει-<ώ>σατο, καὶ δεσπότην τοῦ οὐρανοῦ συνκατακλείσαντες ἤλλαξαν ὡς σὺ διακονήσεις μοι, πρὸς οὓς θέλω ἄνδρας καὶ γυναῖκας. ἦκέ μοι, ὁ δεσπότη[ς] τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἴκουμένη

El fuego ha llegado a los fantasmas más grandes, y sin reconocerlo el cielo se ha tragado el círculo del escarabajo sagrado, el llamado Phorei. Escarabajo, el señor alado en el medio del cielo, decapitado, desmembrado, lo más grande y lo más glorioso fue malgastado, encerraron al señor del cielo y lo asesinaron. De este modo me servirás, con los hombres y mujeres que yo quiera. Ven a mí, señor del cielo, que brillas sobre la tierra.

La vinculación entre el coleóptero y la divinidad solar ya fue comentada más arriba con relación a otras prácticas en las que la entidad suprema era denominada con este término³⁷⁴. Esta hipóstasis de la divinidad es el símbolo de la creación y el renacimiento, ya que, según la concepción egipcia, los escarabajos representan la autogénesis y la creación sexual *ex nihilo*, del mismo modo que el sol muere a la puesta de sol y renace en la mañana por sí solo. Por ese motivo, este acontecimiento de muerte y renacimiento se incluye en un episodio en el que se narra la muerte de Osiris a manos de su hermano Set y su posterior vuelta a la vida. La identificación Eros–Osiris se repite unas líneas más adelante, al comienzo de la fórmula de la tablilla (ll. 79–81):

Σὺ εἶ ὁ νήπιος, ὁ ζῶν θεός, ὁ ἔχων μορφήν <—>Σαμμῶθ Σαβαῶθ Ταβαῶθ σορφη σεουρφουθ μοι σι σρω Σαλαμα γωυθ εθειμηθους Οὔσειρι Ἐσειῆ ε Φθᾶ Νούθ σαθαη Ἴσις αχθι εφανουν, βιβίου βιβίου, σφη σφη, ασηηαηί

Tú eres el inocente, el dios vivo, el que tiene forma — Sammoth Sabaoth Tabaoth sorpho seourphouth moui si sro Salama gnouth etheimenous Ouseiri Eseiie e Phtha sathn Isis achthi ephanou bibiou bibiou, spe spha, aseaei.

Además del nombre de Osiris incluido entre las *voces magicae* (lo cual no es una identificación definitiva puesto que también aparecen los nombres de Sabaot,

³⁷⁴ Vid *supra* PGM IV 930–114 (pp. 109–119), LXI 1–38 (pp. 119–122) y III 187–262 (pp. 122–128).

Nut o Isis), los tres epítetos iniciales son una traducción al griego de tres términos egipcios vinculados al dios solar. Así, *νήπιος* es el egipcio *hwn* “juventud”; *ζών θεός* traduce *ntr-nh* “el dios vivo” egipcio, que hace referencia a la vuelta a la vida de Osiris; y *Wn-nfr* es un epíteto del dios egipcio que significa “el de bella forma” y que aquí se puede sobreentender por la presencia del término *μορφὴν* y el contexto general³⁷⁵.

Se insiste en la poderosa y dominadora fuerza del dios en las siguientes líneas, en las que parece haber también un vínculo entre Eros y el modo de representar a la divinidad solar en otros textos mágicos (ll. 50–54):

ἦκέ μοι, ὁ δεσπότης τῶν μορφῶν, καὶ διέγειρόν μοι ἀνδ[ρ]ας καὶ γυναῖκας, ἀνάγκασον αὐτοὺς ποιῆσαι τῇ σ<ῆ>αίει ἰσχυρᾶ καὶ κρατ<αι>ᾶ δυνά[μει] πάντα τὰ ὑπ’ ἐμοῦ γραφόμενά τε καὶ λεγόμενα: εἰσαφσαντα φουρει αρναι· σψσυν φρεω ριωβαιοσοι σὺ εἶ ατεφθο αωρηλ Ἀδωναί

Ven a mí, señor de las formas, y despierta hombres y mujeres para mí, fuérzalos con tu siempre gran y poderosa fuerza a realizar todo lo que es escrito y dicho: *eisaphsanta phourei arnai; sysyn phreo riobaiosoi tú eres ateptho aorel Adonai.*

La invocación al dios como “el señor de las formas” podría tener un doble sentido. Por una parte, como se acaba de indicar, podría ser una referencia a una de las cualidades supremas en general y a la solar en particular, como se vio en *PGM* III 494–611 y IV 1596–1715 y que Jámblico explica en *Myst.* VII 3. En este caso, la idea que subyace es la de una deidad con múltiples manifestaciones, pero con un único referente, es decir, la concepción egipcia de lo uno y lo múltiple tan común en los textos mágicos. Por la otra, podría ser el modo del autor de la práctica de conectar la invocación con la petición, en la que se indicaba que Eros debía adoptar la forma que adorara la persona que se quería someter. En esencia, estas dos interpretaciones remiten a lo mismo, pero en la práctica tienen una diferencia. Mientras que la primera implica que el dios se puede manifestar con distintas formas por ser el poder absoluto y todo remitir a él en tanto que supremo, es decir, las distintas formas son consustanciales al dios; la segunda es una cualidad que le exige el practicante para llevar a cabo los tejemanejes que a él le convengan, cosa que puede hacer porque Eros actúa como su asistente.

En la segunda fórmula que ha de ser dicha durante el sacrificio, se alaba a Eros como entidad que maneja los elementos del cosmos y los ordena (ll. 60–61):

σὺ εἶ [ὁ ἀσ]τράπτων, σὺ εἶ ὁ βρον[τ]ῶν, σ[ὺ] εἶ ὁ σείων, σ[ὺ] εἶ ὁ πάντα στρέψας καὶ ἐπανορθώσας [π]άλιν.

Tú eres el que relampaguea, tú eres el que truena, tú eres el que causa seísmos, tú eres el que todo lo remueve y lo vuelve a enderezar.

³⁷⁵ Martin en BETZ (1986: 156 n19).

Los términos ἀστράπτω, βροντή y σεία son usados también en *PGM IV* 115–1166³⁷⁶ para alabar la divinidad suprema, lo que de nuevo vincula a Eros a esa categoría. Estos epítetos que elevan a Eros a la esfera de lo cosmogónico se incluyen en medio de la invocación del dios en la que se le conjura “por el que tiene el cosmos bajo su poder, construyó los cuatro puntos de apoyo y mezcló los cuatro vientos” y bajo la coacción “del dios supremo” (*hýpsistos theós*). Es decir, se le presenta como dominador de los elementos que rigen el cosmos y al mismo tiempo como supeditado a otra deidad superior también dominadora de los elementos que rigen el cosmos.

Abordamos ahora la parte final de la última fórmula de la receta, que se corresponde con la que ha de ser inscrita en la tablilla. Las últimas ocho líneas presentan dos problemas. El primero tiene que ver con su relación con lo que le precede, con lo que se une del siguiente modo (ll. 84–87):

ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ <ἀγίου>καὶ κατ’ ἐπιτίμου ὀνόματος, ᾧ ἢ πάσα κτίσις [ὑ]πόκειται· πασιχθῶν ἰβαρβου θαρακτιθεανω βαβουθα κωχεδ Ἄμῆν· γενέσθω τόδε πρᾶγμα ἤδη ἤδη. <—>ἐρυθρά<ς>θαλάσσης, ὁ ἐκ τῶν δ’ μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσειῶν...

Te conjuro por el sagrado y preciado nombre al que toda creación está supeditada. *Pasichthon ibarbou tharakitheano baboutha koched Amén*. Que se hagan estas cosas ya, ya, — del mar Rojo, el que mueve los vientos de las cuatro regiones...

Como señala Suárez de la Torre, la expresión ἤδη ἤδη suele cerrar una parte autónoma, por lo que incluir una nueva plegaria sin ninguna indicación resulta extraño. Además, el copista del texto no utilizó la línea hasta el final tras esa expresión y continuó con la plegaria, en la que se omite un sustantivo que rija ἐρυθρά<ς>θαλάσσης³⁷⁷. El contenido de la plegaria es también problemático (ll. 87–95):

<—>ἐρυθρά<ς>θαλάσσης, ὁ ἐκ τῶν δ’ μερῶν τοὺς ἀνέμους συνσειῶν, ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος καὶ λαμπυρίδων [τ]ήν ὄλην οἰκουμένην· καθέζη γὰρ κορκοδειλοειδής· ἐν δὲ τοῖς πρὸς νότον μέρεσ[ι]ν δράκων εἰ πετροειδής· ὡς γὰρ ἔφυς τῆ ἀληθείᾳ· ἰωιω βαρβαρ Ἄδωναὶ κομβάλιψ θωβ ἰαρμιωουθ· ἦκέ μοι, κλύθι μου ἐπὶ τήνδε τὴν χρείαν, ἐπὶ τήνδ[ε] τὴν πράξιν, μέγιστε Ἀρσαμῶσ[ι] μουχα λ[ι]νουχα ἄρπαξ Ἄδωναί. ἐγὼ εἰμι, ᾧ συνήνησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός<σου> γνώσιν, ἦν καὶ τηρήσω ἀγνώως μηδενὶ μεταδιδούς, εἰ μὴ τοῖς σοῖς συνμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς ἰαρθαατρα μνηψίβιαω χνημεωψ· ἐλθέ καὶ παράστα εἰς [τ]ήνδε τὴν χρείαν καὶ συνέργησον.’

...del mar rojo. Tí, el que agitas los vientos desde las cuatro partes, que estás sentado sobre el loto e iluminas toda la tierra, pues estás sentado en forma de

³⁷⁶ IV 1160–1166: ὁ τοὺς πρηστήρας ἀνάγων ωρισθαυα, ὁ βροντάζων θεφιχυωνηλ, ὁ ἀστράπτων ουρηνης, ὁ βρέχων οσιωρνι φευγαλγα, ὁ σείων περατωνηλ, ὁ ζωογονῶν αρησιγυλβα... *Vid supra* para el análisis de esta receta (pp. 178–182).

³⁷⁷ SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 106).

cocodrilo, pero en la parte que mira al sur eres serpiente con alas, pues así naciste en la verdad (*vm* + Adonai). Llégate a mí, escúchame en esta necesidad, en esta acción, grandísimo Arsamorsis (*vm* + “arreatador Adonai”), yo soy aquél al que te apareciste bajo el sagrado monte y le obsequiaste con el conocimiento del poderosísimo nombre, que conservaré puramente sin transmitirlo a nadie, a no ser a los coincidiados en tus sacros ritos (*vm*). Ven y asísteme en esta necesidad y coopera³⁷⁸.

Tras el abrupto comienzo, se pueden distinguir dos partes, una primera de influencia egipcia (ll. 87–90) y una segunda de tintes judaicos (ll. 92–95). La primera, aun estando incluida en la parte que podría ser un añadido a la práctica, guarda relación con lo precedente, ya que se indica las distintas formas que puede presentar la divinidad solar: Harpócrates sobre el loto, de cocodrilo, o de serpiente alada cuando mira al sur. Esta descripción del dios es una forma resumida de una versión más amplia que aparece en *PGM* VI+II (II 105–116)³⁷⁹. Lo verdaderamente llamativo de esta plegaria son las últimas líneas, en las que se reproduce un esquema de revelación y de secreto de transmisión que remiten, por un lado, a la tradición judía (monte Sinaí) y por el otro a los cultos místéricos³⁸⁰ y que no parece guardar ningún tipo de relación con el texto anterior, lo que apunta a que fue tomado de algún otro lugar e incluida en la práctica que nos ocupa³⁸¹. El objetivo de esto puede ser efectista, es decir, que el mago quiera demostrar que es capaz de someter a su voluntad a Eros como si de un *daimon* se tratase cuando en realidad es un grandísimo dios o, por el contrario, que busque ensalzar al Eros *páredros* para motivar su intervención.

Si tomamos en consideración, por tanto, la presentación del dios que se acaba de analizar no habría duda de su naturaleza suprema y cosmogónica, pero la denominación como *páredros* y las funciones que desempeña, junto con la supeditación al *hýpsistos theós*, hace de Eros una figura curiosa. Ya se planteó en el análisis de la divinidad suprema en un epígrafe anterior, que se podría tratar de una inserción del imaginario particular del autor sobre la organización divina

³⁷⁸ Traducción de SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 106).

³⁷⁹ MERKELBACH Y TOTTY (1991A: 20–126) reconstruyen a partir del texto de *PGM* XII, de VI+II y de III 1-164 una plegaria al Ave Fénix, en la cual intervendrían dos sacerdotes, uno que pronunciaría la plegaria y otro que asumiría el papel del dios supremo. SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 107), sin entrar en la verosimilitud de lo propuesto por los autores de *Abrasax*, considera que, en caso de ser correcto, supondría únicamente “un nivel primario preexistente en la historia del actual texto”.

³⁸⁰ SUÁREZ DE LA TORRE (2017C: 133). Sobre el término *συνμύσται*, el autor señala en el mismo trabajo que estaría apuntando a un círculo secreto concreto, no de modo general a los *ἱερογραμματεῖς*.

³⁸¹ Según SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 106) hay cuatro elementos singulares en la plegaria: a) el Horus-Sol-Adonai invocado no tiene vínculo con el perfil de Eros precedente; b) la experiencia personal de colorido judeomosaico; c) el uso de una fórmula general en lugar de la petición concreta; y d) la declaración de mantenimiento en secreto con referencia a un grupo.

según la cual una divinidad trascendente se encuentra situada por encima del resto. Esto habría dado como resultado este texto aparentemente incongruente. Además, esto se habría juntado con el proceso de unificación de los distintos panteones³⁸² que dan forma a las prácticas mágicas.

4.2. PGM IV 1716–1870. Espada de Dárdano

La otra receta mágica en la que Eros presenta una doble naturaleza se encuentra en el Gran Papiro de París y lleva por título “Espada de Dárdano”. El esquema de la práctica es el siguiente:

- Exaltación del poder de la práctica (ll. 1715–1720).
- Grabado de una piedra con afrodita sentada sobre Psique y bajo ellas Eros con una lámpara intentando quemar a Psique. Por el otro lado, Eros y Psique abrazados (ll. 1721–1746).
- Himno a Eros (ll. 1747–1809), en el que se distinguen la exaltación al dios atendiendo a distintas facetas y la petición.
- Descripción de la lámina de oro con la espada y nombres angélicos (“Espada de Dárdano”). Se la debe tragar una perdiz, a la que habrá que sacrificar y colgarle la laminilla del cuello (ll. 1810–1826).
- Ofrenda de plantas olorosas (ll. 1826–1837).
- Fabricación de un Eros asistente de leña de un moral (ll. 1837–1849).
- Fórmula para pronunciar delante de la puerta con el Eros asistente (ll. 1850–1867).

La práctica lleva por título el término $\xi\varphi\omicron\varsigma$ que se usa para designar ciertas fórmulas mágicas inscritas normalmente en una laminilla y cuya forma se asemeja a una espada, o bien se incluía en un dibujo de una espada o en una forma semejante. Con el tiempo, el término se acaba desligando del material y pasa a denominar, como en este caso, la práctica completa³⁸³. El uso de estas “espadas” no se ciñe únicamente a la magia greco-egipcia, sino que también hay testimonios en la magia judía, cuyo ejemplo más conocido es la *Espada de Moisés*³⁸⁴, en la que, igual que en el caso que nos ocupa, el texto que forma lo que propiamente es la “espada” se incluye entre instrucciones y fórmulas.

³⁸² Hay que recordar que Eros no tiene un homólogo en la tradición egipcia, como sí tiene Afrodita con Hathor, por ejemplo. Aunque SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 97 n2) recuerda la relación que establece Plutarco en *De Iside et Osiride* (374c) entre Osiris y Eros a raíz de que ambos tienen vínculos con la idea de fertilidad y de que en algunos textos egipcios Osiris es llamado “señor del amor”.

³⁸³ KOTANSKY (1994: 372); SUÁREZ DE LA TORRE (2013E: 168); VITELLOZZI (2019: 284–285).

³⁸⁴ HARARI (2005); BOHAK (2008: 175–179); FODOR (2011).

Tras realizar todos los preparativos relativos a la gema, el practicante ha de introducirla en la boca y recitar la fórmula de invocación, que se extiende a lo largo de más de sesenta líneas (ll. 1747–1809). El orden de los elementos constitutivos de esta práctica está invertido respecto a la anterior. Mientras que en la otra primero se indicaba cómo realizar la figurilla del dios que serviría como asesor, el *lógos* se abría con la petición, y la identificación de Eros como dios supremo o como *páredros* se iba intercalando; en esta, tras la fabricación de la gema se procede a un *lógos* en el que se exalta la grandeza de Eros y en el que la petición aparece al final, para luego indicar cómo realizar la “espada” y terminar con la figurilla del dios y su labor como asesor del peticionario.

Como entidad suprema.—El himno clético a Eros que da forma a la fórmula de invocación es un “inno di carattere cosmosofico rivolto ad Eros che assume i tratti della somma divinità creatrice”³⁹³. Tiene tres partes bien diferenciadas que se corresponden con la división típica de los himnos: invocación, *argumentum* y *preces*. La mayor acumulación de epítetos vinculados al carácter supremo del dios ocurre en la primera parte de la invocación, que dice así (ll. 1747–1767):

ἔπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως, τὸν διατείναντα τὰς ἑαυτοῦ πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον, σὲ τὸν ἀπλατον καὶ ἀμέτρητον, εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζωογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν, τὸν συναρμοσάμενον τὰ πάντα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει, πρωτόγονε, παντὸς κτίστα, χρυσοπτέρυγε, μελαμφαῆ, ὁ τοὺς σῶφρονας λογισμοὺς ἐπικαλύπτων καὶ σκοτεινὸν ἐμπνέων οἴστρον, ὁ κρύφιος καὶ λάθρα ἐπινεμόμενος πάσαις ψυχαῖς· πῦρ ἀθεώρητον γεννᾶς βαστάζων τὰ πάντα ἔμψυχα οὐ κοπιῶν <αὐ>τὰ βασινίζων, ἀλλὰ μεθ’ ἡδονῆς ὀδυνηρᾶ τέρψει, ἐξ οὗ τὰ πάντα συνέστηκεν.

Te invoco a ti, creador primero de toda generación, el que extiende sus alas sobre todo el cosmos, a ti el inabordable e inconmensurable, el que en todas las almas infundes un pensamiento creador de vida, que mantiene todo unido con su poder, primer nacido, creador de todo, de doradas alas, de oscura luz, el que mantiene los pensamientos sensatos ocultos e infunde sombría pasión. El oculto que en todas las almas habita, el que crea un fuego invisible cuando toca todo lo que tiene vida, sin cansarte de probarlo, sino con placer, con disfrute, desde que todo existe.

En estas líneas parece subyacer un doble sentido entre Eros como entidad primigenia (πρωτόγονε) y creadora de todo (παντὸς κτίστα), entendida en los mismos términos que cualquier otra entidad suprema; y la naturaleza que le es propia al dios en tanto que fuerza que impulsa el deseo generador (εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζωογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν) que provoca, en última instancia, el surgimiento de lo que existe (τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως). Es descrito como inabordable e inconmensurable (ἀπλατον καὶ ἀμέτρητον), idea en la que se insiste en líneas siguientes, donde se indica que es inexorable, invisible y el más incorpóreo (l.

³⁹³ SFAMENI GASPARRO (2003: 32).

1775: ἀλιτάνευτε, αἰδῆ, ἀσώματα). Este modo de retratar a la divinidad es conocido como la *via negativa*, y era usado por los sistemas gnósticos que, ante la imposibilidad de describir la absoluta trascendencia del dios supremo, usaban rasgos negativos³⁹⁴. No solamente es un dios primigenio y creador, sino que ejerce un poder de dominación y organización sobre el cosmos, expresado lo primero a través de una metáfora en la que se mencionan las alas del dios (τὸν διατείναντα τὰς ἑαυτοῦ πτέρυγας εἰς τὸν σύμπαντα κόσμον) y lo segundo indicando que usa su fuerza para la armonización del todo (τὸν συναρμοσάμενον τὰ πάντα τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει).

Eros es una divinidad de contrastes en esta práctica, y no solamente por su presentación como divinidad suprema y *páredros*, sino también por las aparentes contradicciones con las que se muestra³⁹⁵. En contraposición a su capacidad organizadora y establecedora del orden³⁹⁶, se le califica también como ἄνομε (l. 1776). Se mueve también entre la luz y la oscuridad, pues es luz tenebrosa (μελαμφαῆ) al mismo tiempo que fuego invisible (πῦρ ἀθεώρητον); y es capaz de causar placer y dolor (μεθ' ἡδονῆς ὀδυνηρᾶ τέρψει), y este último, a veces de modo reflexivo y otras veces sin razón (l. 1769: ποτὲ μὲν σώφρων, ποτὲ δὲ ἀλόγιστος). Estas dos versiones del dios parecen remitir a referentes distintos, ya que mientras que la descripción del dios luminoso y benefactor se corresponde con la presentada en el *Himno Órfico* a Eros³⁹⁷, la del sentimiento amorosos causante de dolor remite a la famosa imagen expuesta por la poetisa Safo³⁹⁸.

Una divinidad tan excelsa al mismo tiempo que ambivalente tiene, por supuesto, nombres grandes y ocultos que solo un verdadero iniciado conoce. Entre las

³⁹⁴ Por ejemplo, en *Apócrifo de Juan* II 2, 28–30 y *NH* III, 71, 13–73, 3. Sobre esto, *vid supra* el capítulo III sobre las consideraciones teológicas sobre el gnosticismo (pp. 70–74).

³⁹⁵ VITELLOZZI (2019: 292); SUÁREZ DE LA TORRE (2017A: 100).

³⁹⁶ En el fragmento 39 de los *Oráculos Caldeos* aparece también la idea de Eros como el elemento que todo lo mantiene en orden y unido: Ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος, ὄφρα τὰ πάντα μένη χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρώντα, μηδὲ πέση τὰ πατρὸς νοερῶ ὑφασμένα φέγγει· ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θεόντα.

³⁹⁷ *h.Orph* LVIII: Κικλήσκω μέγαν, ἀγνόν, ἐράσμιον, ἡδὺν Ἔρωτα, / τοξακλή, πτερόεντα, πυρίδρομον, εὐδρομον ὀρμηί, / συμπαίζοντα θεοῖς ἡδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις, / εὐπάλαμον, διφυή, πάντων κληΐδας ἔχοντα, / αἰθέρος οὐρανοῦ, πόντου, χθονός, ἡδ' ὅσα θνητοῖς / πνεύματα παντογένεθλα θεὰ βόσκει χλοόκαρπος, / ἡδ' ὅσα Τάρταρος εὐρύς ἔχει πόντος· θ' ἀλίδουπος· / μούνος γὰρ τοῦτων πάντων οἴηκα κρατύνεις. / ἀλλά, μάκαρ, καθαραῖς γνώμαις μύσταισι συνέχρου, / φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὀρμάς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε. NOCK (1972: 183) compara ambos himnos.

³⁹⁸ *Fr.* 31: φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν / ἔμμεν' ὦνηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι / ἰσθάνει καὶ πλάσιον ἄδου φωνεῖ-/σας ὑπακούει / καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἢ μάν / καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν, / ὡς γὰρ ἔς σ' ἴδω βρόχε' ὡς με φώναι-/σ' οὐδ' ἔν' εἴκει, ἀλλ' ἄκαν μὲν γλώσσα ἔεαγε λέπτον / δ' αὐτίκα χρώι πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν, / ὀππάτεσσι δ' οὐδ' ἔν' ὄρημμ', ἐπιρρόμ-/ὀππάτεσσι δ' οὐδ' ἔν' ὄρημμ', ἐπιρρόμ-/βεισι δ' ἄκουαι, ἑκάθε μ' ἴδρωσ ψυχρος κακχεεταιῖ τρόμος δὲ / παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρη δὲ ποίας ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω ἑπίδευς / φαῖνομ' ἔμ' αὐταί / ἀλλὰ πᾶν τόλματον ἐπεὶ ἑκαὶ πένηταῖ

voces magicæ que se incluyen en la segunda parte del himno, además de aparecer las ya conocidas Adonais e Iao, de esta misma tradición se añade Jacob³⁹⁹. También se pueden leer dos que remitirían a una divinidad solar y que ya han sido comentados en este mismo capítulo en relación con otras entidades, Λαίλαμ y Σεμεσιλάμ, y otros dos que son transliteraciones del egipcio, Χαρούηρ y Ἄρουήρ, cuyo significado es “Horus el grande” (*Hr-wr*)⁴⁰⁰.

El ritual ha de reforzarse con la lámina de oro en la que se dibuja la “espada”. En ella se tiene que inscribir un texto con el que se invoca la fuerza del dios y del que se dice (ll. 1811–1820):

εἷς Θουριήλ· Μιχαήλ· Γαβριήλ· Οὐριήλ· Μισαήλ· Ἰρραήλ· Ἰστραήλ·

Uno solo es Turiel, Miguel, Gabriel, Uriel, Misael, Irrael, Istrael.

Los nombres remiten a entidades angelicales testimoniadas en la literatura bíblica⁴⁰¹ y que aquí parecen funcionar como nombres alternativos de Eros, ya que la inscripción empieza con el numeral εἷς “uno solo”, un recurso que se encuentra en otros textos de trasfondo henoteísta para denotar la unidad de la divinidad con múltiples manifestaciones. Suárez de la Torre (2017b: 174) denomina este fenómeno como “henoteísmo arcangélico”. Vitellozzi (2019: 294) dice respecto a estos siete nombres que probablemente se corresponden con los siete arcontes planetarios que se postulan en distintas sectas gnósticas y que según *Pistis Sophia* (131) contribuyen a unir el alma con la contrapartida espiritual.

Como páredros.—En la parte final del texto es donde se hace referencia a Eros en calidad de asistente. Primero, se indica la ofrenda que “dará aliento” al dios y que consiste en una mezcla de distintas plantas aromáticas siempre en la misma

³⁹⁹ La primera parte de esta secuencia tiene un paralelo exacto en las *voces magicæ* que tienen que inscribirse bajo Eros en la gema mágica (ll. 1734–1736 y 1799–1801): ἀχαπα· Ἄδωναίε· βασμα· χαρακω· Ἰακώβ· Ἰάω·

⁴⁰⁰ BRASHEAR (1995: 3580).

⁴⁰¹ Miguel es considerado uno de los ángeles más importantes tanto en la literatura bíblica como en la postbíblica y en las tres tradiciones abrahámicas; entre los caldeos era venerado casi como un dios. Gabriel, otro gran ángel de la tradición judeocristiana, es el ángel de la anunciación y resurrección; y es, junto con Miguel, el único ángel mencionado por su nombre en el *Antiguo Testamento*. El origen de su nombre, desconocido para los judíos previo al cautiverio de Babilonia, también hay que buscarlo entre los caldeos mesopotámicos. Turiel es uno de los 200 ángeles listados en *El Libro de Enoch* que bajaron de los cielos para cohabitar con las hijas de los hombres, episodio que se narra en *Gn.* 6. Uriel recibe distintas consideraciones en los textos religiosos, a veces como serafín, otras como querubín o también como regente del sol o arcángel de la salvación, etc. Irrael es, según el *Libro de Raziel* el sexto de los ángeles del trono de Dios. Istrael es un nombre angelical que aparece en amuletos mágicos, a veces con la forma extendida Astrael Iao Sabaot. Y por último, el único nombre que parece no pertenecer a una entidad divina, Misael, que según *Dn.* 1 era miembro de la tribu de Judá que vivió el cautiverio de Babilonia. Sobre todas estas figuras, *cf.* G. DAVIDSON (1971).

cantidad, cuatro dracmas. A esto hay que añadir higo seco y vino oloroso y quemarlo todo junto⁴⁰². Se indica a continuación que la práctica tiene un asistente cuya elaboración ha de hacerse partiendo de madera de un moral, un árbol popular por sus conexiones con la historia que Ovidio narra en *Metamorfosis* (IV 55–146) sobre los amores de Piramo y Tisbe. Según se creía, el fruto de este árbol era blanco en origen y se tornó en color rojo en conmemoración del amor de estos jóvenes⁴⁰³. La figurilla del dios ha de ser como sigue (ll. 1839–1856):

γίνεται δὲ Ἔρωσ πτερωτὸς χλαμύδα ἔχων, προβεβληκῶς τὸν δεξιὸν πόδα, κοῖλον ἔχων τὸν νῶτον. εἰς δὲ τὸ κοίλωμα βάλει χρυσοῦν πέταλον κυπρίῳ γραφείῳ γράψας ψυχρηλάτῳ τινὸς τὸ ὄνομα· Ἐρωσάβουταρθε—γενοῦ μοι πάρεδρος καὶ παραστάτης καὶ ὄνειροπομπός· καὶ ἔλθῶν ὀψὲ εἰς τὴν οἰκίαν, ἧς βούλει, κροῦε τὴν θύραν αὐτῆς τῷ Ἐρωτι καὶ λέγε· ἰδέ, ὦδε μένει ἡ δεῖνα, ὅπως παρασταθῆεις αὐτῇ εἴτης, ἃ προαιρούμαι, ὁμοιωθῆεις ᾧ σέβεται θεῶ ἢ δαίμονι.'

Es un Eros alado con clámide, con el pie derecho adelantado, y con la espalda encorvada. En el hueco de dentro pon una lámina de oro en la que esté grabado, con un punzón de cobre forjado a fuego, el nombre de alguien y: *Marsabutarte sé para mí páredros y ayudante y psicopompo*. Y yendo por la tarde a la casa de la que quieres, da golpes en la puerta con el Eros y di: 'mira, aquí está fulano, y poniéndote junto a ella, dile lo que quiero, tomando una forma parecida a la del dios o *daimon* que ella venera'.

En la laminilla de oro (la segunda de la práctica) que tiene que introducirse en la figurilla se vuelve a realizar una petición, pero esta no es, como en el caso de la que se hizo en las líneas 1803–1809 para que el dios lleve a cabo una acción concreta, sino para que se convierta en *páredros* y guía de sueños del peticionario. El nombre con el que se le interpela, Marsabutarte, aparece únicamente en este texto mágico⁴⁰⁴. El modo de actuar del dios a través de la estatuilla es igual que el de la práctica de *PGM* XII 14–95, ya que Eros ha de ir junto a la persona que se quiere doblegar y tomar la forma del dios o *daimon* que ella venera⁴⁰⁵.

※※

Como se ha podido observar, en estas dos prácticas la ambivalencia de Eros es patente. Por un lado, como divinidad suprema ordenadora del cosmos y garante

⁴⁰² Il. 1826–1828 ἔστιν τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐμψυχοῦν τὸν Ἐρωτα καὶ ὄλην τὴν πράξιν· μάννης δραχμαὶ δ', στύρακος δραχμαὶ δ', ὀπίου δραχμαὶ δ', ζυμύνης <δραχμαὶ δ'>, λίβανος, κρόκος, βδέλλα ἀνά ἡμίδραχμον. ἰσχάδα λιπαρὰν μίξας ἀναλάμβανε οἴνω εὐώδει πάντα ἴσα καὶ χρῶ εἰς τὴν χρῆσιν. ἐν δὲ χρῆσει πρῶτον ἐπίθυε, καὶ οὕτως χρῶ. Sobre la ofrenda de plantas aromáticas que precede a la fabricación de la figurilla, *cf.* VITELLOZZI (2019: 296–300).

⁴⁰³ VITELLOZZI (2019: 300).

⁴⁰⁴ En *PGM* XII 165 aparece un término semejante incluido entre *voces magicae*: Ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς τοῦ<ς>μεγάλου<ς>θεοῦ<ς>τῆ μ[ε]γάλης φωνῆ, αἰσαρ Αἰώθ ουαιγνωρ Μαρσαβουταρθε λαβαθ ερμου χωωρθεν μαναχθωρφ πεχηρηφ αωφ[π]ωθθωχο θαρωχ βαλεθαν χεβρωουθαστ, Ἄδωναι, Ἄρμιωθ.'

⁴⁰⁵ Il. 1852–1856: ἰδέ, ὦδε μένει ἡ δεῖνα, ὅπως παρασταθῆεις αὐτῇ εἴτης, ἃ προαιρούμαι, ὁμοιωθῆεις ᾧ σέβεται θεῶ ἢ δαίμονι.'

de la vida a través de la reproducción, y por otro como asistente del practicante que, en un nivel terrenal, pretende que el dios le ayude para conseguir la materialización del impulso sexual. Mientras que lo primero se busca a través de la exaltación tanto de la divinidad como de la práctica, en forma de *lógoi* con elevadas palabras y complicados rituales; lo segundo se hace a través de una estatuilla que adquiere la esencia de la divinidad y que intercede y se pone bajo las órdenes del peticionario⁴⁰⁶. Insuflar vida a una figura hecha de arcilla o cualquier otro material es una práctica habitual de los rituales teúrgicos, a través de los cuales se busca la unión del alma con la deidad⁴⁰⁷. Llama la atención que esta notoria dualidad en la divinidad ocurra únicamente con Eros, que es la única divinidad de los papiros mágicos a los que se denomina *páredros*⁴⁰⁸.

5. Conclusiones parciales

A lo largo de este capítulo se ha analizado la figura de la divinidad suprema en función de los dos modos en los que es posible encontrarla en los textos⁴⁰⁹: (1) como entidad “externa” a la práctica mágica, funcionando como catalizadora o facilitadora del ritual; y (2) como entidad “interna”, actuando como elemento activo y principal ejecutor de las peticiones del oficiante. En ambos casos, la categoría de divinidad suprema puede venir indicada bien a través de términos que así lo indiquen (*hýpsistos theós*), bien por comparación con otros participantes divinos del ritual sobre los que detente poder, o bien por la descripción de sus características y funciones.

En el grupo de entidades “externas”, tanto los *hýpsistos theos* como los seres innominados carecen de invocación, ya que son mencionados por el oficiante para forzar la actuación de la entidad que en última instancia debe actuar; es decir, son entidades pasivas. Su mención destaca, además, por la dificultad o incluso imposibilidad de una identificación. Salvo por dos casos en los que es posible aventurar un vínculo con el dios de los hebreos (*PGM XII* 14–95 y *XXXIIa* 1–25) y otro en el que se corresponde con una divinidad solar (*PGM IV* 930–1114), el resto de textos no indican, ni implícita ni explícitamente, el referente del dios supremo. Aun así, comparten rasgos que permiten considerarlos divinidades supremas: (1) referencias a lo relacionado con la esfera solar; (2) abundancia de

⁴⁰⁶ Luciano (34.14) narra un acontecimiento entre los hiperbóreos similar al que ha de realizarse en estas prácticas, en el que ha de fabricarse una estatuilla del dios para que cumpla con lo que se le requiera. Sobre este episodio, *cf.* D. COLLINS (2008: 97–98).

⁴⁰⁷ Sobre los rituales teúrgicos, *cf.* TARDIEU (1974); SHAW (1995); DIETZ (2014); LANZI (2006); REDONDO (2019).

⁴⁰⁸ El resto de entidades con las que se usa esta denominación son *daimones* de muertos, Agathodaimon u Orión, pero ninguna otra entidad del rango de Eros (PACHOUMI 2011: 155 n33).

⁴⁰⁹ Ver apéndices (pp. 451–455) para un cuadro–resumen con las prácticas analizadas en este capítulo.

alusiones a su elevación física sobre el todo; e (3) insistencia en la imagen del dios como dominador, con una curiosa predilección por la mención a los cuatro vientos.

En cuanto a las entidades supremas “internas” a la práctica mágica, su identificación no solamente es explícita en ocho de los diez casos (aunque con dudas en *PGM* IV 475–829 y IV 1115–1166), sino que es más variada. Esto implica que en aquellos textos en los que la divinidad suprema se aparta de las que tradicionalmente podrían adscribirse a esa esfera (por lo general, las que tienen conexiones con lo solar) se potencian cualidades vinculadas a la categoría de suprema, asociando a la divinidad con sus homólogos de tradiciones religiosas que fortalezcan su imagen. Este es el caso de Set–Tifón en *PGM* IV 154–285 y Afrodita en *PGM* IV 2891–2942. En cualquiera de los casos, los *lógoi* están dedicados a estas entidades ya que su presencia o intervención, al contrario que las anteriores, es requerida para realizar algún tipo de acción.

En cuanto a Eros, es tratado en un epígrafe como caso excepcional por presentarse como divinidad suprema pero actuar como intermedia, lo que lo sitúa en la frontera entre ambas esferas. Los dos casos demuestran no solamente la versatilidad de las entidades divinas, sino también la dinámica entre el oficiante y Eros, ya que en la búsqueda de un ser que realice la función de *páredros* no se duda en agasajarla con elevados epítetos, incluso cuando en el mismo texto se recurre a un *hýpsistos theós* (*PGM* XII 14–95).

El repaso por este tipo de divinidades muestra que no se puede trazar un perfil único, ya que hay tantas divinidades supremas como prácticas y practicantes. La concepción megateística de la esfera divina promueve la elevación de ciertas entidades sobre otras en momentos y casos concretos, en ocasiones sin razón aparente más allá de dar respuesta a necesidades específicas. Los seres supremos existen en tanto que se necesitan y se piensan, y como señala Belayche (2011: 141):

The ‘organigramme’ of the pantheon that is invoked is always specific to the occasion or the place where it occurs, even if its starting point consists in a hierarchical representation fixed by institutions or conventions. Accordingly, the construction or reconstruction of the pantheon was a continuous process, which might modify the hierarchical order case by case, add new divine figures, or modify the outline of old ones.

CAPÍTULO V

LAS DIVINIDADES SUPERIORES EN LOS TEXTOS MÁGICO-RELIGIOSOS

1. Tipología de las divinidades superiores

EN sentido estricto, no se puede hablar de una tipología concreta y propia de las divinidades superiores en los textos mágico-religiosos, ya que lo que las caracteriza es, precisamente, la prevalencia de las particularidades y funciones que tradicionalmente les son propias. No tienen rasgos comunes distintivos que las señalen como dioses superiores o que las hagan susceptibles de ser agrupadas según parámetros externos a su propia individualidad. Cualquier intento de clasificación (según el tipo de receta mágica, la divinidad elegida, etc.) haría que el análisis perdiese de vista la singularidad de cada entidad en las distintas prácticas de los diferentes papiros. Así, mientras que las divinidades estudiadas en el capítulo anterior presentaban rasgos comunes típicos de una naturaleza suprema, las analizadas en este apartado, a excepción de las fórmulas usadas de modo general que forman parte del lenguaje mágico-religioso, no tienen un punto de unión, salvo el de mantener sus características individuales y originales.

Si por algo se podría definir a este tipo de entidades es por lo que no son: no son ni divinidades supremas que ejerzan su poder sobre el resto de seres superiores, ni son entidades intermedias entre hombres y dioses. En la mayoría de los casos, además, la función que se les pide realizar concuerda con la esfera que les es propia, ya sea en el panteón griego o en el egipcio, combinando ambos cuando el contexto lo permite y, como es habitual, incluyendo referencias a tradiciones coetáneas. Como se verá, las alusiones a elementos de la tradición judeocristiana son menores que las vistas en el capítulo anterior, lo que tiene lógica puesto que

la variedad de entidades es muy amplia y no todas se adaptan a la visión del dios único y a su esquema teológico.

Como en el capítulo anterior, se procederá a hacer el análisis en el orden cronológico en el que los papiros han sido fechados, sin olvidar que dicha datación probablemente no se corresponda con la creación del texto, sino con la copia que ha llegado hasta nuestras manos.

2. Caracterización y función de las divinidades superiores

2.1. PGM VI+II. Práctica oracular consagrada a Apolo

Estos dos papiros siempre se han considerado textos independientes debido a su procedencia, uno de Memphis y el otro, se cree, de Tebas. Fueron vendidos separadamente y desde mediados del s. XIX se conservan uno en Berlín y otro en Londres. No fue hasta el año 2017 que Eleni Chronopoulou descubrió que ambos formaban un único texto y que PGM VI era la parte perdida del comienzo de PGM II. La autora llegó a esta conclusión a través de las siguientes observaciones: primero, el *ductus* de todas las letras es prácticamente idéntico. Segundo, hay una nota marginal que comienza en la parte derecha del PGM VI y continúa en la izquierda de PGM II. Y tercero, las dos últimas líneas de VI están incompletas y en la parte más baja del margen izquierdo de II hay letras a la misma altura que las líneas de VI¹. Aunque se alterna el tipo de tinta usado entre metálica y de carbón sin responder a ningún parámetro especial (por ejemplo, cambio de párrafo o de frase), la autora defiende una única mano, puesto que la formación de las letras en esas partes es casi idéntica². Este descubrimiento afectó también a la datación de los papiros, que habían sido fechados con varios siglos de diferencia. Mientras que PGM VI fue datado alrededor de los siglos II–III d.C., PGM II fue situado entre el IV y el V. Chronopoulou, tras el análisis del *ductus* y la comparación con PGM I, texto editado, traducido y comentado también por la autora, llega a la conclusión de que se encuadra en el s. II d.C., aunque no descarta totalmente el s. III³.

Además de las cuestiones formales que se acaban de señalar, el contenido del papiro es también un indicativo de su unidad. La práctica pretende lograr la comunicación con Apolo para conseguir un vaticinio⁴. Lamentablemente, a pesar de haber encontrado el comienzo perdido de PGM II, el texto sigue estando in-

¹ Ver CHRONOPOULOU (2017A: 19–23; 2017B) para una explicación más detallada sobre el descubrimiento.

² CHRONOPOULOU (2017A: 22–23). Con tinta metálica: VI + II 1–38 y 48–162. Con tinta de carbón: II 39–48 y 162–174. Sobre las tintas, *cf.* CHRISTIANSEN (2017).

³ CHRONOPOULOU (2017A: 27).

⁴ Sobre la adivinación en los textos mágicos, *cf.* GRAF (1999); SUÁREZ DE LA TORRE (2009A); GARCÍA MOLINOS (2017).

completo, ya que el propio comienzo del VI falta. Este se inicia *in medias res* con una invocación a Apolo. Además, la unión de ambos textos tampoco ayuda a clarificar la estructura del contenido, que es muy confusa principalmente por dos motivos. Primero, porque parece haber dos procedimientos distintos para lograr el vaticinio, el primero a través de una práctica onírica y el segundo a través de una visión directa del dios. Y segundo, porque entre los diferentes *lógoi* se insertan una gran cantidad de instrucciones referenciadas anafórica o catafóricamente sobre cómo realizar el ritual, obligando al lector a organizar personalmente la información que se ofrece sobre cómo y cuándo realizar cada indicación⁵. A pesar del aparente desorden del texto, el carácter unitario que ya había quedado demostrado a través de la forma y el contenido, se consolida en la parte final, en la que, tras finalizar el texto a Apolo, no se incluye ninguna otra práctica. De hecho, al final de la última columna de PGM II hay un gran espacio en blanco, indicativo de que el papiro era entendido como un manual mágico completo y cohesionado, puesto que, si no fuera así, se habrían incluido otras recetas a continuación⁶. En cuanto a la estructura del texto, las partes que lo componen son las siguientes:

PGM VI:

- a. ll. 1–6: Instrucciones⁷
- b. ll. 6–27: Primer *lógos*, formado por
 - un himno a Dafne, *h.Mag.2*⁸ (6–20)
 - y otro a Apolo, *h.Mag.3A* (20–27)
- c. ll. 28–29: Instrucciones
- d. ll. 30–38: Segundo *lógos*, en forma de himno a Apolo, *h.Mag.4*
- e. ll. 38–39: Instrucciones
- f. ll. 40–47 + PGM II 1–10: Tercer *lógos* constituido por
 - himno a Apolo, *h.Mag.5* (VI 40–47),
 - himno a Apolo, *h.Mag.3B* (II 1–3),
 - y otro himno a Apolo, *h.Mag.6* (II 4–10)

PGM II:

⁵ En el momento de redacción de este trabajo, Eleni Chronopoulou se encuentra trabajando en una propuesta sobre la reorganización de VI+II que aporte un mayor entendimiento sobre la estructura de este texto.

⁶ CHRONOPOULOU (2017A: 275).

⁷ No indicaré en este esquema detalladamente el contenido de cada *praxis*. CHRONOPOULOU (2017A: 275–277) hace una división y enumeración de cada parte más pormenorizada.

⁸ Utilizo la numeración propuesta por BLANCO CESTEROS (2017) por su claridad y utilidad para comparar los distintos himnos. Edición y traducción también de Blanco Cesteros. Las correspondencias con la numeración de Preisendanz son las siguientes: *h.Mag. 2 = h.Mag. in Pr. XIII*; *h.Mag. 3A y 4 = h.Mag. in Pr. X*; *h.Mag. 3B y 6 = h.Mag. in Pr. IX*; *h.Mag. 5 = h.Mag. in Pr. XIV*; *h.Mag. 7 y 8 = h.Mag. in Pr. XI*.

- a. ll. 11–43: Instrucciones (lugar y momento, tinta, inscripciones en hojas de laurel, etc.)
- b. ll. 44–57: Procedimientos alternativos a lo expuesto antes
- c. ll. 57–81: Presentación e instrucciones de la práctica alternativa a través *sýstasis*
- d. ll. 82–141: Cuarto *lógos*
 - con himno a Apolo, *h.Mag.7* (ll. 82–88),
 - himno a Apolo–Helios, *h.Mag.8* (ll. 88–100),
 - e invocación en prosa del dios (ll. 101–141)
- e. ll. 141–175: Instrucciones
- f. ll. 175–183: *Apólysis*

Como se indicó más arriba y se puede ver en la estructura desglosada del texto, el contenido es amplio y su orden un poco caótico. Las partes en prosa que dan indicaciones prácticas sobre el desarrollo del ritual se mezclan con los himnos en verso de los *lógoi*, entre los que se intercalan líneas en prosa, y la invocación en prosa del *lógos* final. Los himnos, cuya presencia es llamativa por su alto número y su independencia uno de otro, puesto que no forman un único conjunto, presentan una naturaleza heterogénea en cuanto a su forma, pero su carácter apolíneo y oracular justifican su presencia en el texto, al mismo tiempo que unifican el ritual. Blanco Cesteros hace un análisis profundísimo sobre todos estos himnos, tanto en el aspecto métrico, como estilístico y de contenido, sin descuidar la observación sobre la divinidad retratada⁹. Me basaré en gran medida en el trabajo de Blanco porque considero sus aportaciones muy acertadas y la comparación que establece entre los distintos himnos es muy clarificadora.

Ya en el primer *lógos* del texto, el primero al menos en el texto que conservamos, se establece que el objetivo de la práctica es conseguir un oráculo del dios Apolo. Para ello, como se ha indicado, el peticionario dedica un total de siete himnos al dios¹⁰ en los que se dibuja un retrato que se podría denominar “clásico”. Apolo es uno de los dioses griegos por excelencia. Hijo de Zeus y Leto, participó activamente en la guerra de Troya y su ayuda al bando troyano fue decisiva para el desarrollo de los hechos narrados en la *Ilíada*. Fue gracias a él que Crises consiguió que le devolvieran a su hija Criseida, raptada por los griegos y en posesión de Agamenón. Tras tener que renunciar a ella para parar la peste que el flechador Apolo había enviado como castigo sobre el ejército griego, reclamó a Aquiles que le cediera a Briseida como compensación. Este ultraje fue lo que motivó la

⁹ BLANCO CESTEROS (2017: 97–257). Otros trabajos que incluyen estos himnos son BORTOLANI (2016: 169–202) y HERRERO VALDÉS (2016: 327–405), aunque ambos fueron realizados antes del descubrimiento de Chronopoulou, por lo que la visión no es tan completa como la de Blanco Cesteros.

¹⁰ Cuento siete porque entiendo *h.Mag.* 3A y 3B por separado y no incluyo el *h.Mag.* 8, que lo consideraré al final de este análisis.

retirada de Aquiles de la guerra. Pero además de por este episodio, el dios es conocido por sus tres facetas principales: la musical, la oracular y la sanadora. Como dios musical, es conocido por su habilidad con la lira y por ser el conductor del coro de las Musas. Su faceta oracular es de las más demandadas ya que aunque otras divinidades también realizaban algún otro tipo de vaticinios¹¹, su destreza era la más apreciada y sus santuarios eran los de mayor importancia. Por último, su capacidad sanadora era también muy apreciada; y aunque finalmente fue desplazado por su hijo Asclepio, este se asocia más con la sanación “activa” mientras que Apolo era considerado sanador en tanto que eliminador del desorden¹². A pesar de ser considerado uno de los dioses “más griegos” del panteón, su origen sigue siendo un misterio. Mientras que algunos estudiosos postulan un origen puramente griego basándose en la etimología del nombre¹³, otros consideran que tiene un antecesor oriental. Los que defienden esto usan su papel como protector de los troyanos como argumento¹⁴, y también que la descripción de su entrada en el Olimpo en el *h.Ap.* es próxima a la tradición babilónica porque causa temor. Por último, hay una visión que postula un origen mixto de la divinidad. Para el estudio de los textos mágicos, más importante que el origen del dios lo es el momento de su fusión con Helios. Aunque en los siglos VI–V a.C. ya se testimonian referencias a estas divinidades en conjunto¹⁵, fue en época romana cuando el sincretismo entre ambas fue total¹⁶, pasando a denominar ambos nombres a la entidad solar. Los textos, en su mayoría himnos, que analizaremos a continuación, reflejan muy bien el carácter original del dios, tanto que hasta parecen mantenerse al margen de lo mágico y, sobre todo, de su unión con Helios.

Como mi objetivo en este análisis es presentar bajo qué términos es retratada la divinidad, no analizaré los textos en el mismo orden en el que aparecen en los papiros, sino que los agruparé según el contenido y la faceta de Apolo reflejada. Así, primero me centraré en *h.Mag.* 3A/B, 6 y 7, cuyo contenido gira en torno a la naturaleza oracular del dios, con una referencia a la música; luego abordaré los *h.Mag.* 2 y 5 ya que, aunque también presentan contenido oracular, por la relación con Dafne merecen una mención aparte; a continuación trataré el *h.Mag.*

¹¹ Hermes, por ejemplo, también realizaba actividades proféticas, aunque eran menores. Y Zeus también hacía labores de informador. Pero el verdadero patrón de la profecía era Apolo (GRAF 2008: 63).

¹² Sobre las distintas facetas de Apolo, ver GRAF (2008).

¹³ Consideran que Apolo es un nombre de origen dorio, *Apellon*, que tendría su origen en el término *apellai* “asambleas”. Esta etimología es dudosa. Sobre esto, *cf.* BERNABÉ PAJARES (1978: 85–86).

¹⁴ GRAF (2008: 113) considera que este argumento no es suficiente para postular un origen oriental del dios.

¹⁵ Uno de los primeros testimonios se encuentra en Esquilo (*Supp.* 213–214). BLANCO CESTEROS (2017: 357) y GRAF (2008: 121–122).

¹⁶ FONTENROSE (1988: 113–114).

4, sin duda, el más general; y por último se verá el *h.Mag.* 8 y la invocación en prosa que le sigue.

Tanto en el himno 3 como el 6, que forman parte de dos *lógoi* diferentes aunque separados únicamente por una línea en la que se indica cómo pronunciar unas *voces magicae* que deben estar colocadas en forma de ala, el practicante procede a exponer la petición sobre la que gira todo el texto: un oráculo nocturno. Ambos textos son muy breves, y presentan la petición de un modo directo y un tanto repetitivo:

h.Mag. 3 (*h.Mag.* in Pr. IX)

Φοῖβε>, [μ]αντοσύναισιν [ἐπί]ρροθε, Φοῖβε Ἄπολλ[ον],
[Λ]ητοῖδῃ, ἐκάεργε, [θε]οπρόπε, δεῦρ' ἄγε, δε[ῦρο]·
δεῦρ' ἄγε, θεσπίζω[ν], μαντεύεο νυκτὸς ἐ[ν ὧ]ρῃ¹⁷

Febo, a la consulta oracular, tú que eres valedor, Febo Apolo,
hijo de Leto, que actúas por voluntad propia, vaticinador, aquí ven, aquí.
Aquí ven, profetizando, da oráculos en este momento de la noche.

h.Mag. 6 (*h.Mag.* in Pr. IX)

εἴ ποτὲ δὴ φιλόνηκον ἔχων κλάδον ἐνθάδε δάφνης
[τῆ]ς ἱερῆς κορυφῆς ἐ<κ>φθέγγεο πολλάκις ἐσθλά,
καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ' ἀληθῆ.

Si alguna vez, sosteniendo aquí el ramo de laurel que ama la victoria
desde la sagrada cumbre pronunciaste a menudo augurios favorables,
también ahora apresúrate a traerme oráculos veraces.

A la versión A del *h.Mag.* 3 le preceden tres versos cuyo contenido aparece bastante deteriorado, aunque es posible reconstruir algunos elementos, entre ellos unas *voces magicae* (vocales, en su mayoría, y *Akrakanarba*), y uno de los epítetos más comunes para este dios, χρυσοκόμα¹⁸ “de dorada cabellera”. El practicante recurre a los elementos típicos de la presentación del dios para conseguir su objetivo. Por un lado, la referencia genealógica a su madre Leto¹⁹. También al símbolo que identifica al dios, el laurel, que no solo ocurre en *h.Mag.* 6 sino que se repite también en la primera línea del *h.Mag.* 7 (Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος) y será uno de los elementos con los que el practicante se tenga que

¹⁷ Variante B: Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος ἔρχεο χαίρων, / Λητοῖδῃ, ἐκάεργ[ε, θ]εόπροπε, δεῦρ' ἄ[γ]ε, δεῦρο / δεῦρ' ἄγε, θεσπίζων, μαντεύεο νυκτὸς ἐν ὧρῃ.

¹⁸ Esta reconstrucción es una propuesta de Preisendanz que Blanco Cesteros mantiene porque considera que el texto que se conserva es demasiado poco como para aventurarse a proponer otra lectura. La falta de esta parte en la versión B hace imposible reconstruirla fijándose en ese paralelo. Este término aparece otras cuatro veces en los textos mágicos, siempre haciendo referencia a Helios: III 207, IV 438 y 1953; VIII 75.

¹⁹ Hes. *Th.* 918–920: Λητώ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν ἱμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανίωνων γείνατ'. Hes. *Op.* 771: τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γείνατο Λητώ.

presentar ante el dios para una correcta ejecución del ritual²⁰. La sagrada cumbre (ἱερῆς κορυφῆς) desde la que el dios pronuncia los favorables augurios no es otra que el monte Parnaso, desde donde el dios, en su oráculo de Delfos, profetiza²¹. Esta referencia a un lugar elevado no es, como se vio en relación con las divinidades supremas, un símbolo de poder sobre todo lo que abarca, sino que es una de las moradas propias de esta divinidad, aunque no la única²². De hecho, en el *h.Mag.* 7 se menciona Colofón, donde se encontraba el santuario oracular de Claros (ἐν Κολοφῶνι ναίων). Blanco Cesteros (2017: 212) achaca el cambio de sede del dios de Delfos a Colofón a una falta de dominio del estilo himnico del autor, puesto que Colofón nunca se convirtió en *topos* de la himnica apolínea.

Me parece muy interesante la apreciación que hace Blanco Cesteros (2017: 185) sobre la cuestión de la llamada del dios para que abandone su morada y se aparezca en su sueño, puesto que esto lo acerca a los rituales mágicos, que suelen desarrollarse en el contexto de un rito privado y no religioso. Esta petición de la presencia del dios elimina la variable del sacerdote, que era el que solía ser el intermediario entre dios y consultor. La caracterización del dios se extiende unas líneas en prosa a continuación del *h.Mag.* 6, que cierra el *lógos* insistiendo en su carácter nocturno (pues el oráculo lo ha de entregar mientras el practicante duerme) y en su disposición a atender las súplicas de los peticionarios: “soberano Apolo Peán, que posees esta noche y dominas sobre ella, el que gobierna el momento de la súplica y la misma súplica” (ἄναξ Ἀπολλων Παιάν, [ὁ τ]ῆν νύκτα ταύτην κατέχων καὶ ταύτης δεσποτεύων, ὁ τὴν ὦ ραν τῆς εὐχῆς κ[αὶ α]ὐτῆς κρατῶν; vv. 7–9).

El *h.Mag.* 7²³ (*h.Mag.* in Pr. XI), como se acaba de mencionar, comienza con la referencia a la planta sagrada del dios y a su morada de Colofón, pero en cuanto

²⁰ El practicante tiene que fabricar una corona con siete ramas de laurel y llevar otras cinco en la mano derecha durante el momento de la súplica.

²¹ En *h.Mag.* 2, que se encuentra muy deteriorado, los editores reconstruyen el nombre del monte: [Παρνησσοῦ κορυφ]ῆσι πολυπτύχου, ὑψηλοῖο

²² Los templos en honor a Apolo en los que se podían obtener oráculos de este dios eran muchos. Sobre esto, *cf.* PARKE (1985); SUÁREZ DE LA TORRE (1998, 2005).

²³ Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, / ἦς ποτε γευσάμενος πετάλων ἀνέφηγεν ἀ[οι]δᾶς. / αὐτὸς, ἄναξ σκηπτοῦχος, ἰήιε Παιάν, / ἐν Κολοφῶνι ναίων, ἱερῆς ἐπάκουσον αἰοιδῆς. / ἔλθέ τάχος δ' ἐπὶ γαίαν ἀπ' οὐρανόθεν ἢ δὲ μιτράων ὕδωρ, / ἀμβροσίαν στομάτων τε σταθεῖς ἔμπνευσον αἰοιδᾶς, / αὐτὸς, ἄναξ μολπῆς, μόλε, μολπῆς κύδιμ' ἀνάκτωρ / κλύθι, μάκαρ, βαρύμηνι, κραταιόφρων, κλύε, Τιτάν / ἡμετέρης φωνῆς νῦν, ἄφθιτε, μὴ παρακούσης. / στήθι μαντοσύνην ἀπ' ἀμβροσίου στομάτιοι / ἔννεπε σῶ ἰκέτη, πανακήρατε, θάπτον, Ἄπολλον. “Laurel, sagrada planta de la adivinación de Apolo, / de la que tras probar en una ocasión sus hojas, proclamó su canto. / Tú, soberano portador del cetro. ¡Je! ¡Je, Peán! / que en Colofón tienes tu morada, escucha el sagrado canto. / Ven rápido a la tierra desde el cielo (el cosmos) el que rodea las aguas / y de las divinas bocas, deteniéndote, inspira cantos. / Oh, tú, soberano del canto, ven, ilustre por tu canto. / Escucha, bienaventurado, tú, el de profunda cólera, de vehemente juicio, escucha, Titán; / nuestras voces ahora, Inmortal, no desoigas. / ¡Detente! Oráculos procedentes de tu divina boca / inspira en tu suplicante, tú que eres completamente puro, aprisa, Apolo”.

a su contenido general, la faceta musical que representa el dios está más presente²⁴. Así, en el verso 3 del himno (l. 82 del texto), se incluye lo que se conoce como “el grito del peán”, típico de la himnica apolínea: ἦϊε Παιάν. Los plurales de los versos 6 (II 85: ἀμβροσίων στομάτων τε σταθείς ἔμπνευσον αἰοιδάς) y 9 (II 88: ἡμετέρης φωνῆς νῦν, ἄφθιτε, μὴ παρακούσης) que parecen remitir a un grupo o una colectividad son típicos de los himnos poéticos religiosos²⁵. Además de la ejecución en formaciones grupales de distintos tipos de cantos, no se puede olvidar que Apolo era el conductor del coro de las Musas, y es por eso que en este himno se le denomina soberano del canto (v. 7 / II 86: αὐτός, ἄναξ μολπῆς, μῶλε, μολπῆς κύδιμ’ ἀνάκτωρ) y en el *h.Mag.* 5 “guía de las musas”: μουσάρχα.

Los himnos 2 y 5 (*h.Mag.* in Pr. XIII y XIV), que también se centran en la faceta oracular del dios, lo hace desde el punto de vista de la relación que se establece entre Dafne y Apolo. La referencia a Dafne en los textos es ambivalente, por un lado se refiere al laurel, la planta consagrada a Apolo, y por el otro a su personificación. Como divinidad, Dafne protagoniza junto a Apolo uno de los pasajes más famosos de la mitología griega que Ovidio se encarga de narrar con la brillantez que solo un autor como él podría lograr²⁶. El *h.Mag.* 2 se encuentra muy deteriorado y únicamente se conservan la segunda mitad de los versos, pero en lo que se puede leer se ve que la plegaria está dirigida a Dafne, a la que parece que también se le pide el vaticinio (vv. 8–14 / VI 6–20):

[]ρη παρθέν[ε] Δ[άφ]νη·
 [εὐχο]μένω ἱεροῖσι π[εδί]λοις
 [θαλ]λὸν ἐμαῖς μετ[ὰ] χε]ρσὶν ἔχοντι
 [πέ]μψον μάντευμ[ά] τ]ε σεμνόν,
 [λογοισ]ι σαφηνέσι φοιβή[σα]σσα,
 []ν τε καὶ ὡς τετελε[σ]μένον ἔσται.
 [] ἴν’ ἔχω[ν] περι[π]αντός ἐτ]άζω,
 [] Δαμάσα[ν]δρα μ[ό]λει, βιάσ]ανδρα

... doncella Dafne. ... (a mí) que con sagradas sandalias te ruego
 ... el ramo entre mis manos sostengo
 ... envía ... y un sagrado oráculo,
 ... con claras palabras inspirada,
 ... y como habrá de ser cosa cumplida.
 ..., para que yo investigue acerca de todo.
 ... Dominadora de hombres, ven, Domeñadora de hombres.

²⁴ Hay muchos ejemplos de la faceta musical del dios. En *Odisea* VIII 488, cuando Ulises se dirige al cantor Demódoco para felicitarle, o en *h.Orph.* XXXIV a Apolo, donde el canto se pone en relación con su labor oracular.

²⁵ BLANCO CESTEROS (2017: 213 y n203).

²⁶ *Ov. Met.* 452–566.

No parece tener un carácter funcional, es decir, la llamada a la diosa no es lo que proveerá de vaticinio al practicante, sino que de eso se tiene que encargar Apolo. Parece que sirve para crear un contexto previo al ritual real oracular explicando, a través de la relación entre Apolo y Dafne, la importancia del laurel para la realización de la práctica. La doble naturaleza de Dafne es más obvia en el *h.Mag.* 5, donde se presenta como planta sagrada y compañera del dios:

Δάφνη, μαντο[σ]ύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος,
 Δάφνη παρθε[νι]κή, Δάφνη, Φοῖβοιο ἑταίρη.
 Σαβαώθ, ἰαωαωοί, ἀγχόθι πύλης, μουσιάρχα, οψονυπον
 δεῦρό μοι, ἔρχε[ο θ]ῆσσον. ἔπειγέ μοι ἀείσασθαι
 θεσμούς θεσπ[εσί]ους, νυκτὶ δ' ἐνὶ δνοφερῇ

Dafne, sagrada planta de la adivinación de Apolo,
 Dafne virginal, Dafne, compañera de Febo.
 Sabaoth, *iaóadoi*, el que está cerca de la puerta, guía de las Musas, *op-sonypon*
 Aquí conmigo, ven pronto; apresúrate a cantarme
 preceptos divinos en la noche sombría²⁷.

Estos versos, además, tiene una particularidad, y es que aunque la destinataria de las dos primeras líneas es Dafne, la *epiclesis* es, en palabras de Blanco Cesteros (2017: 179), marcadamente masculina. La autora explica que es posible que la divinidad femenina fuera la destinataria original tanto de este himno como del 2, pero que fuese desplazada por Apolo en esta práctica o que fueran reutilizados, y de ahí la incongruencia²⁸. Por otra parte, la inclusión de los nombres de Sabaot e Iao (si es que se interpretan las tres primeras vocales como el nombre divino), no resultan extrañas en el contexto de la magia. De hecho, resultan extrañas insertadas en el medio de esta plegaria apolínea, no solamente en el contexto concreto de este himno, sino en el de la práctica en general, que como se ha visto es “poco mágica”. Estos nombres mágicos se incluyen también unas líneas antes en el *h.Mag.* 4 (*h.Mag.* in Pr. X), donde además de Iao y Sabaot, aparecen Meliucho y Arbatiao (“cuatro veces Iao”), además de otras *voces magicæ*²⁹. Intercalados entre estos nombres, aparecen otros epítetos pertenecientes

²⁷ Sobre este verso, *cfr.* MONACA (2011).

²⁸ Al estudiar los dos himnos juntos, BLANCO CESTEROS (2017: 180) propone que quizá el *h.Mag.* 5 se trate de una miniaturización del 2, ya que en ese se presentan desarrollos expositivos mientras que en el 5 únicamente se referencian.

²⁹ vv. 4–6 / VI 34–36: Ἰαὼθ, Σ[αβα]ώθ, Μελιούχε, τύραννε, / πευχηρ νυκτε[ρόφ]οιτε σεσεγγεν βαρφαραγης / και ἀρβήθ, ὦ πολ[ύ]μορφε, φιλέμαγε, Ἀρβαθιαω. Dos de estas *voces magicæ* podrían tener un significado: *lailaps* “huracán”, podría proceder de la deformación del nombre mágico Lailam. Por otra parte, *mesegkrifi* es una transliteración griega de un término egipcio que significa “el niño en su capilla”, un epíteto que hace referencia al dios solar cuando amanece. Sobre esto, *cfr.* BERGMAN (1982: 28–33); BLANCO CESTEROS (2017: 164).

a la esfera propiamente apolínea (“hijo de Leto” Λητωΐς, “el de dorado resplandor” χρυσοφαή, “destructor de Pitón” Πυθολέτα) aunque ninguno con relación a su faceta como oráculo; y otros de carácter más general, que podrían pertenecer a cualquier otra divinidad (“dominador” τύραννε³⁰, “que recorres la noche” νυκτε[ρόφ]οιτε³¹, “amigo de los magos” φιλέμαγε).

Uno de los rasgos más destacables de este himno es su inspiración homérica, ya que comienza y finaliza con versos extraídos de la *Ilíada* (I 37–38 y 39–41) correspondientes al parlamento de Crises en el momento en que le pide al dios que interceda por él para recuperar a su hija Criseida de las manos de los griegos:

κλυθί μευ, ἀργυρό[τοξ'] ὄς Χρύσην ἀμφιβέ[βηκ]ας
Κίλλαν τε Ζαθέην [Τε]νέδοιο τε Ἴφι ἀνάσσεις,

(...)

Σμινθεῦ, εἴ ποτ[έ τ]οι χαρίεντ' ἐπὶ βωμῶν ἔρεψα,
ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κ[ατ]ὰ πίονα μηρί' ἔκηα
ταύρων ἠδ' α[ιγ]ῶν, τόδε μοι κρήνηο[ν] ἐέλδωρ.

Óyeme, el del arco de plata, el que Crisa proteges
y Cila, la muy divina, y que en Tenedos con fuerza reinas,

(...)

Esminteo, si alguna vez de gratas ofrendas tu altar colmé,
O si alguna vez en tu honor pingües muslos quemé
de toros y de cabras, concédeme este deseo.

No es extraño el uso de versos homéricos completos en los textos mágicos³², la particularidad de este texto es que es el pasaje más largo de los *PGM*. Su empleo funciona bajo el precepto de “poder narrativo”, es decir, si le sirvió a Crises para doblegar la voluntad del dios a su favor, por qué no le va a funcionar al mago³³. En el fondo es otro tipo de coacción, ya que el suplicante declara que el dios debe servirle como recompensa por las ofrendas que en algún momento le ha dedicado.

Abordamos ahora el último himno del texto y la invocación que le sucede. El *h.Mag.* 8 (*h.Mag.* in Pr. XI) está situado justo a continuación del *h.Mag.* 7 que,

³⁰ Sobre este término, VERSNEL (1990: 44 n12) señala que aunque es un epíteto comúnmente asociado con divinidades con gran poder, en los textos mágicos tiene un carácter más general equivalente a βασιλεύς ο κοίρανος.

³¹ Este epíteto se le dedica en tanto que el vaticinio que se pide tiene que ocurrir por la noche.

³² Sobre esto, *cf.* KARANIKA (2011); SUÁREZ DE LA TORRE (2011); MARTÍN HERNÁNDEZ (2013).

³³ BLANCO CESTEROS (2017: 165–169). Sobre el concepto de “poder narrativo”, ver ELIADE (1963) y VERSNEL (2002).

como se vio más arriba, tiene un contenido fundamentalmente apolíneo, con insistencia en su faceta musical. Ambos forman parte de la práctica que se presenta como alternativa a todo lo anterior, y en la que parece que el ritual cambia de una revelación en sueños a una *sýstasis* con la divinidad. Además, otro punto importante separa este himno de todo lo visto antes, y es que está dirigido a Helios, al que hay que saludar a la salida del sol. Ya se señaló en páginas anteriores que la unión de Apolo y Helios tiene su origen, por lo menos, en época clásica, y que en el momento de redacción de los textos mágicos era una fusión ampliamente extendida y consolidada. Por eso llama la atención que en los seis himnos se obvie la faceta solar de Apolo. En este himno eso cambia, y la primera denominación que recibe el dios al que se tiene que saludar al salir el sol es Helios. Y mientras que, como veremos a continuación, la caracterización del dios solar es rica en epítetos y demuestra conocimiento de la tradición heliaca griega y de la solar egipcia, las menciones a Apolo, ya sea a través de epítetos o del nombre del dios, son muy escasas en las más de cincuenta líneas que ocupa el himno y la invocación, y se limitan a su faceta musical en los versos finales del himno (“caudillo de las Musas” Μουσῶν σκηπτουχε, “el canto inspira, Febo, a través de la divina boca” μολπὴν ἔννεπε, Φοῖβε, δι’ ἄμβροσίου στομάτιο), y a la recitación de los distintos epítetos que resumen sus distintas realidades divinas: “Peán, Febo de Colofón, Febo de Parnaso, Febo de Castalia, cantaré un himno a Febo Mentor, te invoco Apolo Clario, Castalio, Pítico, Apolo de las Musas” Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖβε, Παρνήσσιε Φοῖβε, Καστάλιε Φοῖβε· (vocales) ὑμνήσω Μέντορι Φοῖβω (vocales) σέ καλῶ, Κλάριε Ἄπολλον (vocales) Καστάλιε· Πύθιε· (vocales) Μουσῶν Ἄπολλον (vocales).

Son muchos los epítetos que se dedican a la divinidad solar y que guardan relación con su naturaleza ígnea, de creador y de propiciador de la vida a través de su ciclo solar. Blanco Cesteros (2017: 232–238) analiza todos los epítetos de los seis primeros versos del himno, veinte en total, de los cuales diez guardan relación directa con alguna de las naturalezas heliacas y se testimonian en otros textos dedicados al sol³⁴, mientras que los otros diez suponen una innovación en este contexto³⁵. Ninguno tiene paralelos en *PGM*, lo que le hace suponer a la autora que esta parte del himno es de producción externa al ámbito mágico, y que su inclusión en esta práctica proviene del deseo de apartarse de los textos mágicos.

³⁴ πυρὸς ταμίης “guardián del fuego”, Τηλεσκόπος “que ve desde lejos”, κοίρανος κόσμου “señor del cosmos”, κλυτόπωλος “el de nobles corceles”, Διὸς γαίησυχον ὄμμα “ojo de Zeus que abarca la tierra”, Παμφαής “por completo resplandeciente”, οὐρανοφοίτης “que transita el firmamento”, φαλερούχος “portador del casco”, ἀκάμας “infatigable”, χρυσήνιος “de áureas riendas”.

³⁵ ὑψικέλευθος “que caminas por senderos elevadísimos”, Διπετής “divino”, αἰγλήεις “resplandeciente”, ἀκίχητος “inexorable”, παλαιγενής “antiquísimo”, ἀστυφέλικτος “imperturbable”, Χρυσομίτρης “de dorada corona”, πυρισθενής “fortalecido por el fuego”, αἰολοθώρηξ “de reluciente coraza”, χρυσοκέλευθος “que recorres dorados caminos”.

El resto de términos dedicados al dios tanto en la parte media del himno como en la invocación se vinculan más fácilmente a su carácter solar. Los versos 7–14 del himno dicen:

πάντας δ' εἰσορόων <τε>καὶ ἀμφιθέων καὶ ἀκούων·
 σοὶ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἡματός Ὁρθρον,
 σοὶ δὲ μεσημβριόντι πόλον διαμετρήσαντι
 Ἄντολήν μετόπισθε ῥοδόσφυρος εἰς ἔδον οἴκον
 ἀχνυμένη στείχει, πρὸ δέ σου Δύσις ἀντεβόλησεν
 Ὀκεανῶ κατὰγούσα πυριτρεφῶν ζυγὰ πάλων,
 Νύξ φυγὰς οὐρανόθεν καταπάλλεται, εὖτ' ἂν ἀκούσῃ
 πωλικὸν ἀμφὶ τένοντα δεδουπότα ῥοῖζον ἰμάσθλης,

A todos contemplas, rodeas y escuchas.
 Tus rayos portadores de luz dieron a luz el albor del día;
 cuando alcanzas el mediodía tras haber ido marcando las porciones
 del eje celeste,
 a tus espaldas, la Aurora de tobillos de rosa hacia su morada
 marcha afligida; frente a ti, el Ocaso se encuentra
 con el Océano cuando hace descender el tiro de los potros que se ali-
 mentan de fuego;
 la Noche, puesta en fuga, desde el cielo se precipita cuando escucha
 entorno a la equina cerviz resonar el estallido del látigo.

En la invocación, la descripción se vuelve incluso más general en algunos puntos “el grande, aéreo, fuente de tu propio poder, a quien se somete toda la Naturaleza, que habitas toda la tierra, a quien hacen guardia los dieciséis gigantes”, y en otros la descripción toma, por primera vez, un tono egipcio. Primero, indicando que el dios se sienta sobre el loto (l. 103), planta asociada con el dios Re, del que se creía que era su esencia y que servía como asiento el dios. Y después, señalando las cuatro formas que tiene el dios en las distintas regiones (la forma de un niño sentado en el loto, la de un halcón sagrado, de cocodrilo, y de dragón alado).

Esta discrepancia entre el *h.Mag.* 7 en el que se presenta a un Apolo oracular nocturno y el *h.Mag.* 8, donde el receptor es un Apolo–Helio en su faceta solar, la explica Blanco Cesteros (2017: 192) proponiendo una comunicación oracular en dos fases: en la primera se realizaría la petición del oráculo, de ahí la invocación a Apolo, y en la segunda se buscaría la unión con la divinidad. De este modo, se estarían representando dos hipóstasis de una misma divinidad.

A la vista de lo expuesto en las páginas anteriores, del esquema y la ordenación de las *praxis* y los *lógoi*, parece que el compilador de la receta tenía a su disposición varios textos de naturaleza apolínea (y heliaca) que consideró adecuado combinar. Esto explicaría el repentino giro hacia un tono más solar y una caracterización de la divinidad ya no centrada en la faceta oracular sino en manifestar un estatus más acorde con el que tradicionalmente se asocia con Helios, el cual

se ha visto ampliamente en el capítulo anterior. A pesar del nuevo estatus que la parte central de la receta parece otorgarle a Apolo–Helio, considero que la divinidad receptora de la práctica no se mueve en la esfera suprema, sino que se mantiene en la esfera que le es connatural y que tradicionalmente se le asocia. De hecho, ni el retrato de Helios podría asociarse totalmente con una entidad suprema, ya que cuestiones como ser el padre del cosmos, de los dioses, o el primer nacido ni siquiera se mencionan. Así, del mismo modo que el redactor acumuló diversas prácticas a Apolo, añadió al final una a Helios.

No solamente el uso de diferentes himnos da la sensación de que el compilador de la receta tenía a su disposición varios textos de naturaleza apolínea que consideró adecuado combinar, sino que la propuesta de alternativas en caso de que no funcionasen los primeros rituales apoya esa idea. Dichas alternativas coactivas, que han de llevarse a cabo en caso de que el dios no se manifieste, son tres y se presentan como prácticas sucesivas; es decir, si la primera coacción no funciona, se pasa a la segunda, y si esta tampoco surte efecto, a la tercera. Los medios propuestos van *in crescendo* en cuanto a complejidad: primero es suficiente con un sacrificio animal realizado a lo largo de cinco días y con colgar sobre una lámpara la imagen del dios pintada en un papiro³⁶. Si al quinto día el dios no se ha manifestado, será necesario quemar en el hipocausto la imagen del dios³⁷. Y si esto tampoco funciona, habrá que recurrir a un muchacho sobre el que se debe verter aceite puro de rábano³⁸. Estas coacciones se proponen como remedio al fracaso del ritual principal, pero además, se propone un segundo ritual (en el que se incluyen los *h.Mag.* 7 y 8 y la invocación en prosa) que, como se comentó al principio, asemeja una *sýstatis*. Este ritual cuenta también con una indicación sobre cómo actuar si el dios no se presenta, pero es mucho más breve y consiste simplemente en esperar al séptimo día y suplicar y exhortar al dios a que aparezca³⁹. Parece, por tanto, que el redactor de la receta tenía a su disposición una cantidad considerable de prácticas y recursos mágicos para conseguir su propó-

³⁶ Π 45–50: ἐάν οὖν μὴ φανῆ, ἐπίθου κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνουχα τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιοῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον ἴβως, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῶδιον εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρνομέλανι, περιειλήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου. ἔνοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ὑπερκρεμῶσιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν. En IV 52–85 también se coloca la imagen del dios sobre una llama para forzar su intervención.

³⁷ Π 50–52: ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὔρον· ἐάν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῶδιον βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου τῇ πέμπτῃ ἡμέρᾳ...

³⁸ Π 55–57: ἐπὶ δὲ τούτοις ἐάν μὴ ὑπακούσῃ ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥαφάνινον ἐπίχεε παιδί ἀφθόρῳ γυμναζομένῳ καὶ ἀναλαβῶν σκεύαζε λύχνον ἀμίλτωτον, καὶ κείσθω ἐπὶ λυχνίας πεπλασμένης ἐκ παρθένου γῆς...

³⁹ Π 144–150: τῇ ἐβδόμῃ, ὅταν μὴ ἔλθῃ, ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐνλύχνιον ποιήσας ἄψον λύχνον ἀπὸ ἐλαίου καθαρῶ καὶ δίωκε τοὺς προκειμένους λόγους ἱκετεύων καὶ παρακαλῶν τὸν θεὸν εἰς εὐμένειαν ἦκειν· ἔστω δὲ σου ὁ τόπος ἀγνός ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ, καὶ ἀγνεύσας καθαρῶς προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἱκεσίας· ἔστιν γὰρ μεγίστη καὶ ἀνυπέμβλητος.

sito, o al menos para conseguir que el cliente interesado en un vaticinio creyese que esa receta le iba a proporcionar las respuestas que estaba buscando⁴⁰.

Como señala Blanco Cesteros (2017: 538), en el contexto mágico se esperaría encontrar un Apolo–Helio de trato similar, pero en las *epiclesis* de la esfera apolínea se ve que hay poca presencia de fusión de estas divinidades. Esto es llamativo por el gusto de los textos mágicos por el sincretismo divino y porque las primeras identificaciones de ambas entidades se remontan a los siglos VI–V a.C., siendo entendida como una única divinidad con dos nombres ya en época romana. Por eso, sería de esperar que un texto compilado sobre los siglos II–III d.C. reflejara la concepción sincrética de la divinidad.

2.2. PGM XII

Este papiro, como ya se indicó en el capítulo anterior a propósito del conjuro de sometimiento en el que intervenía un *hypsistos theós* (PGM XII 14–95), es uno de los ejemplos de textos bilingües griego–demótico. Es uno de los papiros con contenido más rico en cuanto a las figuras divinas que intervienen, y en cuanto a temática, aunque es variada, predominan las que tienen relación con atraer la buena suerte y conseguir vaticinios en sueños. Uno de estos será analizado en este punto, junto con otro destinado a causar la separación de dos peronas.

2.2.a. XII 122–143. Práctica coactiva para envío de sueños

La práctica, que lleva por título Ὀνειροπομπὸς Ζμίνιος Τεντυρίτου, es una de las pocas en los textos mágicos cuyo objetivo es conseguir un vaticinio para una persona distinta del practicante que lleva a cabo el ritual⁴¹. Como se puede ver también en el título, es de carácter pseudoepigráfico, lo que le aporta valor al texto. Por partida doble, además, puesto que en la primera línea de las indicaciones sobre cómo realizar los elementos de la práctica, se señala que las instrucciones que se dan son κατὰ Ὀστάνην, un mago persa que entre la elite helenística se tenía en alta estima⁴². Para proceder con el ritual primero hay que dibujar con tinta de mirra sobre una tira de lino una figura de aspecto humano con cuatro alas, debe llevar sobre la cabeza una diadema real y cuernos de toro, en el trasero una cola de pájaro, un manto alrededor del brazo, y dos espadas desde la mano izquierda hasta cada tobillo (ll. 123–128). Tras realizar este complejo dibujo, habrá que escribir también los nombres del dios (*voces magicae*) y la invocación al *daimon* que debe actuar (ll. 128–131). Se indica a continuación que ha de usarse

⁴⁰ Sobre estos procedimientos en los rituales de aparición, *cf.* DOSOO (2014: 350–355).

⁴¹ Las otras en PGM XII 107–121 y PDM xiv 1070–1077.

⁴² Sobre Óstanes, *cf.* DIELEMAN (2005: 264 n197); SUÁREZ DE LA TORRE (2014B: 257–258). Para una relación de prácticas atribuidas a autores famosos, DIELEMAN (2005: 264–266).

una lámpara sin pintar llena de aceite de cedro (ll. 131–133), y mientras esté encendida debe pronunciarse el único *lógos* de la práctica (ll. 133–143), que consiste en la repetición de los nombres sagrados del dios (que aquí recibe el nombre de Set), la invocación al *Agathos Daimon* y una amenaza por si no quiere cumplir con su cometido.

El esquema es semejante al visto en el capítulo de divinidades supremas: hay dos actores, a los que el practicante o bien hace referencia o bien interpela directamente. Pero mientras que a uno (al de estatus inferior) se le invoca para que lleve a cabo una misión, el otro (situado jerárquicamente por encima del primero) se usa para apremiar o amenazar a la entidad que debe actuar. En el caso que nos ocupa, la entidad intermedia que es llamada para que actúe como mensajera de sueños es Agatodemon⁴³, y la superior que actúa a modo de “hostigadora” es Seit (Set). El procedimiento parece sencillo: el practicante invoca a Set por sus nombres sagrados (*voces magicae*), y a continuación invoca al Demon Bueno, que es el que tiene que ir a casa de alguien y proveer de sueños. Esto ocurre dos veces, la primera en forma escrita en la tira de lino (ll. 129–131), y la segunda en la fórmula que tiene que recitarse ante la lámpara (ll. 133–135). Los nombres sagrados del dios en ambos casos son prácticamente iguales⁴⁴:

‘χαλαμανδριωφ ιλεαρζωθρεδαφνω ερθιβελνινρυθαδνικ ωψαμμεριχ, ὑμῖν λέγω και σοί, μέγα δυναμένω δαίμον<ι>· πορεύθητι εἰς τὸν τοῦδε οἶκον και λέγε αὐτῷ τάδε.’ (ll. 129–131)

chalamandrioph ilearzothreadaphnio erthibelninrythadnik opsammerich, os hablo a vosotros y a ti, *daimon* de gran poder. Ve a la casa de aquel y dile estas cosas.

‘χαλαμανδριωφ ιδεαρυωθ θρεδαφνω ερθαβεανιγ ρυθανικω ψαμμοριχ, τὰ ἅγια τοῦ θε(ε-οῦ) ὀνόματα, ἐπακούσατέ μου [κ]αί σύ, Ἄγαθὲ Δαίμων, οὗ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς (ll. 133–135)

chalamandrioph idearyoth thredaphnio erthabeanig rythaniko psammorich, escuchadme, los sagrados nombres del dios, y tú, Agatodemon, cuyo poder es el más grande de los dioses.

La naturaleza de la entidad superior se desprende de la alocución dirigida al *Agathodaimon*, ya que es a raíz de su invocación que tiene sentido la presen-

⁴³ El término *Agathodaimon* se usa de múltiples formas y en relación a distintas entidades en los textos mágicos, pero en este caso realiza la función de entidad intermedia, de “minor daemon”, según LUCK (2006: 137). MERKELBACH (1992: 4–5) explica que era una de las posibles representaciones del dios solar egipcio, a veces fundido con Harpócrates y otras veces en solitario. El nombre egipcio de esta entidad era “Pschai”, donde la ‘P’ es el artículo masculino y ‘Schai’ significa “destino”. El término griego correspondiente al egipcio *schai* es *daimon*, al cual le añadieron el adjetivo *agathós* con la esperanza de que el dios, al ver que se le había puesto un nombre relacionado con lo bueno, mandaba también buenos designios.

⁴⁴ La división sigue la edición de Preisendanz, que organizó la serie de dos modos distintos. Para otra división, *cfr.* Kotansky en BETZ (1986: 158 n41).

cia de Set, cuya función en la práctica no es otra que forzar al Demon Bueno a intervenir (ll. 137–139):

ἐξορκίζω σε [τ]ὴν δύναμίν σου, τὸν μέγαν θε(εὸν) Σηίθ, τὴν ὥραν, ἐν ἣ ἐτέχθης μέγας θεός, τὸν χρηματίσοντα τὸ ν[ῦ]ν θεόν, τὰ τξε' ὀνόματα τοῦ μεγάλου θεοῦ.

Te invoco por tu fuerza, por el gran dios Seit, por la hora en la que fuiste engendrado gran dios, por el dios que va a profetizar ahora, por los 365 nombres del gran dios.

La referencia al número 365 es significativa tanto en relación con la coherencia interna de la práctica como por las evocaciones externas que despierta. Lo primero, porque el único aspecto que se menciona de Set en la práctica es la poderosa capacidad de su nombre. Lo segundo, porque esta cifra tiene en las corrientes gnósticas un doble significado; por un lado, es el valor numérico de Abraxas, entidad que según la escuela basilidiana gobernaba sobre el mundo; por el otro, además de ser el número de días del año, era también el número de esferas celestiales y eones. En un sentido figurado, la mención de un número tan concreto indica totalidad⁴⁵; es decir, a *Agathodaimon* se le invoca por la totalidad de los nombres ocultos de Set.

Pero siempre cabe la posibilidad de que la invocación no surta efecto, por lo que una amenaza directa siempre resulta útil. Así, el practicante le dice a Agatodemon (ll. 140–143):

ἐάν με παρακούσης καὶ μὴ πορευθῆς [π]ρὸς τὸν δεῖνα, ἐρῶ τῷ μεγάλῳ θεῷ· κ[αὶ τ]ρήσας σε κατακόψει μελεῖστί καὶ τὰ κρέατά σου δώσει φαγεῖ[ν] τ[ῷ] ψωριῶντι κυ[νί] τῷ ἐν ταῖς κοπρίαις καθημένῳ. διὰ τοῦτο ἐπάκ[ρουσ]όν μ[ο]υ ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ, ἴνα μὴ ἀναγκασθῶ ταῦτα ἐκ δευτέρου λέγειν.'

Si no me escuchas y no te acercas a fulano, se lo diré al gran dios. Y te agujereará y cortará miembro a miembro y dará tu carne a comer al perro sarnoso sentado en el estercolero. Por eso, escúchame, ya, ya, pronto, pronto, para no tener que decir esto por segunda vez.

No es una fórmula coactiva alternativa a la invocación, sino que forma parte del *lógos* principal, convirtiéndolo en una imprecación bastante violenta, pero con un fondo mitológico claro: el asesinato de Osiris. Del mismo modo que Set mató a su hermano y diseminó los pedazos de su cuerpo, así hará el practicante con *Agathodaimon* en caso de no obedecer. El ensañamiento que muestra esta sección del texto y la naturaleza agresiva del dios egipcio podrían explicar el modo en el que el *daimon* se tiene que presentar, temible y terrorífico⁴⁶, ya que el carácter virulento no es propio de esta entidad.

⁴⁵ MARTINEZ (1991: 10 n40).

⁴⁶ ll. 136–137: παραστάθητι αὐτῷ φοβερὸς, τρομερὸς μετὰ τῶν τοῦ θε(εοῦ) μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων

Así, este texto nos presenta a una divinidad superior con una conducta generalmente asociada con lo malvado que sirve como canal para la invocación de la entidad de la que realmente se buscan los servicios mágicos.

2.2.b. XII 365–375. Maleficio de separación

Esta práctica mágica es breve, concisa y al mismo tiempo completa. Se trata de un maleficio consagrado a Tifón para causar la separación de dos personas. Para lograrlo hay que escribir con un estilo de bronce sobre un recipiente usado para la salazón una fórmula que ha de ser pronunciada también en voz alta (ll. 365–367). La fórmula está formada por la invocación al dios, *vores magicae* y la petición (ll. 367–375). Este texto es un buen ejemplo de correspondencia entre el dios destinatario de la práctica, la presentación que se hace de él, y el objetivo del conjuro.

La presentación del dios se reduce a escasas cuatro líneas, donde se concentran epítetos que concuerdan con la narración clásica de esta divinidad (ll. 367–370):

Ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐπὶ κενῷ πνεύματι δεινόν, ἀόρατον, μέγαν θεόν, τὸν πατάξαντα γῆν καὶ σείοντα τὸν κόσμον, ὁ φιλῶν ταραχὰς καὶ μισῶν εὐσταθείας καὶ σκορπιζῶν τὰς νεφέλας ἀπ' ἀλλ[λ.]ήλων.

Te invoco a ti, que estás en el espacio vacío, el terrible, invisible, gran dios, el que golpea la tierra y agita el cosmos, el que ama el desorden y desprecia la estabilidad y separa las nubes unas de otras.

En el análisis de la práctica que recoge la carta de Nefotes a Psamético (*PGM IV 154–285*) hecho en el capítulo anterior⁴⁷, ya se vieron epítetos que remitían a la misma idea que se repite en este texto sobre la naturaleza malvada y terrible de este dios. Se le relaciona con el caos, el desorden, y las convulsiones y agitaciones de elementos físicos de la naturaleza. Este carácter infame y aterrador, no solo en cuanto a sus acciones, sino también en lo que respecta a su aspecto físico, le es propio por nacimiento. Según Hesíodo (*Th.* 820–868), fue engendrado por Gea y Tártaro, de sus hombros salían cien cabezas de serpiente con ojos que desprendían fuego, y su voz articulaba idiomas y sonidos extraños. A punto estuvo de sobrepasar en poder a Zeus y hacerse con el control sobre los dioses, pero aquel se percató a tiempo, y tras una lucha en la que resonaron truenos, la tierra y el Olimpo temblaron, y huracanes, fuegos y olas gigantescas todo lo asolaron, Tifón fue derrotado y hundido en el tártaro⁴⁸. Según el *h.Ap.* (vv. 305–355), en cambio, Tifón es fruto de una venganza de Hera que, enfadada con Zeus por haber engendrado a Atenea sin contar con ella, decidió crear otro ser que superase

⁴⁷ Ver capítulo IV (pp. 156–160).

⁴⁸ Hes. *Th.* 844–849: καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων ἀτέχεν ἰοειδέα πόντον βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῦ πελώρου πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος· ἔζει δὲ χθῶν πάσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα· θυίε δ' ἄρ' ἀμφ' ἀκτὰς περὶ τ' ἀμφὶ τε κύματα μακρὰ ῥίπῃ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει·

a Zeus. Según la narración de este himno, Tifón se acabaría convirtiendo en azote para los mortales⁴⁹. Es por este motivo que, mientras que Zeus representa el orden y el equilibrio, Tifón es la inestabilidad y el desorden⁵⁰.

La llamada al dios se culmina con la adición de *voces magicae*, cuyo número de caracteres asciende a ciento treinta y tres (ll. 370–372):

Ἰαία Ἰακούβ ιαι, Ἰῶ Ἐρβήθ, Ἰῶ Πακερβήθ, Ἰῶ Βολχοσήθ, βασδουμα, Παταθνάξ, αποψς
οσεσρω αταφ θαβραου ηω θαθθαβρα βωραρα αροβρειθα, Βολχοσήθ, κοκκολοιπτολη
ραμβιθνιψ

El número solamente es relevante a modo de comparación con *PGM IV* 154–285, en el que se mencionaba dos veces que el nombre oculto del dios constaba de 100 letras, lo que Eleni Pachoumi había relacionado con el número de cabezas que se especifican en Hesíodo. Tampoco hay semejanzas entre el tipo de sonidos usados, ya que mientras que en la carta de Nefotes a Psamético se basaban en la aliteración de consonantes guturales⁵¹, en este no parece haber un patrón definido, salvo por la repetición de Ἰῶ. Esto mismo ocurre en *PGM XII* 445–451 y *XIVc* 22–24. En estas dos prácticas, que también son conjuros maléficis consagrados a Tifón, aparece una secuencia de *voces magicae* que son el nombre oculto del dios y en la que se repiten elementos de la receta que nos ocupa, como por ejemplo Ἰῶ [Ἐρ]βη[θ], παταθναξ, Ἰῶ Πακερβηθ Ἰῶβολχοσηθ en *XII* 445–451, ο ἰῶ Ἐρβηθ, ἰῶ Πακερβηθ, ἰῶ Βολχωσηθ ἰῶ Παταθναξ en *XIVc*⁵². Las semejanzas con estos dos textos van más allá de las *voces magicae* ya que de nuevo la caracterización del dios remite a su naturaleza caótica y su gusto por la confusión.

Con la petición se cierra este maleficio de separación. La solicitud se complementa con una referencia a la relación entre Tifón y Osiris e Isis a modo de *historiola* (ll. 372–375):

δότε τῷ δείνα τῆς δείνα μάχην, πόλεμον, καὶ τῷ δείνα τῆς δείνα ἀηδίαν, ἔχθραν, ὡς εἶχον Τυφῶν καὶ Ὅσιρις. (εἰ δὲ ἀνήρ ἐστιν καὶ γυνή· ὡς εἶχον Τυφῶν καὶ Ἰσις.) ἰσχυρὲ Τυφῶν, μεγαλόδυναμε, τὰς σὰς δυνάμεις ἀποτέλει

⁴⁹ *h.Ap.* 305–309: καὶ ποτε δεξαμένη χρυσοθρόνου ἔτρεφεν Ἥρης δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν, ὃν ποτ' ἄρ' Ἥρη ἔτικτε χολωσαμένη Διὶ πατρὶ ἥνικ' ἄρα Κρονίδης ἐρικυδέα γείνατ' Ἀθήνην ἐν κορυφῇ· ἡ δ' αἶψα χολώσατο πότνια.

⁵⁰ Sobre los desencuentros entre Zeus y Tifón en la literatura griega temprana, *cfr.* YASAMURA (2013: 117–132).

⁵¹ *PGM IV* 278–280: αχχωρ αχχωρ· αχαχαχ πτουμι χαχχω χαραχχωχ· χαπτουμη· χωραχαραχχωχ· απτουμι· μηχωχαπτο· χαραχπτο· χαχχω χαραχω· πτεναχωχευ'

⁵² Las secuencias completas son: *XII* 445–451: θ[η]ς ο[χ]βολ ηθ η Ἰῶ [Ἐρ]βη[θ] ἔξανθ βηχηερ ιωρσεσρωι.ρηε.ανεμεηλ υηοτ.οαχωι ωσπερθναξ βραχ κραβ βραχ βασφυχθωι βι ανοιχ Ἰῶ [Ἐρ]βηθ ἀπωψι παταθναξ αἰθρουφ Ἰῶ Πακερβηθ Ἰῶβολχοσηθ θαλακα ξα[ν]θα[π]... // *XIVc* 22–24: ἰῶ Ἐρβηθ, ἰῶ Πακερβηθ, ἰῶ Βολχωσηθ ἰῶ Παταθναξ ἰῶ Σωρω ἰῶ [N]εβουτοσουαληθ Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγάλ, Νεβουτοσοαληθ, ἀβεραμενθου λερθεξαναξ εθρελυωθ νεμαρεβα, αεμινα.

Dadle a fulano, hijo de fulana, conflicto, guerra, y a fulano, hija de fulana, odio, enemistad, como tenían Tifón y Osiris (y si es hombre y mujer, ‘como tenían Tifón e Isis’). Poderoso Tifón, el de gran poder, lleva a cumplimiento tus poderes.

Aunque la petición comience con una forma verbal imperativa en segunda persona del plural (l. 372: *δότε*), como se ve por la línea final y el comienzo de la invocación tratado unas líneas más arriba, el único destinatario es Tifón. El uso del plural puede deberse a que se entienden como sujeto los términos que preceden al verbo, que podrían actuar como el nombre oculto del dios y por tanto ser a los que el practicante le ruega que interceda. Esto no es una práctica desconocida, ya que ocurre también en otros textos⁵³.

La antipatía y enemistad que se dice que había entre Tifón y Osiris e Isis remonta a dos versiones de la misma historia: el asesinato de Osiris. En los *Textos de las Pirámides* se narra cómo Set, que como es sabido acaba fusionándose con Tifón debido a las similitudes entre ellos, asesina a su hermano Osiris y posteriormente lo desmiembra y reparte los trozos de su cadáver, que se encargarán de reunir de nuevo Isis y Horus, con el que se enzarzaría en una batalla por el trono. Por otro lado, Plutarco en *De Iside et Osiride* (356a–357d) cuenta cómo, tras convertirse Osiris en rey de Egipto, Tifón le tiende una trampa y consigue encerrarlo en un arca que posteriormente tira al río. Isis, desesperada, lo busca, hasta que finalmente lo encuentra en la región de Biblos muerto en el interior. La diosa deja el arca, con la que se tropieza Tifón, quien divide el cadáver en catorce trozos que disemina y que Isis se encargará de reunir de nuevo. De este modo, Set y Tifón (y también Set–Tifón) se presentan como la contrapartida de los dioses reinantes de sus respectivas mitologías, y mientras que Osiris “es la inteligencia y la razón, que es guía y soberana de todo lo excelente”, Tifón es “lo que en el alma hay de apasionado, titánico, irracional e inestable, y de lo somático lo que hay de perecedero, enfermizo y perturbador en las malas estaciones”⁵⁴.

Así, en esta práctica se recurre a una entidad cuya naturaleza remite a lo maligno y perverso para lograr un objetivo maléfico, y tanto la caracterización, como la referencia mitológica y la función que se indica que tiene que realizar, se corresponden con la que le es natural y representativa.

⁵³ Por ejemplo, *PGM XII 128–130*: ἔνγραφει εἰς τὸ ῥάκος καὶ τὰ ἐξ<ης>ονόματα τοῦ θεοῦ καὶ ὅσα θέλεις ἰδεῖν τὸν <δεῖνα>καὶ ὡς· ἡχαλαμανδριωφ ἰλεαρζωθρεδαφνιω ερθιβελνινρυθαδνικωψαμμεριχ, ὑμῖν λέγω...

⁵⁴ *Plu. De Isi. et Os.* 371a–b: ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμῶν καὶ κύριος Ὁσίρις ἐστίν, ἐν δὲ γῆ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἀστροῖς τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκός καὶ ὑγιαίνον ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδῳ Ὁσίριδος ἀπορροῆ καὶ εἰκῶν ἐμφαινόμενη· Τυφῶν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἐμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ [καὶ] Τυφῶνος· καὶ τοῦνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ᾧ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ <κατα>δυναστεῦον καὶ καταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπεκπήδησιν.

2.3. PGM VII

Como se indicó con anterioridad⁵⁵, PGM VII se caracteriza por la gran variedad de textos que contiene, tanto en lo que respecta a los tipos de prácticas como a las entidades a las que se consagran los conjuros. En este epígrafe se analizarán cuatro prácticas con destinatarios y objetivos diversos.

2.3.a. VII 593–619. Práctica de sometimiento con *diabolé*

El primer texto estudiado es una receta que no tiene una divinidad como destinataria, sino siete. Se trata de un texto breve para someter a una mujer que cuenta con unas líneas introductorias en las que se explica cómo ha de prepararse la lámpara que debe acompañar a la práctica. Esta lámpara no debe estar pintada de rojo y las mechas deben estar hechas con cuerda de un barco naufragado⁵⁶. Con tinta de mirra se debe inscribir en cada mecha un nombre (Iao, Adonais, Sabaot, Pagure, Marmorut, Iáeo y Miguel)⁵⁷ y echar aceite de oliva y semilla de artemisa (ll. 593–601). Sobre esta lámpara debe pronunciarse siete veces la fórmula en la que se distinguen tres partes: la invocación a los dioses (ll. 601–604), una *diabolé* (ll. 604–610), y la petición (ll. 611–612). A continuación, se indica que dependiendo de qué mecha chisporrotee estará ocurriendo una cosa u otra (ll. 613–616). Por último, se añade otro posible uso de esta práctica: traer a alguien que se encuentre al otro lado del mar, y para ello hay que poner una canoa de papiro bajo la lámpara y repetir la fórmula seis veces (ll. 616–619).

La principal complicación de esta práctica reside en identificar el estatus de las entidades invocadas. Pero antes de abordar esa cuestión, veamos quiénes son esas siete entidades y sus posibles orígenes.

Cinco de los siete nombres que hay que inscribir en las mechas y que son invocados son fácilmente identificables y vinculables a una tradición concreta. Estos son Iao, y su variante Iaeo, Adonais, Sabaot y Miguel. Ya se ha comentado en más ocasiones el origen y referente de los nombres que la tradición judeocristiana utiliza para referirse a Dios con el fin de evitar la pronunciación del *tetragrammaton*, su nombre sagrado. Estos nombres son muy comunes en los textos mágicos, sobre todo incluidos en las *voces magicae*, especialmente Iao, ya que su sonori-

⁵⁵ Ver el capítulo IV (pp. 128–133).

⁵⁶ Este material es muy apreciado en las prácticas mágicas por su dificultad para conseguirlo. Su uso se asocia con los grupos de muertos a los que no se les ha podido dar sepultura (OGDEN 2002: 235).

⁵⁷ FRANKFURTER (2018: 55) relaciona esto con un texto de Juan Crisóstomo en el que comenta un pasaje bíblico (1Cor 12: 13). En él, el autor se refiere a una práctica común en Antioquía en la que el nombre del bebé se elegía encendiendo lámparas. A cada una de las lámparas se le asignaba un nombre, y aquella que durara más tiempo encendida sería la adecuada, concediendo así un nombre al recién nacido. De este modo, una lámpara común se tornaba en una Fuente de revelación.

dad vocálica hace de él un término muy atractivo y maleable. Pueden aparecer juntos o separados, pero en casos como el que nos ocupa, en el que parece que se usan como nombres de entidades independientes las unas de las otras, indica que el autor, aun teniendo conocimientos básicos de la teología judeocristiana (o al menos de los términos que usaban), no sabía que eran distintos nombres de la misma divinidad. Del mismo modo, tampoco dominaba totalmente la ordenación de los diferentes estratos suprahumanos, ya que pone al mismo nivel a Dios (Iao, Adonais, Sabaot) y al arcángel Miguel. Éste es también común en textos mágicos, a veces identificado correctamente como ángel o arcángel, o al menos como entidad intermedia⁵⁸, otras veces como nombres alternativos de otra divinidad⁵⁹, y otras, como en este caso, como divinidad independiente.

Otro nombre que debe ser inscrito en la quinta mecha de la lámpara es Marmorut. Este nombre es una variante de un término que ya se ha visto en el análisis de otros textos⁶⁰ y cuyo uso es variable. Mientras que en algunos casos está inserto entre distintas *voces magicae*⁶¹, en otros funcionan como denominación del dios supremo⁶², o incluso es uno de los nombres con los que el practicante se identifica en las fórmulas *ego eimi*⁶³. Tanto Martínez (1991: 82) como Brashear (1995: 3591) postulan un origen arameo del término, cuyo significado sería o bien “señor de los señores” o “señor de las luces”, y de acuerdo con el primero, cuando este término aparece en los textos mágicos en el mismo contexto que otras denominaciones del dios judeocristiano, estaría funcionando como otro nombre de Yahveh. Si esto es correcto, tendríamos, por tanto, otra denominación de Dios usada de modo no correcta, ya que se entiende no como un nombre de la divinidad o una de sus hipóstasis, sino como entidad independiente.

El último término y el menos frecuente en los textos mágicos es Pature. Junto con este caso se encuentra atestiguado en *Suppl.Mag.* 11, un conjuro que busca liberar de la fiebre a un tal Dias, hijo de Sofía,⁶⁴ y también en una gema bajo el dibujo de Harpócrates rodeado de siete rayos⁶⁵. Se cree que su origen se encuentra también en la lengua aramea y que su significado es “caudal de luz”⁶⁶, ya que Πατρ provendría de la raíz *Pkh (“fluir”) y el final del término guardaría relación con

⁵⁸ PGM III 212.

⁵⁹ PGM IV 1812, identificado con Eros.

⁶⁰ PGM XII 14–95 y VII 578–490.

⁶¹ PGM IV 946, 1591, XII 72, entre otros.

⁶² PGM IV 1201 y XII 290.

⁶³ PGM XII 230.

⁶⁴ Ζαγουρηπαγουρη αουρηπαγουρ γουρηπαγου ουρηπαγο υρηπαγ ρυπα ηπ κύριοι ἄγγελοι καὶ ἀγαθή, παύσεται Διάν, δν ἔτεκε [C]οφία, ἀπὸ τ[ο]ῦ συνέχοντος αὐτὸν πυρετοῦ, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, [ἦ]δη ἦ]δη, τα[χὺ] τα[χὺ].

⁶⁵ MASTROCINQUE (2005: 191 n877).

⁶⁶ BRASHEAR (1995: 3596); MASTROCINQUE (2005: 191).

Re, de ahí su vínculo con la luz⁶⁷. Suele acompañar al término Zagure (aunque este no es el caso) cuyo significado también tiene relación con la luz (“luz que se desvanece”)⁶⁸. Sin duda, el paralelo más llamativo se encuentra en el escrito gnóstico *Pistis Sophia*, donde, al comienzo del libro IV, Jesús lo utiliza cuando se dirige a su padre:

Pues bien, sucedió que cuando crucificaron a nuestro señor Jesús, surgió de la muerte al tercer día. Sus discípulos se reunieron con él y le imploraron, diciendo: «Señor nuestro, ten compasión de nosotros porque hemos dejado padre y madre y todo el mundo detrás de nosotros, y te hemos seguido». Entonces Jesús se quedó de pie con sus discípulos a la orilla del océano y oró diciendo: «Óyeme, Padre mío, tú, padre de todas las paternidades, tú, Luz infinita: *aeéiouô, iiaô, aôî, ôia, psinôther, thernôps, nôpsiter, zagourê, pagourê, nethmomaôth, nepsiomaôth, parakhakhtha, thôbarrabau, tharnakhakhan, zorokhorthora, ieiou, sabaôth*»⁶⁹.

Todos los términos parecen remitir en última instancia a un origen judeocristiano. De hecho, M. Smith (1996b: 248) incluye este texto en el grupo V de su clasificación sobre los elementos de origen judío de los textos mágicos. En este grupo, Smith incluye cincuenta textos en los que aparecen nombres de este origen y en los que parece que el autor tenía un conocimiento bíblico o, al menos, del contexto parabíblico. Esto no quiere decir que el escriba original de la receta se adscribiese a esa religión o que consagrara la práctica a Dios, sino que sus referentes, ya fuese porque le sonaban o porque tenía conocimiento explícito de su vinculación con dicha corriente, pertenecían a esa esfera.

Sorprendentemente, en la *diabolé* los nombres aparecen escritos del mismo modo y en el mismo orden. En esa parte, como es propia de este tipo de fórmulas, el practicante acusa a su víctima de impía por haber hecho comentarios burlescos u ofensivos contra las divinidades y exculpándose a él mismo (ll. 604–610):

αὕτη γὰρ εἶρηκεν, ὅτι ὁ Ἰάω πλευράς οὐκ ἔχει, <ἡ δεῖνα εἶρηκεν,> ὅτι Ἀδωναι ἐπὶ χόλω βία ἐβλήθη. ἰ<ἡ δεῖνα εἶρηκεν,> ὅτι Σαβαώθ ἔβαλεν τὰς τρεῖς κραυγὰς. ἡ δεῖνα εἶρηκεν ὅτι ὁ Παγουρη ἀρσενόθηλος ἔφυ'. ἡ δεῖνα εἶρηκεν ὅτι ὁ Μαρμоруθ ἀπεκάπη'. ἡ δεῖνα εἶρηκεν ὅτι ὁ Ἰάω οὐκ ἐπιστεύθη τὴν λάρνακα'. ἡ δεῖνα εἶρηκεν ὅτι ὁ Μιχαήλ ἀρσενόθηλος ἔφυ'. οὐκ ἐγὼ εἶμι ὁ λέγων, δέσποτα, ἀλλ' ἡ ἀσεβὴς δεῖνα.

Pues esta ha dicho, que Iao no tiene costillas; fulana ha dicho que Adonai fue empujado al odio por la violencia; fulana ha dicho que Sabaot emitió tres gritos; fulana ha dicho que Pagure es hermafrodita de nacimiento; fulana ha dicho que Marmorouth fue castrado; fulana ha dicho que Iaeo no fue confiado con el arca; fulana ha dicho que Miguel es hermafrodita de nacimiento. No lo he dicho yo, señor, sino la impía fulana.

⁶⁷ MASTROCINQUE (2005: 191 n876).

⁶⁸ MASTROCINQUE (2005: 103).

⁶⁹ Traducción de García Bazán (Trotta). Sobre *Pistis Sophia*, cfr. SCHMIDT Y MACDERMOT (1978); GARCÍA BAZÁN (2003); E. EVANS (2015).

Las acusaciones del peticionario no son tan graves como las de otros textos en los que la divinidad es presentada como una entidad cruel e indeseable⁷⁰, y tampoco parece que aludan a cuestiones representativas de la divinidad. Lo que sí establece su mención de este modo es que son entendidas como entidades independientes, algo que ya se intuía en el inicio de la práctica pero que es confirmado, no solo con su repetición, sino también con la invocación que precede a la *diabolé* y la petición que le sigue, en las que las formas verbales están en plural:

ἑπικαλοῦμαι ὑμᾶς, τοὺς δυνάστας, μεγάλους θεοὺς, τοὺς λαμπυριζομένους ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, χάριν τῆς ἀσεβοῦς δεῖνα. (Il. 601–603)

Os invoco a vosotros, los poderosos, grandes dioses, que brilláis con lámparas en esta hora, en este mismo día, por causa de aquella impía.

διὸ ἄξατέ μοι αὐτὴν φλεγομένην, ὑποτασσομένην, ὕπνου μὴ τυχεῖν, μέχρις ἔλθῃ πρὸς ἐμέ. (Il. 611–612)

Por eso, traédme la inflamada de pasión, sumisa, que no coja el sueño hasta que esté junto a mí.

Como antes se adelantó, la principal cuestión en este texto es el estatus de las entidades, las cuales, a pesar de recibir nombres que remiten (a excepción de Miguel), al dios judeocristiano, son entendidas aquí como entidades diferenciadas entre ellas, pero al mismo nivel jerárquico. En la invocación que se acaba de indicar, además, se los denomina “poderosos” y “grandes dioses” lo que, junto con las formas verbales en plural y todo lo indicado en líneas anteriores, viene a consolidar la idea de que la práctica se dirige a siete divinidades superiores independientes entre sí. Pero ¿es posible que estén actuando en calidad de *daimones*? Ogden así lo cree, o al menos así se refiere a ellos cuando dice que la *diabolé* prepara a las siete entidades para atacar a la víctima si así lo consideran oportuno⁷¹. Los argumentos que podrían defender esta postura son, por un lado, la ausencia de cualquier nombre de entidad greco-egipcia o de epítetos que indiquen el estatus de las entidades mencionadas; por otro, el desconocimiento del autor de la esfera divina judeocristiana; y, por último, que si la primera mecha es la que chisporrotea, significa que un *daimon* habrá poseído a la víctima (I. 613: ἐὰν μὲν ὁ π[ρ]ῶτος λύχνος πταρῆ, γινῶ, ὅτι εἴλημπται ὑπὸ τοῦ δαίμονος.), sin haber mencionado antes que las divinidades deberán mandar a uno de estos seres.

A pesar de que en un contexto como el de la magia los términos *theós* y *daimon* puedan ser usados indistintamente, considero que es más factible que se haya omitido una mención al *daimon* que ha de poseer a la víctima a que las siete

⁷⁰ Ver *infra* PGM IV 2441–2890 (pp. 256–270). Ver SUÁREZ DE LA TORRE (2017B) para una comparación entre esta y la *diabolé* de PGM LXI 39–59.

⁷¹ OGDEN (2002: 235): “Her designation as “impious” is an act of slander–magic: she is abused so that the demons will be readier to act against her”.

entidades invocadas y a las que se ofende sean entidades intermedias, a pesar de las lagunas conceptuales que parece tener el autor de la práctica sobre la teología judeocristiana.

2.3.b. VII 758–794. Práctica consagrada a Mene para todo fin

Llegando ya a la recta final de *PGM* VII se incluye una práctica consagrada a la Mene sin un objetivo concreto, ya que es válida para cualquier fin que el practicante desee. Salvo el primer término, que indica que lo que viene a continuación es una plegaria (εὐχή), el resto del texto forma un *lógos* completo dedicado a la diosa en el que se distinguen cuatro partes. Primero, la invocación a la divinidad en la que se especifican algunas de sus funciones (ll. 759–767); a continuación, las señales con las que se identifica, que consisten en catorce sonidos (ll. 767–781) y veintiocho símbolos (ll. 782–787). Finalmente, se incluye la petición, que acaba con una serie de *voces magicæ* (ll. 788–794).

Mene es uno de los nombres que recibe la diosa lunar. Su nombre deriva de μήν “mes” por su ciclo mensual⁷². Diodoro Sículo (III 57, 5–6) explica cómo el “fuego sagrado” (Helios) y “mene” (Selene), hijos de Hiperión y Basilea, se convirtieron en naturalezas inmortales después de que los Titanes, envidiosos de la descendencia de su hermano Hiperión, lo intentaran ahogar:

Al volverse manifiesto el infortunio, Selene, en extremo amante del hermano, se arrojó del tejado; su madre se desmayó mientras buscaba el cuerpo junto al río y, transportada en un sueño, contempló una visión en la cual le pareció que Helio, situado encima, le rogaba no llorar la muerte de sus hijos; los Titanes recibirían el castigo merecido y él y su hermana serían transformados en naturalezas inmortales por alguna Divina Providencia; el llamado primero en el cielo «fuego sagrado» sería denominado por los hombres Helio y la llamada «mene», Selene⁷³.

Su vínculo con otras divinidades femeninas asociadas al mundo subterráneo y nocturno se produce en épocas bastante tempranas, lo que perdurará a lo largo del tiempo y de lo que los papiros de contenido mágico dan buen testimonio. En textos que serán analizados en páginas posteriores se verá que esta diosa es denominada simultáneamente como Hécate, Selene, Mene, Perséfone, Deméter o Eresquigal⁷⁴. Uno de los rasgos físicos que las vincula son los cuernos que llevan

⁷² BORTOLANI (2016: 254).

⁷³ Traducción de Parreu Alasá (BCG 294): καταφανούς δὲ γενομένης τῆς ἀτυχίας, τὴν μὲν Σελήνην φιλάδελφον οὖσαν καθ' ὑπερβολὴν ἀπὸ τοῦ τέγους ἑαυτὴν ῥίψαι, τὴν δὲ μητέρα ζητοῦσαν τὸ σῶμα παρὰ τὸν ποταμὸν σύγκοπον γενέσθαι, καὶ κατενεχθεῖσαν εἰς ὕπνον ἰδεῖν ὄψιν, καθ' ἣν ἔδοξεν ἐπιστάντα τὸν Ἥλιον παρακαλεῖν αὐτὴν μὴ θρηνεῖν τὸν τῶν τέκνων θάνατον· τοὺς μὲν γὰρ Τιτᾶνας τεύξεσθαι τῆς προσηκούσης τιμωρίας, ἑαυτὸν δὲ καὶ τὴν ἀδελφὴν εἰς ἀθανάτους φύσεις μετασχηματισθήσεσθαι θεῖα τινὶ προνοίᾳ ὀνομασθήσεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἥλιον μὲν τὸ πρότερον ἐν οὐρανῷ πῦρ ἱερὸν καλούμενον, σελήνην δὲ τὴν μήνην προσαγορευομένην.

⁷⁴ *Vid infra* *PGM* IV 2441–2890 (pp. 256–270).

sobre su cabeza. Al comienzo de la invocación, se dice de la diosa que es “bicorne” (l. 760: δικέρατον θεάν Μήνην), haciendo referencia al toro, animal con el que tradicionalmente se la relaciona, y a los cuernos que parece tener la luna cuando se encuentra en fase creciente o menguante. En el *h.Orph.* I 7 también se dice de Hécate que es ταυροπόλον, y en *h.Orph.* IX 2, que en realidad es un himno a Selene, se lee ταυρόκερος Μήνη. También se la relaciona con divinidades egipcias debido a esta característica. Así, la diosa egipcia Hathor fue asimilada a la vaca ya en el Reino Medio, y es en esa forma en la que actúa de protectora del rey; en esta forma fue venerada especialmente en Tebas⁷⁵. Plutarco también da noticia de que hay quien relaciona a la diosa egipcia Isis con la luna⁷⁶, aunque esta relación tiene origen griego, no egipcio, y se hizo análogamente a la de Osiris–Helios, que sí tiene tradición egipcia⁷⁷.

La invocación completa en la que se incluye la caracterización de “bicorne” aporta interesantes datos sobre la personificación de la luna (ll. 759–767):

Ἐπικαλοῦμαι σε, πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεάν Μήνην, ἧς τὴν μορφήν οὐδὲ εἰς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, Ἴάω, ὁ σχηματίσας <σε>εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πάσαν ιδεάν ἀποτελέσης καὶ πνεῦμα ἐκάστῳ ζῶντι καὶ φυτῷ νέμης, ἴν' εὐερ<νές>ῆ, ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς αὐξανομένη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα: (εἰς μείωσιν ἄρχουσα ἀπολήγειν).

Te invoco, la de muchas formas y muchos nombres, bicorne diosa Mene, de la que nadie conoce su forma, a excepción del que creó el universo completo, Iao, el que te adaptó para las veintiocho formas del cosmos, para que llevaras a cabo todas las ideas y des vida a cada animal y planta, para que sean prósperos, la que creces desde la sombra hasta la luz y desde la luz regresas a las sombras (comenzando a ir a menos).

Aunque al comienzo se indica que posee muchos nombres (πολυώνυμον), no se la denomina de manera distinta a Mene; de hecho, solamente se menciona una vez su nombre. Por lo general, como se señaló unas líneas más arriba, suele ser denominada también con los nombres de Selene, Hécate o Perséfone, pero en este texto, a pesar de indicar que es *polinominada*, no se mencionan, sino que se ciñe al que guarda mayor relación con el ciclo mensual lunar. Esta elección está en consonancia con el resto del texto, que gira en torno a sus fases.

En la referencia a sus muchas formas, que más adelante se especifican en los veintiocho símbolos que la definen, puede esconderse una referencia a la divinidad caldea por excelencia, Hécate, a la que se vincula con el término πάνμορφον⁷⁸. Según el fr. 37 de los *OC*:

⁷⁵ R. H. WILKINSON (2003: 139–145).

⁷⁶ *De Iside et Osiride* 372d (5–8): τὴν δ' Ἴσιν οὐχ ἑτέραν τῆς σελήνης ἀποφαίνοντες· ὅθεν καὶ τῶν ἀγαλμάτων αὐτῆς τὰ μὲν κερασφόρα τοῦ μηνουειδοῦς γεγονέναι μιμήματα

⁷⁷ PORDOMINGO PARDO Y FERNÁNDEZ DELGADO (1995: 162 n353).

⁷⁸ FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ (2011: 247).

El Intelecto paterno, una vez que concibió con designio vigoroso a las ideas de todas las formas, se lanzó sibilante, y todas estas se arrojaron desde una misma fuente⁷⁹.

Como ya se indicó en el capítulo III (pp. 78–83), la teología caldea tiene una concepción triádica de Dios formada por un Primer Intelecto, un Segundo Intelecto y un principio femenino que los separa, la *dýnamis*, surgida del Primer Intelecto. Este principio es asociado con Hécate, que además de ser el núcleo divisor de los mundos Inteligible y Sensible, es transmisora de las Ideas y, por tanto, estructuradora del mundo físico, al mismo tiempo que fuente de las almas individuales y dadora de vida al mundo físico⁸⁰. Estas funciones son las que Mene realiza en esta práctica mágica, ya que completa las Ideas y da vida a animales y plantas. Funciones, además, que vienen establecidas por un dios supremo al que se denomina Iao, creador del cosmos y concededor de la verdadera forma de la diosa.

Además de estas funciones cuyo origen se puede remontar a la teosofía de los *Oráculos Caldeos*, hay otras puramente físicas que remiten a la naturaleza lunar de la diosa. Estas son el ciclo de 28 días que tarda en completar sus fases y que aquí se elevan a un nivel cósmico (ὁ σχηματίσας <σε>εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου) y la descripción gráfica con la que se cierra la invocación, en la que la imagen de la luna se va dibujando poco a poco con su progresiva aparición, y vuelve a terminar en las tinieblas una vez finaliza la mengua. Así, la relación que normalmente se establece entre la divinidad solar y la generación de vida y ciclos vitales, se vincula aquí con la diosa lunar, que permite que todo se complete y que animales y plantas vivan.

Tras la invocación, el practicante pasa a detallar las señales y los símbolos, lo que sirve para demostrar su profundo conocimiento sobre la divinidad y conseguir así su favor, ya que es el tipo de información que solamente poseen los que son realmente concededores de los secretos de los dioses. Los catorce sonidos que representan las señales son sonidos inarticulados (ll. 767–781), cada uno de los cuales, por su número, parece estar asociado con dos días del mes, uno en fase creciente de la luna y otro en decreciente⁸¹:

καὶ ἔστιν σου: ὁ α' σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος σιγή, ὁ β' ποππυσμός, ὁ γ' στεναγμός, ὁ δ' συριγμός, ὁ ε' ὀλολυγμός, ὁ ς' μυγμός, ὁ ζ' ὑλαγμός, ὁ η' μυκηθμός, ὁ θ' χρεμετισμός, ὁ ι' φθόγγος ἑναρμόνιος, ὁ ια' πνεῦμα φωνᾶεν, ὁ ιβ' ἦχος [ἀ]νεμοποιός, ὁ ιγ' φθόγγος ἀναγκαστικός, ὁ ιδ' τελειότητος ἀναγκαστικὴ ἀπόρροια.

El primer compañero de tu nombre es el silencio; el segundo, el chasquido; el tercero, el gemido; el cuarto, el silbido; el quinto, el lamento; el sexto, el quejido;

⁷⁹ Traducción de F. García Bazán (BCG 153). Νοῦς πατὴρ ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μίας ἄπο πάσαι ἐξέθορον.

⁸⁰ JOHNSTON (1990: 47).

⁸¹ MERKELBACH Y TOTTI (1991B: 103–104).

el séptimo, el ladrido; el octavo, el mugido; el noveno, el relincho; el décimo, el sonido armonioso; el undécimo, el sonido del aliento; el duodécimo, el sonido del viento; el decimotercero, el sonido coactivo; y el decimocuarto, el sonido de la emanación coacitva.

No hay un único perfil sonoro, sino que abarca desde los sonidos animales per-runo, bovino y equino (tres de los cuadrúpedos con los que se vincula a la diosa y que serán mencionados entre los veintiocho símbolos); sonidos agradables, o al menos no molestos, como el chasquido de labios o uno armonioso; o, los más característicos de la diosa lunar y nocturna, los sonidos estridentes, como el gemido, el silbido⁸², el lamento, o el quejido. Estos son más propios de la diosa Hécate y de los fantasmas y entidades subterráneas que están bajo su mando y forman parte de los rituales mágico-religiosos que tenían que ver con esta diosa, ya que en muchas ocasiones los practicantes emitían este tipo de sonidos a modo de imitación para comunicarse con la divinidad⁸³.

Los símbolos de la diosa también guardan relación con su ciclo lunar en cuanto al número indicado, ya que son veintiocho, por lo que cada uno está asociado con un día del mes (ll. 782–787):

Βοῦς, γύψ, ταῦρος, κἀνθαρος, ἰέραξ, καρκίνος, κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα, θέρμουθις, αἴξ, τράγος, κυνοκέφαλος, αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός, ἔλαφος, πολύμορφος, παρθένος, λαμπάς, ἀστραπή, στέλμα, κηρύκειον, παῖς, κλείς.

Vaca, buitre, toro, escarabajo, halcón, cangrejo, perro, lobo, serpiente, caballo, cabra, áspid, cabra, cabrón, cinocéfalo, gato, león, leopardo, ratón, ciervo, polimorfa, virgen, lámpara, relámpago, corona, caduceo, muchacho, llave.

Su representación con elementos animales u objetos tendría la misma función que el zodiaco y seguramente las fases lunares se representaban en un círculo con los 28 dibujos indicando cada fase exacta por la que pasa⁸⁴. Algunos de los elementos mencionados son repetidos en otros textos mágicos, como por ejemplo en *PGM IV* 2547–2551: ... τριώνυμε Μήνη, / Μαρζουνη, φοβερά και ἀβρονόη και Πειθώ, / δεῦρ' ἴθι μοι, κερατῶπι, φασφόρε, ταυρεό-/μορφε, ἵπποπρόσωπε θεά, κυνολύγματε, / δεῦρο, λύκαινα ...

El poder que la diosa posee, y que en las partes vistas del *lógos* se pone de manifiesto a través de su función lunar, se refuerza en la petición final, en la que se la denomina “señora del cosmos”, “inalterable” y “poderosa” (ll. 789–791): ὅτι σοι ἐπέυχομαι, τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου. ἐπάκουσόν μου, ἢ μόνιμος, ἢ κραταιά. Estas cualidades le habrían sido concedidas por el dios que aquí se indica como superior a ella, Iao, una elección que llama la atención, puesto que no parece

⁸² En el *OC* 107 (5) también se dice que la luna silba: Μήνης ῥοῖζον ἔασον· αἰεὶ τρέχει ἔργω ἀνάγκης.

⁸³ OGDEN (2001: 227–229); FARAONE Y OBBINK (2013); JORDAN Y KOTANSKY (2011).

⁸⁴ MERKELBACH Y TOTTI (1991B: 103–104).

haber en el texto ninguna otra señal de tradición judeocristiana, a la que remite ese nombre. Sería posible, como ya se ha considerado en otras ocasiones, que las tres vocales no remitan al dios, sino que fuesen colocadas ahí como elemento sonoro y que el resultado “iao” haya sido casualidad. Aunque el hecho de que la cadena vocálica no sea más larga o repetitiva parece descartarlo.

2.3.c. VII 864–918. Petición de *páredros* a la divinidad lunar

Otra práctica consagrada a la diosa lunar se encuentra a dos conjuros de distancia del que se acaba de analizar. Es conocido como el rito de Claudiano por su título (Κλαυδιανού εληνιακόν και ούρανοῦ και ἄρκτου τε<λετη>ἐπί σεληνιακῶν). Es otro de los muchos textos cuya autoría se atribuye a un personaje para conceder autoridad a lo escrito⁸⁵. No es, como en otros casos, un personaje de la talla de Moisés o un rey, sino que se cree que podría ser un alquimista⁸⁶. Además de esta atribución, el comienzo del texto intensifica el prestigio de lo que a continuación se expone indicando que el libro se encontró en el templo de Afrodita Urania⁸⁷ (l. 865–867: ἡ βίβλος ἥδ' αὐτή, <δ>ώδεκα ἰδία θεῶν, ἠύρέθη ἐν Ἀφροδιτοπόλει <παρά>τῆ θεῆ μεγίστη Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ, [ἡ] τις τὰ πάντα περιέχει.). El conjuro tiene como objetivo la consecución de un *páredros* que ayude al practicante a someter a su víctima o bien enviar sueños⁸⁸, y para ello ha de elaborar una figurilla de barro de Selene⁸⁹ que debe ungir y coronar y guardarla purificada mirando a la luna en la quinta hora de la noche (ll. 867–877). Al quemar el sahumerio, ha de pronunciarse la fórmula de invocación que contiene una petición de *páredros* y lo que este debe hacer (ll. 878–891), a la que sigue un *lógos* en el que se mencionan distintos nombres de *ángeloi* que la diosa puede enviar (ll. 892–914)⁹⁰. Se indica finalmente qué ocurrirá si la práctica se desarrolla satisfactoriamente y cómo guardar la figurilla de la diosa (ll. 914–917), y que si lo que se busca es el envío de sueños, la práctica se realizará del mismo modo (ll. 917–918).

Hay dos tipos de identificación de Selene con otras entidades: nominal o descriptiva. Las que se ciñen a la nominal son dos: Baubó y Eresquigal⁹¹; ambos nombres

⁸⁵ Sobre la autoría de las prácticas de *PGM VII*, *cfr.* MARTÍN HERNÁNDEZ (2017).

⁸⁶ DIELEMAN (2005: 267 y n216); SUÁREZ DE LA TORRE (2014B: 254).

⁸⁷ A partir del s. IV a.C. se hizo común hacer proceder los textos de los templos. En libros de ciencias ocultas este motivo será más usual, sobre todo a partir del periodo romano (MARTÍN HERNÁNDEZ 2017: 31 n27).

⁸⁸ Lo referente al *páredros* será analizado en el capítulo VI (pp. 379–382).

⁸⁹ Sobre esta figurilla, *cfr.* HALUSZKA (2008: 492–493).

⁹⁰ Estas entidades son analizadas en el capítulo siguiente (pp. 309–402).

⁹¹ Calvo Martínez considera que entre las *voces magicae* es mencionada también Isis, ya que así es como transcribe μεσουρφαβαβορ: βααλ ιηω: Ἱσι η: (l. 896) CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 234). En cambio, O'Neil en BETZ (1986: 142) lo mantiene una *vox magica* más. Aunque en *PGM IV* 2891–2942 fue posible establecer una relación entre Isis y Afrodita, esta no es una asociación común y la destinataria principal de este texto es la diosa lunar.

insertos entre *voces magicae* (Il. 898–890: Ὀρθῶ Βαυβῶ νοηρε· κοθηρε σοιρε σοιρε Ἐρεσχιγᾶλ· σανκιστη δωδεκακιστη). En cuanto a la descriptiva, hay que remitirse a Hécate. Y Afrodita se puede englobar en ambas, ya que se la menciona y también se describe a Selene en términos que aluden a la diosa griega del amor⁹². Ya que esta es la primera en aparecer en el texto, comencemos por ella.

Como se indicó en el esquema de la práctica, se supone que el libro en el que se encuentra este conjuro fue hallado en el templo de Afrodita Urania⁹³, en Afroditópolis⁹⁴. Pero, además, la invocación a la diosa comienza así (Il. 882–883):

Ἐπικαλοῦμαί σε, δέσποινα τοῦ σύνπαντος κόσμου, καθηγουμέν<η συστήματ>ος τοῦ σύμπαντος, θεά μεγαλοδύναμε...

Te invoco a ti, señora de todo el cosmos, guía de todo el sistema cósmico, diosa de gran poder...

La esfera cósmica a la que se circunscribe a la diosa lunar concuerda con la de la Afrodita que Heródoto⁹⁵ y Pausanias⁹⁶ testimonian cuando hablan de los templos dedicados al culto de Afrodita celestial, una cualidad que le viene dada por ser hija de Urano⁹⁷. Esta naturaleza que se aproxima al nivel de suprema por su poder y gestión del cosmos se ha visto con detalle en el análisis de *PGM IV 2891–2942* del capítulo anterior (pp. 185–192), pero en aquel caso, la práctica estaba consagrada específicamente a Afrodita y las referencias a las capacidades creadoras y dirigentes de la diosa era mucho más abundantes y explícitas. En aquel caso, además, se producía una identificación con su homóloga egipcia Hathor, a lo que la unía su condición de diosa de la belleza, el amor y fuente de vida. Aquí, en cambio, esa identificación está ausente y las referencias a la naturaleza cósmica de Afrodita parecen hacer la función de introducción laudatoria para conseguir la atención de la divinidad, a la que seguidamente le requerirá sus servicios, los cuales tienen un motivo erótico–amoroso.

⁹² Esta práctica también la trata SUÁREZ DE LA TORRE (2020A) por la mención de Afrodita y el posible vínculo de esta diosa con Selene.

⁹³ Sobre Afrodita Urania, *cfr.* PIRENNE-DELFORGE (1994: 15–26); USTINOVA (1999: 35–49); CYRINO (2010: 27–29). Esta manifestación de Afrodita se opone a Afrodita Pándemos, versión en la que es la hija de Zeus y Dione (Pl. *Smp.* 180d.). Sobre Afrodita Pándemos, *cfr.* PIRENNE-DELFORGE (1994: 26–48).

⁹⁴ No se ha dado una localización exacta ya que son varias las ciudades con este nombre.

⁹⁵ Hdt. I 105 (6–11): τινές αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς οὐρανῆς Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοινικῆς εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες.

⁹⁶ Pau. I 14.7: πλησίον δὲ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας. πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβεσθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίους καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθήριοι μαθόντες σέβουσιν Ἀθηναίοις δὲ κατεστήσατο Αἰγεύς, αὐτῷ τε οὐκ εἶναι παιδᾶς νομίζων—οὐ γὰρ πω τότε ἦσανκαὶ ταῖς ἀδελφαῖς γενέσθαι τὴν συμφορὰν ἐκ μηνίματος τῆς Οὐρανίας.

⁹⁷ Hes. *Th.* 188–206.

Mientras que el aspecto celestial se restringe a Afrodita, el sexual viene dado también por la mención de Baubó. Son varias las propuestas sobre su origen, aunque se cree que podría proceder de Asia Menor, igual que Hécate. Con esta diosa se podría establecer otro vínculo a través de su nombre, ya que según Rohde (1992: 66) así es como se llama un *daimon* nocturno órfico supeditado a Hécate, señora de los seres subterráneos. A esto añade Bortolani (2016: 313) la semejanza del término con el verbo βαυρίζω “ladrar” y la imitación onomatopéyica βαυ βαυ “guau guau”, lo que vincularía a la diosa al perro, animal conocido por ser uno de sus símbolos. Pero la naturaleza sexual le viene dada por su relación con Deméter, entidad con la que Hécate también tiene vinculación ya que, según el *h.Cer.*, la ayuda a encontrar a Perséfone cuando esta es raptada. La relación entre Baubó y Deméter se remonta al mito según el cual la diosa fue recibida en Eleusis por Baubó, quien para hacerla reír, le mostró sus genitales, motivo por el cual el órgano sexual femenino pasaría a denominarse βαυβώ⁹⁸.

Por otra parte, Eresquigal, diosa sumerio-acadia asociada con Hécate, aquí es mencionada también una única vez entre las *vores magicae* del segundo *lógos*. Es decir, en última instancia, todo parece girar en torno a una amalgama de las diosas subterránea y nocturna. El último elemento que indica esto, de nuevo, sin mencionar a Hécate, es la petición que realiza el practicante, que le suplica primero (ll. 885–889):

ἐξ<ακ>ούσ[α]σα τὰ ἱερά σου σύμβολα δὸς ροίζον [καί] δὸς ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον
 ὄσιον διακονήσον]τα τῆ σήμερο[ν ν]υκτί, ἐν τῆ ἄρτι ὥρῃ προκυνη Βαυβώ φοβειος
 μηε, καὶ κέλευσον ἀγγέλῳ ἀπελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν π[ο]-
 δῶν·

Escucha tus sagrados símbolos y dame un sonido y dame un sagrado mensajero o un santo *páredros* que me sirva esta misma noche y esta misma hora *prokyne Baubó phobeios mee*, y manda a tu mensajero que acuda junto a fulana, y que la traiga por los pelos, por los pies.

y después (ll. 893–895):

δέσποτι, ἔκπεμψον ἄγγελόν σου ἐκ τῶν παρεδρευόντων σο[ι], ἰ καθηγούμενον τῆς
 νυκτός, ἰ ὄ[τι] ἐξορκίζω <σε>τοῖς μεγάλοις ὀνόμασίν σου, ἃ οὐ δύνα<ταί>σοι παρα-
 κούσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος μεσουρφαβαβωρ

Señora, envía un mensajero de entre los que están a tu servicio, que guíe en la noche, porque yo te invoco por tus grandes nombres, que no pueden menospreciar los aéreos ni subterráneos.

⁹⁸ OLENDER (1990); HAWKINS (2015); TEVEBRING (2017: 11–16 y 35–43). Según Hesiquio, Baubo era la nodriza de Deméter: (356) Βαυβώ· τιθήνη Δήμητρος. ps σημαίνει δὲ καὶ κοιλιάν, ὡς παρ' Ἐμπεδοκλεῖ (fr. 153). Esto lo relaciona GONZÁLEZ TERRIZA (2015: 1074 n935) con los verbos βαυβάω “dormir” y βαυβαλίζω “acunar”, que también podrían tener un origen onomatopéyico relacionado con el acto de mecer la cuna (CHANTRAINE, s.v. βαυβάω).

La entidad que explícitamente se le solicita a la diosa es un mensajero o un consejero (ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον ὄσ<ι>ον) de entre todos los que la asisten a ella (ἐκ τῶν παρεδρευόντων σο[ι]) para que cumpla con el cometido que el practicante desea⁹⁹. Al mago le da igual cuál de entre todos los que la diosa tiene, de hecho, recita los nombres de doce entidades según la hora de la noche, lo cual demuestra el profundo conocimiento del practicante, puesto que se sabe el nombre particular de las entidades menores supeditadas a la diosa, aunque desconoce cuál será enviada¹⁰⁰. Estos seres acudirán a la llamada de la diosa, ya que se la invoca por sus grandes nombres, aquellos que estos seres aéreos y subterráneos no pueden menospreciar (ἂ οὐ δύνα<ταί>σοι παρακοῦσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος). Esta alusión a los distintos espacios que ocupan los *daimones* supeditados a la diosa recuerda a la del *OC 91*, en el que, acerca de los *daimones* (denominados perros) sobre los que gobierna la diosa, se dice que se mueven por la tierra, el aire y el agua (ἡερίων ἐλάττειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν)¹⁰¹. De la diosa se espera también un ruido (δὸς ῥοίζον), aunque no se especifica de qué tipo. Se ha visto en el análisis del texto anterior que la entidad subterránea está asociada con distintos sonidos, en su mayoría desagradables para el oído humano, que en ocasiones son usados en los rituales para ponerse en contacto con ella. Pero también podría ser una referencia al sistro, un instrumento musical de percusión emblema de la diosa Hathor y cuyo nombre en egipcio (*sšš.t*) procede de la reproducción onomatopéyica del sonido metálico que hacen las campanillas al chocar entre ellas¹⁰².

El estatus de la diosa en esta práctica es ambiguo. Por un lado, su vínculo con la esfera celestial a través de Afrodita Urania podría hacer pensar en una aproximación a la Afrodita analizada en el capítulo anterior, en el que asumía el papel de divinidad suprema¹⁰³. Además, que tenga a su servicio a un grupo propio de mensajeros también hace considerar esa posibilidad. Pero en realidad, toda entidad superior manda en entidades intermedias; además, el vínculo más estrecho que se puede establecer debido a esto es con la Hécate de los *Oráculos Caldeos*, la cual, aun siendo una importantísima divinidad, tiene por encima de ella al Pri-

⁹⁹ En realidad, su función será la de someter a la víctima, llevándola por la fuerza junto al practicante: ἄξις, [δ]αμάσης ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα, ἐν τῇ σήμερον νυκτί, καὶ μὴ δυνηθῆ ἢ δεῖνα (ἢ ὁ δεῖνα) ἐπιτυχεῖν, ἕως ἐλθοῦσα πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, <διαμείνη>πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, στέργουσα ἐμέ, τὸν δεῖνα, καὶ μὴ δυνασθῆ ἄλλω ἀνδρὶ συνμιγῆναι, εἰ μὴ ἐμοὶ μόνω. (ll. 909–913).

¹⁰⁰ Sobre estas entidades y las horas que se indican, CIRAOLO (2001: 283) apunta: “He [el practicante] may expect the ἄγγελος appointed to the hour during which he is performing his ritual, but this is not clear. Despite the fact that their names are given, these ἄγγελοι lack individuality and are completely devoid of personality.”

¹⁰¹ En los *OC 90* y *135* también se hace referencia a estas entidades.

¹⁰² O’Neil en BETZ (1986: 142 n146).

¹⁰³ Ver *PGM IV 2891–2942* (pp. 185–192).

mer Intelecto. A esto habría que añadir el resto de las características que tienen que ver con la esfera nocturna y subterránea.

2.3.d. VII 981–993. Sometimiento amoroso

Abordamos, finalmente en lo que respecta al *PGM VII*, una de las últimas prácticas del papiro. Se trata de un encantamiento de sometimiento amoroso bastante breve y en un estado de conservación ligeramente deficiente, ya que presenta lagunas, aunque la mayoría han sido reconstruidas. El texto tiene solamente doce líneas, de las cuales las dos primeras están ocupadas por las únicas instrucciones, que indican al practicante que tiene que purificarse durante un día entero y decir la fórmula a la salida del sol (ll. 981–982). Comienza a continuación la fórmula en la que se le pide a la divinidad el sometimiento de la víctima (ll. 983–993). Debido a la brevedad del texto, lo incluyo aquí completo:

[A]γώ[γιμον. ἀπό πάντων σαυτὸν ἀγν]ίσας ἡμέρ[ας λέγε τὸν λό[γον] τοῦτο]ν σὺν ἀνατολῇ· “Ἡλιεε, ἀλλὰ δεῦρό μοι, κυρία Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγὰ]λ Περσεφ[ό]νη ἄγε [μοι καὶ κατὰδησον τὴν δειν’, ἦν δεινα, [εἰς] τὸν ἐπ’ ἔρ[ωτι αὐτῆς τηκόμενο]ν, τὸν ἄρτι [χρό-]νον, καί[ε ἐκπληρώσουσ]αν τοῦ δεινα, ὃν ἔτεκε δεινα, τὰ νυκτε[ρινὰ καταθύμια, ν]αί, κύριε Νεθμομαῶ [“Ἡλιε· εἴσβηθι] τῆς δεινα, ἦ[ν] ἡ δεινα, ἐπὶ τὴν [ψυχὴν καὶ καύσον τὴν καρ]δίαν, τὰ σπλάγ[χνα, τὸ ἦπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὀστά. κ]αλῶς μοι τέλει ταύτην τὴν ἐπα]οιδήν, ἦδη, ἦδ[η, ταχύ, ταχύ’.

Conjuro de atracción. Purifícate de todo por ... días y di esta fórmula a la salida del sol: ‘Helios... pero ven a mí, señora Actiofi, Eresquigal, Perséfone. Tráeme y encadena a fulana, hija de mengana, hacia el que se consume por ella con pasión, en este mismo momento, y hazla arder para que cumpla los deseos nocturnos de fulano, hijo de fulana. Sí, señor *Nethmomao* Helios, entra en el alma de ella, fulana, hija de fulana, y quema su corazón, sus entrañas, su hígado, su espíritu y sus huesos. Lleva a cabo este encantamiento para mí, ya, ya, rápido, rápido.

Si la reconstrucción del texto es correcta, hay dos destinatarios para esta práctica: Helios y Perséfone. Ambas denominaciones se conservan en el texto, no así Actiofi y Eresquigal, cuya reconstrucción, aunque concuerda con la presencia de Perséfone, no implica ninguna diferencia sustancial. En cuanto a Helios, con su nombre se inicia la fórmula, aunque le sigue una laguna que no ha sido reconstruida. En cuanto a la segunda aparición, aunque es una reconstrucción, dos cuestiones parecen defenderla: primero, que el sujeto es masculino, pues así lo indica el término κύριε, por lo que no puede ser Perséfone; y segundo, porque el término que le precede, *Nethmomao*¹⁰⁴, es un nombre que aparece en otras dos ocasiones en los textos mágicos, en ambos casos, referido a un dios “que ilumina el día *nethmomao*¹⁰⁵”, es decir, a una entidad solar. Por tanto, su unión con Helios en esta práctica es factible. Sobre Actiofi-Eresquigal-Perséfone habría que

¹⁰⁴ Posible origen arameo del término (BRASHEAR 1995: 3593).

¹⁰⁵ Π 118: τὴν ἡμέραν φωτίζων, ναθμαμεωθ; III 154: ὁ τὴν ἡμ[έρα]ν φωτίζων νεθμομαῶ.

entender que las denominaciones tienen un único referente, ya que, si se entiende que esta divinidad ctónica es, junto con Helios, una de las destinatarias, el verbo ἄγει debe tener un sujeto en singular.

La cuestión es, por tanto, quién debe llevar a cumplimiento la petición del practicante. Caben dos posibilidades: o bien es Helios, ya que aparece mencionado dos veces y la fórmula ha de pronunciarse en el momento del amanecer; o bien la labor se parte entre Helios y Perséfone. El problema con la primera opción es qué papel realiza entonces Perséfone, ya que si la práctica está consagrada al dios solar y es él el que debe llevar a cumplimiento las acciones, la mención de esta diosa parece sobrar. El problema con la segunda opción, por otro lado, es por qué recurrir a dos entidades de naturalezas antagónicas y hacerlas copartícipes para llevar a cabo acciones tan similares entre sí (en ambos casos deben “hacer arder” a la víctima).

Decantarse por una de ellas no se puede hacer en base al objetivo de la práctica por dos motivos. Primero, porque Helios, junto con Afrodita y Selene, es una entidad que, aunque en menor medida que las otras dos, es invocada en conjuros eróticos¹⁰⁶, por lo que no se puede considerar una inconsistencia, aunque sí una rareza. Y segundo, porque a partir del periodo helenístico y romano, las divinidades ctónicas empezaron a crecer en popularidad para este tipo de prácticas¹⁰⁷. Es decir, ambas podrían desempeñar el papel para el que se les está invocando. Lo más interesante es que se recurra a divinidades pertenecientes a dos esferas totalmente opuestas, la solar-celestial y la nocturna-subterránea sin establecerse una jerarquía entre ellas, sino todo lo contrario, ya que las órdenes y el tono empleado por el practicante son semejantes en ambos casos.

2.4. PGM IV

Del conocido como “Gran Papiro de París” ya han sido analizadas casi una decena de recetas mágicas en el capítulo anterior. La longitud del papiro y el gran número de prácticas que contiene lo ha convertido en uno de los más estudiados. En este epígrafe centraremos la atención en aquellos que recurren a una divinidad superior bien para que interceda directamente o bien para que sirva como intermediaria entre el peticionario y una entidad menor que actúe según sus deseos.

¹⁰⁶ FARAONE (1999).

¹⁰⁷ PETROPOULOS (1988); FARAONE (1997: 14–15; 1999: 141); JOHNSTON (1999: 127–160).

2.4.a. IV 2241–2358. Hechizo maléfico

La práctica a Selene que analizaremos a continuación tiene como peculiaridad que las 117 líneas que la conforman son un único *lógos* a la divinidad en forma de himno en trímetros yámbicos (con la excepción de una parte constituida por epítetos en prosa). Esto la convierte en la sección métrica más larga de los *PGM*, a pesar de que algunos de los versos faltan o están corruptos. El esquema del texto es como sigue: se inicia con la salutación a la diosa (ll. 2241–2242), a lo que le sigue una petición coactiva, que consiste en maldecir a alguien (ll. 2245–2257). Hay una breve súplica (ll. 2258–2264) antes de comenzar con la lista de epítetos y atributos en prosa, de los que la mayoría son *hápax legómena* (ll. 2265–2287). Se incluye a continuación una petición que será analizada en un capítulo posterior ya que se realiza a través de la identificación del practicante con una divinidad (ll. 2287–2300). Se procede a detallar los *sýmbola* de la diosa (ll. 2300–2311), y a desarrollar elementos míticos coactivos (ll. 2311–2324), antes de repetir la petición y añadir un *katadesmós* (ll. 2322–2331). La práctica se cierra con una plegaria clética en la que el peticionario vuelve a incluir la demanda (ll. 2332–2342) y con unas líneas elogiando a la diosa (ll. 2343–2348). Las últimas diez líneas del texto están ocupadas por *voces magicæ* y una sección en la que se produce un brusco cambio de sujeto de uno femenino (*ἄνασσα*) a dos masculinos (*Ἀρκεντεχθα* y *Μιχαήλ*). Esto, junto con el hecho de que no está en verso, hace suponer que no formaba parte del himno, sino que se trata de una adición. Esto ya lo observó M. Smith (1981), que lo consideró una introducción a un rito de protección ahora perdido. LiDonnici (2003: 173) explica su aparición a continuación del himno proponiendo que quizá lo que ocurrió fue que las líneas finales fueron incluidas en el himno sin ninguna señal de demarcación, pero dejando un hueco a continuación. Lo que habría ocurrido es que en ese hueco se habrían incluido las dos prácticas que siguen a la de Selene, que no guardan relación con ella ni con las que le siguen, y cuando esta versión fue copiada el escriba dejó un pequeño espacio entre el himno y lo que seguía, pero incluyendo en el himno las líneas en prosa que originalmente no formaban parte de él.

El tono general de la práctica es eminentemente coactivo y amenazante. Se repite en cuatro ocasiones que debe actuar, tanto si quiere como si no (*τὸ δεῖνα ποιήσεις, καὶν θέλης καὶν μὴ θέλης*¹⁰⁸), y las peticiones se acercan más a una orden que a un ruego. Las amenazas directas a la diosa, como el *katadesmós* de la parte final, se combinan con los epítetos que alaban, como se verá, la parte más oscura y siniestra de la diosa, y la más benéfica y lumínica. Antes de abordar el retrato que permite elucidar a qué nivel de la ordenación divina se adscribe la entidad destinataria, merece la pena detenerse en las distintas identificaciones nominales diseminadas en distintas partes del texto.

¹⁰⁸ IV 2251–2252; 2257; 2300–2301; 2324.

La primera y principal, no solo por aparecer en el título¹⁰⁹ sino porque es el referente al que se vinculan el resto de las denominaciones, es Selene. Entre las divinidades griegas, Selene es simplemente la personificación de la luna, no recibe culto. En Homero se menciona únicamente en calidad de satélite de la tierra, y en Hesíodo, aunque se menciona en dos ocasiones como hermana de Helios y Eos¹¹⁰, no se desarrolla una mitología referente a ella. Sí recibe atención, en cambio, en dos himnos: el XXXII de los *Himnos homéricos* y el IX de los *Himnos Órficos*, donde aparece como una deidad generadora de luz, soberana y benévola. Ya en época arcaica se la asociará con Ártemis y Hécate, momento en el que empezará a gozar de culto y mayor atención, y cuyo vínculo se mantendrá y fortalecerá a lo largo del tiempo. Plutarco dedica un tratado completo a las cuestiones lunares, explicando distintos puntos como su ciclo mensual o las distintas denominaciones que se le dan¹¹¹. En los textos mágicos, es común que Selene aparezca fusionada con la diosa subterránea, como se verá en análisis posteriores. En el conjuro que ahora es de nuestro interés, aunque se verá que algunas características son propias de Hécate, su nombre no se menciona en ningún momento. El que sí se menciona en dos ocasiones es Mene¹¹² que, como se vio antes, es un término que deriva de μήν “mes” y que incide en el ciclo ternario mensual de la luna. Core es otra denominación que suele aparecer en unión con las anteriores por ser otro de los nombres con los que se conoce a Perséfone, entidad relacionada con Hécate y, por tanto, con Selene¹¹³. Son denominaciones comunes de la diosa también Neboutosualet, Eresquigal y Actiofi haciendo referencia a las tres fases lunares, aunque en esta práctica solo se menciona la primera (l. 2291). Su origen es incierto, aunque se ha propuesto que puede proceder del dios babilonio Nebo (*Nabú*)¹¹⁴, del egipcio *nbt-w3dt* “señora de Uto”¹¹⁵, o que podría ser un nombre bárbaro derivado de la epiclesis de Eresquigal¹¹⁶. Finalmente, se identifica también con tres términos que suelen aparecer juntos denominando a Hécate–Selene: Euforba, Forba y Brimo¹¹⁷.

¹⁰⁹ IV 2241: Δέλτος ἀποκρουστική πρὸς Σελήνην.

¹¹⁰ Hes. *Th.* 371–374: Θεία δ' Ἡελίον τε μέγαν λαμπρὰν τε Σελήνην Ἡὼ θ', ἣ πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι φαίνει ἀθανάταις τε θεοῖσι τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, γείναθ' ὑποδμηθεῖσ' Ὑπερίονος ἐν φιλότῃτι.

¹¹¹ *De facie in orbe lunae* (*Mor.* 920b–945d).

¹¹² IV 2264 y 2278.

¹¹³ Plutarco explica el nombre de Core del siguiente modo (*Mor.* 942d): οἶον εὐθὺς ὀρθῶς Δήμητραν καὶ Κόρην ὀνομάζοντες οὐκ ὀρθῶς ὀμοῦ καὶ περὶ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρας εἶναι τόπον νομίζουσιν. ἡ μὲν γὰρ ἐν γῆ καὶ κυρία τῶν περὶ γῆν ἐστίν, ἡ δ' ἐν σελήνῃ καὶ τῶν περὶ σελήνην, Κόρη τε καὶ Φερσεφόνη κέκληται, τὸ μὲν ὡς φωσφόρος οὖσα, Κόρη δ' ὅτι καὶ τοῦ ὀμματος, ἐν ᾧ τὸ εἶδωλον ἀντιλάμπει τοῦ βλέποντος, ὥσπερ τὸ ἡλίου φέγγος ἐνορᾶται τῇ σελήνῃ, κόρην προσαγορεύομεν.

¹¹⁴ BRASHEAR (1995: 3436).

¹¹⁵ MASTROCINQUE (2003: 106).

¹¹⁶ TARDIEU (2013B: 229).

¹¹⁷ IV 2291–2292 y 2348. Aparecen juntos denominando a esta misma entidad en PGM IV 2607, una práctica coactiva a Selene que se analizará en las próximas páginas; y en

Además de los nombres, los cuales circunscriben a la diosa a esferas muy específicas y propias de ella (la lunar y la ctónica, sobre todo), hay otras cuestiones que indican la posición que ocupa en la ordenación del panteón. Primero, el estilo del texto que es, como se indicó más arriba, una larga y punzante coacción a la diosa. La amenaza a Selene no es un refuerzo, no se trata, como suele ocurrir, de una alternativa por si la diosa no accediera a la petición del practicante, sino que es la invocación propiamente. El tono desafiante con el que hay que dirigirse a la diosa no está al alcance de cualquiera, lo que se remedia elevando al peticionario a un estatus lo suficientemente importante como para compeler aún más a la entidad. Así, el que quiera acceder a Selene en esos amenazantes términos lo hará en condición de Hermes el anciano, es decir, Hermes–Toth, al que en este texto se le hace padre de Isis (vv. 2287–2292):

δόλου γέμουσαν
 και φόβου σωτηρίην ἢ σ' οἶδα, πάντων
 ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέ-
 σβυς, Ἰσιδος πατήρ ἐγώ. ἀκουσον,
 ἦω Φορβᾶ Βριμῶ Σαχμί· νεβουτο-
 σουαληθ·

Sé que estás lleno
 de engaño y libras del miedo, como
 guía de todos los magos, Hermes el anciano,
 yo, padre de Isis. Escúchame,
 eo Forba Brimo Sachmi, Nebutosualet.

Conceder a Hermes–Toth la paternidad de la divinidad egipcia no es una novedad de los textos mágicos. Ya Plutarco relata que muchos cuentan que la diosa era hija de Hermes por ser el inventor de la gramática y de la música¹¹⁸, aunque Bortolani considera que en este caso el parentesco podría haberse establecido porque ambos eran considerados grandes magos¹¹⁹. Respecto a si Isis es otro de los nombres asociados con Selene (o Hécate), Morton M. Smith (1981) considera que efectivamente en el texto se establece dicha relación, por lo que el practicante se estaría identificando con el padre de la deidad a la que invoca. Bortolani (2016: 264), en cambio, opina que si esto fuese cierto, el objetivo sería enfatizar el control del practicante sobre la diosa, pero que el texto no apunta a ese parentesco, por lo que Isis mantendría su independencia. Personalmente, concuerdo con

LXX 21, una práctica para adquirir éxitos y protección consagrada a Hécate–Eresquigal. Aunque también aparece en PGM VII 978 entre *vores magicae* entre las que se incluyen nombres masculinos como Miguel y Osiris. Sobre Brimo, *cf.* KERN (1887).

¹¹⁸ *De Isi. et Osi.* 352a: Ἐτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως ἰστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα, [ὧν] τὸν μὲν ἕτερον σοφίας καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὐρετὴν νομίζοντες.

¹¹⁹ BORTOLANI (2016: 264 y n175).

lo expuesto con Bortolani porque en las líneas finales de la práctica Isis vuelve a ser mencionada como esposa de Osiris, es decir, en su contexto particular¹²⁰.

El poder que el practicante parece ejercer sobre la diosa se refuerza en los versos 2327–2331, en los que se muestra como dominador de la entidad:

ἔδησα δεσμοῖς τοῖς Κρόνου τὸν σὸν πόλον
καὶ ὀπιδνῆ ἀνάγκη ἀντίχειρά σου κρατῶ.
οὐ γίνεται αὔριον, εἰ μὴ γένηται, ὃ βούλομαι.
ἔνευσας Ἑρμῆ, τῷ θεῶν ἀρχηγέτῃ,
εἰς τήνδε τὴν πράξιν συμβαλεῖν· σ' ἦ μὴν ἔχω.

Até tu polo con las cadenas de Cronos
y con asombrosa necesidad te sujeto el dedo.
No habrá mañana si lo que quiero no ocurre.
Aceptaste colaborar con Hermes, guía de los dioses,
en esta práctica ritual; te tengo en mi poder.

Pero el verdadero dominio sobre su naturaleza lunar viene de parte de Helios. Este dios, con su antagonica condición en tanto que dios solar, puede incapacitar a Selene. Esto se menciona en dos ocasiones, en el verso 3213 (κρύψει σὸν φῶς Ἥλιος πρὸς τὸν νότον) y justo antes del *katadesmós* indicado en líneas anteriores, cuando se dice que τὸ δεῖ, ποιήσεις, κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς / ἀχρείου φωτὸς πρὶν σε μοῖρα καταλάβῃ (vn. 2324–25). Esta misma idea aparece en la *kosmopoia* de PGM XIII, cuando en el momento en el que el dios se ríe por sexta vez, éste le dice a la luna que crecerá por la luz que tome del sol y menguará también por causa suya¹²¹.

Las largas secuencias de epítetos y caracterizaciones de la divinidad expuestas a lo largo de todo el texto indican dos cosas sobre la diosa: primero, que los aspectos que le son asignados se corresponden en su mayoría con la visión tradicional de la entidad; y segundo, que está llena de contrastes. Como se verá, esto se debe principalmente a que no solamente se usan epítetos vinculados propiamente con Selene, sino también derivados de su identificación con Hécate o alguna de las otras entidades, y también a que la dualidad lunar–ctónica está muy acentuada, lo que favorece a recalcar los contrastes. La mayor parte de los epítetos están concentrados entre las líneas 2265–2287, lo que con casi toda probabilidad es una interpolación posterior a la redacción del texto y cuyo estado era bastante deficiente, por lo que hubo que recurrir a la reconstrucción para obtener un texto completo. Dicha reconstrucción es conjetural y dudosa en algunos puntos, pe-

¹²⁰ IV 2340–2342: ὀργίσθητι, παρθένε, / τῷ δεῖνα, ἐχθρῶ τῶν ἐν οὐρανῶ θεῶν, / Ἥλιου Ὀσίριδος καὶ συνεύνου Ἴσιδος.

¹²¹ PGM XIII 515–517: ἔφη ὁ θεὸς τῇ βασιλίσση· 'σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν τοῦ Φωτὸς ἔση μετ' αὐτόν, περιέχουσα τὰ πάντα. αὐξήσεις τῷ Φωτὶ ἅπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα καὶ πάλι ἀπολήξεις δι' αὐτόν. σὺν σοὶ πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται.'

ro aquellos que ofrecen cierta seguridad fueron clasificados por Bortolani (2016: 254–263) de acuerdo a las siguientes categorías: *a*) naturaleza lunar; *b*) naturaleza ctónica, peligrosa y vengativa; *c*) asimilación con otras entidades; *d*) control sobre el destino; *e*) líder de los fantasmas [Hécate]; *f*) talentosa y malévola; *g*) andrógina; *h*) trato hesiódico de Hécate; *i*) nombres específicos; *j*) genéricos. No me detendré aquí a hacer un análisis exhaustivo de todos ellos, sino que me centraré en aquellos que pongan de manifiesto la naturaleza y estatus de la entidad, haciendo hincapié en los que indican su ambivalencia; y en otros, especialmente *sýmbola*, que la vinculan a Hécate.

Ya la salutación inicial a la diosa señala la versatilidad con la que se la tratará, ya que en ella se hace explícita su condición de diosa lunar y diosa subterránea (vv. 2242–2244):

χαίρε, ἱερὸν φῶς, τάρταροῦχε, φωτο-
πλήξ, χαίρε, ἱερά αὐγή ἐκ σκοτούς εἰλημ-
μένη, ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις·

Te saludo, sagrada luz, señora del Tártaro, que golpea
con su luz; te saludo, sagrada luz que procede de las tinieblas,
y que todo lo subviertes con consejos desacertados

Sobre estas dos esferas se incidirá en otros puntos del texto, relacionando su condición lunar con propiedades lumínicas, semejantes a las de Helios, y su condición de subterránea a funciones escatológicas. Así, es denominada “coronada de oro” (v. 2271: χρυσοστεφή) “radiante” (v. 2281: ἀγλαή), y “de áureo rostro” (v. 2284: χρυσῶπι); al mismo tiempo que “guardiana de los muertos” (v. 2264: νερτέρων ἐπίσκοπε). Los himnos dedicados a la luna, tanto el homérico como el órfico, insisten también en la capacidad lumínica y brillante del astro, calificándola de generadora de luz, relumbrante en medio de la noche y refulgente¹²² e indicando que no solamente surge la belleza cuando brilla su luz, sino que el aire se ilumina con una corona de oro¹²³. Y al mismo tiempo que radiante y brillante, presenta una “imagen fantasmal” (v. 2273: εἰδωλίη) y un “fiero aspecto” (v. 2277: χαροπή), epíteto, este último, asociado generalmente con animales. Feminidad y masculinidad se contraponen también, ya que mientras que se denomina “doncella” (v. 2265: παρθένε) y “señora” (v. 2281: ἄνασσα), en dos ocasiones se alude a su condición varonil (v. 2267: θυμάνδρεια y v. 2275: ἀνδρείη). Esto se deba seguramente a que según la concepción griega la luna era hermafrodita, algo que ya

¹²² *h.Orph.* IX 1, 7 y 12.

¹²³ *h.Hom.* XXXII 5.

atestiguaron Platón¹²⁴ y Plutarco¹²⁵, y que se aparta de la concepción egipcia, según la cual la luna era masculina. La diosa es también benévola y bienaventurada (v. 2248: μάκαιρα), pero puede enfurecerse y ejercer la violencia (vv. 2249–2251: πρὶν τοὺς ξιφή- / ρεις ἀναλάβῃς σου κονδύλους, πρὶνή τε / λυσσῆς), lo que puede provocar un daño físico que ella misma parece tener la capacidad de curar (v. 2268 παίωνία¹²⁶).

La maldad que reflejan parte de los epítetos no evidencia necesariamente una naturaleza malvada de la diosa, sino que el contexto particular de la receta y el general del papiro en el que se inserta tienen parte de responsabilidad. En cuanto al contexto concreto, ya se ha repetido en varias ocasiones el tono brusco e iracundo que invade la interpelación del peticionario, que concuerda con el objetivo agresivo que persigue la práctica. Pero, además, a esto hay que añadir la idiosincrasia del Gran Papiro de París, que parece presentar una estructura¹²⁷ que remarca la oposición entre lo poderoso, bueno y fuerte de la divinidad solar masculina (textos agrupados en general en la primera mitad del papiro), y lo peligroso, amenazante y oscuro de la entidad lunar y ctónica femenina (relegada a la segunda mitad del PGM). A este tema le dedicó unas páginas Edmonds III, el cual llega a la conclusión de que “in the Great Paris Magical Papyrus, the spells that invoke the power of the moon reinforce the idea that, in the cosmology of the redactor who compiled the papyrus, the moon was a dangerous and hostile entity, who might be coerced or deceived into directing her violence at others”¹²⁸.

Una excepción a esto podría considerarse el epíteto “engendada de ti misma” (l. 2274: αὐτοφύης), ya que es un término usado generalmente para los dioses supremos como indicativo de su preexistencia. Pero si se tiene en cuenta el contexto y lo comentado anteriormente, podría tratarse de una expresión para simbolizar las fases de la luna¹²⁹, ya que tampoco en la tradición caldea Hécate es autoengendada, sino que es “nacida del padre” (fr. 35).

¹²⁴ Pl. *Symp.* 190b: ἦν δὲ διὰ ταῦτα τρία τὰ γένη καὶ τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν ἄρρεν ἦν τοῦ ἡλίου τὴν ἀρχὴν ἔκγονον, τὸ δὲ θῆλυ τῆς γῆς, τὸ δὲ ἀμφοτέρων μετέχον τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ σελήνη ἀμφοτέρων μετέχει· περιφερῆ δὲ δὴ ἦν καὶ αὐτὰ καὶ ἡ πορεία αὐτῶν διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι.

¹²⁵ Plu. *De Isi. et Os.* 368c–d: διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλον οἶονται πληρουμένην ὑφ’ ἡλίου καὶ κυσικομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προΐεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν·

¹²⁶ *LSJ*: παίων-ιος, α, ον, belonging to Paeon or medicine, healing.

¹²⁷ Estudiada al completo por LiDONNICI (2003).

¹²⁸ EDMONDS III (2005: 234).

¹²⁹ BORTOLANI (2016: 255 n105).

Sobre los elementos que aproximan esta entidad a Hécate, aun sin mencionar su nombre son, entre otros, los *symbola*¹³⁰ que el practicante dice conocer (vv. 2333–2339):

εἶτα καὶ γὰρ σοι
σημεῖον ἐρώ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς
ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον,
ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος,
κλειθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη,
σκότος, βυθός, φλόξ·

Y también te diré tu
símbolo: la de la dueña en el Tártaro
es de bronce, la diadema, la llave, el cetro,
el rhómbos de hierro y el tenebroso perro,
triple cerradura, fuego encendido,
tinieblas, abismo, llama.

Todos guardan relación con el mundo subterráneo. Por un lado, la llave y la puerta de triple cerradura remiten a su papel de protectora de lugares liminares en sentido físico y en sentido metafórico, ya que es la encargada de mediar entre la esfera de los vivos y de los muertos. Símbolo de su paso al mundo subterráneo es la sandalia de bronce, la cual sirve, por un lado, para permitirle el acceso al inframundo, y por otro, funciona como alegoría de la luna llena, siendo los símbolos de las otras dos fases lunares la sandalia de oro (luna nueva) y la cesta (luna creciente)¹³¹. Los cánidos están también en estrecha conexión con Hécate, bien sea porque era el animal que acompañaba a Ártemis, divinidad con la que se la vincula; por Cerbero, vigilante del mundo subterráneo; o porque es la forma que, según los *Oráculos Caldeos* (fr. 135) tienen los *daimones* terrestres, sobre los cuales la diosa gobierna. Esta no es la única alusión a los perros en el texto, en el verso 2251 se dice que es una perra camuflada con la imagen de una doncella (*ἰσοπάρθενος κύων*). Porfirio, en *de philosophia ex oraculis*, menciona también alguno de los atributos de Hécate, entre los que menciona las antorchas, las es-

¹³⁰ Sobre el uso del término *σύμβολον* en esta práctica, BORTOLANI (2016: 271–272) dice: “When the magician opens and closes the list with ‘this is/ these are my symbol(s)’, he uses *σύμβολον*, but when he finally lists the symbols of the goddess (lines 90–4) he uses *σημεῖον*. It is true that in the *PGM* the two words seem to be interchangeable for ‘secret signs’ of the gods, but we could hypothesize that here the terms retained part of their original meaning. Thus, the magician could differentiate between two kinds of symbols: *σύμβολον*, ‘my secret token’ (‘everything that is ritually needed to fulfil the procedure’), i.e. ‘the things that will grant me access to you, my safe-conduct’; and *σημεῖον*, ‘your secret token’ (‘what distinguishes you’), i.e. your ‘emblems’. Interpreting this section as a list of ritual ingredients would also explain why this spell consists only of the hymn and does not have a praxis: part of the praxis is included in the hymn.”

¹³¹ Porph. *Sobre las estatuas* VIII 58–65. Cfr. BETZ (1986); MARTÍN HERNÁNDEZ (2006: 394–398); ZAGO (2010: 178–182).

padas¹³², la llave y la serpiente enroscada a su alrededor. El ofidio es usado como denominación de la diosa en los versos 2301–2303 junto con otros animales y objetos que remiten a distintos aspectos de la divinidad (ἵππος, κόρη, δρά/καινα, λαμπάς, ἀστραπή, ἀστήρ, λέων, λύ/καινα, αἰω· ηἷ·). Uno de ellos es ἵππος, de género epiceno en griego, por lo que hace referencia tanto al macho como a la hembra¹³³ y que aquí podría estar haciendo referencia a la conexión de Selene con los caballos, ya que tanto en el *Himno Homérico*¹³⁴ como en el *Órfico*¹³⁵ se la declara amante y cuidadora de esos animales¹³⁶, los cuales, además, tiran del carro sobre el que va montada durante su ciclo lunar¹³⁷.

Por último, el *rhómbos*, un elemento usado por los teúrgos y documentado en el fr. 206 de los *Oráculos Caldeos*, sobre el que Pselo comenta que se trata de un artefacto de forma esférica o triangular que los practicantes hacen sonar al mismo tiempo que emiten gritos y sonidos¹³⁸. Estos artilugios también recibían el nombre de *íynx*, denominación usada asimismo para las entidades que actuaban como mediadoras entre el mundo inteligible y el sensible¹³⁹. Ambos instrumentos son usados, además, en la magia amorosa. Con su uso los teúrgos se aseguraban el contacto con la divinidad por ser una muestra de conocimiento de los misterios de la diosa¹⁴⁰, y así se lo hace saber el practicante a la divinidad cuando, unas líneas más arriba, le dice que tocará el *rhómbos* para ella (v. 2296: ῥόμβον στρέφω σοι). Resulta muy interesante que justo a continuación le haga saber que no tocará los címbalos (κυμβάλων οὐχ ἄπτομαι), ya que son también instrumentos usados en los cultos místéricos para protegerse de malos espíritus. Bortolani (2016:

¹³² Mencionadas en el texto mágico en dos ocasiones, en v. 2250 (τοὺς ξιφῆρεις ἀναλάβης σου κονδύλους) y v. 2267 (δλίκιτι φασγάνων).

¹³³ *LSJ*: ἵππος, ó, horse, ἡ, mare.

¹³⁴ *h.Hom.* XXXII 8–11: δία Σελήνην ζευξαμένη πώλους ἐριαύχενας αἰγλήεντας ἐσσυμένως προτέρωσ' ἐλάση καλλιτριχας ἵππους ἐσπερήϊ διχόμηγος·

¹³⁵ *h.Orph.* IX 5: φίλιππε

¹³⁶ BORTOLANI (2016: 267–268) señala que las conexiones entre Hécate y los caballos son muy pocas y tardías. Después de dar algunos ejemplos, concluye que, aunque es un punto todavía a debate, la relación podría estar en el contexto funerario y en una serie de mitos y descripciones funerarias en las que los caballos indómitos son peligrosos y casi entidades demónicas, lo que parece que implica que el caballo tiene un aspecto ctónico. Por tanto, Hécate sería llamada yegua por su naturaleza ctónica, su tradicional conexión con Deméter y su asimilación con las Erinias y Gorgonas. El vínculo entre Hécate y los caballos a través de estas entidades divinas se ve más claramente en el grupo de conjuros a Selene–Hécate analizados en el punto siguiente, ya que en ellos sí que hay mención explícita a esos personajes y a la divinidad como poseedora de un rostro de caballo (v. 2550: ἵποπρόσωπε θεά).

¹³⁷ Plutarco, en *de Isi. et Os.* (364c) dice que no van sobre carros, sino sobre navíos: Ἥλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἄρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπολεῖν φασιν αἰνιττόμενοι τὴν ἀφ' ὕγρου τροφήν αὐτῶν καὶ γένεσιν.

¹³⁸ Psel. *de oraculis chaldaicis* 1133a (8–10).

¹³⁹ *Vid* capítulo III (pp. 79–83).

¹⁴⁰ Sobre su uso en prácticas mágicas dedicadas a la diosa, *cf.* EDMONDS III (2019: 358–360) y BORTOLANI (2016: 265).

265) opina que con esta declaración el practicante le hace saber a la diosa que se pone por completo bajo su poder y que no se protegerá de sus poderes malignos y la oscuridad que implique su presencia. El carácter misterioso del texto no se ciñe solo a la mención de este aparato, sino que el peticionario se presenta a sí mismo como “guía de los misterios” (vv. 2253–2255: τῶν κα-/λῶν σου μυσταγωγὸς πραγμάτων ὑπο-/υρ<γός>εἶμι καὶ συνίστωρ, παρθένε) y como “conductor de todos los magos” (v. 2288: πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης). Aunque el término μυσταγωγὸς tiene un significado genérico de “guía”, su uso implica conocimientos sacerdotales lo que, por supuesto, no está reñido con el trato que se le da a la divinidad, ya que en la religión egipcia la amenaza al dios formaba parte de la esfera cultural templaria¹⁴¹.

A modo de resumen, en esta práctica se nos presenta una divinidad con una naturaleza mixta lunar y ctónica, y un carácter ambivalente entre la benevolencia y la violencia. Esto es resultado de las características individuales que poseen cada una de las entidades que dieron forma a la Hécate–Selene de este texto y otros que se verán.

2.4.b. IV 2441–2890. Cuatro prácticas a Hécate–Selene

El texto comprendido entre las líneas 2441 y 2890 del Gran Papiro de París integra cuatro prácticas independientes pero muy similares entre sí. Las cuatro tienen como destinataria a la misma divinidad (Hécate¹⁴²–Selene) presentada en casi los mismos términos, usan el himno como forma de expresión¹⁴³ y entre algunos de los textos se dan paralelismos muy reseñables. Según el análisis de LiDonnici (2003), los textos se incluyen en el bloque 5 sección B del PGM IV, siendo la sección A la formada por el texto analizado en el punto anterior. Respecto a esto, ya se comentó que si no fuera por la incorporación en el texto de los dos conjuros que buscan el éxito para el hogar o el negocio (ll. 2359–2441) por los motivos expresados más arriba, estas cuatro prácticas se encontrarían justo a continuación de la tablilla coactiva dirigida a Selene (ll. 2241–2358), formando así un conjunto aún más amplio de prácticas consagradas a la misma entidad femenina. La concurrencia de estas cuatro recetas forma “what could almost be called a ‘Moon Book’”¹⁴⁴. Como se verá en las páginas siguientes, la primera práctica (ll. 2441–2621) comparte un importante número de versos con el segundo texto (ll. 2622–2707); y el tercero (ll. 2708–2784) se inicia con Ἄλλη ἀγωγή, indicando una relación con los textos anteriores. El cuarto (ll. 2785–2890), por su

¹⁴¹ BORTOLANI (2016: 253).

¹⁴² Acerca de esta divinidad, ver ZOGRAFOU (2010, 2015); SERAFINI (2015).

¹⁴³ BORTOLANI (2016: 280–335) edita, traduce y comenta los himnos de las cuatro prácticas.

¹⁴⁴ LIDONNICI (2003: 174).

parte, se vincula a los anteriores por la elección de los epítetos y la forma himnífica, y porque, al igual que el primero y el segundo, son prácticas que se anuncian como válidas para varios propósitos (mientras que la tercera es expresamente de carácter amoroso). Los tres primeros conjuros son similares en otro aspecto, y es que incluyen una *diabolé*, un conjuro difamatorio que consiste en culpar a un *daimon* o a un enemigo personal de injuriar y ultrajar a la divinidad, ya sea a través de actos o palabras. El origen de estas fórmulas hay que buscarlas en los textos del Egipto faraónico, ya que no existen en la literatura griega¹⁴⁵.

IV 2441–2621.—La primera práctica, con 180 líneas, es la más extensa de las cuatro. Su propósito es variado, ya que sirve tanto para sanar como para hacer enfermar, para enviar sueños a alguien o para tener personalmente una revelación onírica. También, como se anuncia en primer término, para someter a la persona deseada. Tras la comunicación de las distintas finalidades (ll. 2441–2447), se anuncia el sahumero, que se inicia con una descripción de lo fabulosa que es la receta a través de una historia sobre el profeta Pácrates¹⁴⁶ (ll. 2447–2456) y continúa con los distintos elementos animales y vegetales necesarios y el momento de la realización de la práctica (ll. 2456–2472). Da comienzo la primera de las tres fórmulas dirigida a Selene(–Hécate), que consiste en una *diabolé* (ll. 2472–2493). Se incluyen a continuación unas variaciones que deben de aplicarse dependiendo del objetivo que busque el practicante (ll. 2493–2506) y se indica el amuleto (un papiro hierático con *voces magicae* y un breve texto) que hay que portar para aplacar la violencia de la diosa, haciendo hincapié en el mantenimiento del secreto (ll. 2506–2520). Se procede con la segunda fórmula, consistente en un himno en hexámetros profuso en epítetos dedicado a la diosa Selene–Ártemis–Afrodita (vv. 2522–2567). Para cerrar el texto, se añade una tercera fórmula coactiva también en verso, esta vez en tetrámetros yámbicos (vv. 2574–2610), que presenta un paralelo en la siguiente práctica (vv. 2643–2674), y cuya primera parte vuelve a ser una *diabolé*, mientras que la segunda se centra en la alabanza a la divinidad.

La identificación nominal de la entidad es muy amplia y variada, pues no solamente incluye nombres de personajes, sino también de personificaciones rela-

¹⁴⁵ Sobre la *diabolé*, *cf.* EITREM (1924); RITNER (1995: 3368–3371); VERSNEL (2010); HERRE-RO VALDÉS (2011); BORTOLANI (2016: 32).

¹⁴⁶ Sobre este personaje, KINGSLEY (1993: 13) dice: “this new form of Pachrates’s name has an obvious connection with the theme of magical domination and in particular with the epithet *pantocrator*, which means exactly the same and is frequently used in the Graeco–Egyptian magical papyri as an identifying with him and –by implications and transference– for the successful magician himself. In fact it is hardly a coincidence that in the papyrus where he is mentioned Pachrates is described as a priest–magician from Heliopolis, the traditional centre for the worship of Re: the title *pantocrator* is particularly at home elsewhere in the magical papyri as an epithet of the supreme sun–god Helios–Re.”

cionadas con alguna faceta de la diosa. Varias de las denominaciones han sido vistas en el epígrafe anterior, en el texto dedicado también a Selene–Hécate (Il. 2241–2358). La primera y principal, Σελήνη (v. 2526), entidad lunar por excelencia que se convierte en divinidad de culto cuando su figura se asocia con diosas de características semejantes, como la ya mencionada Ἐκάτην (v. 2611), y que es denominada también Μήνη “mes” (v. 2547) en virtud de su ciclo mensual. Se la llama también Νεβουτοσουαληθ (v. 2486) que, como se señaló, suele aparecer en compañía de los también nombres bárbaros de origen babilonio Ἀκτιῶφι y Ἐρεσχιγᾶλ (v. 2485), haciendo relación a su serie trifásica¹⁴⁷. Βριμῶ (v. 2612) es otro de los nombres por los que se reconoce esta entidad y que también fue mencionado en el texto anterior. Hay otros, en cambio, que todavía no se han visto, entre ellos Ἄρτεμις y Περσεφόνη (v. 2524: Ἄρτεμι, Περσεφόνη) a través de cuyo vínculo convierte a Hécate–Selene en hija de Zeus (Διὸς τέκος), siendo la primera hija de Asteria y Perses según Hesíodo¹⁴⁸ y el *Himno Órfico*¹⁴⁹, y la segunda de Tea e Hipericón de acuerdo con la versión de la *Teogonía*¹⁵⁰, y amante de Zeus, como narra el *Himno Homérico XXXII*¹⁵¹. Se identifica también con otras dos entidades del panteón griego de sobra conocidas, Hermes y Afrodita. Mientras que su conexión con el primero (v. 2610: Ἐρμῆν) se debe a su relación con el mundo subterráneo y guía de los muertos, la segunda es más difícil de explicar. La fusión con Afrodita no se hace únicamente a través del nombre (v. 2558: Ἀφροδίτη), sino que este se incluye en la parte final de la segunda fórmula en la que se le adjudican a Selene–Hécate capacidades generativas y creadoras no usuales en esa divinidad. Según Bortolani (2016: 290–292), la asociación podría deberse a que la diosa griega del Amor, en tanto que motivadora de la reproducción entre los mortales, se vinculó con Gea y Naturaleza por su fertilidad sobre la tierra, lo que habría sido el nexo con Hécate cuando ésta se asoció con Deméter/Core, encargadas de la producción y generación de la tierra. Es este lazo entre Afrodita y Hécate–Selene el que habría propiciado también su denominación de *Peitho* “Persuasión” (v. 2548: Πειθῶ), ya que es una personificación operativa usualmente en contextos amorosos, una de las posibles aplicaciones de esta práctica. Respecto a la última denominación, Μαρζουνη (v. 2548), hay más dudas, ya que es una *vox magica* sobre la que no hay acuerdo acerca de su significado.

¹⁴⁷ En PGM IV 2909 aparecen insertos entre *voces magicæ* referidos a Afrodita: ὀρκίζω γάρ σε, Κυθήρη· νομιλλων βιομβιλλον· Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγᾶλ· Νεβουτοσουαληθ· φρουρηξία θερμιδοχη βαρεωνη·. Sobre ellos, *cf.* MERKELBACH Y TOTTI (1991B: 113); RISTORTO (2019); SUÁREZ DE LA TORRE (2020A).

¹⁴⁸ Hes. *Th.* 409–412: γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἣν ποτε Πέρσης ἡγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλήσθαι ἄκοιτιν. ἣ δ' ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε·

¹⁴⁹ *h.Orph.* I 4: Περσεΐαν.

¹⁵⁰ Hes. *Th.* 371–364: Θεία δ' Ἡλίον τε μέγαν λαμπρὰν τε Σελήνην Ἡῶ θ', ἣ πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι φαίνειν ἀθανάτοισι τε θεοῖσι τοι οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, γείναθ' ὑποδμηθεῖς Ὑπερίονος ἐν φιλότῃτι.

¹⁵¹ *h.Hom.* XXXII 14: τῇ ῥά ποτε Κρονίδης ἐμίγη φιλότῃτι καὶ εὐνή·

Mientras que Brashear propone un origen egipcio relacionado con Hathor cuyo significado sería “la roja brillante de Dendera” (*mršt ḥwn*)t, Bortolani lo considera poco probable¹⁵².

En cuanto a sus características, una de las más representativas es su triplicidad, que se expone en el texto del siguiente modo (vv. 2526–2531):

τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε Σελήνη,
θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε και τριοδίτι,
ἢ τρισσοῖς. ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πύρ
και τριοδον μεθέπεις τρισσῶν δεκά-
δων τε ἀνάσσεις και τρισὶ μορφαῖσι
και φλέγμασι και σκυλάκεσσι.

De triple sonido, de triple voz, de triple cabeza, Selene,
de tres extremos, de tres rostros, de tres cuellos y de tres caminos,
la que sujeta la llama inextinguible en tres cestos,
y sigue un triple camino y durante tres décadas
gobiernas con tres formas
y con ardiente fuego y perros.

El origen de la triplicidad de la diosa Hécate se ha argumentado normalmente por su fusión con Selene, cuyo ciclo mensual en tres fases habría dado lugar a la representación semejante de la diosa del mundo subterráneo. Pero Farnell (1992) defiende que el motivo no es ni su unión con la diosa lunar, ni la descripción hesiódica en la que se la hace poseedora de grandes honores y capacidades, lo que la llevaría a ser emparentada con la trinidad Selene-Perséfone-Ártemis, sino que el motivo estaría en su origen como diosa de las encrucijadas, las cuales se representaban como el encuentro de tres caminos. La triple imagen de la diosa se hizo especialmente común a partir del s. V a.C. cuando, según Pausanias, el escultor Alcámenes representó por primera vez a la diosa con tres cuerpos¹⁵³. Esta característica, que efectivamente luego sería reforzada por su fusión con Selene, se convirtió en una de las señales más reconocibles de la diosa y la triplicidad se extendió a otras cualidades además de las físicas, como el sonido que profiere o los recipientes que sostiene¹⁵⁴. Esta imagen se repetirá en las siguientes prácticas.

Curiosamente, a pesar de ser una imagen consolidada y reconocible, unas líneas más adelante en el texto mágico, se la hace poseedora de cuatro rostros, cuatro nombres y cuatro caminos (vv. 2561–2562: τετραπροσωπεινή, τετραώνυμε, τετραοδίτι). Según Bortolani (2016: 294), esto podría tener tres explicaciones. La primera es que, en el s. II d.C., según cuenta el astrónomo Cleomedes, a las tres

¹⁵² BRASHEAR (1995: 3591); BORTOLANI (2016: 287).

¹⁵³ PAUS. 2.30.2.6-9: Ἀλκαμένης δὲ ἐμοὶ δοκεῖν πρῶτος ἀγάλματα Ἑκάτης τρία ἐποίησε προσεχόμενα ἀλλήλοις, ἣν Ἀθηναῖοι καλοῦσιν Ἐπιπυργίδιαν.

¹⁵⁴ Sobre la representación de Hécate en la escultura, *cf.* FARNELL (1992).

fases lunares se añadió una cuarta, la menguante¹⁵⁵. Esta nueva concepción de las fases de la luna estaría señalada exactamente en el fragmento en el que Afrodita hace su única aparición en el texto, lo que la fusión divina ahora constaría de cuatro elementos: Selene, Hécate, Ártemis, y Afrodita. Por último, la autora propone una posible referencia a la diosa egipcia Hathor, a la que se conectaba con los cuatro puntos cardinales.

Como ya se comentó unas líneas más arriba, el texto contiene una gran cantidad de epítetos en su mayoría relacionados con el carácter lunar o subterráneo de la entidad y que ya han sido mencionados o analizados en el análisis del texto anterior. Estos se concentran entre los versos 2546–2552 y 2607–2615, de entre los que me gustaría destacar alguno. En primer lugar, unos versos para los que Bortolani (2016: 285) propone una lectura distinta a la hecha por Preisendanz. Donde éste lee *δεινήν / ἐξ ἀτόνων πέμπεις ὀξειαν ἰωήν, φρικτὸν / ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι* (vv. 2531–2533), la autora se pregunta si ἀτόνων “en silencio” no sería un error por ἀτόμων “indivisible”, lo que haría referencia a la naturaleza triple en la que tanto énfasis se pone en las líneas precedentes. Para defender esta lectura, presenta dos argumentos. El primero es que Preisendanz, siguiendo la sugerencia de Wessely, enmendó διὸ νῦν “por tanto” por δεινήν “terrible”, lo que no haría falta si en lugar de ἀτόνων pusiera ἀτόμων ya que se estaría estableciendo la relación con lo dicho anteriormente. El segundo es que la referencia al silencio resulta más difícil de encajar en estos versos, donde se hace hincapié en la emisión de un sonido agudo por parte de la diosa. En contra de lo expuesto por Bortolani habría que señalar que este no es el único texto en el que se vincula a la diosa con el silencio, ya que en una práctica dirigida a Mene en *PGM VII* 758–794, se indican catorce sonidos a modo de señales de la diosa, y el primero es el silencio¹⁵⁶. En cuanto al sonido estridente, este es típico no solamente de Hécate, sino también de fantasmas y entidades subterráneas¹⁵⁷. Las líneas que siguen a esas son también interesantes (vv. 2533–2537):

κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα τὰ κοσμικὰ πάντα
δονεῖται, νερτέριαί τε πύλαι καὶ Λήθης
ἱερὸν ὕδωρ καὶ Χάος ἀρχαίτατον καὶ Ταρ-
τάρου χάσμα φαεινόν

¹⁵⁵ Cleom. 2.5.87–91: οἱ μὲν οὖν παλαιοὶ τρία εἶναι περὶ τὴν σελήνην σχήματα ἔφασαν, τὸ μηνοειδές, τὸ διχοτόμον, τὸ πεπληρωμένον (ἔθεν καὶ τριπρόσωπον τὴν Ἄρτεμιν ποιεῖν ἔθος ἔστιν), οἱ δὲ νεώτεροι προσέθεσαν τοῖς τρισὶ τὸ νῦν καλούμενον ἀμφίκυρτον, ὃ μείζον μὲν ἔστι τοῦ διχοτόμου, μείον δὲ τοῦ πανσελήνου.

¹⁵⁶ VII 767–781: καὶ ἔστιν σου: ὁ α' σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος σιγῆ, ὁ β' ποπυσμὸς, ὁ γ' στεναγμὸς, ὁ δ' συριγμὸς, ὁ ε' ὀλολυγμὸς, ὁ ς' μυγμὸς, ὁ ζ' ὑλαγμὸς, ὁ η' μυκηθμὸς, ὁ θ' χρεμετισμὸς, ὁ ι' φθόγγος ἑναρμόνιος, ὁ ια' πνεῦμα φωνᾶεν, ὁ ιβ' ἦχος [ἀ]νεμοποιός, ὁ ιγ' φθόγγος ἀναγκαστικός, ὁ ιδ' τελειότητος ἀναγκαστικὴ ἀπόρροια.

¹⁵⁷ En ocasiones, durante los rituales mágico-religiosos los practicantes emitían sonidos estridentes a modo de imitación para comunicarse con las divinidades. (Sobre esto, *vid supra* (p. 241 n83).

Al escuchar tu grito todo el cosmos se
 agita, las puertas del infierno, y las sagradas
 aguas del Leteo y el brillante Caos y la brillante
 sima del Tártaro.

La idea de que el mundo tiembla o se perturba ante la presencia de una divinidad no resulta extraña. De hecho, esto se vio en tres ocasiones (todas en *PGM* IV) en el capítulo anterior sobre divinidades supremas: en la práctica consagrada a Tifón (ll. 154–285), en la consagrada al *hypsistos theós* (ll. 930–1114) y en otra dirigida a Helios (ll. 1275–1322). Pero la diferencia entre esos casos y el que nos ocupa ahora es la especificidad de los elementos que se turban ante el grito de la diosa, ya que mientras que en los casos de entidades supremas toda la tierra o el cosmos sufría las turbulencias, aquí solamente lo hacen cuatro elementos, todos ellos circunscritos al ámbito de lo subterráneo, como se corresponde con la diosa ctónica por excelencia: las puertas infernales, el Leteo, el Caos y la sima del Tártaro. Este no es el único caso de uso de un *topos* generalmente asociado con una entidad suprema, ya que como se indicó unas páginas más arriba, Afrodita es mencionada en la práctica en calidad de creadora y generadora de vida, lo que no concuerda con la imagen de Hécate–Selene (aunque sí con la Afrodita de *PGM* 2891–2942 analizada en el capítulo anterior), lo que hace pensar a Bortolani (2016: 291) que esta parte del himno habría pertenecido originalmente a una invocación a la diosa del amor.

La capacidad de respirar fuego (πυρίπνου¹⁵⁸) que se le otorga en el verso 2560 está ligada también a la naturaleza ctónica y peligrosa no solo de la diosa, sino también de los fantasmas y entidades que están supeditadas a ella, como se lee en la fórmula de la tercera práctica que más adelante se analizará (v. 2727: πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα). Un fuego que no solamente respira, sino que también porta en las antorchas que lleva en las manos (δαδοῦχε, v. 2560; Λαμπαδία, v. 2558). Este elemento lo comparte con Deméter, entidad con la que también se relacionará, en el *Himno a Deméter* y de la que se dice que lleva en sus manos antorchas encendidas en un encuentro con Hécate¹⁵⁹. Ser portadora de luz no es prerrogativa exclusiva de Hécate, ya que Selene, como diosa lunar, puede ser asociada con el término *phaesphora* (v. 2549: φαεσφόρε), puesto que el astro brilla e ilumina durante las noches en sus fases más completas.

Por último, como epíteto interesante para el análisis de la naturaleza de la divinidad destinataria de esta práctica, resulta adecuado centrarse en su relación con el toro. En el texto se indica que la diosa tiene cuernos (v. 2549: κερατῶπι) y forma de toro (v. 2550: ταυρέομορφε), algo que en los *Himnos Órficos* se dice tanto

¹⁵⁸ La elección de este término podría estar influenciado por los monstruos del imaginario griego como la Quimera, según BORTOLANI (2016: 293).

¹⁵⁹ *h.Cer.* 59–61: ὦς ἄρ' ἔφη Ἐκάτη· τὴν δ' οὐκ ἠμείβετο μύθῳ Ἐρείης ἠὲκόμου θυγάτηρ, ἀλλ' ὦκα σὺν αὐτῇ ἦϊξ' αἰθομένης δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα.

de Hécate¹⁶⁰ como de Selene¹⁶¹ y que las vincula con la diosa egipcia Hathor. La divinidad egipcia fue asimilada a la vaca ya en el Reino Medio, y es en esa forma en la que actúa de protectora del rey. Fue especialmente venerada en su forma bovina en Tebas¹⁶². En su versión de señora de las estrellas, acabó siendo vinculada con el cielo nocturno, lo que facilitó su identificación durante el periodo greco-romano con la diosa lunar¹⁶³. Pero también con Afrodita por la función amorosa que desempeña en el panteón egipcio, como ya se vio en el capítulo anterior en el análisis de la diosa griega como entidad suprema (ll. 2891-2942). Por lo que la alusión al bovino establece un cuádruple vínculo entre Hécate, Selene, Hathor y Afrodita.

Abordaremos, finalmente, una cuestión relativa a la *diabolé* y que concierne no únicamente a este texto, sino también al segundo (en tanto que es un paralelo del primero) y al cuarto (a primera vista antagónico) de este grupo. En el *lógos* difamatorio, el peticionario acusa a la víctima femenina de haber proferido las siguientes impías palabras contra la divinidad (vv. 2594–2599 = vv. 2655–26627):

ἔλεξε δ' ἄλγη ταῦτά σε δεδρακέναι ἀπηνῶς·
 κτανεῖν γὰρ ἀνθρωπὸν σε ἔφη, πιεῖν τὸ δ'
 αἶμα τούτου, σάρκας φαγεῖν, μιτρήν τε σὴν
 εἶναι τὰ ἔντερα αὐτοῦ, καὶ δέρμα ἔχειν δορῆς
 ἅπαν κεῖς τὴν φύσιν σου θεῖναι, <πεῖν>¹⁶⁴ αἶμα ἰέρακος
 πελαγίου, τροφήν τε κἀνθαρόν σοι.

Dijo que causaste estos dolores de modo cruel:
 dijo que mataste a un hombre, y que bebiste su
 sangre, y comiste su carne, y que sus intestinos son la
 corona de tu cabeza, y que tienes su piel con la que
 cubres tus genitales, que bebes sangre de un halcón
 marino, y su alimento es un escarabajo.

Parece que se le está imputado a la mujer haber ido hablando falsamente sobre la crueldad de la diosa, lo cual armoniza con las líneas anteriores en las que se dice que la ofrenda que le hizo fue horrible y los animales sacrificados infa-

¹⁶⁰ *h.Orph.* I 7: ταυροπόλον.

¹⁶¹ *h.Orph.* IX 2: ταυρόκερως † Μήνη.

¹⁶² R. H. WILKINSON (2003: 139–145).

¹⁶³ PINCH (2002: 137). Sobre la diosa Hathor, *cf.*: BLEEKER (1973: 22-105)

¹⁶⁴ Preisendanz incluye esta forma de infinitivo y convierte a αἶμα en su objeto. PACHOUMI (2017: 135) considera innecesaria esa inserción y cree que αἶμα debería permanecer como objeto de θεῖναι, por lo que la traducción sería “and that you entire skin comes from his hide and that you have put in your genitalia the blood of a sea-falcon and a dung beetle was your food”, en contraste con la de O’Neil en BETZ (1986: 86): “that you took all his skin and put it in your vagina, that you drank sea falcon’s blood and that your food was dung beetle”.

mes¹⁶⁵. El problema surge si se compara con los versos 2865–2867 del último conjuro dedicado a la diosa, en el que durante el *lógos* que el peticionario dirige a la divinidad en tono laudatorio, dice:

αίμοπότι,
θανατηγέ, φθορηγενές, καρ-
διδόδαιτε, σαρκοφάγε και
ἄωροβόρε

Bebedora de sangre,
llevadora de muerte, origen de la ruina,
comedora de corazones, de carne humana
y de los que mueren pronto.

Es decir, lo que en los dos primeros casos aparecía como terrorífico y una mentira sobre la diosa, aquí se entiende como propio de ella. El único modo de entender ambos textos con el mismo sentido es interpretando que la línea que precede a esa parte de la *diabolé* en la que el practicante menciona los misterios de la diosa (v. 2593: θεά, μυστήριον μέγιστον), se está refiriendo no solamente a lo que le precede, sino a todo lo que le sigue, es decir, a la sangre y la carne humana como alimentos de la diosa y a las vísceras como su indumentaria¹⁶⁶. Si esto fuese así, la blasfemia de la víctima no sería, por tanto, mentir sobre la crueldad de la diosa, sino desvelar sus misterios a los no iniciados. De este modo, el acto de ingerir la sangre del halcón y el escarabajo serían una metáfora de un eclipse solar, ya que ambos animales son, como se ha visto en páginas precedentes, símbolos solares egipcios; por lo que, según Bortolani (2016: 206), podría funcionar en el imaginario griego como alegoría de ese acontecimiento.

Esta práctica nos muestra una divinidad típicamente griega adscrita a sus dos esferas más conocidas y cultivadas, la lunar y la subterránea, aunque con alguna referencia egipcia, sobre todo en lo referente al tono violento de los *lógoi* y la mención de algún animal.

IV 2622–2707.—Este texto ha sido comentado en su mayoría en el punto anterior, ya que la parte en la que se retrata a la divinidad se encuentra en la *diabolé* (vv. 2643–2674) cuyo paralelo se repite en las líneas anteriores (vv. 2574–2610). El contexto, aunque similar también, es ligeramente diferente. Primero, porque

¹⁶⁵ Los animales mencionados (cinocéfalo, ibis, halcón), aunque son símbolos de divinidades egipcias, no guardan relación con Hécate–Selene, por lo que su inclusión se debe a que son sagrados y su sacrificio se considera sacrilego (BORTOLANI 2016: 205).

¹⁶⁶ PACHOUMI (2017: 134) los considera símbolos. Estas acciones tan virulentas, además, son propias de ciertas entidades asociadas con la diosa Hécate, como Empusa, Lamia y Mormo, por lo que su realización por parte de la divinidad encajaría en su esfera de acción. Sobre esas entidades monstruosas, *cfr.* ROHDE (1992); CANZOBRE MARTÍNEZ (2014A); GONZÁLEZ TERRIZA (2015).

la práctica es mucho más breve y no contiene las dos fórmulas previas que sí presenta IV 2441–2610; si no que tras anunciar las distintas finalidades que se pueden alcanzar con el conjuro (ll. 2622–2627) y el amuleto que ha de elaborarse (ll. 2627–2643), se incluye el único *lógos* de la práctica, también en tetrámetros yámbicos (vv. 2643–2675). El texto se cierra con dos sahumerios, uno para usar los dos primeros días (ll. 2675–2685), y otro para usar el tercer día junto con la fórmula coactiva (ll. 2685–2695), y otro amuleto distinto del primero (ll. 2696–2707).

La proximidad entre este texto y el anterior, tanto en el uso de nombres mágicos como elementos métricos y poéticos, hacen suponer a LiDonnici (2003: 174) que el conjuro desarrollado, y no solamente el himno, estuvo en circulación el tiempo suficiente para desarrollar variaciones para posteriormente ser recogidos por alguien que claramente vio que debían permanecer juntos. La autora compara este caso con lo que ocurre en *PGM XIII* con las distintas versiones de las prácticas tituladas “El octavo libro de Moisés”.

IV 2708–2784:.—La tercera práctica de este grupo es la más breve de las cuatro y la más escueta en instrucciones sobre la *praxis*, ya que solamente le dedica las seis líneas iniciales (ll. 2708–2713). Acto seguido se procede con el único *lógos* a Selene–Hécate (vv. 2714–2783) que, en cuestión de forma, combina partes métricas en hexámetros dactílicos con secciones no métricas, y en cuestión de contenido la alabanza a la divinidad y la petición. Es el único de los cuatro textos que no sirve para distintos propósitos, sino que busca la dominación amorosa de alguien a través de la divinidad lunar–subterránea que tiene que atormentar a la víctima hasta que caiga sometida al peticionario.

La identificación nominal coincide en gran medida con la vista en los textos anteriores: Core, Perséfone, Actiofi, Eresquigal y Nebutosualet son algunos de los términos con los que se denomina. A estos hay que añadir tres no vistos antes: Dione, Baubo y Frine (vv. 2713–2715: *λόγος* / ‘δεῦρ’, Ἐκάτη, γιγάεσσα, Διώνης ἢ / μεδέουσα, Περσία, Βαυβώ, Φρούνη). El que mayor problema de interpretación presenta es el primero. Dione es el nombre de la madre de Afrodita o incluso de Afrodita misma, y una denominación a veces aplicada también a Hécate. La cuestión es que el texto se está dirigiendo a Hécate, por lo que decirle a la diosa que es “protectora de Dione” e interpretar que es ella misma carece de sentido. Reitzenstein propuso enmendar *Διώνης* por *Δηωίνη*, “hija de Deo”, es decir, “protectora de Perséfone”, lo que concuerda con la versión del *Himno Homérico* a Deméter (vv. 50–70) en el que Hécate acompaña a Deméter en la búsqueda de su hija y se acaba convirtiendo en su acompañante¹⁶⁷. El problema de esta opción es que

¹⁶⁷ *h.Cer.* 434–440: Ὡς τότε μὲν πρόπαν ἡμαρ ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσαι / πολλὰ μάλ’ ἀλλήλων κραδίην καὶ θυμὸν ἴαινον / ἀμφαγαπαζόμεναι, ἀχέων δ’ ἀπεπαυέτο θυμός. γηθοσύνας δὲ

no encaja en el metro. Bortolani (2016: 313) propone dos modos de solventar esto, aunque el primero, como ella misma señala, tampoco encaja métricamente: uno es enmendar μεδέουσα “protectora” por Μέδουσα “Medusa”; es decir, “Hécate, gigante, Dione, Medusa, Persía, Baubo, Frine...”. El segundo, más complicado, es el que parece satisfacer más a la autora. Donde el papiro lee γιγάεσσα διώνης podría haber ocurrido que el copista no hubiese reconocido el término poético para Hades; es decir, que el texto original fuese γιγάεσσ’ Ἀιδωνη<ο>ς “protectora del Hades”. Derivado de esta mala comprensión, habría dividido mal la palabra y cambiado el orden de ἰδ por δι. Parece que esta misma confusión también ocurrió unas líneas más adelante, donde el copista escribió Ἀυδναία en lugar de Ἀιδωνηος (v. 2726). Curiosamente, Reitzenstein sí que enmienda el término en este verso, mientras que en el anterior no. Bortolani considera prueba de que estos términos deberían enmendarse el hecho de que en el verso 2856, que forma parte del cuarto texto del grupo de conjuros dedicados a Hécate–Selene y que fueron escritos por la misma mano, el autor sí que reconoce la referencia al Hades, y escribe ἄιδωναία. Calvo Martínez, en cambio, prefiere mantener los epítetos tal cual aparecen y traducirlos por “tú que proteges a Dione” y por “Audnea”, indicando en nota sobre el segundo que es el nombre de un mes en Macedonia y Creta¹⁶⁸. Efectivamente, Ἀύδυναίος es la luna de diciembre, mes en el que Perséfone, según distintas versiones del mito, debía pasar en el mundo subterráneo después de haber sido secuestrada¹⁶⁹, por lo que Audnea haría referencia a su condición de infernal.

Respecto a Baubo, son varias las posibilidades. Ya se vio en el análisis de *PGM VII* 862–918 que, por un lado, βαυβώ era un modo de designar al sexo femenino¹⁷⁰ que se acabó personificando en Baubo, nodriza de Deméter según Hesiquio¹⁷¹. Esto guardaría relación con los verbos βαυβάω “dormir” y βαυβαλίζω “acunar”¹⁷², los cuales podrían tener un origen onomatopéyico relacionado con el acto de mecer la cuna¹⁷³. Pero Baubo puede ser también el nombre de un *daimon* nocturno órfico¹⁷⁴, lo que lo vincula a Hécate, señora de los seres subterráneos. Además, aparte de la semejanza onomatopéyica que se acaba de señalar, Bortolani (2016: 313) añade la semejanza con el verbo βαυρίζω “ladrar” y la imitación βαυ

δέχοντο παρ’ ἀλλήλων ἔδιδ[όν τε.] / τῆσιν δ’ ἐγγύθεν ἦλθ’ Ἐκάτη λιπαροκρήδεμνος, / πολλὰ δ’ ἄρ’ ἀμφαγάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνής· / ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ’ ἄνασσα.

¹⁶⁸ CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 170).

¹⁶⁹ Hig. *Fab.* CXLVI; Apol. *Bibli.* I, 5.3. Según el primero, la diosa pasaba seis meses en la superficie y otros seis bajo tierra. Según Apolodoro, en cambio, solo los tres meses de invierno debía permanecer con Plutón.

¹⁷⁰ OLENDER (1990).

¹⁷¹ (356) Βαυβώ· τιθήνη Δήμητρος. ps σημαίνει δὲ καὶ κοιλιάν, ὡς παρ’ Ἐμπεδοκλεῖ (fr. 153).

¹⁷² GONZÁLEZ TERRIZA (2015: 1074 n935).

¹⁷³ CHANTRAINE, s.v. βαυβάω.

¹⁷⁴ BERNABÉ PAJARES (2004: FR. 391–396); ROHDE (1992: 66).

βαυ “guau guau”, lo que vincularía a la diosa al perro, animal conocido por ser uno de sus símbolos.

Por último, Frine, cuyo significado principal es el de “sapo”, un animal conectado con el mundo mágico ya que algunos tipos de sapos tienen una piel tóxica que se podía usar para realizar pócimas y brebajes. El vínculo entre el animal y la diosa Hécate, divinidad ligada a la brujería y a la hechicería, resulta, por tanto, adecuado¹⁷⁵. Pero además, Frine se usa en la literatura cómica como nombre de mujer, más concretamente, para referirse a una cortesana de dudosa belleza¹⁷⁶.

Como se puede observar, todas estas denominaciones guardan estrecha relación con el mundo subterráneo y con la naturaleza infernal, tan propia de Hécate. Pero no solamente los nombres se centran en esa esfera de la diosa, sino que los epítetos que se le dedican guardan relación, en su mayoría, con lo ctónico y con las características originalmente propias de Hécate, no de Selene (vv. 2719–2734):

Κούρη· κλύθι, διαζεύξασα
πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος, Ἄρτε- (2720)

μι, ἢ καὶ πρόσθεν ἐπίσκοπος ἦσ<θ>α,
μεγίστη, πότνια, ῥηξίχθων, σκυ-
λακάγεια, πανδαμάτειρα, εἰνοδία,
τρικάρανε, φασφόρε, παρθένε
σεμνή· σὲ καλῶ, ἔλλοφόνα, (2725)

<δο>λόεσσα, Ἄυδναία, πολύμορφε·
δεῦρ', Ἐκάτη, τριοδίτι, πυρίπινα
φάσματ' ἔχουσα χὰτ' ἔλαχε
δεινὰς μὲν ὀδοὺς, χαλεπὰς δ' ἐπι-
πομπὰς· τὰν Ἐκάταν σε καλῶ (2730)

σὺν ἀποφθιμένοισιν ἄωροις,
κεῖ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύ-
ναιοί τε ἄπαιδες, ἄγρια συρίζοντες,
ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες, (οἱ δέ· ἀνέμων εἶδωλον ἔχοντες)·

Core, escucha, la que abre las
indestructibles puertas de acero, (2720)

Ártemis, la que fue también guardiana,
grande, señora, que sales despedida de la tierra,
conductora de cachorros, que sobre todo dominas, caminante,
de triple cabeza, portadora de luz, muchacha
venerable. Te invoco, cazadora de ciervos, (2725)

dolosa, Audnea, polimorfa,

¹⁷⁵ BORTOLANI (2016: 314); O'Neil en BETZ (1986: 89 n335).

¹⁷⁶ Ar. Ecc. 1096–1100: Επ. μή, πρὸς θεῶν· ἐνὶ γὰρ ξυνέχεσθαι κρεῖττον ἢ δυοῖν κακοῖν. // Γρ. γ. νῆ τὴν Ἐκάτην, ἐάν τε βούλη γ' ἦν τε μή. // Επ. ὦ τρισκακοδαίμων, εἰ γυναῖκα δεῖ σαπρὰν βινεῖν ὄλῃν τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν, κἄπειτ' ἐπειδὴν τῆσδ' ἀπαλλαγῶ, πάλιν φρυγὴν ἔχουσαν λήκυθον πρὸς ταῖς γνάθοις.

ven, Hécate, diosa de las encrucijadas que tienes
 fantasmas que respiran fuego, y que llegas
 a terribles caminos y difíciles conjuros.
 A ti te invoco, Hécate, y a los muertos antes de tiempo, (2730)
 y a cualquier héroe muerto sin mujer
 y sin hijos, gritando mucho y
 consumiendo su ánimo en el pecho (otros: teniendo aspecto de vientos).

En este fragmento, a pesar de que hay epítetos de carácter general que remiten al poder y grandeza de la diosa, la mayoría son, como se indicó antes, propios de lo subterráneo y de la labor que Hécate desempeña como diosa infernal. Así, es diosa de las encrucijadas (τριοδίτι) y de triple cabeza (τρικάρανε), es guardiana de las puertas del inframundo (διαζεύξασα / πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος), tiene bajo su mando entidades que respiran fuego (πυρίπνοα / φάσματ' ἔχουσα)¹⁷⁷ y quiebra la tierra cuando aparece (ῥήξιχθων). Por tanto, aunque la idea general sobre la divinidad concuerda con lo visto en los dos textos anteriores (y con el que se tratará a continuación), es notable que el peso principal de este conjuro recae en Hécate más que en Selene, puesto que se enfatiza en mayor medida lo relativo a lo infernal y lo oscuro, y se deja de lado lo relacionado con la luna.

IV 2785–2890.—El cuarto y último texto dedicado a Selene–Hécate consiste en una súplica que sirve, como el primero y el segundo, para todo tipo de práctica, y así lo indica en la primera línea (Εὐχή πρὸς Σελήνην ἐπὶ πάσης πράξεως). El *lógos* concentra una sucesión de epítetos que, en su mayoría, ya aparecieron en los textos anteriores (vv. 2786–2870), pero con dos diferencias notables: la ausencia de un *lógos* coactivo, y la adición de un pasaje ausente en los otros textos. El ritual se completa con un sahumero, cuyos ingredientes dependerán de si el rito es benéfico o maléfico (ll. 2872–2878), y con un amuleto (ll. 2878–2890).

Entre las denominaciones que se indican en este texto coinciden, de nuevo, términos ya usados anteriormente (Hécate, Selene, Mene, Ártemis, Perséfone) y otros que no lo habían sido, como son Dike, las Gracias, las Moiras, las Erinias¹⁷⁸ y Noche-Érebo-Caos. A excepción del primero, los otros son grupos formados por tres elementos, una cuestión que se resalta en el texto ya que explícitamente se hace referencia a su triplicidad (vv. 2793–2798):

¹⁷⁷ Unas líneas después se insiste sobre la idea de la diosa como guardiana, tricéfala y su relación con el fuego (vv. 2746–2748): Κούρα, <ἐ>λθέ, θεά, <κ>έλομαι, ἄλωος φυ-/λακά και ἰωγή, Περσεφόνα, τρικά-/ρανε, πυρίφοιτε.

¹⁷⁸ En el texto se lee Περσεφόνη, pero ya que le siguen Megira y Alecto, dos de las tres Erinias, sería posible considerar que hubo un error y que debería poner Τισιφόνη.

ἢ Χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς
 μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κω-
 μάζουσα, Δίκη καὶ
 νήματα Μοιρῶν,
 Κλωθῶ καὶ Λάχεσις ἠδ' Ἄτροπος εἶ, τρικάρανε,
 Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ

Con la triple forma de las tres
 Gracias, danzando con las estrellas, Dike y
 red de las Morias,
 Cloto, Láquesis y Atropos, de triple rostro
 Perséfone, Megira y Aleto.

La mención de Dike se explicaría en relación con las Moiras y las Erinias, entidades que se encargan de aplicar venganza y, por tanto, justicia para el agraviado. Por su parte, Noche-Érebo-Caos pertenecen, tanto en la cosmogonía hesiódica¹⁷⁹ como en la proyectada en textos cosmogónicos órficos¹⁸⁰, a las entidades primordiales; pero parece que su aparición en este himno a Hécate–Selene su elección tiene que ver con su naturaleza oscura y nocturna.

Como se indicó unas líneas más arriba, toda la práctica está constituida por un único *lógos* a la divinidad en la que se sucede una innumerable cantidad de epítetos alabando las distintas facetas de la diosa. Pero en esta sucesión de términos y elogios se pueden distinguir tres partes: *a*) la primera abarcaría los versos 2786 a 2831, donde se incluyen las denominaciones nominales que se acaban de indicar y en la que se hace hincapié en las características subterráneas y lunares que se han venido viendo hasta ahora (su relación con animales considerados subterráneos, como serpientes, toro o perro; su triplicidad; ser portadora de antorchas, etc.); *b*) una sección (vv. 2831–2851) en un tono más elevado que lo visto hasta ahora y que será tratada a continuación; y *c*) la parte final del *lógos* (vv. 2851–2871), que vuelve a retomar el tono laudatorio típico a Selene–Hécate, y en la que se incluye el fragmento ya analizado en la primera práctica de este grupo donde se la hace comedora de carne humana y bebedora de sangre.

Así, el elemento disonante con respecto a las prácticas anteriores se incluye en la parte central del *lógos*, en el que se describe a la divinidad del siguiente modo (vv. 2833–2851):

¹⁷⁹ Hes. *Th.* 116–123: ἦτοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου, Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης, ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο·

¹⁸⁰ BERNABÉ PAJARES (2004: FR. 64).

- θεῶν
γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι
παμμήτηρ· σὺ γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀ- (2835)
λύμπῳ, εὐρείαν δέ τ' ἄβυσσον
ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις. ἀρχὴ
καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη
ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ
καὶ εἷς <σ'>, αἰών<ι>ε, πάντα τελευτᾷ. ἀένα- (2840)
ον διάδημα εἰς φορέεις κροτά-
φοισιν, δεσμοὺς ἀρρήκτους, ἀλύ-
τους μέγαλοιο Κρόνιοι καὶ χρύ-
σειον σκήπτρον εἰς κατέχεις πα- (2845)
λάμμαισιν. γράμματα σῶ σκήπτρῳ
α[ὐ]τὸ[ς] Κρόνος ἀμφεχάραξεν, δῶ-
κε δὲ σοι φορέειν, ὄφρ' ἔμπεδα πάν-
τα μένοιεν· Δαμνῶ, Δαμνομέ-
νεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμία· (2850)
σὺ δὲ χάους μεδέεις ἀραραχαρα-
ρα ηφθισικηρε.

- Madre de
dioses y de hombres, Naturaleza
madre de todo; tú que frecuentas el (2835)
Olimpo, y que atraviesas el abismo
profundo e ilimitado. Eres principio
y fin, tú sola gobiernas sobre
todas las cosas. Pues de ti procede todo
y a ti todo vuelve, eterna, todo lo terminas. Una (2840)
diadema eterna portas sobre tu frente,
las ataduras indestructibles, indisolubles
del gran Cronos y un cetro dorado
tienes en las manos. Sobre el cetro grabó
palabras el propio Cronos, y te lo (2845)
dio para que lo llevaras, para que todo
permanezca firme. 'Dominadora, dominadora,
dominadora de la humanidad, dominadora del dominador.'
Tú vigilas el caos *araracharara*
Ephthisikere. (2850)

Estas líneas convierten a la diosa en origen de dioses, de hombres y, en fin, de todo lo “físico” que ha sido creado (θεῶν/ γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν; παμμήτηρ). Y al mismo tiempo, en un sentido temporal en el que todo goza de inicio y fin, también se la hace guía y administradora (ἀρχὴ / καὶ τέλος εἶ; ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ / καὶ εἷς <σ'>). Su relación con el destino no es nueva, pues en este mismo texto es denominada Moira, y ya en los textos anteriores se hacía referencia a su capacidad de manejar el destino de los hombres. Respecto a su función como generadora de todo lo creado, habría que interpretar que aquí se está vinculando a

Hécate–Selene con alguna diosa que sí goce de dicha capacidad, como por ejemplo Afrodita, con la que ya se relacionó en el primer texto y que, como también se vio en el capítulo anterior, sí puede ser garante de la generación de elementos en tanto que fuerza facilitadora; o bien con Gea, de cuyas entrañas surge toda la vida vegetal, y con quien también se asoció en textos anteriores. No solamente es madre, origen y fin de todo, sino que también reina sobre la totalidad que ha hecho surgir (πάντων δὲ σὺ μούνη / ἀνάσσεις; χρύ-/σειον σκήπτρον), sin reducir el campo de acción a lo subterráneo, sino que, al contrario, ampliándolo, ya que se mueve por el Olimpo y por el abismo, contemplándolo todo (σὺ γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀ-/λύμπῳ, εὐρείαν δὲ τ' ἄβυσσον / ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις; πάντα τελευτᾷ).

Pero a pesar de la fusión de la entidad con otras cuya naturaleza es semejante a la capacidad generadora y creadora de una suprema (o más específicamente, la divinidad solar), y de la referencia a su gobierno sobre todo lo que existe, su influencia parece seguir quedando restringida al ámbito subterráneo, lo que ocurre, según Bortolani (2016: 330) porque “when these epithets apply to a male solar god they either express a general ‘eternity’ or ‘extended dominion’ of the deity. (...) On the contrary, when they are used for female chthonic goddesses they find a more linear explanation in the dynamics of the vegetative cycle”. De esta práctica se podría concluir, por tanto, que aun aproximando la caracterización a la que usualmente se emplea con entidades solares o supremas, el campo de acción de Hécate–Selene está demasiado “marcado”, dificultando o imposibilitando su ascenso a un estatus superior al que le es connatural. Aun así, el despliegue de epítetos de la práctica y el tono concreto de este fragmento, hacen que este texto se distancie ligeramente de los anteriores.

※※

La naturaleza de la divinidad invocada es semejante, sino igual, en todos los casos. En ellos se mezcla el carácter lunar y subterráneo, tan característicos de la entidad. Aunque hay cuestiones que remiten a la tradición egipcia, como, por ejemplo, el tono de las prácticas y en algún elemento más concreto que se ha visto, las características de la diosa giran siempre en torno a Hécate–Selene, sin grandes influencias externas (ni siquiera de la tradición caldea, en la que Hécate realiza un papel fundamental como Alma del Mundo o mediadora entre el mundo intelectual y sensible) consiguiendo un retrato de la divinidad homogéneo y prácticamente helénico.

2.4.c. IV 3086–3124. Petición de oráculo a Cronos

Las doce primeras líneas de la práctica oracular consagrada a Cronos y conocida como “molinillo” (Μαντία Κρονική ζητούμενη, καλουμένη μολάριον) incluyen dis-

tintos tipos de indicaciones. Primero, la cantidad de sal que hay que moler y el lugar y momento para realizar la práctica (por la noche, donde haya hierba). A continuación, que se escucharán ruidos de cadena si finalmente se consigue hacer venir al dios, y que se tendrá un amuleto protector (que explica al final de la práctica). Finalmente, cómo hay que vestirse (con un lienzo a la manera isíaca) y el sahumero de corazón de gato y estiércol de caballo que hay que ofrecer al dios (ll. 3086–3097). Comienza, después, la fórmula que hay que pronunciar muchas veces mientras se muele y en la que se caracteriza al dios, se narra una *historiola*, y se le ordena presentarse (ll. 3098–3109). Es posible que venga en actitud amenazante, por lo que se añade una fórmula coactiva que consiste en *voces magicae* (ll. 3109–3114). Finalmente se dan las instrucciones sobre la elaboración del amuleto, que consiste en una paletilla de cerdo con un dibujo de Zeus sujetando una hoz (ll. 3114–3116), y la fórmula de la *apólysis* (ll. 3116–3124).

Hay dos partes especialmente interesantes para el estudio de la divinidad de este texto, la invocación y la liberación, pues en ellas se concentran los epítetos y referencias que aportan las claves sobre la concepción teológica de Cronos en esta práctica. Así comienza la invocación (ll. 3098–3103):

‘σέ καλῶ τὸν μέγαν, ἄγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμπασαν οἰκουμένην, ᾧ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῆι, ἀρσενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτωρ, ὃς καὶ τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, αἶε οἱ παιδαλις, φρενοτειχειδῶ: στυγαρδῆς: σανκλεον· γενεχρονα· κοιραψαῖ· κηριδεῦ· θαλαμνια· οχοτα· ανεδει¹⁸¹ ...’

A ti te invoco, grande, santo el que creó todo el mundo no habitado, contra el que se cometió una injusticia por su propio hijo, el que Helios sujetó con cadenas de acero para que no se confundiese todo, hermafrodita, padre del rayo, el que sujeta lo subterráneo, *aie oi paidalis, phrenoteicheido stygardes sankleon genechrona koirapsai kerideu thalamnia ochota anedei...*

y con estas palabras el practicante se despide del dios (ll. 3122–3124):

αναεα· οχeta· θαλαμνια· κηριδεῦ· κοιραψα· γενεχρονα· σανηλον· στυγαρδῆς· χλειδῶ· φραινολε· παιδολις· ιαιει, ἄπελθε, δέσποτα κόσμου, προπατήρ, καὶ χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, ἵνα συντηρηθῆ τὸ πᾶν. ἴλεως ἡμῖν, κύριε.

anaea ocheta thalamnia kerideu koirapsa genechrona sanelon stygardes chleido phrainole paidolis iaei, vete, señor del cosmos, primer padre, y vete a tus lugares propios para que el universo se mantenga. Sénos benévolo, señor.

El relato griego de la sucesión divina, a pesar de contar con algunas variantes dependiendo del autor o del contexto concreto en el que se inscriba, mantiene un esquema general idéntico: Urano es derrocado por su hijo Cronos y éste, a su vez, por su hijo Zeus, el cual consigue mantenerse en el poder. La sucesión de

¹⁸¹ Las *voces magicae* de la invocación y de la *apólysis* son las mismas (salvo por alguna diferencia que puede atribuirse a error del copista) colocadas en orden inverso.

acontecimientos, además, también es muy semejante en todos los casos: el dios regente es informado a través de otra divinidad que actúa a modo de oráculo de que uno de sus descendientes usurpará el trono, por lo que toma medidas para evitarlo. Urano retendrá a sus hijos en el interior de Gea, impidiendo que salgan y se desarrollen, y Cronos se los irá tragando según Rea vaya dando a luz. Serán las mujeres, Gea y Rea, las que intenten solventar la situación ayudando a los hijos más jóvenes (Cronos y Zeus) a acabar con su padre y hacerse con el poder¹⁸². Esto es, en líneas generales, lo que se narra en la *Teogonía*¹⁸³ de Hesíodo y en la teogonía órfica del papiro de Derveni¹⁸⁴; y es también lo que, a través de referencias, se cuenta en el texto mágico que nos ocupa¹⁸⁵.

El retrato y el estatus del dios en este texto se dibuja en torno a tres puntos que ayudan a dilucidar la fuente de la que el autor de la práctica bebió para elaborarla (ya fuese de modo deliberado o no). Los tres elementos son la castración de Urano y Cronos; la consideración del derrocamiento de Cronos como un acto injusto; y la elevación del dios a señor del cosmos y primer padre.

Respecto a la castración de los dioses como ardid para hacerse con el poder, la versión hesiódica y la órfica comparten la tradición según la cual Cronos cercena los testículos de su padre Urano para conseguir su libertad y la de sus hermanos. Esta escena, una de las más famosas de la mitología griega ya que propició el nacimiento de importantes divinidades surgidas de la sangre, el semen o los testículos de Urano, se referencia en la práctica mágica en el modo que el dios se presentará ante el practicante, puesto que, si este realiza bien el ritual, el dios se presentará sujetando una hoz (ll. 3090–3092: ἐὰν δὲ λέγων τ<ιν>ὸς ἀκούσης βᾶτην βαρείας καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεὸς ἔρχεται ἀλύσει πεφρουρημένος, ἄρπην κρατῶν.). Casi al final de la práctica, esta arma vuelve a aparecer, pero esta vez en las manos de Zeus. El amuleto que debe llevar el peticionario para aplacar al dios en caso de que venga amenazante consiste en una paleta de un cerdo negro, hirsuto y castrado, sobre la que se debe grabar una imagen de Zeus sosteniendo una hoz (l. 3115: εἰς χοιρίαν σπάθην γλύφε Δία ἄρπην κρατοῦντα)¹⁸⁶. Según Luck (2006: 141), el dibujo debe representar al dios con el arma en la mano escenificando que se la ha robado a Cronos, por lo que este, sin su símbolo de poder, se sentiría humillado y de este modo se convertiría en inofensivo para el practicante. Pero sería posible considerar que esta imagen de Zeus remite a la *Teogonía*

¹⁸² Sobre el mito de sucesión, ver CALDWELL (1989: 126–185); CANZOBRE MARTÍNEZ (2014B); SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2015).

¹⁸³ Hes. *Th.* 155–185 y 453–507.

¹⁸⁴ Los fragmentos conservados han llegado en el orden en el que el comentarista los colocó. Para tener una visión cronológica de los acontecimientos de la sucesión habría que colocarlos en el siguiente orden: Fr. 10, 11, 5, 6, 7, 8, 4 12 y 13. (CANZOBRE MARTÍNEZ 2013: 30–31). Sobre la teogonía del Papiro de Derveni, *cf.* BERNABÉ PAJARES (1999).

¹⁸⁵ Para una visión global sobre el orfismo y la magia, *cf.* MARTÍN HERNÁNDEZ (2006).

¹⁸⁶ Sobre este amuleto y otros de los textos mágicos, ver CANZOBRE MARTÍNEZ (2017).

*Eudemia*¹⁸⁷, según la cual Rea embriaga a Cronos, lo que permite a Zeus encadenarlo y castrarlo, repitiendo así lo que en la *Teogonía* hesiódica ocurría una generación antes. El relato de este pasaje en Hesíodo es mucho más vago, puesto que no se indica cuál fue la artimaña exacta con la que Zeus consiguió que su padre vomitara primero a la piedra con la que Gea le engañó y luego al resto de sus hermanos. Representar en el amuleto a Zeus con la hoz recordando el episodio de la castración del dios es también un buen método para aplacar la ira de la divinidad, y quizá más efectiva que la intención de humillarlo, como propone Luck.

La destitución de Cronos como señor del universo se presenta en el texto mágico como una injusticia llevada a cabo por su hijo (ὦ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου) que además le valió el encarcelamiento y la privación de libertad (ὄν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνοις κατέδησε δεσμοῖς)¹⁸⁸. Este modo de comenzar la invocación al dios parece una estratagema del practicante por ganarse su favor (además de usar epítetos de carácter general típicos de cualquier texto laudatorio como μέγαν y ἄγιον), ya que tanto en el texto hesiódico como en el de Derveni, las acciones que Zeus lleva a cabo para derrocar a su padre están legitimadas, y su elevación al rango de dios supremo no es cuestionada. El proceder de Zeus no es lícito únicamente porque esté llevando a cabo un acto de liberación de un poder tiránico que aniquilaba a sus propios hijos, sino que esta acción es legitimada en Hesíodo por Urano y Gea cuando ayudan a Rea a esconder a Zeus¹⁸⁹ y por Noche en la *Teogonía de Derveni*, cuando le transmite que está determinado por los dioses que eso ocurra y le vaticina que sus acciones son legítimas¹⁹⁰. Es evidente que este recurso pretende mostrar al peticionario como un devoto fiel a Cronos, lo que se consigue sobradamente no contando una versión del mito, sino contraviniendo la tradición que hace a Zeus el auténtico padre de dioses y hombres¹⁹¹.

En cuanto a la liberación del dios, o bien el practicante mantiene el tono laudatorio en aras de resultar agradable a la divinidad denominándole “señor del universo” y “primer padre” (δέσποτα κόσμου, προπατήρ), o bien cae en la confusión combinando lo anterior con el *Relato Sacro en 24 Rapsodias*, también conocido simplemente como *Rapsodias*. Este texto es una obra compuesta por 24 cantos

¹⁸⁷ *Teogonía* transmitida por el peripatético Eudemo, datada probablemente sobre el 425 a.C. Sigue el modelo hesiódico, aunque con variantes. Sobre esta versión de la *teogonía órfica*, *cf.* WEST (2008: 285–288); KOTWICK (2014: 78).

¹⁸⁸ Hay varias versiones sobre lo que le ocurrió a Cronos después de ser derrotado. Mientras que una, que es la que aquí se narra, cuenta que fue encadenado, según otras fue desterrado a una isla lejana, donde cayó en un sueño eterno.

¹⁸⁹ Hes. *Th.* 462–481.

¹⁹⁰ Fr. 5 y 6.

¹⁹¹ Sobre las características de Zeus en el texto órfico y en el hesiódico, *cf.* SANTAMARÍA ÁLVAREZ (2018).

que compagina distintas teogonías órficas más antiguas. Su autor es desconocido, así como el momento tanto de la composición de los textos como de su compilación¹⁹². En este texto se narra el surgimiento de los dioses y, de acuerdo con esta versión, Crono surge de las “Tinieblas” como el primer poder (*OF* 109). Pero no el Cronos hijo de Urano y padre de Zeus, sino el “tiempo infinito”. Según esta versión, Crono, junto con Éter y Caos producen un huevo del que surge Fanes (*OF* 114–126), el cual, unido a Noche, engendran a Urano y Gea (*OF* 147–149), los cuales producen, esta vez sí, a Cronos (*OF* 182)¹⁹³. Si este es el referente del autor, la frase que sigue a esos epítetos en la que se le pide que se retire para que se pueda mantener el universo (χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, ἵνα συντηρηθῆ τὸ πᾶν), podría referirse a su naturaleza temporal infinita gracias a la cual todo existe y todo permanece. Es decir, o bien el autor del texto es conocedor de las distintas versiones órficas de la teogonía y, consciente o inconscientemente, las junta en esta práctica mágica, o bien estamos ante el típico caso de recurso de alabanza a una importante divinidad a la que se interpela en tono laudatorio para conseguir su participación.

Ya sean unos u otros los referentes a los que remite este texto, el objetivo de este parece ser elevar a Cronos al lugar en el que en algún momento estuvo como gobernante de todo y dios superior al resto. Pero al mismo tiempo, al mencionar su caída del trono a manos de Zeus se manifiesta que ese lugar ya no le pertenece.

2.4.d. IV 3209–3254. Práctica oracular a través de un plato

Cierra el análisis del *PGM* IV una práctica oracular consagrada a Afrodita y cuyo procedimiento consiste en la adivinación a través de un plato. El texto se abre con las indicaciones sobre cómo preparar el plato donde se realizará el ritual (tiene que ser blanco, llenarse con agua y aceite de oliva, y colocarlo en el suelo) y las *voces magicæ* que debe llevar inscrito; previamente, el practicante deberá haberse purificado durante siete días (ll. 3209–3218). A continuación, se realiza la primera invocación, en la que se pide la respuesta oracular y la epifanía divina (ll. 3218–3221). Una vez que la diosa se presente, hay que saludarla y se sabrá que accede a la petición si extiende la mano derecha¹⁹⁴ (ll. 3221–3225). En caso de que no la extienda, hay que recitar una segunda invocación más insistente (ll. 3225–3245). Por último, se incluyen otras instrucciones sobre la preparación del

¹⁹² Sobre cómo pudo haber tenido lugar la composición del texto, *cfr.* WEST (2008: 293–294). También BERNABÉ PAJARES (2008: 310–312).

¹⁹³ El texto sigue con la castración de Urano por parte de Crono y el posterior nacimiento de Zeus y su subida al poder. Sobre la cosmogonía órfica, *cfr.* KIRK Y RAVEN (1983: 37–48). Ver BERNABÉ PAJARES (2008: 312–322), donde hace un resumen del argumento del texto.

¹⁹⁴ Ver GARCÍA MOLINOS (2017: 425–454) para otras señales emitidas durante el ritual que describen resultados parciales del procedimiento.

objeto con el que debe realizarse la práctica, pero en lugar de ser un plato blanco, es una copa de bronce que hay que llenar con aceite para quemar y agua de río pura y colocarla en el suelo (ll. 3246–3254). No está claro el motivo de incluir al final de la práctica otra *póeisis* distinta de la primera; Suárez de la Torre (2020a: 61) propone que podría tratarse de una alternativa a la primera, es decir, que sería ἄλλη ποίησις, del mismo modo que la segunda invocación es una alternativa por si la primera no surte efecto.

La elección de la divinidad consagrada resulta un poco extraña. Afrodita no suele realizar tareas oraculares, ni en su culto cotidiano (solamente en Pafos se atestigua un culto oracular¹⁹⁵) ni en los textos mágicos (en los que tampoco tiene un papel protagonista¹⁹⁶). En estos últimos, tampoco vinculada a ninguna otra divinidad coetánea egipcia o de otro origen. La práctica oracular se atestigua en Egipto al menos desde la época del Reino Nuevo, y aunque en época temprana no había dioses especializados en la consulta oracular, sí hay tendencia a dirigirse a entidades menores o a las formas locales de un dios superior, como Amón de Tashenty o Amón de Bakenen¹⁹⁷. Ya en época Ptolemaica y romana, el abanico de divinidades oraculares aumentó (Amón, Sarapis, Dioscuros)¹⁹⁸, pero no se atestigua ninguna divinidad femenina que realizara esta labor, motivo por el que es posible que Afrodita tampoco recibiera ese tipo de atención en los textos mágicos. Que Afrodita no sea la típica diosa oracular puede explicar por qué en el título de la práctica se especifica el carácter mántico del texto (l. 3209: Ἀφροδίτης φι<α>λομαντεῖον), mientras que en aquellos en los que el dios invocado es una divinidad mántica no, ya que le nombre divino indicaría que se trata de una práctica oracular¹⁹⁹.

La ausencia de un paralelo femenino oracular en otra tradición puede que sea también el motivo del uso de epítetos de carácter tradicional. Por un lado, aquellos que hacen hincapié en una de sus características más representativas: la belleza. La mención de su figura, su rostro y su luz van acompañadas del adjetivo

¹⁹⁵ Sobre este culto de Afrodita, ver PIRENNE-DELFORGE (1994: 322–347). En *Od.* VIII 361–362, sin hacer mención explícita a la faceta oracular, dice ἵκανε φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη, ἐς Πάφον, ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.

¹⁹⁶ Como se indicó en el análisis de *PGM* IV 2891–2942 (el encantamiento amoroso consagrado a la diosa) en el capítulo sobre divinidades supremas (*vid* pp. 185–192), Afrodita no es la divinidad preferida en los textos mágicos, y en algunas de las ocasiones en las que es mencionada ni siquiera tiene un papel principal. Una lista de la presencia de Afrodita en estos textos con indicaciones sobre la función que realiza en SUÁREZ DE LA TORRE (2020a: 50–52).

¹⁹⁷ Sobre Amón, *cf.* PINCH (2002: 100–103); R. H. WILKINSON (2003: 92–97); HART (2005: 13–22).

¹⁹⁸ DUNAND Y ZIVIE-COCHE (2005: 311–314).

¹⁹⁹ GARCÍA MOLINOS (2014: 218).

καλός²⁰⁰. Por otro, la mención de entidades que de un modo u otro forman parte de la mitología que rodea a esta diosa, aunque como veremos ahora, con algún que otro problema.

En el texto se establece una relación genealógica madre–hijos entre Afrodita y cuatro entidades o grupos de entidades: las Ninfas, Hímero, las Horas y las Gracias²⁰¹. Estos parentescos no son recogidos en ningún testimonio de la tradición. De acuerdo con la versión hesiódica, las Ninfas son hijas de Gea y de la sangre que brotó de Urano cuando Crono le cercenó los testículos²⁰². Aunque Plutarco recoge en su obra *Moralia* un supuesto fragmento del autor en el que dice que son hijas de Zeus²⁰³. Aglaya, Talía y Eufrosine, por su parte, son hijas de Zeus y de Eurínoe²⁰⁴, y mientras que según la obra hesiódica habitan en el Olimpo junto a las Musas²⁰⁵, en la *Odisea*²⁰⁶ y el *Himno Homérico*²⁰⁷ forman parte del cortejo de Afrodita. Las Horas, que igual que las Gracias también son tres (Eunomía, Dike y Eirene), son hijas de Zeus y Temis²⁰⁸. Por último, Hímero nació a continuación de Afrodita y Eros, y forma parte del cortejo de la diosa²⁰⁹. Es decir, Afrodita no ejerce como madre de ninguna de estas divinidades. Así, aunque las referencias son propiamente griegas, parece que o bien el autor de la receta no dominaba el árbol genealógico de la diosa, o bien tenía algún interés especial en hacerla progenitora de estos seres, aunque en realidad, ninguno de ellos goza de un estatus

²⁰⁰ I. 3220: τὴν καλήν σου μορφήν; II. 3231–3232: τὸ καλόν σου φῶς καὶ τὸ καλόν σου πρόσωπον; I. 3240: τὸ καλόν σου πρόσωπον.

²⁰¹ I. 3217: τὴν μητέρα καὶ δέσποινα[ν] νυμφῶν; II. 3227–3228: Ἴμερον γεννήσασαν, Ὄρας ἀγαθὰς τε ὑμᾶς Χάριτας.

²⁰² *Th.* 183–187: ὄσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι, πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν γείνατ' Ἐρινύς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας, τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας, Νύμφας θ' ἅς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαίαν.

²⁰³ *Mor.* 415c: Ὁ δ' Ἡσίοδος (fr. 183) οἶται καὶ περίοδος τισὶ χρόνων γίγνεσθαι τοῖς δαίμοσι τὰς τελευταίας· λέγει γὰρ ἐν τῷ τῆς Ναΐδος προσώπῳ καὶ τὸν χρόνον αἰνιττόμενος: ἔννεά τοι ζῶει γενεὰς λακέρυζα κορώνη, / ἀνδρῶν ἠβώντων· ἔλαφος δέ τε τετρακόρωνος· / τρεῖς δ' ἐλάφους ὁ κόραξ γηράσκειται· αὐτὰρ ὁ φοῖνιξ / ἔννεά τοὺς κόρακας· δέκα δ' ἡμεῖς τοὺς φοῖνικας / νύμφαι ἐυπλόκαμοι, κούραι Διὸς αἰγιόχοιο.

²⁰⁴ *Th.* 908–910: τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους, Ὀκεανὸς κούρη πολυήρατον εἶδος ἔχουσα, Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἔρατεινήν.

²⁰⁵ *Hes. Th.* 63–65: ἔνθα σφιν λιπαροὶ τε χοροὶ καὶ δώματα καλά, πὰρ δ' αὐτῆς Χάριτες τε καὶ Ἴμερος οἰκί' ἔχουσιν ἐν θαλίης·

²⁰⁶ *Od.* VIII 364–366: ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, ἀμβρότῳ, οἶα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας, ἀμφὶ δὲ εἶματα ἔσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι. El *Himno Homérico LX* está dedicado a las Gracias.

²⁰⁷ *h. Ven.* V 58–64: ἐς Κύπρον δ' ἐλθοῦσα θυώδεα νηὸν ἔδυνεν / ἐς Πάφον· ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυώδης / ἔνθ' ἦ γ' εἰσελθοῦσα θύρας ἐπέθηκε φαεινάς, / ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ / ἀμβρότῳ, οἶα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἔόντας, / ἀμβροσίῳ ἔδανᾶ, τό ῥά οἱ τεθυμένον ἦεν.

²⁰⁸ *Hes. Th.* 900–902: δεῦτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὄρας, Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλίαν.

²⁰⁹ *Hes. Th.* 201: τῇ δ' Ἴμερος ὠμάρτησε καὶ Ἴμερος ἔσπετο καλὸς γεινομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούση·

que haga elevarse a la diosa a una esfera superior por el hecho de ser su madre. Además de esta curiosa reformulación de la descendencia de Afrodita, se le dedican epítetos que resultan un poco más complicados de asociar con la diosa. En el *lógos* que ha de pronunciarse en caso de que con la primera invocación la diosa no se muestre dispuesta a colaborar, se dice (Il. 3228–3230):

ἐπικαλοῦμαι καὶ τὴν τῶν ἀπάντων διογενῆ Φύσιν, δῖμορφον, ἀμερείην, εὐθείην, ἀφρω-
ραϊάν Ἀφροδίτην

Te invoco naturaleza de todo, hija de Zeus/divina, de doble forma, indivisible, recta, Afrodita bella de la espuma.

Respecto al término *διογενῆ*, hay dos modos de interpretarlo, o bien como “hija de Zeus” o bien como el epíteto de carácter más general “divina”²¹⁰. Respecto a la segunda opción no habría nada que comentar, puesto que se trataría de un calificativo general sobre la esencia más básica de la diosa. Pero si se opta por la primera, sería posible establecer una relación de contrarios entre la denominación de “hija de Zeus” y la del último de los epítetos indicados, “de la espuma”. Ambos epítetos son contradictorios, porque el primero remite a la tradición homérica según la cual Afrodita es hija de Zeus y Dione (Il. V 370), mientras que el segundo bebe de la narración hesiódica (*Th.* 155–200), en la que Afrodita surge del semen que cae al agua después de que Cronos mutilara a su padre Urano²¹¹. Este doble origen de la diosa lo pone de manifiesto Platón cuando en su obra *Banquete* explica la naturaleza de Eros:

Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo.²¹²

Parece que se insiste en esta doble naturaleza de la diosa con los epítetos *δῖμορφον* y *ἀμερείην*. Tener dos formas²¹³ y ser indivisible puede parecer contradictorio, pero en realidad remite a la misma idea expuesta por Platón, y es que siendo una única divinidad su esencia es dual. Esta idea de la divinidad como una unidad formada por distintas realidades es común, como ya se vio en el capítulo relativo a las cuestiones teológicas²¹⁴, a la tradición egipcia, en tanto que lo múltiple

²¹⁰ SUÁREZ DE LA TORRE (2020A: 63) opta por el sentido más general de “divina”.

²¹¹ Otra versión ese encuentra en el *Papiro de Derveni* (fr. 15), donde Afrodita surge de la eyaculación de Zeus.

²¹² Trad. de C. García Gual (BCG 93). *Symp.* 180d: πάντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη. μίας μὲν οὖν οὕσης εἰς ἂν ἦν Ἐρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἔστων, δύο ἀνάγκη καὶ Ἐρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τῷ θεᾷ; ἡ μὲν γὰρ πρὸς πρεσβυτέρῃ καὶ ἀμύτῳ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἦν δὲ καὶ Οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἦν δὲ Πάνδημον καλοῦμεν.

²¹³ Según SUÁREZ DE LA TORRE (2020A: 63), el uso de este calificativo remite a que su provocación de deseo puede tener forma masculina o femenina.

²¹⁴ *Vid supra* (pp. 54–57).

remite a un Uno, y a la gnóstica, ya que las emanaciones que proceden del Padre son al mismo tiempo él mismo y formas distintas. Los contrastes de esta diosa ni se ciñen a esto ni son exclusivos de este tipo de textos, sino que también se producen en textos literarios no mágicos, como por ejemplo en el fr. 1 de Safo, donde siendo invocada como diosa del amor se la llama a combatir en la batalla²¹⁵, y en *h. Orph.* LV (10), donde se la califica al mismo tiempo de visible y de invisible²¹⁶. Podría ser, por tanto, que el autor del texto mágico estuviera haciendo un juego de contrarios complementarios, ampliando la visión que se expone de la diosa. Además de estos calificativos, se le dedican otros de carácter más general que ayudan a exaltar a la divinidad. Por ejemplo, θεά μεγαλόδοξε (l. 3222) o los relativos a sus capacidades ígneas, que pueden estar en relación con la idea del amor como llama abrasadora de los corazones, una metáfora utilizada también en otros géneros literarios en los que la cuestión erótica era notable²¹⁷ (ll. 3233: πυριδώρα; 3242: πυριλαμ<πή, άμ>φιπυριφερή, έκηστασίχθων). También se hace referencia a sus grandes nombres (l. 3234: μεγάλα όνόματα), un recurso común en las prácticas mágicas que demuestran el conocimiento por parte del peticionario de los nombres ocultos de la divinidad, uno de los bienes más preciados para asegurar un contacto con la divinidad y un correcto funcionamiento del ritual.

El tono general de los *lógoi* dirigidos a la divinidad es bastante comedido, pues prescinde de grandes alabanzas y exaltaciones. Resulta un poco confuso el contenido de los epítetos que remiten a la genealogía, puesto que, por las relaciones que se establecen, parece que el autor de la receta no conocía a fondo la historia mitológica de la diosa. Pero al mismo tiempo, la presentación a través de términos contrapuestos parece demostrar un conocimiento más profundo. Con estos epítetos y con los más generales, la diosa es retratada acorde con su estatus “normal” y no es elevada con lisonjas de una naturaleza suprema (como sí lo es en *PGM IV* 2891–2942²¹⁸), lo que puede deberse al tipo de práctica, ya que Afrodita no es la diosa oracular por excelencia, o a la falta de un paralelo no griego que ostente una posición más elevada.

2.5. PGM XIII 345–747. Fobos–Iao en el Octavo libro de Moisés

Sobre *PGM XIII* se habló en el capítulo IV (pp. 192–198) a raíz de la presencia de un dios supremo, generador de todos los dioses. En ese epígrafe se comentó una

²¹⁵ <έλθε μοι και νύν, χαλέπαν δέ λύσον>/ <έκ μερίμναν, όσσα δέ μοι τέλεσαι>/ <θύμος ήμέρρει, τέλεσον, σὺ δ' αύτα>/ [] <σύμμαχος έσσο.>

²¹⁶ φαινομένη, τ' άφανής.

²¹⁷ SUÁREZ DE LA TORRE (2013E: 173): “Que la pasión amorosa quema y nos derrite como la cera lo sabían los griegos y romanos desde hacía mucho tiempo. El vocabulario erótico griego y romano está lleno de esas metáforas, en las que verbos como καίω, φλέγω y, sobre todo τήκομαι, no pueden ser más explícitos [An. 114,3; Pind. Fr. 123, 3]”.

²¹⁸ Sobre esta práctica mágica, *vid supra* (pp. 185–192).

de las partes más interesantes de este texto, la *kosmopoiia*, es decir la creación de las divinidades a través de la risa del dios. Fueron siete las entidades creadas de este modo (Luz/Resplandor, Agua/Tierra, Mente/Hermes, Generación, Destino, Oportunidad y Alma)²¹⁹, a las que le siguieron otras tres surgidas a partir de ruidos también emitidos por el dios supremo: del chasquido de labios (ποππυσμός) nació Fobos (Miedo); de un silbido (συριγμός) la serpiente Pítica; y del grito ΙΑΩ un μέγας θεός μέγιστος.

Aunque todo el texto es, en realidad un gran ejemplo de ordenación divina y de distribución de las esferas de acción gestionada por el dios supremo, resulta más interesante, si cabe, su mediación entre los tres últimos seres surgidos y la reordenación que se lleva a cabo, ya que el resultado, como se verá, es el de un dios superior a los superiores, pero no supremo. La aparición de este dios se narra del siguiente modo (ll. 538–541):

ὁ δὲ θεὸς ἔφη· 'ΙΑΩ', καὶ πάντα ἐστάθη, καὶ ἐφάνη μέγας θεὸς μέγιστος, ὅς τε τὰ προ-
όντα ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τὰ μέλλοντα ἔστησε. καὶ οὐκέτι οὐδὲν ἠτάκτησεν τῶν ἀερίων.

Y el dios dijo: 'IAO', y todo se paró, y apareció un gran dios, el más grande, el cual estableció lo que fue en el cosmos y lo que será. Y de ningún modo nada de lo aéreo se desordenó.

Antes que él, había surgido Fobos, que sintió celos del último surgido de su creador por ser más fuerte que él, lo que desencadenó la intercesión del dios supremo y el establecimiento de la nueva entidad (ll. 541–563):

ἰδὼν δὲ ὁ Φόβος αὐτοῦ ἰσχυρότερον ἀντέστη αὐτῷ λέγων· 'σοῦ πρῶτός εἰμι'. ὁ δ' ἔφη·
'ἄλλ' ἐγὼ πάντα ἔστησα.' ὁ δὲ θεὸς ἔφη· 'σὺ μὲν ἐξ ἤχους εἶ, οὗτος δὲ ἐκ φθογγου. βέλτιον
οὖν ὁ φθογγος τοῦ ἤχους, ἔσται δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἢ δύναμις σου ὕστερον φαινομένου, ὡς
ἴνα πάντα σταθῆ.' καὶ ἐκλήθη ἔκτοτε τὸ ὄνομα μέγα καὶ θαυμαστόν· 'Δανουπ Χρατωρ
Βερβαλι Βαλβιθ Ἰάω.' βουλόμενος δὲ καὶ τῷ συνπαρεστῶτι τιμὴν παρασχέσθαι, ὡς
αὐτῷ συνφανέντι, ἔδωκε αὐτῷ τῶν θ' θεῶν καὶ προάγειν καὶ τὴν ἴσῃν δύναμιν αὐτοῖς
ἔχειν καὶ τὴν δόξαν. ἐκλήθη δὲ τῶν θ' θεῶν ἀποσπάσας σὺν τῇ δυνάμει καὶ τὰς κεραίας
τῶν ὀνομάτων 'Βοσβεαδι' καὶ τῶν ζ' ἀστέρων 'αηιουω εηιουω ηιουω ουω ουω
ωυοῖηεα υοιηεα οιηεα ιηεα ηεα εα α' (ἀναγραμ<μ>ατιζόμενον μέγα καὶ θαυμαστόν). τὸ
δὲ μέγιστον αὐτοῦ ὄνομα, ὃ ἐστὶ τοῦτο μέγα καὶ ἅγιον γραμμάτων κζ'. 'Αβρωχ βραωχ
χραμμαωθ πρωαρβαθω Ἰάω.' ἄλλως· 'Αβρωχ βραωχ κραμμαωθ πρωαρβαθω Ἰάω ου
αηιουω.'

Al ver Fobos que era más fuerte que él se le enfrentó y dijo: 'yo soy anterior a ti'. Y éste contestó: 'pero yo lo establecí todo'. Y el dios [supremo] dijo: 'Tú vienes del eco, pero él del grito. El grito es mejor que el eco, pero de ambos será la fuerza, aunque apareciste el último, para que todo permanezca'. Y a partir de ahí fue llamado con el nombre grande y maravilloso: 'Danoup Chrator Berbali Balbith Iao'. Y queriendo rendir honor al que estaba junto a él, que se había manifestado

²¹⁹ De nuevo, me remito a SUÁREZ DE LA TORRE (2013D: 189–191) para una lista con los distintos nombres de cada uno en el texto.

con él, le concedió ir delante de los nueve dioses y tener fuerza y honor igual a ellos. Y fue llamado a partir de los nueve dioses, tomando su fuerza y el poder de los nombres ‘*Bosbeadii*’ y de los siete astros ‘*aeiouo eeiouo eiouo iouo uoo uo o ouoieea uoieea oieea ieea eea ea a*’ (gran y admirable anagrama). Su nombre más grande, grande y santo, es este (27 letras): ‘*Aborch braoch chammaoth proarbatho Iao*’. Otro: ‘*Abrock braoch chrammaoth proarbatho Iao ou aeiiouo*’.

En la interacción entre el dios supremo y estas dos entidades parece haber una confusión. El que interviene para declarar que es anterior a Iao es Fobos; y cuando el dios supremo intercede, se dirige a un “tú” del que dice que ha surgido del eco. Ese *σύ* en teoría es Fobos, pues es él quien ha hablado antes, pero éste, según se dice en líneas anteriores, surgió del chasquido de labios, no del eco (l. 527: *ἐφάνη διὰ τοῦ ποππυσμοῦ Φόβος καθωπλισμένος*). La surgida del eco de un silbido fue la Serpiente Pítica (ll. 529–532: *εἶτα νεύσας εἰς τὴν γῆν ἐσύρισε μέγα, καὶ ἡ γῆ ἠνύγη λαβοῦσα τὸν ἦχον· ἐγέννησεν ἴδιον ζῶον, δράκοντα Πύθιον*). La versión A²²⁰ no ayuda a esclarecer este episodio, sino que lo complica más porque: 1) el orden en el que surgen varía, en este texto nace primero la serpiente y después Fobos; 2) Iao no surge de un grito, sino del eco (l. 201: *ἐγεννήθη θεὸς ἐκ τοῦ ἤχους*); y 3) en la discusión sobre quien es más poderoso se dice que el primero (l. 202: *ἤρισεν αὐτῷ ὁ πρότερος λέγων*) viene de un chasquido de labios y el segundo del eco (l. 204: *σύ μὲν ἀπὸ ποππυσμοῦ τυγχάνεις, οὗτος δὲ ἐξ ἤχους*), y en realidad, la primera es la serpiente, que surge de un silbido (l. 193: *ἐσύρισε, καὶ ἐκύρτανε ἡ γῆ καὶ ἐγέννησε Πύθιον δράκοντα*). A pesar de esta inconsistencia, en lo que sí coinciden ambas versiones es que es en este momento en el que el dios supremo parece fusionar a Fobos e Iao, o al menos parece equipararlos²²¹.

Respecto a los nombres grandes y admirables que se le dan al dios, son tres: el primero, tras su “fusión” con Fobos, cuyo resultado es el nombre oculto de este (‘*Δανουπ Χρατωρ*²²² *Βερβαλι Βαλβιθ*) + ‘*Ίάω*’. Otro es uno para el que se da dos versiones semejantes, pero mientras que el primero contiene las 27 letras especificadas (‘*Αβρωχ βραωχ χραμμαωθ πρωαρβαθω Ίάω*’) la segunda presenta alguna ligera variante y se añaden vocales al final (‘*Αβρωχ βραωχ χραμμαωθ πρωαρβαθω Ίάω ου αηιουω*). Y el tercero es *Βοσβεαδι*, que es el resultado de juntar la primera letra de cada uno de los nombres ocultos de los ocho dioses surgidos antes que él.

²²⁰ Sobre los diferentes esquemas y contenido de las versiones A y B, ver Capítulo IV (p. 193).

²²¹ ll. 203–206: ‘*σύ μὲν ἀπὸ ποππυσμοῦ τυγχάνεις, οὗτος δὲ ἐξ ἤχους, ἔσσεσ<θ>ε ἀμφοτέροι ἐπὶ πάσης ἀνάγκης· ἐκλήθη δὲ ἕκτοτε ‘Δανουπ Χρατωρ Βερβαλι Βαλβιθ, Ίάω.’ / ll. 544–547: ‘σύ μὲν ἐξ ἤχους εἶ, οὗτος δὲ ἐκ φθόγγου, βέλτιον οὖν ὁ φθόγγος τοῦ ἤχους, ἔσται δὲ ἐξ ἀμφοτέρων ἡ δύναμις σου ὕστερον φαινομένου, ὡς ἵνα πάντα σαθῆ.’*

²²² TARDIEU (1987: 298) interpreta que tras estos dos términos se encuentra la palabra *Pantokrátor*.

- B: Βεσεν βερειθεν βεριο (l. 478). Fos/Auge
- O: Ωηαί βεθε<λλε>(l. 485). Brillo
- S: Σεμεσιλαμψ (l. 490). Mente
- B: Βαδητοφωθ Ζωθαξαθωζω (l. 493). Generación
- E: ζ? Moira
- A: άναγ Βιαθιαρβαρ βερβισχιλα τουρ βουφρουντωρμ (l. 520). Oportunidad
- D: Δανουπ Χρατωρ Βερβαλι Βαλβιθι (l. 528). Miedo
- I: Ίλιλλουΐΐλιλλουΐΐλιλλουΐΐθωρ μαρμαραυγη΄ φωχω φωβωχι. (l. 534). Serpiente pítica
- I: Ίάω (l. 549)

En realidad, el nombre debería estar compuesto por nueve letras, pero como se observa, se ha cambiado la correspondiente a Moira, que debería ser una θ (θοριοβριτι), por una ε, que no se corresponde con ninguna de las entidades mencionadas²²³. Además, está ausente la referencia a Psique, pero esto no es una cuestión del nombre oculto de la divinidad, sino que en el texto a esta entidad no se le asigna ningún nombre distinto de Ψυχή; por tanto, su falta en el nombre es congruente con el texto. Y en lo que respecta a la iota final, se puede explicar su origen en el nombre de Iao ya que esto fue lo que gritó el dios y propició su nacimiento, y es ahora cuando se le está designando un nombre oculto y poderoso.

Pero no solamente se provee de las letras de los nombres de los dioses, sino que también asimila su fuerza y su gloria, haciendo que pasen a formar parte de él cualidades presentes en el resto de seres divinos, lo que permite que pueda guiarlos y, en un sentido jerárquico, sobrepasarlos. Es decir, Iao, una entidad que ha surgido de modo semejante a las otras nueve que le precedieron, se acaba situando por delante de ellas porque el dios supremo le concede acumular en sí mismo poderes de los otros. Esto no le convierte, como ya se adelantó, en dios supremo, ese puesto ya está ocupado, pero sí en guía o líder de los otros, entre los cuales está Fos (Helios), una divinidad que por lo general suele encontrarse en el escalón más alto de la ordenación divina. No hay que dejar de lado que se trata de un texto pseudoepigráfico cuya autoría se atribuye a Moisés, conocida figura de la tradición hebrea, y de que en la estela que forma parte del ritual, las hipóstasis del dios supremo²²⁴ reciben también nombres hebreos²²⁵. Es decir, quizá la elección de la entidad que lleva por nombre la adaptación del *tetragrammaton* sagrado para ser posicionada por encima del resto de entidades no es casuali-

²²³ Sobre el nombre oculto de esta entidad y su posible relación con el episodio mítico de Horus y Set, ver ZAGO (2007: 209–212).

²²⁴ Las siete hipóstasis de la divinidad son denominadas ἄγγελος (l. 453). No hay que olvidar que en esta época este término puede ser usado como sinónimo de *theós*. Cf. SUÁREZ DE LA TORRE, BLANCO CESTEROS Y CHRONOPOULOU (2016).

²²⁵ Il. 589-591: Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Ζαγουρή, ὁ θεός Ἄραθ, Ἄδωναί, Βασυμμ, Ἰάω.

dad, sino que responde a la tendencia hebraizante que se observa en algunas otras partes del ritual.

2.6. PGM XXXVI 211–230. Petición de salud y fama a la entidad solar

El PGM XXXVI, procedente de Fayum y datado en el s. IV d.C., está compuesto por diecinueve hechizos de muy distintos temas, aunque todos con una finalidad práctica, de una extensión media y no muy complejos. Los diez primeros conjuros se diferencian del resto en su presentación, ya que no solamente están presentados de manera más pulcra, sino que incluyen dibujos con *voces magicæ*. Hay textos de naturaleza maléfica, erótica, beneficiosos para el peticionario (entre los que se encuadra el que será aquí analizado), y un par cuyo objetivo es dudoso²²⁶. Dudosa es también la motivación primera de su copia. Zago (2010: 74) considera que este papiro pudo pertenecer a la biblioteca tebana²²⁷; Suárez de la Torre (2015b: 83), sin descartar la creación del papiro en ese contexto, propone otra posibilidad: que se tratara de una copia hecha por encargo un tanto especial. Es decir, que se hubiera copiado en un lugar de producción cualificado, pero con el objetivo de acabar en la biblioteca privada de algún cliente, seguramente de estatus elevado, que quisiera tener a su disposición una variedad de útiles prácticas para los distintos avatares que se le pudieran presentar en la vida.

El conjuro que se analizará en este apartado es la receta colocada en noveno lugar en el papiro (ll. 211–230). Se trata de una práctica heliaca que abarca distintas posibilidades de acción y de la que se dice que es la mejor (Εὐχὴ ἡλιακὴ, θυμοκάτοχον καὶ νικητικὸν καὶ χαριτήσιον, οὐ μίζον οὐδέεν). Debe pronunciarse siete veces hacia el sol y el practicante debe frotarse aceite sobre cabeza y rostro (ll. 212–214). El resto del texto es la fórmula, que comienza con una salutación al dios²²⁸ a la que le sigue una relación de epítetos y *voces magicæ* (ll. 214–220). A continuación, se explicita la petición (conseguir fama, salud, riqueza, suerte, etc.) (ll. 221–227) y se cierra con más *voces magicæ* y una orden directa al dios para que actúe (ll. 227–230).

Aunque por la introducción que precede a la fórmula y el contenido de esta se deduce que la práctica está consagrada a Helios, su nombre no es mencionado en ningún punto del texto. Los modos de interpelar a la entidad solar son varios, aunque la mayoría están camuflados en las *voces magicæ*. El primero y con el que claramente se está dirigiendo al dios es *Agathodaimon*. Esta entidad, como ya se vio en el análisis de PGM XII 122–143, desempeña distintos papeles según la práctica en la que se incluya. En origen, el nombre guarda relación con la entidad

²²⁶ Ver SUÁREZ DE LA TORRE (2015b: 70–80) para un resumen general de estos grupos.

²²⁷ BRASHEAR (1995); DIELEMAN (2005); GORDON (2012); DOSOO (2014) no consideran que este papiro forme parte de la biblioteca tebana.

²²⁸ Sobre la fórmula de salutación, *cf.* BLANCO CESTEROS (2015).

solar, ya que, en la tradición egipcia, de donde procede²²⁹, podía aparecer fusionado con Harpócrates, lo que concuerda con la elección de denominar al dios de esta práctica de este modo. Pero no es esta la única identificación nominal que guarda relación con la esfera solar, ya que también es denominado *Harpencnufi* y *Mesintriphi*. El primero es una variante del nombre egipcio Harpon-Knouphi, el cual se refiere a Horus Knephis (*km-3t.f*), asociado también con lo solar y lumínico²³⁰. El segundo es un término egipcio cuyo significado es “nacido de Triphis”²³¹, es decir, de Isis. Harpócrates es hijo de Horus e Isis, por lo que seguimos en el campo no solo de lo solar, sino de la representación “joven” del sol. En la parte final de la práctica, a continuación de las *voces magicae Ablanatanalba* y *Akrammakari*²³², se le llama *Pephna phoza phnebenouni*, lo que según Hock significa “él es Pta, el próspero, el señor del Abismo”²³³. El dios egipcio Pta es un dios creador que hizo surgir el mundo a través de su corazón y su lengua y que desde el Reino Medio se convirtió en el patrón de los trabajadores del metal y de los escultores, ya que se creía que una de sus capacidades era la de dar un cuerpo nuevo a los muertos. Su función como protector de los herreros le valió la identificación con el dios griego Hefesto²³⁴, pero parece que no tenía relación con la divinidad solar. Esto, junto con el hecho de que siga a dos términos cuyo significado no parece remitir a ninguna entidad, podría hacer pensar que su inclusión en este texto no se hizo para explicitar la identificación entre Helios y Pta. Así, los términos con los que se denomina pertenecen a la categoría solar, más concretamente a la fase primera de nacimiento.

Del mismo modo, las descripciones del dios que se acumulan al comienzo del *lógos* remiten, como se verá a continuación, o bien al viaje solar, haciendo hincapié en su nacimiento, o bien a cuestiones de carácter más general que tienen que ver con el astro (ll. 214–219):

‘χαίρέ μοι, ὁ ἐπὶ τοῦ ἀπηλιώτου τεταγμένος καὶ τοῦ κόσμου, ὃν δορυφοροῦσιν οἱ θεοὶ πάντες, ἀγαθῆ σου ὥρα, ἀγαθῆ σου ἡμέρα, ὁ Ἄγαθος Δαίμων τοῦ κόσμου, ὁ στέφανος τῆς οἰκοῦμένης, ὁ ἐκ τῆς ἀβύσσου ἀνατέλλων, ὁ καθ’ ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρον δύνων ...’

Te saludo, el que está situado sobre el viento del este y del cosmos, al que los dioses todos flanquean en tu buena hora y en tu buen día; tú, *Agathodaimon* del

²²⁹ *Agathodaimon* es una traducción del egipcio *Pschai*, formado por el artículo masculino ‘P’ y el término *Schai*, que significa “destino”. MERKELBACH (1992: 4–5).

²³⁰ BRASHEAR (1995: 3580). Ver BONNER (1959: 205) para gemas en la que es representado con Harpócrates y deidades solares.

²³¹ Hock en BETZ (1986: 274 n25).

²³² *Ablanatanalba* es uno de los palíndromos más comunes en los textos mágicos y es usualmente utilizado en prácticas que buscan un resultado benéfico. Se desconoce su significado. Del mismo tipo es *Akrammakari*, que suele aparecer junto con el anterior. Ver SCHOLEM (1965: 94–110) para una posible explicación de este término.

²³³ Hock en BETZ (1986: 274 n26). También en ll. 43–44 y XIII 1055.

²³⁴ PINCH (2002: 181).

cosmos, la corona del mundo habitado, el que se alza desde el abismo, el que nace joven cada día y se pone anciano...

En cuanto al ciclo solar, uno de los modos más comunes para expresar verbalmente la imagen del nacimiento y puesta del sol es la del sol que nace como niño cada mañana y la del sol anciano que se esconde por la noche (ὁ καθ' ἡμέραν γεννώμενος νέος καὶ γέρων δύνων). Esta representación es típicamente egipcia y remite a la idea del viaje diario que realizaba el dios. Más concretamente, este texto remite al momento del nacimiento, a cuando se alza sobre el abismo (ὁ ἐκ τῆς ἀβύσσου ἀνατέλλων) porque resurge de la oscuridad en la que al final del día se sume. Esta metáfora tan visual se refuerza con una que a simple vista no es tan evidente: el dios está colocado sobre el viento del este (ὁ ἐπὶ τοῦ ἀπηνιῶτου τεταγμένος). En el capítulo anterior se vio que uno de los modos de expresar el poder del dios supremo es hacerlo señor de los cuatro vientos o situarlo sobre ellos. En este caso, en cambio, el dios está colocado solamente sobre uno, el del este, es decir, en el viento correspondiente al del punto cardinal por donde el sol asoma²³⁵.

Los otros dos epítetos remiten a cualidades generales relacionadas con su posición elevada sobre el cosmos: uno calificándolo como la corona sobre el mundo (ὁ στέφανος τῆς οἰκοῦμένης), una referencia que no presenta mayor problema ya que la imagen que quiere transmitir es la del elemento situado sobre el punto más alto, del mismo modo que una corona se porta sobre la cabeza; y un segundo en el que intervienen otros dioses y que merece una pequeña explicación: ὃν δορυφοροῦσιν²³⁶ οἱ θεοὶ πάντες. Los traductores de los textos al inglés y al español traducen esa frase del siguiente modo: “for whom all the gods serve as bodyguards” y “para quien montan guardia todos los dioses”²³⁷, entendiendo δορυφορέω con el sentido que el *LSJ* da como primera acepción (*attend as a bodyguard; keep guard over*). Esto da a entender que el resto de las entidades divinas están supeditadas al dios solar, al que tienen que proteger. En cambio, si se interpreta con el significado astrológico del término que el *LSJ* aporta como tercera acepción (Astrol., of planets, *attend*, i.e. *flank, the Sun*), οἱ θεοὶ πάντες no serían los dioses como entidades individuales protectoras del sol, sino los elementos físicos tales como estrellas y otros astros que forman parte de la esfera celestial y que flanquean a Helios durante todo su viaje y que son considerados por los astrólogos como divinidades²³⁸.

²³⁵ Las cuatro formas del dios son la del niño sentado en el loto, el halcón sagrado, el cocodrilo y el dragón alado.

²³⁶ Sobre este término y otras cuestiones léxicas de esta práctica, *cf.* SUÁREZ DE LA TORRE (2016).

²³⁷ Hock en BETZ (1986: 274) y CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 353).

²³⁸ BARTON (1994: 111). Así lo usa el astrólogo egipcio del s. II d.C. Claudio Ptolomeo en su obra *Tetrabilos* (también conocida como *Apotelesmatiká*), cuando habla sobre los

De este modo, en este texto no se nos presenta una divinidad solar suprema y todopoderosa como se vio en múltiples textos del capítulo anterior, sino que el peticionario se dirige al sol en su faceta más astrológica. Tiene sentido si se tiene en cuenta que la fórmula se dirige en primera instancia al *Agathodaimon* (cuyo nombre, como se ha señalado, remite a los términos para “bueno” y “destino”), al que se le pide vida, salud, fama, riqueza, fuerza, poder, etc. (ll. 223–224: ζῶν, ὑγίαν, δόξαν, πλοῦτον, δύναμιν, ἰσχύν, ἐπιτυχίαν, ἐπαφροδίσιαν, χάριν). Es decir, todo lo bueno que uno quiere obtener de su horóscopo.

2.7. PGM V 370–445; VII 664–685; VIII 1–63. Hechizos consagrados a Hermes–Toth

Al contrario de lo que he venido haciendo en el análisis de los textos, en este epígrafe abordaré tres papiros diferentes simultáneamente. Como expliqué en el prefacio, considero importante el estudio individualizado de los papiros y el planteamiento de cada uno de ellos como un todo independiente del resto, aunque con un acervo general común. El motivo por el que estos tres textos son tratados conjuntamente a pesar de encontrarse en papiros distintos, fechados en un lapso de dos o tres siglos²³⁹, es que su contenido es muy similar. Los tres textos son prácticas dirigidas al dios Hermes, al que presentan en términos semejantes²⁴⁰. En el caso de PGM V y VII el retrato de la divinidad no solo es semejante, sino idéntico, ya que se trata del mismo himno inserto en prácticas de carácter

horóscopos, las posiciones de los astros y la fortuna que depara a los hijos: III 5, 4 (l.8): κἄν μὲν σύμφωνος ἢ ὁ διασημανθησόμενος τῆς τύχης κλήρος ἐν τῇ γενέσει τοῖς τὸν ἦλιον ἢ τὴν σελήνην ἐπὶ καλῶ δορυφορήσασι, παραλήψονται σῶα τὰ τῶν γονέων, ἐὰν δὲ ἀσύμφωνος ἢ ἢ ἐναντίος μηδεὸς ἢ τῶν κακοποιῶν εἰληφῶτων τὴν δορυφορίαν, ἀχρηστος αὐτοῖς καὶ ἐπιβλαβῆς ἢ τῶν γονέων ἔσται κτήσις. Sobre astrología antigua y los horóscopos, *cf.* BARTON (1994), especialmente 86–113, donde habla de Claudio Ptolomeo; y BECK (2006).

²³⁹ PGM VII es datado entre los ss. III–IV d.C.; PGM V en el IV d.C.; y PGM VIII entre el IV y el V. Estos papiros junto con IX, X y XIa llegaron a finales del s. XIX al Museo Británico desde una procedencia desconocida. Su contenido es lo suficientemente similar como para que Dosoo (2016: 265) proponga la posibilidad de un origen común, y puesto que el texto mágico de XIa se encuentra escrito en el verso de un papiro documental contable fechado en el s. IV d.C. en Hermontis, se considera la opción de que todos procedan de ese mismo archivo. Sobre esto, *cf.* MARTÍN HERNÁNDEZ (2020).

²⁴⁰ BETZ (1981: 164–169) y PACHOUMI (2013B: 58–64) analizan la práctica de PGM VIII 1–63 en relación con el *daimon* personal. Según estos autores, Hermes empieza siendo invocado como una divinidad superior y acaba convertido en el *daimon* personal del practicante. A esta conclusión llegan tras el análisis de las partes en las que se produce una identificación entre el mago y el dios (a través de la fórmula *ego eimi* y otras semejantes), donde parece que ha tenido lugar una *sýstasis* total entre ambos. La figura de Hermes como *daimon* personal me parece dudosa, por lo que en este epígrafe analizaré la figura de Hermes como dios junto con los otros dos textos y retomaré la cuestión sobre la identificación mago–divinidad y las implicaciones que pudiera tener en el capítulo VII (pp. 403–440).

oracular onírico²⁴¹. El VIII, por su parte, busca conseguir éxito, favores y encantos, aunque la práctica lleva por título “Encadenamiento amoroso de Astrapsuco²⁴²”. Existen discrepancias sobre la pertenencia de estos papiros al grupo de la Biblioteca Mágica de Tebas. Mientras que la mayoría de los estudiosos opinan que *PGM V* sí que pertenecía, sobre *PGM VII* y *VIII* no hay consenso²⁴³. El *PGM V* se caracteriza por ser uno de los más breves de la colección y por agrupar recetas en su mayoría de carácter mántico. Todo lo contrario es *PGM VII*, cuya extensión es casi tres veces superior y el contenido muy variado. *PGM VIII* es incluso más breve que *V* y contiene únicamente dos prácticas mágicas.

Hermes es una divinidad con una presencia considerable en los textos mágicos. Sus invocaciones y menciones fueron recopiladas y clasificadas por Festugière (1981) en dos grupos según fuesen textos relativos a la fusión del dios egipcio Toth y del griego Hermes, o vinculados a la gnosis hermética. Suárez de la Torre (2012a) retoma la clasificación realizada por el estudioso francés y se centra en el primer grupo, el cual organiza según la función que el dios realiza en la práctica. El autor distingue las siguientes manifestaciones del dios: *a*) Hermes como primer mago y autor de escritos mágicos; *b*) como transmisor de oráculos; *c*) como descubridor de ladrones; *d*) como garante de éxitos y logros; *e*) con naturaleza ctónica; y *f*) en prácticas con elementos astrológicos o botánicos. Esta clasificación no forma compartimentos estancos, ya que en alguna práctica Hermes aparece representando varias de esas funciones. Los tres textos analizados en este punto pertenecen al primer grupo de Festugière, es decir, a los que muestran a la divinidad en fusión con el egipcio Toth y que no pertenecen a la gnosis hermética, aunque esto, como se verá más adelante, merece algún apunte adicional. La vinculación de Hermes y Toth se manifiesta en los textos mágicos no a través de la mención de la doble denominación del dios como sí ocurre, por ejemplo, con Tifón–Set (*PGM XIV 21*) o Hécate–Eresquigal (*PGM LXX 5*), sino que ocurre a través de la mención de elementos propios de la mitología de cada dios, como por ejemplo, la genealogía. La combinación de ambos es posible porque comparten funciones y características, las cuales, como se verá a continuación, son muy variadas. Esta fusión entre los dioses no es exclusiva de los textos mágicos,

²⁴¹ SUÁREZ DE LA TORRE (2015A) hace un análisis de estos dos textos comparándolos con una tercera versión que se encuentra en *PGM XVIIb* y que en este trabajo se abordará al final de este epígrafe por tratarse de una copia aislada y contener algunas variaciones importantes. Respecto a las versiones de *V* y *VII*, que el autor denomina *A* y *B*, propone un origen común y que *A* sería una versión del texto más antigua que *B*.

²⁴² Este nombre puede ser una variante de Astrampsucos, cuyo origen podría ser persa. DIELEMAN (2005, 268 n222); SUÁREZ DE LA TORRE (2014B: 258).

²⁴³ BRASHEAR (1995); DIELEMAN (2005); ZAGO (2010); GORDON (2012); DOSOO (2014) están de acuerdo sobre *PGM V*. Respecto a *PGM VII*, Brashear, Dieleman y Gordon tienen dudas, Dosoo lo descarta, y Zago opina que sí forma parte. Sobre *PGM VIII*, todos descartan su pertenencia, pero Zago muestra dudas. *Cfr.* DOSOO (2016: 270) para una tabla resumen con más propuestas.

Heródoto y Plutarco ya utilizan indistintamente los nombres para referirse a una única entidad²⁴⁴.

La versión de Hermes–Toth que aparece en estos textos es muy tradicional, tanto en lo referente a lo griego como a lo egipcio. Veremos que, mientras que las funciones del dios pueden hacer referencia tanto a Hermes como a Toth indistintamente, la descripción de ciertos detalles como lugar de culto, *sýmbola* o genealogía, se asocian con la versión egipcia.

Lo primero que llama la atención sobre estos textos es la concentración de prácticamente todas las funciones que se asocian con el dios independientemente del objetivo de la práctica. Es decir, no hay una especialización de la faceta del dios según el tipo de ritual que el mago quiera llevar a cabo, sino que recurre a todo el catálogo de epítetos estereotipados de la divinidad. Para poder obtener una visión más completa sobre cómo es representada, analizaré las referencias según dichas facetas.

El dios como mensajero.—Los tres textos hacen referencia a la que quizá es la característica más conocida del dios y la que mayor éxito ha tenido en las representaciones iconográficas de la divinidad griega.

περικεφαλαίαν πτερωτήν (VIII 54)

casco alado

χλαμυδηφόρε, πτηνοπέδιλε (V 402–403/VII 671)

vestido con la clámide, calzado con aladas sandalias

Su función como mensajero divino, que comparte con Iris, es mencionada en una gran cantidad de textos ya que es una de sus funciones primarias. En *Odisea* V 28–31, por ejemplo, Zeus manda a su querido hijo a anunciar a Calipso que debe dejar libre a Odiseo para que retome su vuelta a Ítaca. Y en *Teogonía* 935, Hesíodo narra que de Zeus y la Atlántide Maya nació Hermes “heraldo de los inmortales”²⁴⁵. Para llevar a cabo esta misión, el dios calza unas “aladas sandalias” (*h.Orph.* XXVIII 4), cuya fabricación se narra en *h.Merc.* 79–81, aunque con la particularidad de que en este pasaje no se mencione que le añada alas, sino que se dice que son excepcionales y una obra prodigiosa²⁴⁶.

El dios egipcio Toth también ejerce como mensajero divino, incluso como mediador entre ellos. En el conflicto entre Horus y Set, por ejemplo, actuó como defensor de Osiris ante el tribunal divino, y durante el periodo del Reino Nuevo,

²⁴⁴ Hdt. II 138, 4; Plu. *De Is. et Os.* 358d. FOWDEN (1986: 22–25) explica los precedentes de estos dioses que llevaron al origen de la figura de Hermes Trismegistos.

²⁴⁵ Primera declaración explícita de esta faceta del dios (SUÁREZ DE LA TORRE 2014: 238).

²⁴⁶ *h.Merc.* 79–81: σάνδαλα δ' αὐτίκα ῥιψὶν ἐπὶ ψαμάθοις ἀλίησιν / ἄφραστ' ἦδ' ἀνόγητα διέπλεκε, θαυματὰ ἔργα, / συμμίσγων μυρίκας καὶ μυστινοειδέας ὄζους.

se le añadió una labor más, la de secretario de la Enéada de Heliópolis. Esta función fue la que hizo que el dios fuese considerado también el garante de la paz, la justicia y el orden social²⁴⁷.

Su naturaleza subterránea y psicopompo.—Respecto al dominio sobre las zonas subterráneas, tanto Hermes como Toth realizan una función de vital importancia, no solamente como regidores de los elementos divinos que habitan esas zonas, sino también como guía de las almas de los mortales que mueren. En este aspecto se incide en los tres textos mágicos:

τῷ κυρίῳ τῶν χ<θ>ονίων (VIII 30)

señor de los seres subterráneos

λαμπάσι τέρπων τοὺς ὑπὸ τάρταρα γαίης τε βροτοὺς βίον ἐκτελέσαντας (V 407–408 / VII 673–674)

alumbras con lámpara a los de regiones subterráneas y a los mortales que les llegó el fin de su vida

En el himno órfico al Hermes Infernal (*h. Orph.* LVII), por ejemplo, se indica que guía a las almas al fondo de la tierra y que frecuenta la morada de Perséfone como acompañante de los mortales que han visto su hora llegar. En el himno a Toth y Maat inscrito sobre una estela²⁴⁸, se lee en la tercera línea “dios único, que gobiernas el inframundo”²⁴⁹; aunque sin duda, donde mayor protagonismo tiene el dios es en *El Libro de los Muertos*, donde igual que Hermes, se encargaba de guiar en el Más Allá (denominado *Duat* en egipcio) a las almas de los mortales que hubiesen llegado al final de sus días. Su función se ve ampliada en la mitología egipcia, donde el dios era también el encargado de dar testimonio del resultado de la prueba en la que el dios Anubis pesaba el corazón del fallecido contra la pluma de *maat*. Si la balanza no se mantenía en equilibrio, el muerto era castigado, por lo que ante el temor de no pasar la prueba, solían implorar a Toth que intercediera por ellos, del mismo modo que él había hecho con Osiris. Por esto, las obras de carácter funerario suelen considerarse productor de este dios²⁵⁰.

Hermes–Toth en su faceta médica.—La tercera faceta que se aborda en estos textos y que goza de gran tradición, tanto en la mitología griega como en la egipcia, es la de estas divinidades como descubridores de los remedios curativos. La

²⁴⁷ BLEEKER (1973: 132–136).

²⁴⁸ Estela 551 del British Museum.

²⁴⁹ Traducción al inglés del original de FOSTER (1996: 113): “Sole god, who governs the underworld”.

²⁵⁰ BLEEKER (1973: 121–123); PINCH (2002: 211). Sobre *maat*, *cf.* HART (2005: 89–90); PINCH (2002: 159–161); R. H. WILKINSON (2003: 150–152). Sobre Toth como autor del *Libro de los muertos*, BUDGE Y WILSON (2016: 12).

capacidad curativa de Toth fue de inmensa importancia durante el conflicto entre Horus y Set. Según algunas versiones de los *Textos de las Pirámides*, Set le arranca la pupila de un ojo a Horus, que Toth luego procederá a curar²⁵¹ y que Horus usará para devolver a la vida a Osiris. Es también famoso por haber restaurado la cabeza de Isis, que en cierto punto del conflicto literalmente la perdió²⁵². El testimonio más conocido de Hermes como proveedor de *pharmaka* es quizá el episodio del décimo libro de la *Odisea*, en el que el dios le da una planta no identificada a Odiseo para protegerse de los hechizos de la maga Circe²⁵³. En los textos que estamos analizando se manifiesta esta capacidad del siguiente modo:

φαρμάκων <εύρετά>(VIII 28)

descubridor de remedios

ἰᾶσαι πάντα βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπαίαις (V 412/VII 675–676)

curas los dolores de los mortales con tus divinos cuidados

No es la única referencia en los papiros de contenido mágico. En el mismo *PGM* V se describe una práctica a la divinidad solar para conseguir conocimiento sobre todo lo que ocurra, tanto pasado, como presente y futuro (ll. 214–301). Para conseguirlo, el practicante ha de fabricar un anillo, denominado “Anillo de Hermes”, que tenga una esmeralda con un escarabajo grabado y llevarlo puesto en el momento en el que le dirija al sol una súplica. Dicha súplica comienza con la identificación del practicante con diversas divinidades, entre ellas Toth “descubridor y creador de los fármacos y de la escritura” (l. 249)²⁵⁴.

Inventor del lenguaje.—Como inventor de la lengua, aparece en dos ocasiones en el texto de *PGM* V y una en el de VII:

παμφώνου γλώττης ἀρχηγέτα (V 406)

fundador de la lengua rica en sonidos

λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης (V 401/VII 670)

fundador de las palabras de la lengua

Respecto al segundo caso, Calvo Martínez (2009b: 243) apunta que el término ἀρχηγέτα se asocia normalmente al Hermes de los círculos herméticos con el

²⁵¹ Según otras tradiciones la que le cura el ojo a Horus es Hathor. (PINCH 2002: 131–132).

²⁵² La relación de Hermes e Isis se hace más patente en otras prácticas mágicas. Por ejemplo, en *PGM* IV 2289, Hermes es considerado el padre de Isis, y en XII 144–152, otra práctica oracular a Hermes, se dice que este dios es hijo de Osiris e Isis, que en realidad son los padres de Horus, con el que no se relaciona a Hermes.

²⁵³ Hom. *Od.* X 303–305: ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος·

²⁵⁴ Esta práctica será más profundamente analizada en el capítulo VII, ya que todo el *lógos* se basa en la asimilación que hace el practicante de la esencia divina.

significado de “conductor”, pero que en este caso no remite al tres veces grande, sino que tiene un significado general en su calidad de inventor del lenguaje. Me parece interesante este punto porque, como apunté al comienzo del análisis, considero que los tres textos remiten a la idea general y estándar del dios, no al desarrollo posterior de la literatura hermética. Además, del mismo modo que las facetas anteriores eran rastreables en la literatura griega, así Hermes es descrito en el *h.Orph.* XXVIII como “profeta de la palabra entre los mortales” y “elocuente”. Toth también es en Egipto venerado en calidad de proveedor de la letra escrita a los mortales, de hecho, los escribas se denominan a sí mismos “seguidores de Toth”²⁵⁵, y en calidad de poseedor de todos los conocimientos científicos y literarios era el vigilante de los libros sagrados de la Casa de la Vida.

La capacidad oracular del dios.—Generalmente la función oracular pertenece a Apolo²⁵⁶, el dios vaticinador por excelencia. Pero Hermes también cultiva esa faceta, aunque en menor medida. En el himno homérico a Hermes (*h.Merc.* 530–570), Apolo le dice al dios que la adivinación no debe aprenderla ningún otro inmortal, pues es prerrogativa suya²⁵⁷, pero finalmente le acaba concediendo la adivinación a través de las abejas, que él mismo había cultivado cuando era joven a los pies del Parnaso²⁵⁸. Pausanias también remite al santuario de las Musas, que pertenecía a Apolo y Hermes en conjunto²⁵⁹. Su labor vaticinadora la podía llevar a cabo tanto durante el día como durante la noche, pues como veremos más adelante, Hermes–Toth también tiene fuertes conexiones con la luna, y en ese aspecto nocturno es descrito en *h.Merc.* 14–15 como el “caudillo de sueños, espía de la noche” (ἡγήτορ’ ὀνειρων, νυκτὸς ὀπωπητήρα). Es así, conocedor del futuro y vaticinador a través de oráculos oníricos, como se le presenta en *PGM* V y VII:

μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγῃ καὶ θεῖος Ὀνειρος, ἡμερινούς [καὶ] νυκτερινούς χρησμούς ἐπιπέμπων. (V 411/VII 674–675)

Conocedor del destino con antelación y divino sueño que envía oráculos de día y de noche.

La labor de transmisor de oráculos aparece también en otros textos mágicos: el mencionado más arriba en relación con su faceta médica (*PGM* V 214–301); en VII 540–578, donde la descripción del dios es muy parca; en XII 144–152, donde solo hay que dibujar al dios en un paño; y en XXIVa 1–15, donde el dios únicamente se menciona.

²⁵⁵ HART (2005: 158).

²⁵⁶ *Vid supra* el análisis de *PGM* VI+II (pp. 216–228).

²⁵⁷ *h.Merc.* 532–534: μαντεῖην δὲ φέριστε διοτρεφέες ἦν ἐρεεῖνεις / οὔτε σε θέσφατόν ἐστι δαήμεναι οὔτε τιν’ ἄλλον / ἀθανάτων· τὸ γὰρ οἶδε Διὸς νόος·

²⁵⁸ *h.Merc.* 564–566: τάς τοι ἔπειτα δίδωμι, σὺ δ’ ἀτρεκέως ἐρεεῖνων / σὴν αὐτοῦ φρένα τέρπε, καὶ εἰ βροτὸν ἄνδρα δαεῖς / πολλάκι σῆς ὀμφῆς ἐπακούσεται αἶ κε τύχησι.

²⁵⁹ Pau. VIII 32, 2: τὸ δὲ τῶν Μουσῶν Ἀπόλλωνός τε ἱερὸν καὶ Ἑρμοῦ, κατασκευασθέν σφισιν ἐν κοινῷ, παρέρχεται [δὲ] ἐς μνήμην θεμέλια οὐ πολλά·

Como proveedor de éxitos y gracia.—En *h.Merc.* 526–531, Apolo le hace entrega a Hermes del caduceo que se convertirá en un símbolo característico del dios, y este gesto lo acompaña de las siguientes palabras:

Haré un pacto perfecto entre los inmortales y a la vez de entre todos fiadero en mi corazón y honrado. Mas luego te daré una hermosísima varita de abundancia y riquezas, de oro, de tres hojas, que te conservará sano y salvo, llevando a cumplimiento todos los decretos de palabras y de buenas obras cuantos aseguro haber aprendido de la profética voz de Zeus.²⁶⁰

Como indica Suárez de la Torre (2012a), la ayuda que Hermes–Toth concedía a los que se ponían en contacto con él solía estar vinculada a las malas acciones debido a su conexión con lo subterráneo, pero en los textos mágicos se deja de lado esa versión del dios común en las *defixiones* y los peticionarios recurren a él para obtener éxitos, ganancias o encanto. Y así ocurre en *PGM VIII* 1–63, donde esta cualidad del dios no se expresa directamente en modo de epíteto, sino que es la petición del practicante, que llega a insistir en ello hasta en cinco ocasiones:

δός μοι χάριν, τροφήν, νίκην, εὐημερίαν, ἐπαφροδίσιαν, προσώ<π>ου εἶδος, ἀλκὴν ἀπάντων καὶ πασῶν (II. 4–6)

Dame gracia, alimento, victoria, felicidad, elegancia, belleza de rostro, la fortaleza de todos y todas.

ἀνοίξας μοι τὰς χεῖρας πάντων συνδω<ροδο>κο<ύν>των, ἐπανάρκασον αὐτοὺς δοῦναί μοι, ἃ ἔχουσιν ἐν ταῖς χερσίν (II. 18–20)

Abre para mí las manos de todos los que envían regalos y oblígalos a darme todo lo que tienen en sus manos,

διὸ δός μοι τῆ<ν>χάριν, μορφήν, κάλλος· (I. 27)

Por ello dame gracia, figura, belleza.

δός μοι ἀλκὴν, μορφήν (κοινόν), καὶ δότωσάν μοι χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ τροφήν πᾶσαν ἀδιάλειπτον. διᾶσωσόν με πάντοτε εἰς τὸν αἰῶνα ἀπὸ φαρμάκων καὶ δολίων καὶ βασκοσύνης πάσης καὶ γλωττῶν πονηρῶν, ἀπὸ πάσης συνοχῆς, ἀπὸ παντὸς μίσους θ[ε]ῶν τε καὶ ἀνθρώπων. δότωσάν μοι χάριν καὶ νίκην καὶ πράξιν καὶ εὐπορίαν. (II. 30–36)

Dame fuerza, figura (lo que quieras) y que ellos me den oro y plata y todo tipo de alimentos para siempre. Líbrame siempre y para siempre de pócimas y de mentiras y de toda influencia maligna y de lenguas malvadas, de toda posesión de *daimon*, de todo odio de dioses y de hombres. Que me den gracia, victoria, éxito y abundancia.

δός τῷ ἐργαστηρίῳ τὴν πράξιν, τὴν χάριν, τὴν εὐπορί<α>ν, ἐπαφροδίσιαν, αὐτῷ τῷ δεῖνα καὶ τῷ ἐργαστηρίῳ, ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ (II. 61–63)

Da al lugar de trabajo el éxito, la gracia, la ayuda, encanto, a fulano y a su lugar de trabajo, ya, ya, pronto, pronto.

²⁶⁰ Trad. de A. Bernabé (BCG 8). σύμβολον ἀθανάτων ποιήσομαι ἢδ' ἅμα πάντων / πιστὸν ἐμῷ θυμῷ καὶ τίμιον· αὐτὰρ ἔπειτα / ἄλβου καὶ πλούτου δῶσω περικαλλέα βάβδον / χρυσεῖην τριπέτηλον, ἀκήριον ἢ σε φυλάξει / πάντας ἐπικραίνουσα θεμοὺς ἐπέων τε καὶ ἔργων / τῶν ἀγαθῶν ὅσα φημί δαήμεναι ἐκ Διὸς ὁμφῆς.

Hermes como agricultor y pastor.—El dios griego tiene en sus orígenes una función pastoril, igual que Apolo, pero relacionado sobre todo con su capacidad para multiplicar el ganado²⁶¹. Su faceta de agricultor no está muy desarrollada en los *Himnos Homéricos*, de hecho, solamente se hace una referencia fugaz cuando se narra cómo el dios intenta robar las vacas de Apolo y un labrador lo descubre (*h.Merc.* 62–104). El dios intenta sobornar al hombre prometiéndole una buena cosecha de vino si no le dice nada a Apolo²⁶². En la *Teogonía* sí que se menciona su capacidad multiplicadora de ganado, aunque tampoco se desarrolla más allá de una mención²⁶³. En los textos que estamos abordando solamente se hace una mención a esa faceta del dios al comienzo de *PGM VIII* (l. 3): Ἑρμῆ, συνάγων τὰς τροφὰς τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων “Hermes, que traes a la vez los alimentos de los dioses y de los hombres”. Aunque no es referido directamente como dios impulsador de la fertilidad de los campos o multiplicador del ganado, es posible que en este epíteto se esté amalgamando esta capacidad y la de mensajero.

Además de estas esferas de acción de la divinidad que comparten Hermes y Toth, en los textos que estamos analizando se le dedican términos y descripciones cuyo origen es propiamente egipcio. Así, en *PGM VIII* se menciona dos veces la localización de su santuario, Hermópolis, una ciudad a orillas del Nilo a Medio camino entre Abydos y Fayum (l. 14 y ll. 41–43: τὸ δὲ ἀληθινὸν ὄνομά σου <ἐπ>εγραμμένον <ἐστὶ>τῆ ἱεραῖ στήλῃ ἐν τῷ ἀδύτῳ ἐν Ἑρμοῦπόλει, οὗ ἐστὶν ἡ γένεσις σου.). Esta ciudad, cuyo nombre en egipcio es *Khenmw* “ocho torres”, fue también el centro cultural principal de la Ogdóada de Hermópolis²⁶⁴. Las formas del dios en los cuatro puntos cardinales también remontan al dios egipcio, que se muestra en forma de ibis hacia el este, de cinocéfalo hacia el oeste, en el norte como serpiente y en el sur de lobo²⁶⁵. Llama la atención que se obvie la del mono, que junto con la del ibis es una de las formas más comunes para representar al dios. Mientras que la del pájaro era para cuando el dios actuara como mensajero entre la esfera celeste y la terrenal, la de mono se la dio Ra para cuando brillara en el cielo nocturno, pues Toth era un dios vinculado a la luna. Es común que se represente al dios surcando el cielo en una barca y que sea venerado de ese modo en los himnos²⁶⁶. La relación entre este dios y la luna no es ajena a la tradición litera-

²⁶¹ CÀSSOLA (1975: 153–154); BERNABÉ PAJARES (1978: 133–134); POLI Y FERRARI (2010: 185).

²⁶² vv. 87–93: ὦ γέρον ὅς τε φυτὰ σκάπτεις ἐπικαμπύλος ὤμους, ἢ πολυοινήσεις εὖτ' ἂν τάδε πάντα φέρῃσι καὶ τε ἰδῶν μὴ ἰδῶν εἶναι καὶ κωφός ἀκούσας, καὶ σιγᾶν, ὅτε μὴ τι καταβλάπτῃ τὸ σὸν αὐτοῦ.

²⁶³ Hes. *Th.* 444: ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῆ ληΐδ' ἀέξειν.

²⁶⁴ PINCH (2002: 175–177); R. H. WILKINSON (2003: 77–78); HART (2005: 113).

²⁶⁵ VIII 8–11: οἰδᾶ σου καὶ τὰς μορφάς, αἶ εἰσι· ἐν τῷ ἀπηλιώτῃ μορφῆν ἔχεις ἰβεως, ἐν τῷ λιβι μορφῆν ἔχεις κυνοκεφάλου, ἐν τῷ βορέα μορφῆν ἔχεις ὄφειως, ἐν δὲ τῷ νότῳ μορφῆν ἔχεις λύκου.

²⁶⁶ Himno 48 a Toth, inscrito sobre una estatua al faraón Horemheb; traducción de FOSTER (1996: 111): “who keeps the Night Bark healthy / and makes the Day Bark peaceful. / His arms unhindered in the prow of the Night Bark, / clear-seeing when he has taken the

ria y mágica griega, en la que Hermes también es asociado con Selene o, en su defecto, con Hécate²⁶⁷. Así, en los textos que nos ocupan, se dice del dios que es κύκλε σελήνης “círculo de la luna” (V 403/VII 609), y que su nombre, igual que el de la luna, contiene quince letras (VIII 44–46: τὸ ὄνομα τὸ πεντεκαίδεκαγράμματον ἔχον ἀριθμὸν γραμμάτων πρὸς τὰς ἡμέρας τῆς ἀνατολῆς τῆς σελήνης). Finalmente, como último elemento destacable que vincula a ambos dioses a través de la mención de algo propio del dios egipcio, nos encontramos con el término ἐνκάρδιε (V399/VII 669). Según Ramos Jurado (1972: 64) este término funciona en un doble plano referido a Hermes, por un lado, como centro cósmico y por el otro como centro de la vida del hombre. Cabe también otra interpretación, que considero que estaría más en línea con la imagen que se transmite de la divinidad en este texto, y es que haga referencia a que Toth era considerado el corazón de Ra²⁶⁸.

Lo que quisiera recalcar después de este repaso de las descripciones del dios y de sus referentes literarios es que la divinidad destinataria de estas prácticas parece beber más de la imagen estereotipada y clásica de las tradiciones griega y egipcia, es decir, de Hermes–Toth, que de la divinidad hermética suprema, generada de sí misma y Bien Supremo que se describe en el *Corpus Hermeticum*²⁶⁹. De hecho, tanto en V como en VII es considerado hijo de una diosa, por lo que se descarta la consideración del dios como anterior a todo lo existente²⁷⁰. No quiero decir con esto que la entidad invocada en estos rituales sea menor o su consideración por parte del practicante sea inferior, de hecho, saluda al dios con los términos *kosmokrátor* (V 407) y *pantokrátor* (VII 668), pero considero que son epítetos formularios usados en su versión más genérica como símbolo de respeto al dios. Además, como se ha indicado al principio, las prácticas analizadas buscan o bien la adivinación o bien la consecución de logros y éxitos, cuestiones que nada tienen que ver con el admirable ejercicio hermético de conocimiento del dios y la elevación del iniciado hacia la salvación. Es cierto que nos movemos en un contexto en el que los autores de las recetas utilizan los recursos a su alcance para elaborar una práctica que funcione, o al menos que convenza al cliente de que funcionará, por lo que el hecho de que el objetivo último sea más cercano a deseos terrenales que a la salvación del alma, no resultaría un impedimento para los profesionales de la magia. De hecho, en *PGM* IV 850–927, el practicante men-

rope of the Day Bark. / Rejoicing in the joy of the Night Bark / during the celebration when it crosses the sky.”

²⁶⁷ Por ejemplo, *PGM* III 47 o IV 2609.

²⁶⁸ SUÁREZ DE LA TORRE (2015A).

²⁶⁹ *Vid supra* capítulo III (pp. 74–74) sobre las consideraciones teológicas del hermetismo.

²⁷⁰ Mientras que en V 415 se dice que es hijo de Mene, en VII 669 se dice simplemente que lo es de una diosa. SUÁREZ DE LA TORRE (2015A: 203) explica el papel de Memoria como madre de Hermes como un uso metafórico al tratarse del dios de la escritura y de la palabra.

ciona explícitamente a Hermes Trismegistos para indicar al dios invocado que conoce sus nombres ya que el tres veces grande los escribió con caracteres jero-glíficos en Heliópolis (l. 885–887: σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἀ ἔγραψεν ἐν Ἥλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασι). Es decir, la mención del dios es un mero recurso para convencer a la divinidad invocada de que entre en el muchacho que tiene que vaticinar.

El elemento que podría adscribir *PGM VIII* 1–63 a la gnosis hermética es la identificación que el practicante hace de sí mismo y la divinidad. Este es un recurso muy común en los textos mágicos al que se le dedica el último capítulo de este trabajo, pero su uso en este texto tiene una característica no tan común: la identificación se hace con el propio dios invocado (ll. 36–37 y 49):

σὺ γάρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν· ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἶδωλόν σου. (...) οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ

En estas líneas parece que hay una unión mística²⁷¹ entre mago (¿iniciado?) y divinidad, la cual analizaremos en profundidad en el capítulo correspondiente. Para el análisis que estoy realizando ahora lo que me interesa destacar es que, en el caso de que lo que se está desarrollando en este ritual sea efectivamente una unión mística de carácter hermético, tanto el objetivo como la caracterización y denominaciones del dios están bastante alejados de los textos mágicos de carácter hermético²⁷².

Donde creo que mejor se ve la diferencia de las distintas esferas a las que Hermes–Toth puede pertenecer es en la comparación de V y VII con XVIIb. Como se comentó al principio, V y VII son dos versiones de un mismo himno cuyas variantes son mínimas. Pero existe una tercera versión en un papiro fechado en el s. II d.C., es decir, uno o dos siglos antes que V y VII, que no formaba parte de ningún manual mágico²⁷³ y que, en palabras de Suárez de la Torre (2015a: 196) “era obra de alguien que se dirigía con gran veneración y piedad al dios del que esperaba su revelación, a través de un lenguaje de características bien definidas, con el que trata de cubrir todo el espectro de los poderes herméticos²⁷⁴ y llegar a la γνώσις θεοῦ”. La veneración y piedad al dios se hacen patentes precisamente en la parte que V y VII no tienen²⁷⁵, que dice así (ll. 15–23):

²⁷¹ Sobre la diferencia entre la unión mística de los teúrgos y la teórica de los filósofos, *cfr.* PACHOUMI (2017: 26–27).

²⁷² Comparar por ejemplo con *PGM VII* 540–578, donde el dios no solamente es invocado como ὁ μεγάλῳφρων θεός, τρισμέγας Ἑρμῆς (l. 551), sino que se le hace descendiente del huevo (l. 555: ὁ ἐκ τοῦ ὠοῦ).

²⁷³ El texto mágico aparece en el verso, mientras que en el recto hay un documento contable, *cfr.* Suárez de la Torre (2015a: 196 y n16).

²⁷⁴ El autor usa el término “hermético” en el sentido de “referente a Hermes(–Tot)” (p. 199 n22). Más adelante señala que no cree necesario adjudicar influencia directa a ninguna corriente concreta.

²⁷⁵ Para el análisis completo de este himno ver RAMOS JURADO (1972) y SUÁREZ DE LA TORRE (2015A) para una comparación más exhaustiva entre las tres versiones.

στοιχείων σὺ κ[ρ]ατεῖς, πυρός, ἀέρο[ς, ὕδατος, αἴης,] (15)

ἠνί<κ>α πηδαλιούχος ἔφυς κόσμοιο [ἄπαντος,]

ὦν δ' [ἐ]θέλεις ψυ[χ]ᾶς προάγεις,

τοὺς δ' αὐτ' ἀνεγείρεις·

κόσμος γὰρ κόσμου γεγαῶς[]

σὺ γὰρ καὶ νούσους μερόπων [πάσας θεραπεύεις.] (20)

ἡμερινοὺς κα[ι] νυκτερινοὺς [χρησμοὺς ἐπιπέμπων,]

καὶ μοι εὐχομέ[ν]ω τὴν σὴν [μορφὴν ἐπίτειλον,]

ἀνθρώπων, ὅσιω ἰκέτη καὶ σ[ὶ] στρατιώτη,]

καὶ σὴν μαντοσύνην νη[μερτέα πέμψον ἐν ὕπνω.]

Tú dominas los elementos, fuego, aire, agua y tierra. (15)

Tú por naturaleza posees las riendas y eres el timonel de todo el mundo.

Tú haces avanzar las almas a voluntad y a otros en cambio los ocultas.

Siendo tú el orden del mundo, tú dominas el mundo.

Tú cuidas también las enfermedades todas de los mortales

enviando oráculos de día y de noche. (20)

A mí que te suplico, muéstrame tu forma,

a mí que soy un hombre piadoso, suplicante y soldado tuyo (?),

y tu oráculo infalible...²⁷⁶

A pesar de que el peticionario reclama lo mismo que en las versiones analizadas en páginas precedentes, los últimos versos de XVIIb otorgan un tono más elevado, no solo en lo concerniente a la forma hímnica²⁷⁷, sino en la presentación de la divinidad. Aquí no solamente se retrata como dominador de los cuatro elementos (que ya de por sí implica el manejo de fundamentos de todo lo que existe), sino que insiste en su función como dominador, ordenador y guía del cosmos, epítetos que lo situarían próximo al estatus de entidad suprema, pero que no aparecen ni en las otras dos versiones del himno ni en VIII 1–63.

Con todo lo explicado en las líneas precedentes no estoy descartando la posible influencia de la tradición hermética o de cualquier otra corriente de pensamiento en los textos²⁷⁸, sino que intento poner de relieve una cuestión que considero que se observa bien en la comparación de V y VII con XVIIb, y es que el mago, teniendo todo un arsenal a su disposición de epítetos y caracterizaciones con los que podría elevarlo al nivel más alto de la esfera divina, a la cual pertenece Hermes Trismegisto, decidió presentarlo en los mismos términos que lo presentan Homero, los himnos a Hermes, tanto órficos como homéricos, Hesíodo o, en la tradición egipcia, los *Textos de las Pirámides* o el *Libro de los muertos*. Esto es,

²⁷⁶ Traducción de RAMOS JURADO (1972).

²⁷⁷ Sobre las plegarias e himnos en los rituales mágicos y religiosos, *cf.* GRAF (1991). Para los himnos egipcios ver ASSMANN (1975: 1–67).

²⁷⁸ Sobre esto ver PACHOUMI (2017: 139–142), que se detiene más en esas cuestiones en relación a PGM V370–445 y VIII 1–63.

como mensajero, psicopompo, creador del lenguaje, descubridor de remedios, vaticinador o proveedor de éxitos y fortunas.

3. Casos excepcionales

3.1. PGM XII 201–269. Anillo mágico para conseguir éxitos y suerte

A pesar de la brevedad del PGM XII, entre los textos que comprende hay multitud de elementos interesantes relacionados con distintos ámbitos, siendo uno de ellos la ordenación divina y las interrelaciones que se establecen entre los distintos agentes que intervienen en la práctica. Esta receta en concreto ya fue analizada en el capítulo anterior al hablar de las divinidades supremas internas a la práctica mágica, ya que el protagonista del ritual que ha de actuar y cumplir con los deseos del practicante es una deidad jerárquicamente situada por encima del resto de seres del panteón. El conjuro tiene como objetivo conseguir toda clase de éxitos y suerte, para lo que es necesario fabricar un anillo engarzado con un jaspe grabado. La casi totalidad del texto está ocupado por un *lógos* en el que se distinguen tres partes: *a*) una invocación a dioses superiores que son llamados en calidad de asistentes (ll. 216–227); *b*) la presentación del practicante identificándose con distintas entidades divinas (ll. 227–236)²⁷⁹; y *c*) la invocación al dios supremo, estudiada en el capítulo anterior (ll. 236–267)²⁸⁰.

Lograr la intervención del padre primero, dominador de los cuatro vientos y de divinidades como Helios y Hades, observador de todas las cosas y poseedor de un nombre oculto requiere al mago desplegar todas las herramientas que tenga a su alcance, sobre todo si se usa como reclamo “publicitario” que la práctica es ambicionada por reyes y jefes y que es muy eficaz (l. 201: *μ[ετίασιν] βασιλείς καὶ ἡγεμόνες. λίαν ἐνεργές*). Toda ayuda es poca cuando se busca la intervención directa de un dios tan excelso y poderoso, por lo que además de llamar su atención situándose en su mismo plano divino a través de la identificación con elementos superiores, implora ayuda a dioses celestiales, subterráneos y solares del siguiente modo (ll. 216–218):

Ἐπικαλοῦμαι καὶ εὐχομαι τὴν τελετὴν, ὦ θεοὶ οὐράνιοι, ὦ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὦ θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει κυκλούμενοι, τρεῖς ἥλιοι Ἄνοχ Μανε Βαρχυχ, κατὰ ἀ' μέρος ἐκ ἀ' κοιλίας ἐκπορευόμενοι καθ' ἡμέραν...

Os invoco y os suplico la consagración, oh dioses del cielo, oh dioses de debajo de la tierra, oh dioses que hacéis círculo en la zona del medio, tres soles Anoch Mane Barquic, que cada día salís de un vientre uno a uno...

²⁷⁹ Este caso, junto con el resto en el que se produce una identificación del practicante con entidades superiores, se estudia en el capítulo VII (pp. 403–440).

²⁸⁰ Ver capítulo IV (pp. 142–147), donde se explica con mayor detalle la estructura de la receta.

Respecto a las entidades que se invocan en este *lógos*, caben dos posibilidades. O bien considerar como hace Dieleman (2005: 152) que la invocación está dirigida a los tres soles, cuyo ámbito es triple (celestial, subterráneo e intermedio); o valorar la posibilidad propuesta por Quack (2019: 197), quien cree que los dioses invocados pertenecen a tres grupos distintos: por un lado los celestiales, por otro los subterráneos²⁸¹ y por último, los tres soles. Como se verá a continuación, los epítetos y caracterizaciones son tan generales que no es posible hacer una vinculación exacta entre ellos y los dioses celestiales, subterráneos o solares, del mismo modo que tampoco se pueden restringir únicamente a la esfera solar; pero independientemente de que sea un caso u otro, lo que sí es posible apreciar es el contraste entre el modo de presentarlos y el motivo por el que se les invoca.

Más allá de la generalidad en la alusión a los dioses celestiales y subterráneos, la mención de los tres soles hace referencia a las tres fases en las que el astro se presenta durante su ciclo según la concepción egipcia: Kephri o un joven por la mañana; Ra, un disco solar o un halcón durante las horas centrales; y Atum o un anciano en el ocaso. Este proceso es descrito a través de la imagen de la gestación y parto de Nut, diosa del cielo, que cada mañana da a luz al sol, que durante el día recorre el cielo y que al atardecer es tragado por la diosa para, al día siguiente, repetir el mismo ciclo²⁸². La tradición egipcia no es la única que presenta una clasificación tripartita del astro. Otra menos extendida es la propuesta del neoplatónico Flavio Claudio Juliano, que en su *Himno al Rey Helios* postula la existencia de tres soles, pero no como tres fases sucesivas del mismo elemento, sino como tres realidades divinas. Así, el primero es el señor del cosmos, tiene una correspondencia con el Bien platónico y pertenece a la esfera inteligible. El segundo, Helios, procede del primero y habita la región de lo inteligente. El tercero y último es el sol visible y ordena los astros menores²⁸³.

Lo que parece más complicado de explicar son las *voces magicæ* que siguen a la mención de los tres soles, Ἄνοχ Μανε Βαρχυχ. Aunque Merkelbach y Totti (1991a: 169), propusieron una correlación exacta entre los tres términos y las tres fases solares²⁸⁴, no parecen encajar del todo. Quack (2019: 197) comparte la opinión de los anteriores sobre βαρχυχ, la cual sería la transliteración griega del egipcio *bʿn kk.w* “alma del dios primero de la oscuridad”²⁸⁵, pero no está de acuerdo en los otros dos, ya que ἀνοχ es sin duda el pronombre “yo” (*ink*), y para μανε propone

²⁸¹ El autor puntualiza que la mención de divinidades celestiales y subterráneas podría apuntar a una influencia egipcia, aunque si fuese así se hubiera esperado una triple secuencia en la que se incluyera también a los dioses terrenales.

²⁸² PINCH (2002: 174).

²⁸³ *Or.* II.5–6, 132c–133c. COOK (2004: 330).

²⁸⁴ ANOK “Leben”, von den Gestirnen “Aufgang”; MANE “Mittag”, zu MHNE “Tag”; BAIXYX (so ist zu lesen) “Seele der Dunkelheit”.

²⁸⁵ Este término es bastante común en los textos mágicos, aunque normalmente transliterado como Bainchooch. Sobre este se habló en el capítulo IV (pp. 107–109).

una correlación fonética que encajaría mucho mejor, el egipcio *mn* (ΜΑΝ en cop-to), que equivale al ‘NN’ griego usado para indicar en las prácticas mágicas donde debe insertarse el nombre bien del peticionario bien de la persona receptora de la práctica. Así, las *voces magicae* vendrían significando “Yo, fulanito, soy el alma del dios primero de la oscuridad”, lo que según Quack (2019: 198) no se acomoda bien a la parte del texto en el que se encuentra, ya que una afirmación de este tipo se espera en la autoidentificación del practicante con entidades divinas, lo que ocurre en la siguiente parte del *lógos*. Aunque si bien es cierto que habiendo diez líneas dedicadas exclusivamente a la identificación practicante–dios puede resultar extraña la inclusión de una frase así en medio de la invocación (y que se podría interpretar fácilmente como el uso de términos sacados de contexto y despojados de su significado original, al fin y al cabo se habla de tres soles y los términos son tres), tampoco debería sorprender en exceso que el practicante use este recurso como refuerzo de la invocación, teniendo en cuenta además que es el único rastro de intimidación o insistencia.

Después de esta presentación de los dioses que se invocan, comienza la alabanza, que abarca ocho líneas e imita la forma textual de los himnos egipcios en el que cada epíteto se introduce con una exclamación de aclamación²⁸⁶, y que termina con la indicación de la verdadera razón por la que son llamados: que acudan junto al peticionario como asistentes (ll. 218–227):

ὦ τῶν πάντων ζώων τε καὶ τεθνηκότων κ[ρ]αταιοί, <ὦ>τῶν ἐπὶ πολλαῖς ἀνάγκαις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων διακουσται, ὦ τῶν φανερῶν καλυπται, ὦ τῶν Νεμέσεων τῶν σὺν ὑμῖν διατριβουσῶν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνήται, ὦ τῆς Μοίρας τῆς ἅπαντα περιῖππαζομένης ἐπιπομποί, ὦ τῶν ὑπερεχόντων ἐπιτάκται, ὦ τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί, ὦ τῶν ἀποκεκρυμμένων φανερωταί, [ὦ τῶν Νεμέσεων σὺν ὑμῖν διατριβουσῶν τὴν πᾶσαν ὥραν (πάλιν) κυβερνήται,] ὦ τῶν ἀνέμων ὀδηγοί, ὦ τῶν κυμάτων ἐξεργεταί, ὦ πυρὸς κομισταί (κατὰ τινὰ καιρόν), ὦ πάσης γέννης κτισται καὶ εὐεργέται, ὦ πάσης γέννης τροφοί, ὦ βασιλέων κύριοι καὶ κρατισται, ἔλθατε εὐμενεῖς, ἐφ’ ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι, ἐπὶ τῷ συμφέροντί μοι πράγματι εὐμενεῖς παραστάται.

Oh señores de todo lo vivo y lo muerto, oh los que escucháis todas las necesidades de los dioses y de los hombres, oh que ocultáis lo que se descubre, oh conductores de la Némesis que pasan las horas con vosotros, oh guías de las Moiras que lo recorren todo a caballo, oh los que gobernáis sobre los que están por encima, oh los que exaltáis a los que están por debajo, oh los que hacéis visible lo oculto, oh guía de los vientos, oh levantadores de las olas, oh portadores del fuego (en cualquier momento), oh creadores y bienhechores de todos los seres, oh alimentadores de todos los seres, oh señores y dominadores de reyes, acudid benévolamente, para lo que os llamo, como asistentes benévolos en este rito que me beneficia.

²⁸⁶ DIELEMAN (2005: 152).

La misma petición se repite unas líneas más adelante, en el momento previo a la invocación al dios supremo (ll. 236–238):

διὸ δέομαι· ἔλθατέ μοι συνεργοί, ὅτι μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα,
τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην κ[α]ὶ κύριον.

Por eso os suplico, venid a mí como ayudantes, porque voy a invocar al oculto e inefable nombre, el primer padre de los dioses, observador de todo y señor.

Queda establecido, por tanto, que la misión de estos dioses es actuar como soporte en la práctica mágica. No han de intervenir de ningún otro modo, ni consagrando la piedra que se tiene que fabricar (de eso se encarga también el dios supremo²⁸⁷) ni forzando al dios protagonista a actuar. Entonces, ¿por qué ese exacerbado retrato? De nuevo aquí tenemos que remitirnos a las dos posibilidades sobre los destinatarios de la invocación propuestas por Dieleman y Quack. Si entendemos que esta parte del texto está dirigida a la divinidad solar, se podría interpretar esta invocación como una exaltación de una entidad cosmogónica y pantocrátor realizando una función típica de entidad intermedia²⁸⁸. Ahora bien, si atendemos a la propuesta de Quack según la cual se estarían referenciando tres grupos distintos de divinidades (las celestiales, las subterráneas y la solar), los epítetos estarían dedicados a una multiplicidad de divinidades, es decir, no habría una que concentrara todos los poderes y elevadas peculiaridades, sino que estarían repartidos según la esfera de acción o las cualidades individuales de cada uno. Por ejemplo, mientras que el poder sobre los muertos es propio de las divinidades adscritas a la esfera subterránea, el poder sobre los vivos lo es de las celestiales²⁸⁹. Del mismo modo, lo aéreo, lo marítimo y lo ígneo²⁹⁰ son prerrogativas de distintas entidades, celestiales o subterráneas²⁹¹.

Además de esto, hay otras cuatro cuestiones que podrían indicar que no estamos ante una entidad suprema sino ante diversas entidades superiores englobadas en tres grupos. Primero, una que ya se ha mencionado, que es su función en calidad de asistente. Aunque se analizó el caso excepcional de Eros como entidad suprema e intermedia, era eso, un caso excepcional restringido a una entidad

²⁸⁷ ll. 258–259: ἐπάκουσόν μου καὶ τέλεσόν μοι τήνδε τὴν πράξιν ἐπὶ τῷ φοροῦντί μοι τήνδε τὴν δύναμιν ἐν παντί τόπῳ, ἐν παντί χρόνῳ ἄπληκτον.

²⁸⁸ Un caso semejante se estudió en el capítulo anterior con relación a Eros y su estatus excepcional entre divinidad suprema e intermedia.

²⁸⁹ ὦ τῶν πάντων ζώων τε καὶ τεθνηκότων κ[ρ]αταιοί.

²⁹⁰ ὦ τῶν ἀνέμων ὄδηγοί, ὦ τῶν κυμάτων ἐξεγερταί, ὦ πυρὸς κομισταί.

²⁹¹ Eleni PACHOUMI (2017: 98) dice sobre este pasaje: “This is the only reference in the Greek magical papyri to the concept of a plurality of creator-gods. It seems an awkward compromise between polytheism and henotheism.” Esta afirmación la hace teniendo en cuenta únicamente estas líneas ya que la autora analiza por separado y sin relacionarlas esta parte (que incluye en el epígrafe sobre el dios creador, p.97) y la dedicada al dios supremo (que ella identifica con Eón y analiza en el epígrafe dedicado a ese dios, pp. 104-105).

concreta cuyo estatus está muy por debajo del de la entidad solar que habitualmente aparece en los textos mágicos, como se ha podido comprobar a lo largo del capítulo anterior. Segundo, la ausencia de individualización; no ya de una identificación nominal que señale a una entidad concreta, sino el agrupamiento en categorías generales, lo que no es muy común en los textos mágicos. Tercero, la falta de recursos que demuestren, por un lado, que el practicante es merecedor de ser atendido por las divinidades, y por otro, la magnificencia de la divinidad, tales como la posesión de un nombre oculto o la necesidad de recurrir a amenazas. Y por último, el más obvio, que hay una divinidad suprema caracterizada como tal y cuyo campo de actuación se corresponde con lo que se espera de ella.

A la vista de esto, creo que se podría considerar que en este texto se materializan tres niveles divinos siendo el más elevado de todos el de la divinidad suprema, que es también el objetivo último al que aspira el practicante. Los otros dos, el analizado en este punto y la identificación del practicante con entidades suprahumanas, estarían funcionando como herramientas de refuerzo con un doble objetivo: por un lado, convencer al dios supremo de que cumpla con lo que se le pida; y por el otro, convencer al cliente de que es tan eficaz como anuncia su título, ya que solo una práctica muy poderosa podría conseguir atraer a un dios tan excelso y conseguir que el resto de panteón actúe como asistente.

3.2. PGM VIII 65–110; VII 222–249. Práctica oracular a Bes

El siguiente caso, que por sus características no puede ser encajado en ningún epígrafe anterior, es el de las prácticas oraculares dirigidas a Bes (o Besas). En este análisis, al igual que lo que ocurría en los textos dirigidos a Hermes de PGM V, VII y VIII²⁹², se abordarán las dos prácticas conjuntamente a pesar de pertenecer a dos papiros distintos. Esto se debe a que el objetivo de las prácticas, sus protagonistas y los *lógoi* tienen muchas semejanzas. Por supuesto, entre ellos existen diferencias que los separan, sobre todo en las indicaciones que se dan sobre cómo ha de ser realizada la *praxis*, pero en cuestión de presentación y caracterización de la divinidad, considero que un análisis conjunto es más adecuado. Como ya se vio al respecto de las prácticas a Hermes en PGM VII y VIII, estos papiros podrían proceder del llamado archivo de Hermontis²⁹³ y, aunque si bien es cierto que la posibilidad de que ambos papiros procedan del mismo archivo resulta atractiva y facilitaría la explicación de por qué las dos prácticas conservadas en PGM VIII guardan tanta similitud con dos de PGM VII, no se puede olvidar que los textos mágicos circulaban y que su distribución debió de gozar de buena acogida, por lo que las copias de los conjuros tuvieron que ser abundantes. Unas copias que, por el carácter ritual y de precisión que conllevaban si se quería que

²⁹² *Vid supra* (pp. 285–296).

²⁹³ Ver p. 285 n239.

surtieran efecto, debían ser lo más exactas posibles, lo que seguramente facilitó que textos muy semejantes en lugares distanciados entre ellos fuesen copiados y distribuidos. A falta de pruebas irrefutables que permitan afirmar un origen común, para lo cual, como indica Martín Hernández (2020: 279), haría falta un estudio que combinase el análisis arqueológico, material y textual de todos los papiros, la observación conjunta de las recetas ayuda a entender la fama de la que gozaban este tipo de rituales y hasta qué punto formaban parte de la vida diaria.

Volviendo sobre los dos textos en concreto que nos ocupan, *PGM* VII 222–249 y VIII 64–110 comparten una práctica oracular que debe tener lugar durante el sueño y cuya entidad vaticinadora es Bes. Ambos textos presentan un contenido semejante, aunque con una estructura ligeramente diferente y unas variantes que hacen que la receta de *PGM* VIII sea más extensa, aunque la invocación al dios sea más breve. Así, las dos contienen indicaciones sobre los ingredientes con los que se debe fabricar la tinta²⁹⁴, el amuleto protector que debe portar el peticionario para aplacar al dios, junto con una cinta negra isíaca, también cómo debe ser el dibujo que tiene que acompañar el ritual y, por último, cómo apelar al dios y el himno que se le debe dedicar. Además de todo eso, VIII contiene un himno en hexámetros a Helios al que le dedicaremos especial atención en este análisis²⁹⁵.

La divinidad destinataria de estas dos prácticas es difícil de retratar, y no solo porque le haya caído en desgracia ser un enano gordo con las piernas torcidas y la cabeza grande²⁹⁶, sino porque desde el periodo del Reino Antiguo hasta la Antigüedad tardía sus funciones han ido variando y evolucionando. Así, al comienzo su nombre designaba un grupo de entidades menores que se encargaban de labores protectoras contra fuerzas malignas. Con el tiempo, pasó a denominar una entidad individual cuya contraparte femenina era Beset. Sus funciones siguieron ligadas a la protección, sobre todo en los nacimientos, aunque también era el protector del sueño y a partir de época ptolemaica ganó fama en los rituales de incubación. Era, en resumen, una divinidad apotropaica y beneficiosa para los mortales, pero compleja en cuanto a su naturaleza, ya que podía ser asociado tanto con entidades menores como con divinidades superiores. A finales del Reino Nuevo esta entidad vivió su verdadera expansión, y será a partir de ese

²⁹⁴ ZAGO (2013) dedica especial atención a los ingredientes de la tinta de *PGM* VIII 64–110 y relaciona la elección de la sangre de paloma con el ritual y el epíteto “de vista débil” con el que se caracteriza al dios.

²⁹⁵ Para estudio comparando las estructuras de los dos textos, ver MARTÍN HERNÁNDEZ (2015B: 45) y PACHOUMI (2017: 159–161).

²⁹⁶ Para la iconografía del dios, ver R. H. WILKINSON (2003: 102–103).

momento cuando en el contexto mágico sea fusionado con Horus como curador divino y protector²⁹⁷.

La parte con contenido común a VII y VIII de la invocación a Bes dice:

Ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἀκέφαλον θεόν, τ[ὸ]ν ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν· ὁ ἀστράπ-
<τ>ων, ὁ βροντᾶζων, σὺ εἶ, <οὐ>τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγ-
κης Ἀρβαθια, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ σορῶ κατακείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆς ἔχων ὑπαγκώνιον
ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὃν λέγουσιν Ἄνουθ. ἀ[ν]άστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ
<αἶμα>τῶν β' ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Οὐρανοῦ λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων.²⁹⁸

Te invoco a ti, el dios acéfalo, el que tiene la visión en los pies, el que relampaguea, el que truena, tú eres el que cuya boca se extiende por todo, tú eres el que está sobre la necesidad, Arbathiao, tú eres el que descansa sobre un ataúd y en la cabeza tiene una almohada de resina y asfalto, el llamado Anouth. Levántate, *daimon*; no eres un *daimon*, eres la sangre de dos halcones que charlan y vigilan desde la cabeza de Urano

La parte exclusiva de PGM VII es la siguiente (ll. 245–248):

ἔχειρόν σου τὴν νυκτερινὴν μορφήν, ἐν ἧ πάντα ἀναγορεύεις, ὀρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ
τῶν β' ὀνομάτων σου Ἄνουθ, Ἄνουθ: σὺ εἶ ὁ ἀκέφ[α]λος θεός, ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων
κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρ[α]σιν. Βησᾶς ἀμβλυωπός, οὐκ ἀγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὐ τὸ στόμα [δ]ι[ἀ]
π[αν]τὸς καίεται· ὀρκ[ί]ζω σέ κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου Ἄνουθ: Ἄνουθ: μ.....ορα φη-
σαρα η... ἐλθέ, κύριε, χρημάτισόν μοι περ[ι] τοῦ δεῖνα πράγματος ἀψεύστως, ἀσκαν-
δ[α]λίστως, ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ.

Despierta tu forma nocturna, con la que todo proclamas. Te invoco, *daimon*, por tus dos nombres Anouth Anouth. Eres el dios acéfalo, el que tiene en los pies la cabeza y los ojos, Besas de la vista débil. No lo desconocemos, tú eres aquel cuya boca arde a través de todo. Te invoco por tus dos nombres Anouth Anouth m....ora phesara e... ven, señor, profetízame sin engaño sobre tal asunto, sin mentira, ya, ya, rápido, rápido.

La invocación a Bes se hace con una triple identificación del dios cuyas correspondencias se contextualizan en el episodio del asesinato de Osiris a manos de Set. Los referentes pertenecen a distintas esferas de la jerarquía divina, y son usados simultáneamente de modo que se retrata a Bes siendo partícipe de distintas fases del episodio mítico. Zago (2013) hace un análisis muy clarificador sobre estas identificaciones y su implicación en el tipo de práctica en la que se insertan y

²⁹⁷ Sobre esta divinidad, *cf.* PINCH (2002: 118–119); R. H. WILKINSON (2003: 102–104); HART (2005: 49–50).

²⁹⁸ Uso la de PGM VII 233–244 como modelo por ser la versión más larga. PGM VIII 64–110 dice así: Ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν ἀκέφαλον θεόν, σοὶς παρὰ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν, τὸν ἀστράπτοντα καὶ βροντᾶζοντα. σὺ εἶ, οὐ τὸ στόμα διὰ παντὸς πυρὸς γέμει, ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος. ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένον θεὸν Ἰαεω· Σαβαῶθ: Ἄδωναί: Ζαβαρβαθιάω: σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆ ζ<μ>υρνίνη σορῶ κατακείμενος, ἔχων ὑπαγκ<κ>ώνιον ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὃν λέγουσιν Ἄνουθ: Ἄνουθ: ἀνάστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἶμα τῶ<ν>δύο ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Ὀσίρειος λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. σὺ εἶ ὁ χρησιμφδὸς θεός Σαλβαναχαμβρη: Ἄνουθ: Ἄνουθ: Σαβαῶθ: Ἄδωναί: ιη ιη ιη (κοινόν).'

en él me basaré para exponer los puntos que permitan obtener una visión sobre la presentación que se hace de la entidad.

Los elementos con los que se relaciona a Bes son dos halcones, Anut y el dios Acéfalo. La imagen de los dos halcones contiene, a su vez, dos referencias que se podrían adscribir al plano físico y al mítico. La primera se corresponde con la vinculación que se establece entre los dos halcones y los ojos de Bes, ya que esas aves de las que se dice que el dios es la sangre, son conocidas por mantenerse en el aire al acecho y vigilantes desde las alturas. Por el otro lado, es una alusión a las dos aves que acompañaban a Isis y Neftis en la barca solar durante el lamento fúnebre tras la muerte de Osiris. Zago denomina este fenómeno “hendiadis mítica”²⁹⁹ en tanto que una única alusión mítica evoca por un lado de modo explícito los dos halcones, que son también una referencia a los ojos de Bes; y por otro lado, de modo implícito, a Isis y Neftis. En un plano más superficial, además, no hay que olvidar que el halcón es el símbolo del dios Horus, dios con el que, como se comentó antes, es asociado con Bes a partir del primer milenio, sobre todo en el ámbito de la magia.

La siguiente asociación que se hace se esconde detrás de una referencia a la preparación de la momificación de Osiris y de un término egipcio, Anout, que remite al dios Anubis, la deidad funeraria más importante del panteón egipcio, representado con forma de chacal o con cuerpo humano y cabeza de ese animal. La mirra de la que está hecha el ataúd que se menciona en VIII está documentada como elemento que se usaba para las momificaciones de los cadáveres³⁰⁰.

El colofón a la identificación Bes-Anubis-Osiris(+Isis-Neftis) es la denominación de Bes como “el dios Acéfalo”. La representación del dios sin cabeza comienza a documentarse a partir del Reino Nuevo como otro modo de escenificar el estado en el que quedó Osiris después de que Set procediera a su desmembramiento. La imagen de Bes asociada con esta forma específica de Osiris ha sido motivo de debate por diferentes razones. Primero, porque la identificación entre estas dos entidades no se documenta, aunque considero que esto no debería ser tenido en cuenta para afirmar que dicha identificación no se produce en esta práctica, ya que como señala Zago (2013: 209) en este caso es explícita. Además, la autora, siguiendo a Meeks (1991), plantea una idea muy interesante que justifica el vínculo entre las dos entidades basada en el uso de las máscaras funerarias y apotropaicas. Según la tradición, sobre la cabeza decapitada de Osiris se colocó una máscara funeraria que ocultaba el daño infligido por Set, y por su parte, Bes era a menudo representado con una máscara apotropaica que, como máscara divina, concede al dios una intensa capacidad visual, lo que es muy apropiado en un ritual oracular. Preisendanz (1927: 46–47), en cambio, considera que la idea

²⁹⁹ ZAGO (2013: 206–207).

³⁰⁰ Hdt. II 86, *cf.* ZAGO (2013: 207).

de Bes como un demonio sin cabeza contradice todas las tradiciones conocidas sobre la entidad. La imagen del dios con la cabeza junto a los pies que se describe en VII, la pone en relación con las inscripciones antiguas en las que los que salían victoriosos de un conflicto exponían a los cautivos derrotados decapitados con las cabezas entre sus piernas. Además, en el dibujo que acompaña a la práctica de VIII, el dios tiene cabeza, lo que provoca que el estudioso se pregunte qué sentido tendría que el redactor “recabezase” a alguien que explícitamente se denomina “acéfalo” en el texto, sobre todo cuando las imágenes de los dioses sin cabeza son conocidas en los textos mágicos. La segunda cuestión debatida fue la espada que porta el dios en el dibujo, la cual aparece en posición oblicua. Delatte considera que representa al dios en posición de ataque inminente para decapitar a alguien, mientras que Preisendanz ve en el dibujo una representación normal de Bes como un guerrero protector listo para defender.

Considero, al igual que Michela Zago, que la identificación entre Acéfalo, es decir, Osiris, y Bes, es explícita. Las cuestiones con las que se intenta desvincular a las dos entidades no me parecen suficientemente claras como para determinar que no hay identificación. Por ejemplo, a la cuestión de por qué en el dibujo tiene cabeza cuando se denomina explícitamente ‘acéfalo’ podría añadirse también la de por qué no sale con la cabeza de un chacal o con algún símbolo que lo identifique con los halcones. En estas invocaciones Bes está asimilando capacidades de divinidades superiores que no necesariamente deben tener una representación gráfica en el dibujo, sobre todo si se tiene en cuenta la propuesta de Zago sobre el uso de las máscaras. Creo que el objetivo del redactor de la receta de asimilar a Bes con entidades superiores que concentren capacidades relacionadas con la aptitud oracular pero especificado en elementos concretos se logra. Así, los halcones de Isis y Neftis se asocian con los ojos de Bes; la función momificadora de Anut (Anubis) y los lugares de descanso de los muertos con la función protectora de los sueños de Bes; y la falta de cabeza de Osiris con las máscaras que potencian la visión oracular. De este modo, una entidad apotropaica y cuyas funciones tradicionalmente se asocian con entidades menores, es elevada a la esfera de entidad superior a través de características concretas de otras divinidades.

Como antes se avanzó, en *PGM VIII* se incluye un himno a Helios que en VII no aparece. En este himno se diferencian una primera parte escrita en hexámetros y de contenido laudatorio a la divinidad solar, y una segunda en la que se indica la petición a Helios: que envíe al adivino verdadero desde la región de los muertos para que profetice (ll. 74–84). Esta es una de las cuatro versiones de un himno a la divinidad solar que ya fueron analizadas en las pp. 161–173 del capítulo IV, por lo que aquí me centraré en las últimas líneas, que se usan para adaptar el himno a la práctica oracular de Bes:

ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκῶν ἐνὶ χώρῳ, πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα,
λίτομαί σε λαμπουρη: σουμαρτα: βαριβας: δαρδαλαμ: [φ]ορβηξ, κύριε, ἔκπεμψον τὸν
ἱερὸν δαίμονα Ἄνουθ: Ἄνουθ: σαλβανα: χαμβρη: βρηιθ: ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ· ἐν τῇ νυκτὶ
ταύτῃ ἔλθέ³⁰¹

Si llegas a las profundidades de la tierra, al lugar de los muertos, envíame un adivino verdadero desde lo más recóndito, te lo suplico *lampsouer soumarta baribas dardalam phorbeks*, señor, envíame al sagrado *daimon Anouth Anouth salbana chambre breith* ya, ya, rápido, rápido. En esta noche, ven.

Bes aparece supeditado a la entidad solar e identificado con Anouth, es decir Anubis. Por tanto, lo que se presenta en esta práctica son dos procesos para conseguir el oráculo: (a) el primero consiste en rogarle a Helios para que Bes aparezca en sueños; (b) y el segundo en invocar directamente a Bes para verlo “en persona”. En el proceso (a), Bes realiza una función intermedia muy próxima, por no decir similar, a la que realizan los *nekydaimones*, ya que no solamente aparece supeditada a la voluntad de Helios, sino que no recibe un nombre individual. En cambio, en el proceso (b) Bes aparece vinculado con entidades superiores.

Parece que el redactor de la receta se ha valido de dos fuentes distintas para elaborar una receta que le conviniese. Por una parte, un himno más formular compuesto por elementos típicos del dios solar, con una adición en las líneas finales para adaptarlo al texto propiamente dirigido a Bes. Y por el otro, una invocación directa a la entidad que en última instancia tiene que cumplir con la petición. La forma en que el autor de la práctica unió ambas alternativas es interesante, ya que se supone que el practicante ha de pronunciar la fórmula (a) para invocar a Helios y conseguir una revelación onírica a través de Bes; mientras que la fórmula (b) es para tener una visión directa de Bes. Si efectivamente esto fuese así, tendría sentido, puesto que aportar prácticas alternativas es un ejercicio habitual en los textos mágicos. Pero la cuestión es que (b) es también una revelación en sueños, igual que en *PGM VII*. Es decir, son dos prácticas con el mismo objetivo, pero el modo que se procede a la petición hace que cambie la presentación de la entidad que tiene que profetizar. Mientras que en *PGM VII* y *PGM VIII* (b) se asocia a Bes con entidades superiores y recibe la petición del practicante directamente, en *VIII* (a) se realiza a través de Helios, y se presenta a Bes como un adivino y sagrado *daimon* supeditado a Helios. Esta naturaleza ambivalente concuerda con la que tradicionalmente se le adjudica en el panteón egipcio, donde es una entidad que se mueve entre lo superior y lo intermedio.

³⁰¹ Edición de BLANCO CESTEROS (2017). Ver ese mismo trabajo, pp. 440–503, sobre el análisis de las cuatro versiones del himno.

4. Conclusiones parciales

A lo largo de estas páginas se ha visto la gran variedad de divinidades a las que el oficiante puede recurrir para llevar a cabo los rituales³⁰². Dicha variedad se plasma no solamente en la elección del destinatario de la práctica (entre los que están, por ejemplo, Cronos, Bes, Afrodita, Helios, Iao, Hermes, etc.), sino también en cómo se le denomina. Frente a las divinidades supremas, que o bien no eran identificadas o bien eran denominadas con un único nombre, entre las que forman parte de la categoría de superiores es común el uso sincrético de los seres divinos, llegando, en algunos casos, a acumular hasta siete denominaciones (por ejemplo, en *PGM IV* 2241–2358). La presencia de entidades femeninas es también reseñable, sobre todo porque suelen presentar vínculos con el mundo subterráneo y nocturno y, por tanto, con funciones más oscuras y violentas. Esto, por lo general, propicia el uso de un lenguaje más agresivo y duro, incluso de recursos como la *diabolé*.

Lo que las localiza como divinidades superiores es la ausencia de marcadores especiales que las eleven de categoría, es decir, que mantengan su naturaleza original. Así, si tradicionalmente la divinidad es considerada una entidad oracular, en el texto mágico esa será la esfera en la que se mantenga y, sobre todo, no se la hará sobresalir sobre seres de la misma categoría. Entre los textos analizados, donde mejor se aprecia esto es en *PGM VI+II*, donde Apolo se presenta como un dios oracular, con capacidades musicales y, en unión con Helios, con vínculos con lo solar; en *PGM VII* 864–918, en el que la fusión de Selene-Eresquigal-Afrodita da como resultado una divinidad perteneciente a la esfera nocturna, subterránea y con competencias en el terreno amoroso; y en *PGM V* 370–445, donde se condensan todas las esferas propias de Hermes (mensajero, psicopompo, médico, inventor del lenguaje, etc.). Así, mantenerse en la categoría que les es propia implica, por un lado, no sobrepasar a otras entidades en poder y capacidades, salvo que estas pertenezcan a la esfera intermedia; y por otro, que su actuación en el ritual es activa. Las invocaciones e interpelaciones se hacen directamente a las entidades para que intervengan en el proceso mágico, ya sea como ejecutor efectivo de la petición del oficiante o como el proveedor de una entidad que sirva como canal de comunicación.

La confluencia de tradiciones varía también con respecto a lo observado en el capítulo sobre entidades supremas. En este caso, la tradición griega y la egipcia, junto con cultos de origen oriental o misterioso son, sin duda, los protagonistas. Las corrientes filosóficas emergentes, aunque presentes en algunos casos, son menos destacables; del mismo modo, la tradición judeocristiana está menos pre-

³⁰² Ver apéndices (pp. 455–459) para un cuadro–resumen con las prácticas analizadas en este capítulo.

sente. Esto se debe a que la presentación y función de las divinidades superiores se aleja de los sistemas que son o tienden al monoteísmo y dogmatismo.

La heterogeneidad temática y cronológica de las prácticas, junto con la variedad de la funcionalidad de las entidades que se engloban en esta categoría, impide establecer categorizaciones o patrones más concretos y restrictivos.

CAPÍTULO VI

LAS DIVINIDADES INTERMEDIAS EN LOS TEXTOS MÁGICO-RELIGIOSOS

1. Tipos y funciones de entidades intermedias.

δαίμονες, ἄγγελοι, πάρεδροι

LA importancia de las entidades que median entre lo divino y lo humano es común a todas las tradiciones religiosas, filosóficas y mágicas; pues ambas esferas, tan separadas entre ellas, necesitan elementos liminares capaces de mantener el contacto y el orden, sin exponer en exceso a las divinidades superiores al trato indeseado con los mortales, y de este modo evitar también el riesgo para los mortales de importunar a una divinidad. La relevancia de estas entidades empezó a aumentar sobre todo a partir del siglo I d.C., cuando la creencia en la salvación y las fuerzas superiores creativas precisaban de algún elemento que conectara el mundo terrenal y el superior sirviendo de vehículo entre ambos¹.

En el capítulo III se expusieron la ordenación y las características de estos seres en cada una de las tradiciones religiosas y filosóficas que mayor influencia tienen en los textos mágicos, y aunque existen diferencias entre ellas, tienen puntos en común: 1) estas entidades, por lo general, no reciben culto; 2) están sometidas a una entidad superior y, en el caso de los rituales mágicos, al mago si éste consigue dominarlas; 3) sus poderes y capacidades son limitadas y se circunscriben o bien a la entidad a la que están sometidas o bien a la petición que se realiza; 4) pueden actuar benévola o malévolamente; y 5) sus funciones pueden variar entre ser meros canales comunicativos entre la divinidad y el practicante (por

¹ JOHNSTON (1990: 71-72).

ejemplo, transmitiendo un oráculo), o realizar acciones como agentes activos (por ejemplo, en las prácticas de sometimiento, en las que son los encargados de subyugar a las víctimas). Todas estas características las convierten en entidades mucho más fáciles de manejar y manipular que las divinidades superiores o supremas.

Aunque como se verá en el análisis, los *daimones* son más abundantes en los textos mágicos, la inclusión en el estudio de los *ángeloi* es igualmente importante, ya que también sufrieron un desarrollo en las concepciones filosófico-religiosas, y en los textos mágicos su papel es muy semejante al de los *daimones*. Junto con estas dos categorías, se analizará en un epígrafe aparte a los *páredroi*, que no son incluidos entre los anteriores porque la denominación indica una función, la de asistente, no un tipo de entidad. De hecho, las entidades que realizan dicha función son denominadas tanto *daimon* como *ángeles*, y en algunos casos, incluso *theós*. Evidentemente, las menciones a los dos tipos de entidades en los PGM son muchas más de las aquí recogidas, pero el motivo para no tenerlas en cuenta es que, en un gran porcentaje, las apariciones de estas entidades son usadas o bien como medida de poder de una divinidad superior, es decir, un dios es poderoso porque creó a estas entidades², o porque gobierna sobre ellas³, o porque estas se estremecen ante el poder del dios⁴; o bien, en el caso de los *nekydaimones*, porque ciertas partes se usan como sustancias en los rituales⁵.

2. *Daimones*

No existe un concepto uniforme de *daimon*, sino que tanto el término como lo que representa ha estado sometido a variaciones tanto sincrónica como diacrónicamente, lo que refleja el complejo contexto religioso y cultural. El término sirve para denominar tanto a un dios como a una entidad intermedia⁶, lo que ocurre también en los textos mágicos, donde divinidades superiores e incluso supremas son denominadas en algún momento *daimon*. Aun así, la figura de esta entidad como intermediaria entre la esfera de lo divino y de lo humano desempeña un papel fundamental en las tradiciones religiosas, filosóficas⁷ y, por supuesto, mágica. Según Klostergaard Petersen (2003: 27), “whether the demon is conceived in neutral, positive or negative terms mirroring divine, anti-divine or human as-

² Entre otros: I 195–223, IV 1168–1225; VII 260–271, XXIIIb.

³ IV 1104–1114, XII 107–121, XIXa.

⁴ Algunos casos son XII 201–269, LXXVII 1–22.

⁵ Por ejemplo: IV 1873–1926, 2145–2240, 2441–2890; VI + II.

⁶ Para un marco general de esta situación, *cfr.* SUÁREZ DE LA TORRE (2000); DILLON (2000); KLOSTERGAARD PETERSEN (2003); ALBINUS (2003); G. A. SMITH (2008); SUÁREZ DE LA TORRE, BLANCO CESTEROS Y CHRONOPOULOU (2016: 204–205); BRISSON, O’NEILL Y TIMOTIN (2018).

⁷ Para un resumen sobre los tipos y funciones de *daimones* en las distintas tradiciones, ver Capítulo III.

pects is apparently not decisive for its use. The continuous application of the concept seems rather to lie in its potential as a mediator between different discursive realms of reality.”

Los *daimones* realizan una gran cantidad de funciones: son los ejecutores de los sometimientos en los conjuros eróticos, los transmisores de los vaticinios que se solicitan a divinidades superiores, pueden actuar como entes malévolos que toman cuerpos, pueden ser entidades vinculadas con una persona y funcionar como un guía, o pueden actuar como asistentes en todo aquello que se les pida⁸. Las posibilidades de los *daimones* son amplísimas, no solo porque el término pueda ser usado para denominar tanto a divinidades superiores como intermedias, sino porque pueden ser benévolos o malévolos, pueden designar al alma de un muerto que se pone al servicio de un practicante o a la parte divina que cada uno tiene en su interior, puede ser un concepto personificado o no⁹. Pero estas entidades no son clasificables únicamente por sus funciones, sino también por categorías que atañen a su propia esencia. Sfameni Gasparro (2015) establece tres categorías según las cuales estas entidades pueden ser agrupadas: (1) la teológica, en la que los *daimones* constituyen una categoría de seres suprahumanos y su función es servir de intermediarios entre los dioses y los hombres; (2) la antropológica, en la que el *daimon* es equivalente al alma de una persona (viva o muerta) o su destino individual (*Moirá*) o fortuna (*Týche*)¹⁰; y (3) la cosmológica, en la que los *daimones* se mueven entre los diferentes niveles cósmicos. En los textos mágicos son especialmente frecuentes el grupo teológico, en el que aquí incluimos los *daimones* como entidades divinas y el *daimon* personal, y el antropológico, cuya mayor representación son los *nekydaimones*.

A lo largo de las siguientes páginas, se analizarán las entidades intermedias denominadas *daimones* según sean entidades divinas propiamente dichas, es decir, que por su naturaleza pertenezcan la esfera superior; la entidad propia de cada individuo, es decir, *daimon* personal; o sean *nekydaimones*, los cuales adquieren su estatus tras someterse a un proceso mágico que les permita actuar como intermediarios entre ambas realidades.

2.1. Entidades divinas

Los *daimones* que son propiamente entidades divinas están sometidas, por un lado, a una entidad superior a ellas, y por el otro, al practicante cuando este consigue someterlas. En este grupo abundan los que ejercen como intermediarios entre la realidad divina y la humana, sobre todo como mensajeros en prácticas

⁸ SFAMENI GASPARRO (2001: 158).

⁹ KLOSTERGAARD PETERSEN (2003: 38–39).

¹⁰ Sobre la relación entre *daimon* y *týche*, *cf.* SFAMENI GASPARRO (1997).

oraculares, aunque también se testimonian casos en los que han de ser eliminados por ser una amenaza para alguien, es decir, por causar males a través de la posesión de los cuerpos.

2.1.1. PGM VI+II. Transmisión de un oráculo apolíneo

La práctica oracular compuesta por PGM VI+II sobre la que ya se habló en el capítulo V a raíz del análisis de Apolo como divinidad superior¹¹, cuenta también con un *daimon* en una de las secciones¹². Éste aparece únicamente en una de las formas que se indican como método coactivo para conseguir un vaticinio del dios (ll. 50–54):

ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὐρον· ἐὰν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῶδιον βάλῃ εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου τῇ πέμ[π]τῇ ἡμέρᾳ, μετὰ τὴν ἐπικλήσιν λέγων· ‘αβρι· καὶ αβρω· ἐξαντιαβιλ· θεὲ θεῶν, βασιλεὺ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον δαίμονα χρησμῶδόν, ἵνα μὴ εἰς χεῖρονας βασάνους ἔλθω τὰς κατὰ τῶν πιττακίων.’

Encontré otra forma: si no escuchase, ata la figura en el mismo trozo de tela y la tiras al hipocausto el quinto día después de la invocación, diciendo: ‘*abri y abro exantibil* dios de dioses, rey de reyes, ahora obliga a venir junto a mí como amigo a un *daimon* profético, para que no te someta a torturas peores que las de estas tablillas’.

La intervención de un *daimon* como enviado del dios no fue anunciada con anterioridad, aunque sí se indicó que Apolo cuenta con un séquito que le acompaña en sus labores oraculares¹³ (ll. 9–10: ἄγετε, κραταιοὶ δαίμονες, συνεργήσατέ μοι σήμερον ἐπ’ ἀλ[γ]θείας φθενγόμενοι σὺν τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς υἱῷ). La petición del *daimon* forma parte de las soluciones que se proponen ante la negativa de la divinidad a presentarse. Pero dichas soluciones no son alternativas, sino que son sucesivas y para llevar a cabo la segunda, que es en la que se recurre al *daimon*, es necesario haber realizado la primera. La primera práctica coactiva consiste en ofrecer en sacrificio distintas partes del cuerpo de diferentes animales a lo largo de tres días, y finalmente dibujar una entidad sin cabeza sobre un papiro que se tiene que envolver en un trozo de tela de un muerto violentamente y arrojarlo a un hipocausto. Esta acción puede ser sustituida por colgar el papiro sobre una

¹¹ Vid *supra* pp. 216–228.

¹² El esquema general de PGM II es el siguiente: a) ll. 11–43: Instrucciones (lugar y momento, tinta, inscripciones en hojas de laurel, etc.) / b) ll. 44–57: Procedimientos alternativos a lo expuesto antes / c) ll. 57–81: Presentación e instrucciones de la práctica alternativa a través *sýstasis* / d) ll. 82–141: Cuarto *lógos* con himno a Apolo, *h.Mag.* 7 (ll. 82–88); himno a Apolo–Helios, *h.Mag.* 8 (ll. 88–100); e invocación en prosa del dios (ll. 101–141) / e) ll. 141–175: Instrucciones / f) ll. 175–183: *Apólysis*.

¹³ En páginas anteriores se vio que algunos dioses pueden desempeñar también esta tarea, aunque no es su labor principal. En el himno homérico, se cuenta cómo es Apolo el legítimo poseedor de este don: *h.Merc.* 532–534: μαντείην δὲ φέριστε διοτρεφέες ἦν ἐρεείνεις / οὔτε σε θέσφατόν ἐστι δαήμεναι οὔτε τιν’ ἄλλον / ἀθανάτων· τὸ γὰρ οἶδε Διὸς νόος·

lámpara, como amenaza de ser quemado en caso de no manifestarse¹⁴. Si esto tampoco funcionase, habría que recurrir al *daimon*, al que habría que invocar tras lanzar el papiro anteriormente mencionado al hipocausto, en caso de no haberlo hecho antes. Es decir, el vaticinio a través de una entidad intermedia entre la divinidad y el oficiante no parece el modo ideal para conseguir el oráculo, ni siquiera es la mejor opción como coacción, aunque tampoco es la peor, ya que todavía hay una tercera que involucra a un muchacho¹⁵.

Respecto a cómo debe ser el *daimon* enviado por la divinidad, el practicante pone dos condiciones: que sea amigable y que tenga el don de vaticinar. El primer requisito indica que cabe la posibilidad de que el enviado sea un *daimon* maléfico o, al menos, no accesible. En *PGM* I 263–367 se hace una petición semejante para evitar que el *daimon* enviado por el dios Apolo, y que también actúa como mensajero de oráculos y sueños, tenga mala disposición contra el practicante (I. 321: *πρηϋν, μειλίχιον μηδ' ἀντία μοι φρονέοντα*). La existencia de una versión “malvada” ya fue indicada por Platón¹⁶, lo que acabaría siendo el punto de partida para que estas entidades se convirtiesen en las antagonistas de los ángeles judeocristianos¹⁷. En segundo lugar, el adjetivo para expresar la capacidad oracular del *daimon* no es común en los textos mágicos. *χρησμῶς*, que significa propiamente “cantar oráculos”¹⁸, se usa únicamente en este texto y en VIII 103¹⁹ (*σὺ εἶ ὁ χρησμῶδὸς θεός*), y el TLG arroja únicamente 134 resultados. En cuanto a la forma verbal *χρησμῶδέω*, tampoco es corriente, en *PGM* aparece solamente en *PGM* IV 725 (*ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρησμῶδήσει*) y en el corpus del TLG se recoge en 441 ocasiones. En cambio, el término *χρηματίζω*²⁰ es mucho más común tanto en los textos mágicos, donde aparece 45 veces, como en el resto de los testimonios conservados, donde se registran 6587 apariciones. La diferencia entre los

¹⁴ Pl. 45–50: *ἐὰν οὖν μὴ φανῆ, ἐπίθου κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῆ τρίτῃ τὸν ὄνυχον τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιῶν ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῆ τετάρτῃ ἐγκέφαλον ἴβευω, τῆ πέμπτῃ τὸ ὑπογίγγραμμένον ζῶδιον εἰς χάρτην γράψας τῷ συμυρομέλανι, περιειλήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου. ἔνιοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν σφοδρὸν γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ὑπερκρεμῶσιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν.*

¹⁵ Pl. 55–56: *ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥαφάνινον ἐπίχεε παιδί ἀφθόρῳ γυμναζομένῳ.*

¹⁶ Pl. *Ep.* 336b: *νῦν δὲ ἢ πού τις δαίμων ἢ τις ἀλιτήριος ἐμπεσὼν ἀνομία καὶ ἀθεότητι καὶ τὸ μέγιστον τόλμαις ἀμαθίας, ἐξ ἧς πάντα κακὰ πάσιν ἐρρίζωται καὶ βλαστάνει καὶ εἰς ὕστερον ἀποτελεῖ καρπὸν τοῖς γεννήσασιν πικρότατον, αὕτη πάντα τὸ δεῦτερον ἀνέτρεψέν τε καὶ ἀπώλεσεν.* “Pero, en realidad, algún demonio, algún espíritu maligno irrumpió con el desprecio a la ley, con el ateísmo y, lo que es peor, con la audacia que nace de la ignorancia, en la que echan raíces todos los males, y crecen y a continuación producen un fruto amarguísimo a quienes los engendraron; esta ignorancia fue la que por segunda vez lo arruinó y lo destruyó todo.” (Trad. de J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, BCG 162).

¹⁷ Sobre esto, *vid supra* capítulo III.

¹⁸ *LSJ*: *χρησμῶς*, ὄν, (ῶδή) prop. chanting oracles, or delivering them in verse; then, generally, prophesying, prophetic.

¹⁹ Texto comentado en el capítulo V (pp. 300–305).

²⁰ *LSJ*: *χρηματίζω*: 4. of an oracle, give a response to those who consult it.

términos derivados del radical *χρᾶ- y del radical χρηματ- es, que mientras los primeros se restringen a una entidad (ya sea un dios o un *daimon*), los segundos tienen un uso mucho más amplio, ya que es una innovación semántica a partir del sentido de “deliberar”²¹.

La petición de un *daimon* como transmisor de los oráculos tampoco asegura al practicante lograr su objetivo, ya que no ocurre a través de una invocación directa a la entidad intermedia, sino que se hace a través de Apolo, por lo que se está a expensas de lo que este decida.

2.1.2. PGM III 187–262. Transmisión de un oráculo helíaco

La práctica, analizada ya en el capítulo IV²², busca la comunicación profética con una entidad suprema. En las primeras líneas se concentra información práctica sobre los ingredientes, el objetivo de la práctica, cómo se presentará la divinidad, cómo hay que dejarla marchar y el dibujo que tiene que hacerse en el trípode (ll. 187–196). A continuación, se indica la primera plegaria laudatoria dirigida a Helios (ll. 197–230) y la petición de un *daimon* que vaticine (ll. 230–232). La receta termina con un himno laudatorio a Apolo muy fragmentado (ll. 233–257) y la liberación de este dios (ll. 258–263).

Ya se habló en un capítulo anterior sobre los problemas estructurales y de contenido que presenta este papiro (dos escribas distintos, adiciones en las partes del papiro en blanco, fragmentos colocados donde no deben, etc.). En lo referente a esta práctica, el problema se encuentra en que presenta dos himnos, uno a Helios y otro a Apolo, que pueden ser interpretados como *lógoi* alternativos al mismo nivel ritual²³, o bien como dos *lógoi* independientes²⁴. El inconveniente de optar por la primera opción es que de ella se derivarían problemas de interpretación del contenido, ya que las instrucciones que preceden al primer himno²⁵ y la *apólysis* que sigue al segundo²⁶, se corresponden con el himno de petición

²¹ SUÁREZ DE LA TORRE (2013C: 801–802).

²² Ver pp. 122–128.

²³ GARCÍA MOLINOS (2014: 70–72).

²⁴ BLANCO CESTEROS (2017: 260).

²⁵ ll. 191–195: χρῶ οὔτω[ς] παιανίζων τὸν θεόν· καὶ ἐλεύσεται σοὶ τὸ θεῖον πρὸ αὐτοῦ σεῖων ὄλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα, καὶ τότε τέλει τὴν προγνωστικὴν τρανής τῆ ὀμι[λ]ία, μέχρι [ο]ῦ θέλεις, καὶ τότε ἀπόλυσον εὐχαριστῶν τῷ θεῷ “cantando un peán al dios; y vendrá a ti la divinidad sacudiendo la casa entera y el trípode ante él. Después pregunta sobre tu futuro claramente estando en comunicación con él hasta que tú desees, y entonces déjalo ir dándole las gracias al dios”.

²⁶ ll. 258–262: Ἀπόλυσ[ις]· σπ[εύ]σεις, ὦ ἀεροδρόμε Πύ[θι]ε Παιάν, ἀν[α]χώρει [ε]ἰς τοὺς σοὺς ο[ὐ]ρανοὺς κα[τα]λιπὼ[ν] ἡμῖν ὑγίεια[ν] μετὰ πάσης εὐχα[ρισ]τίας, εὐμένης καὶ ἐπήκοος, σα[φ]ῆς θώραξ, κα[ὶ] ἀπε[λ]θῆ εἰς τοὺς ἰδίους οὐ[ρα]νοὺς καὶ ἐπενδ[ύ]ημι.’ “Liberación: ‘Apúrate, el que atraviesas el aire, Pitio Peán, vuelve a tus cielos dejándome con salud junto con gratitud, buena disposición y atento, una coraza segura, y parte a tus propios cielos y quédate allí”.

oracular a Apolo. Es decir, el himno a Helios que se anuncia como una petición de comunicación con el dios, junto con la petición del envío de un *daimon* que vaticine, parecen una adición en la práctica apolínea. Esto podría deberse a que ambos textos fueron recopilados en la misma receta como dos prácticas alternativas con función oracular, no como dos *lógoi* alternativos, dando como resultado un texto un poco confuso por la colocación del primer himno.

Un elemento que puede defender esta interpretación es la petición del *daimon*. Como se ha comentado, entre ambos himnos el practicante añade la siguiente indicación en prosa (ll. 230–232):

λέγε ἔτι [τουτ]ο· πέμψον μοι τ[ὸν δαίμονα] χρηματίζοντά μοι[ι πρὸς] πάντα, ἅπερ ἐπι[κελεύο-]μαι αὐτῷ ἐννέπει[ιν,] καὶ ἐκ]πράξει.

Di esto también: ‘Envíame al *daimon* que me vaticine en todas las cosas que le ordene que me diga, y lo cumplirá.

Las tres líneas están escritas justo a continuación del himno helíaco tras un *vacuum* del tamaño aproximado de una letra, lo que indica que el autor de la receta deliberadamente demarcó que la petición no formaba parte del *lógos* hímnico, pero sí de la práctica. Tras ellas, se anuncia el himno apolíneo en una línea aparte y en *eisthesis*, indicando función de título. Además, el espacio interlineal del texto de petición es lo suficientemente equidistante para argumentar que las tres líneas en prosa no son una adición posterior a la escritura del papiro, sino que fueron añadidas al mismo tiempo que el resto del texto. Esto no impide que no fuera una adición en el modelo del texto original, pero es muy evidente que el escriba y el estilo del texto es el mismo que el resto de la práctica, por lo que, aunque en el modelo original no estuvieran, el que lo copió en *PGM* III sí quería que aparecieran. Es decir, la petición del *daimon* transmisor de oráculos especificaría el tipo de práctica a Helios, en cuyo *lógos* no hay petición concreta. No como en el himno a Apolo, donde todo el contexto ritual se corresponde con una práctica oracular y en el que no se menciona en ningún momento entidades menores que deban de hacer de intermediarias entre el dios y el peticionario.

Todavía hoy, el posible modelo de este manual de magia está siendo discutido por los expertos, por lo que quedan muchas cuestiones sin resolver sobre su estructura y el contenido. Hay muchos rasgos que llaman la atención e indican posibles discordancias con respecto al contenido general o la estructura. Uno de esos elementos es la petición del *daimon*, que solamente se entiende si se interpreta que dos prácticas mágicas, una de carácter general consagrada a Helios con el objetivo oracular explicitado en la petición de un *daimon* transmisor de los vaticinios, y otra propiamente oracular dirigida a Apolo, fueron unidas en una sola. Si esto es así, la entidad intermedia actúa como mensajera únicamente de Helios, ya que el dios Apolo emitirá los oráculos en persona, como se indica al comienzo del texto. La parte final del himno a Helios, además, es clave para

la comprensión de la ordenación divina de la práctica. Como se comentó en el capítulo IV, Helios aparece supeditado al gran dios Apolo, por el que es invocado (l. 229: ὅ[τι] ὀρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἄπ[όλλωνος]), debido a lo cual no tendría sentido un esquema en el que el practicante invocase a Helios a través del dios Apolo para que enviase un *daimon* que finalmente fuese Apolo, que es el que transmite el oráculo en el segundo himno. Esta jerarquización interna del himno heliaco consolida la idea de que hay dos prácticas oraculares: una con invocación a Helios y petición de *daimon*, y otra a Apolo.

2.1.3. PGM VII 348–358. Transmisión de un oráculo con *daimones* infernales

Esta breve receta busca conseguir un vaticinio a través de un médium. Tras las dos primeras líneas en las que se dan algunas indicaciones (ll. 348–350), comienza el *lógos* dedicado a unas entidades no especificadas, pero que por la descripción parecen *daimones* infernales (ll. 350–358).

La práctica adivinatoria de este ritual se hace a través de un niño y, aunque se trata de un texto formular, las instrucciones sobre cómo debe realizarse todo el proceso son muy escasas. Este tipo de prácticas en las que se usan niños como médiums están entre las más comunes en las tradiciones antiguas²⁷ (lo que seguramente tiene que ver con la idea de la pureza), y por eso quizá en muchas ocasiones se omiten las instrucciones sobre el procedimiento. Johnston (2007: 101), combinando y comparando los ejemplos en los que se usa este método de adivinación, trazó una secuencia que consiste en cuatro fases: 1) el practicante selecciona al joven atendiendo a ciertas especificaciones; 2) se le vendan los ojos al niño mientras se invoca al dios o al espíritu para que entre en él, usando fórmulas y distintos materiales; 3) se le quita la venda al joven y se le hace mirar a la llama de una lámpara o a un recipiente que contenga algún tipo de líquido (aceite, agua, etc.); y 4) finalmente, el dios o el espíritu se aparece en la llama o el líquido y habla al niño, que luego transmite la información al practicante. El problema con la práctica que nos ocupa es no solamente la falta de instrucciones, sino la difícil interpretación de las que se dan, ya que tras tumbar al niño en el suelo y pronunciar la fórmula, “se aparecerá un muchacho negro” (l. 349: φανήσεται αὐτῷ παιδίον μελάνχρουν). Calvo Martínez (2009a: 69) considera que la práctica carece de hilo conductor; aunque en realidad al comienzo se anuncia que el objetivo del texto es conseguir un vaticinio, Μαντεῖον ἐπὶ παιδός, y la petición final es también oracular, χ[ρ]ηματίσατέ μοι, por lo que sentido tiene. Por su parte, Ogden (2002: 173) cree que el muchacho negro que debe aparecerse al médium es un fantasma de un niño muerto prematuramente cuya aparición se debe a tener especial afinidad con el alma del muchacho que hace de médium. Pero si esto es así, y el muchachito negro es un *nekydaimon* habría que pregun-

²⁷ En PGM aparece, por ejemplo, en V 1–53 y IV 850–929.

tarse por qué aparece y cuál es su cometido, ya que, por un lado, la función de intermediario ya la estaría realizando el muchacho que hace de médium, y por el otro, la fórmula que se indica no es una invocación a un *nekydaimon*, sino que es una invocación a un grupo de *daimones* anónimos (ll. 350–358):

‘ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, χάους καὶ ἐρέβους, βυθοῦ, γαίας οἰκήτορας, οὐρανοῦ, σκότους ἐπόπ-
τας, ἀθεωρήτων δεσπότης, κρυφίμων φύλ[α]κας, χθονίων ἡγεμόνας, ἀπείρων διοικη-
τάς, κραταιόχθονας, χασμαθυπουργούς, φρικτοπαλαίμονας, φοβοδιάκτορας, σκοτισε-
ρέβους, ἀναγκεπόπτας, κρημνοκράτορας, ἀλγεσιθύμους, βαρυδαίμονας, σιδηροψύχους,
βιθουραρα ασουημαρα [.]οτρουρ μουρρουρ αφλαυ μανδραρουρου σου μαραρου, χρημα-
τίσατε, περὶ οὗ σκέπτομαι πράγματος.’

Os invoco a vosotros, habitantes del caos, del érebo, del abismo y de la tierra, del cielo y de la oscuridad vigilantes, señores de lo que no se ve, guardianes de lo oculto, señores de lo subterráneo, administradores de lo infinito, los que poseéis poder sobre la tierra, sirvientes en el abismo, luchadores terribles, señores del terror, habitantes del érebo, vigilantes de la necesidad, señores de las escarpaduras, los que hacéis sufrir el corazón, sometidos a un terrible destino, *bithourara asouemara otrour mourrou aphlau mandrarourou sou mararou*, vaticinad sobre el asunto que considero.

Este texto, tiene un paralelo casi exacto en *PGM IV 1331–1389*, una práctica en la que el oficiante se sirve del poder de la Osa para invocar a los poderosos *archidaimones*, consejeros del gran dios Set–Tifón²⁸. Aunque en ese caso el desarrollo de algunos epítetos es más detallado y repetitivo²⁹, las características básicas que vinculan a los *daimones* con el mundo infernal son las mismas y son expuestas también como una batería de términos con sentido hiperbólico³⁰. A pesar de la gran abundancia de términos para calificar a los *daimones*, no se da ninguna información sobre su lugar en la cadena jerárquica, no se les invoca en nombre de ninguna divinidad superior ni hay otra invocación que complementa a esta; la comunicación entre practicante y *daimones* es directa (no así en *PGM IV* donde se usa este mismo texto donde, como se acaba de indicar, estas entidades están supeditadas a Set–Tifón). La única ordenación que se podría establecer es entre las propias entidades intermedias, si se entiende que el muchacho negro es un *nekydaimon* enviado por los *daimones* infernales. En ese caso, se podría interpretar que las entidades intermedias “divinas” pueden ejercer poder sobre las entidades intermedias “divinizadas”.

²⁸ Esta práctica será analizada en el epígrafe sobre los *daimones páredroi*, *vid infra* (pp. 382–384).

²⁹ Por ejemplo, lo que aquí es χάους καὶ ἐρέβους, βυθοῦ, γαίας οἰκήτορας, οὐρανοῦ, σκότους ἐπόπτας, ἀθεωρήτων δεσπότης, κρυφίμων φύλ[α]κας en *PGM IV*: οἵτινές ἐστε χάους, ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ, γαίης οἰκήτορες, οὐρανοκευθμωνοδιαίτους, ἐνδομύχους, κελ<αιν>εφεῖς, ἀθεωρήτων <ἐ>νεφόπτας, κρυφίμων φύλακας (*IV 1349–1354*).

³⁰ GORDON, JOLY Y VAN ANDRINGA (2010: 510).

2.1.4. PGM IV

En el Gran Papiro de París hay tres recetas en las que intervienen *daimones* “divinos”, dos de ellos como entidades perjudiciales que hay que eliminar del cuerpo de la víctima, es decir, dos exorcismos³¹, y uno en la que ejerce como transmisor de vaticinios. Por cuestiones prácticas, analizaré primero en la que funciona como mensajero oracular, ya que las analizadas en páginas anteriores eran también de este tipo y la que sigue a PGM IV es también un texto de expulsión demoníaca.

2.1.4.a. IV 1323–1330. Transmisión de un oráculo de una entidad solar

Esta práctica se presenta como otra versión (ἄλλο) del texto que le precede, el cual es un conjuro a la Osa Mayor válido para cualquier fin (IV 1275–1322)³². La fórmula, muy breve, dice así:

‘κομφθο κομασιθ κομνουν ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπωκῶς τὸν ἀεῖζων ὄφιν καὶ καθ’ ἡμέραν ἐξαιρῶν τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ᾧ ὄνομα ἰθιοῦ ἢ Ἀρβαθιάω η, ἀνάπεμψόν μοι, τῷ δεῖνα, νυκτὸς τὸν δαίμονα ταύτης τῆς νυκτὸς χρηματίσαι μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.’

komphto komasith komnoun el que hizo y hace temblar la región habitada, el que devoró a la serpiente siempreviva y diariamente completa el ciclo del sol y de la luna, cuyo nombre es *ithio ar bathiao*, envíame a mí, fulano, de noche a este *daimon* que me profetice sobre tal asunto esta noche.

Mientras que en el texto precedente, en el que el practicante recurre a Helios para que le dé acceso a la Osa (l. 1292: ἐμοὶ σχολασάτω ὁ τῆς ἄρκτου τόπος καὶ κύριος)—la cual debe llevar a cumplimiento cualquier petición del practicante—, es una práctica “eficaz para todo” (l. 1275: Ἀρκτική πάντα ποιούσα), la fórmula que se presenta como otra versión concretiza el objetivo de la práctica, ya que expresamente se pide un *daimon* que vaticine. Esta petición no se hace a la Osa, con la que el practicante se comunicó en líneas precedentes (ll. 1301–1308), sino a una entidad no identificada a través de un nombre individual, pero sí a través de epítetos y términos que presumiblemente son coptos: κομφθο³³ κομασιθ κομνουν. Sobre estos términos se han dado dos posibilidades de traducción, mientras que Griffith (1900) los interpreta como “agitador de la tierra, agitador del suelo, agitador del abismo”, Brashear considera que la raíz κομ- procede del egipcio “crear”, por lo que traduce los términos como “creador de la tierra, creador del suelo, creador del abismo”³⁴. En este texto ambas interpretaciones tienen sentido, ya que, por un lado, lo que sigue a los tres términos tiene relación con agitar el mundo; y por el otro, la divinidad suprema de la práctica principal se presenta como

³¹ Sobre los exorcismos en general, GUILLEY (2009: 75–80).

³² Este texto fue analizado en el capítulo IV (pp. 182–184).

³³ Este término aparece también en PGM III 680, Grese en BETZ (1986: 63 n180).

³⁴ BRASHEAR (1995: 3590): Schöpfer der Erde, Bodenschöpfer, Abgrundschöpfer.

la fuerza más grande en el cielo (l. 1276: τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ) y poblador del cosmos entero (l. 1282: ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον), es decir, como creador. Los epítetos que preceden a la petición propiamente dicha insisten en el carácter solar de la entidad suprema a través de su relación con la serpiente, vinculada al ciclo solar y con carácter positivo³⁵, y la alternancia del sol y la luna.

La función del *daimon* es, por tanto, de mensajero de oráculos del mismísimo dios supremo, al que está supeditado y quien tiene que enviarlo.

2.1.4.b. IV 1227–1264. Exorcismo de *daimon*

La idea de los *daimones* como criaturas que poseen cuerpos y los hacen enfermar también tiene cabida en los textos mágicos, que aportan soluciones para este problema. Uno de los textos que pretende ayudar a exorcizar es este del Gran Papiro de París que es, según se anuncia en su inicio, una práctica excelente para dicho objetivo (Πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας). Hay que arrojar delante del poseso ramas de olivo y sobre su cabeza pronunciar la fórmula que se indica, en la que se invoca al *daimon* para que abandone el cuerpo y que contiene una parte en copto en la que se saluda al dios judeocristiano (ll. 1228–1248). Comienza luego la explicación de la *póiesis*, en la que se explica cómo preparar el ramillete de olivo (ll. 1248–1251). La práctica ya ha sido probada y hay que guardarla en secreto (ll. 1251–1252). El texto termina indicando la fórmula que hay que grabar en hojas de estaño que se le colgarán al damnificado cuando se haya expulsado al *daimon* (ll. 1252–1264)³⁶.

El procedimiento para expulsar³⁷ el ente maligno del cuerpo de la víctima parece sencillo, solamente hay que poner hojas de laurel delante del poseso, colocarse detrás de él y sobre su cabeza pronunciar una fórmula de invocación al *daimon* (ll. 1239–1248):

ἐξορκίζω σε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ· σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαί: ἔξελθε, δαίμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα, ἄρτι, ἄρτι, ἦδη, ἦδη. ἔξελθε, δαίμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτους, καὶ παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις.'

Te invoco, *daimon*, quienquiera que seas, por este dios *sabarbarbathioth sabarbarbathioth sabarbarbathioneth sabarbarbaphai*. Sal, *daimon*, quienquiera que seas, y mantente alejado de fulano, ahora, ahora, ya, ya. Sal, *daimon*, pues te en-

³⁵ Es decir, no es Apophis, el monstruo con forma de serpiente que diariamente intenta acabar con la barca solar. Sobre esta criatura, *cf.* PINCH (2002: 107–108).

³⁶ Un comentario extenso del texto en MERKELBACH (1996: 58–63).

³⁷ El verbo ἐξορκίζω, formado sobre el término ὄρκος “conjurar”, acabó especializándose con el significado de “expulsar” sobre todo en el ámbito cristiano (*LSJ*: ἐξορκίζω: I. conjure; II. exorcise an evil spirit). Es el uso del imperativo lo que convierte a este texto en un verdadero exorcismo (GARCÍA MOLINOS 2014: 300 y KOTANSKY 2001: 261).

cadeno con ligaduras de irrompible acero, y te entrego al negro caos para tu destrucción.

En esta interpelación a la entidad se omiten dos detalles: qué es lo que provoca el *daimon* en el poseso y su identidad. La información sobre cuáles son los estragos que la entidad maléfica ocasiona en la persona parece ser innecesaria, y no solamente en este caso, sino en el resto de *exorkismós* comprendidos en los *PGM*. Así, veremos que en *PGM* IV 3007–3086 (“el exorcismo de Pibequis”) tampoco se especifica, del mismo modo que tampoco se incluye el motivo en *PGM* XIII 242–244, donde basta acercarse a la nariz del poseso azufre y betún y decir un nombre para que la entidad huya³⁸. En las creencias populares antiguas³⁹ (y no tan antiguas), se achacaban a estos seres las enfermedades, tanto físicas como mentales, por lo que su expulsión del cuerpo humano era lo único capaz de curar. Plotino, contrario a esta visión del tratamiento de las enfermedades que también promovían las escuelas gnósticas, escribe⁴⁰:

Por otra parte, cuando dicen que se limpian a sí mismos de enfermedades, si se refirieran a que lo logran por la templanza y por un régimen ordenado de vida, tendrían razón, como la tienen los filósofos. Pero como, en realidad, suponen que las enfermedades son demonios y se declaran y proclaman capaces de arrojar con palabras, podrán, sí, parecer más sublimes a los ojos del vulgo, que admira los poderes de los magos, pero a la gente sensata no la persuadirán de que las enfermedades no tengan sus causas en cansancios, o plétoras, o escaseces o pudrimientos y, en general, en mutaciones iniciadas dentro o fuera.

Respecto a la identidad de la entidad, se ha venido insistiendo a lo largo de todo este estudio en la importancia de las denominaciones nominales y de la correcta identificación de las divinidades para la óptima ejecución de las prácticas mágicas. En este texto no solamente no se da dicha identificación, sino que se establece que da igual quien sea (ὅστις ποτ' οὖν εἶ). Este recurso se verá también en el texto analizado en el epígrafe siguiente, pero al contrario que en el que nos ocupa ahora, en la invocación el practicante pregunta a la entidad qué clase de *daimon* es (l. 3034: ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλήσαι, ὅποιον καὶ ἂν ᾖς). Aunque pudiera parecer que el reconocimiento de una entidad menor maléfica carece de importancia, en los rituales de expulsión suele ser uno de los

³⁸ ἐ<ἀ>ν δαιμονιζομένῳ εἴπῃς τὸ ὄνομα προσάγων τῇ ρίνι αὐτοῦ θεῖον καὶ ἄσφαλτον, εὐθέως λαλήσει, καὶ ἀπελεύσεται.

³⁹ Ver capítulo III, los apartados correspondientes a las entidades intermedias, especialmente de la tradición egipcia, griega, judeocristiana y caldea.

⁴⁰ Traducción del texto de J. Igal (BCG 57). Plo. *Enn.* II 9, 14, 12–20: Καθαίρεσθαι δὲ νόσων λέγοντες αὐτούς, λέγοντες μὲν ἂν σωφροσύνη καὶ κοσμίᾳ διαίτη, ἔλεγον ἂν ὀρθῶς, καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι· νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες δύνασθαι καὶ ἐπαγγελλόμενοι σεμνότεροι μὲν ἂν εἶναι δόξαιεν παρὰ τοῖς πολλοῖς, οἱ τὰς παρὰ τοῖς μάγοις δυνάμεις θαυμάζουσι, τοὺς μὲντοι εὖ φρονούντας οὐκ ἂν πείθοιεν, ὡς οὐχ αἱ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν ἢ καμάτοις ἢ πλησμοναῖς ἢ ἐνδείαις ἢ σήψεσι καὶ ὅλως μεταβολαῖς ἢ ἔξωθεν τὴν ἀρχὴν ἢ ἔνδοθεν λαβούσαις. Sobre esto, *cfr.* MASTROCINQUE (2005: 44).

elementos más importantes, ya que la secuencia más común en los exorcismos es la siguiente⁴¹:

- I. El practicante ordena al *daimon* abandonar al poseso, la entidad se niega y el practicante debe compelerlo de nuevo, esta vez con amenazas, a las cuales hace caso.
- II. Por lo general es invocado a través de nombres de hechiceros conocidos o entidades poderosas.
- III. Se obliga al *daimon* a confesar su identidad, lo que es equivalente a su expulsión, ya que confirmar su presencia es uno de los pasos más importantes.
- IV. Por último, el *daimon* se marcha con alguna señal física, como por ejemplo, haciéndose visible, normalmente en forma de figura negra, o chocando contra algún objeto.

Es posible que la ausencia de identificación de la entidad se compense con el dios al que está supeditado y al que el practicante pide ayuda⁴²: Dios. Hay dos momentos en el *lógos* en los que el practicante recurre a un dios identificable con el dios de los hebreos. Uno se incluye en el medio de la invocación al *daimon*, y son las *vores magicæ* que funcionan como sustitutas del nombre de Dios (κατὰ τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ· σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαί). Todas incluyen el término *barbar*, un elemento frecuente en los textos mágicos que seguramente remita al hebreo *arba* “cuatro”, y que se utiliza como eufemismo para el *Tetragrammaton*, nombre sagrado de Dios que tienen prohibido pronunciar los judíos⁴³. Pero además, precediendo a la invocación de la entidad maligna, el practicante ha de pronunciar un texto en copto que dice:

Te saludo Dios de Abraham, te saludo Dios de Isaac, te saludo Dios de Jacob, Jesús Cristo⁴⁴, santo Espíritu, Hijo del Padre, que está bajo los Siete, que está entre los Siete. Traed a Iao Sabaot, que vuestra Fuerza abandone a fulano hasta que arrojéis a este demon impuro, a Satán que habita en él.⁴⁵

Las resonancias judeocristianas quedan ahora todavía más claras con la mención de la forma litúrgica trinitaria “Padre, Hijo y Espíritu Santo”⁴⁶ y de los tres patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob). El uso de esta expresión en textos mágico-religiosos no parece ser extraña, ya que Orígenes, en su texto *Contra Celso*, indica que los nombres de los que los hebreos consideran sus patriarcas poseen

⁴¹ OGDEN (2002: 167). También BONNER (1943: 41).

⁴² Sobre la importancia del conocimiento del dios que puede expulsar al *daimon*, ver STEWART (1991: 213–216).

⁴³ MARTINEZ (1991: 76 y 95). Sobre esto se habló en el capítulo IV (pp. 109–119).

⁴⁴ Meyer, en BETZ (1986: 62) mantiene “Chrestos” (“el excelente”), en lugar de cambiarlo por “Christos”. Sobre el cambio de η a ι en este nombre, *cf.* PACHOUMI (2010; 2017: 109–122).

⁴⁵ Traducción de CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 133 n77).

⁴⁶ KOTANSKY (1994: 179).

tanto poder y son tan eficaces, sobre todo cuando se usan unidos al nombre de Dios, que no solamente se utilizaban en oraciones a Dios, sino también en exorcismos⁴⁷ y rituales mágicos⁴⁸. El uso del nombre de Jesús en textos paganos seguramente beba de su uso en prácticas mágicas cristianas, en especial en los rituales de exorcismo, los cuales se convirtieron en prácticas comunes⁴⁹. El sometimiento del *daimon* desconocido al todopoderoso dios judeocristiano es lo que permite al practicante expulsarlo del cuerpo del poseído.

Como último paso antes de dar por terminado el ritual se debe colgar al poseso un amuleto cuando el *daimon* haya abandonado su cuerpo⁵⁰. Dicho amuleto, escrito sobre estaño, debe incluir una serie de *voces magicae* en las que se repite la secuencia $\varphi\omega\rho\beta\alpha\ \varphi\alpha\rho\beta\alpha\ \varphi\omega\rho\varphi\omega\rho\ \varphi\omega\rho\beta\alpha$, un nombre formular que suele encontrarse en maldiciones y coacciones agresivas⁵¹. Esta pieza servirá para proteger a la persona de futuras posesiones y su uso remite, según Kotansky (1994: 179), a su adopción por parte de los judíos de las prácticas mágicas paganas.

2.1.4.c. IV 3007–3086. Exorcismo de Pibequis

El remedio contra los posesos de Pibequis⁵² (Πρὸς δαιμονιαζόμενους Πιβήχεως δόκιμον) comienza indicando una mezcla de distintas plantas y la fórmula que hay que pronunciar mientras se mezclan (ll. 3008–3013). A continuación, se describe el amuleto que debe llevar el poseso, que consiste en una lámina de estaño con *voces magicae* sobre ella (ll. 3014–3018). El texto contiene a continuación el *lógos* (ὄρκισμός), que está dirigido a distintas entidades: o bien el dios judeocristiano (ll. 3018–3037; 3045–3064) o al *daimon* que se pretende exorcizar (ll. 3037–3045; 3064–3078), y finalmente al depositario del conjuro que llevará a cabo el exorcismo (l. 3078–3081). El texto termina con unas indicaciones sobre la praxis (ll. 3081–3086). Este exorcismo es más completo y complejo que el anterior, aunque tienen varios puntos en común. Por ejemplo, en ambos textos el practicante

⁴⁷ Sobre los exorcismos judíos, KNOX (1938).

⁴⁸ Orígenes, *Cels.* IV. 33 (12–24): πάλιν τ' αὐ ἐβουλήθη μὴ δοκεῖν ἀγνοεῖν πρᾶγμα περὶ Ἰουδαίων καὶ τοῦ γένους αὐτῶν οὐκ εὐκαταφρόνητον. Σαφές δὴ ὅτι καὶ γενεαλογοῦνται Ἰουδαῖοι ἀπὸ τῶν τριῶν πατέρων τοῦ Ἀβραάμ καὶ τοῦ Ἰσαάκ καὶ τοῦ Ἰακώβ· ὧν τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπάδειν δαίμονας τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαάκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν πωδῶν καὶ μαγείων πραγματευομένους. Εὐρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὡς οἰκείου τοῖς ἀνδράσι τούτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων.

⁴⁹ M. SMITH (1993: 63–64).

⁵⁰ *Vid Suppl.Mag.* 94 17–21 para un amuleto contra la posesión de *daimones*. Sobre los amuletos usados en exorcismos, ver KOTANSKY (2001).

⁵¹ KOTANSKY (1994: 262 n45).

⁵² El nombre remite al egipcio *P3-bik* “el Halcón” o *Pa-bik* “él, el halcón” (JACCO DIELEMAN 2005: 263 n195 y SUÁREZ DE LA TORRE 2014: 248). A pesar del origen egipcio del nombre, el texto contiene pocas referencias a esa tradición.

pretende eliminar del poseso el *daimon* que lo atormenta apelando al dios judeocristiano, será también necesario un amuleto fabricado con una lámina de estaño con *voces magicae* inscritas, en ambos se omite el tipo de aflicción que causa la entidad y tampoco se indica que la entidad se marche haciendo alguna señal⁵³.

En cuestión de interacción con el *daimon*, este texto se ajusta más al procedimiento señalado por Ogden y Bonner⁵⁴ ya que el peticionario interroga a la entidad sobre el tipo de *daimon* que es (ll. 3033–3041):

ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, λαλήσαι, ὅποιον καὶ ἂν ᾦς, ὅτι ὀρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγίδος, ἧς ἔθετο Σολομών ἐπὶ τὴν γλῶσσαν τοῦ Ἰηρεμίου, καὶ ἐλάλησεν. καὶ σὺ λάλησον, ὅποιον ἐὰν ᾦς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον, εἴτε ἐπίγειον εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον ἢ Ἐβουσαῖον ἢ Χερσαῖον ἢ Φαρισαῖον, λάλησον, ὅποιον ἐὰν ᾦς.

Te invoco, espíritu de todo *daimon*, para que digas de qué tipo eres; te invoco por el sello que Salomón colocó sobre la lengua de Jeremías, y habló. Tú también habla, di de qué clase eres, celeste o aéreo, terrestre o subterráneo, o infernal o ebuseo o querseio o fariseo, di de qué clase eres.

Aunque no se indica si habrá algún tipo de reacción o respuesta por parte de la entidad que permita al practicante identificarlo y así eliminarlo del poseso, habría que entender que, si la práctica se realiza de manera correcta, la identificación será la clave para su expulsión. Además, el modo de preguntar por su origen denota, por un lado, el conocimiento del autor de la práctica sobre qué tipo de entidades pueden ejercer como portadores de maldades, y por el otro, la abundancia de esferas en las que están presentes los *daimones* maléficos, ya que no se circunscriben únicamente a la subterránea e infernal, como ocurre en la tradición judeocristiana. Esto hace que estas figuras se asemejen a los *daimones* itinerantes⁵⁵ malignos de la tradición egipcia o los de la tradición griega, que ocupan distintos niveles del cosmos. Un ejemplo lo encontramos en los *Oráculos Caldeos*, donde los *daimones* maléficos bajo las órdenes de Hécate se mueven tanto por el aire, como por la tierra, como por el agua⁵⁶. La inspiración judeocristiana sobre estos *daimones* podría encontrarse en los tres términos que el practicante incluye entre los posibles orígenes de la entidad: ebuseo, querseio, fariseo. Según Deissmann (1978: 261), remitirían a varios de los gentilicios de las pobla-

⁵³ Lo que sí se indica en este texto es que el practicante debe soplar desde los pies hasta la cabeza del poseso, escenificando la extracción del espíritu de todo el cuerpo: ὀρκίζων δὲ φύσα α' ἀπὸ τῶν ἄκρων τῶν ποδῶν ἀφαίρων τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου, καὶ εἰς κριθήσεται (ll. 3077–3080).

⁵⁴ *Vid supra* (p. 321).

⁵⁵ Denominación de LUCARELLI (2013). Sobre este tipo de entidades en la tradición egipcia, ver capítulo III (pp. 54–57).

⁵⁶ fr. 91: ἡερίων ἐλάτεια κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν.

ciones que Dios le promete a Abrahám y a su descendencia en el *Génesis*⁵⁷ y el *Éxodo*⁵⁸.

Como se ha explicado en los múltiples trabajos que estudian este texto⁵⁹, el lenguaje bíblico y los ecos hebreos no indican que el texto haya sido escrito por un judío, de hecho, parece más bien escrito por un pagano que ha tomado prestados los motivos judíos y los ha juntado para redactar el conjuro, ya que si no, sería muy difícil explicar cuestiones como que el dios de los hebreos sea denominado Jesús (l. 3015: ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ)⁶⁰. Entre estos motivos judíos se encuentra, además del poco sutil “esta fórmula es hebrea” (l. 3080: ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκός), por ejemplo, la dicotomía de “ángel” frente a “demonio”, la cual se indica al comienzo de la invocación a Dios (ll. 3020–3024):

καταβάτω σου ὁ ἄγγελος, ὁ ἀπαραίτητος, καὶ εἰσκρινέτω τὸν περιπτάμενον δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου, ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἁγίῳ ἑαυτοῦ παραδείσῳ

Que baje tu ángel, el inexorable, y elimine al *daimon* asignado a esta criatura, la cual dios formó en su santo paraíso.

De este modo, se establece el enfrentamiento entre el que es el aliado de dios, el ángel “bueno”, y su enemigo el *daimon* “malo”. No me detendré a pormenorizar aquí todas las referencias judías de la práctica⁶¹, ya que como indiqué unas líneas más arriba, los estudios sobre este tema son abundantes, y lo interesante para este trabajo es el *daimon*. Además, los recursos que se utilizan, como por ejemplo la referencia al río Jordán y al mar Rojo (l. 30–50: δι’ ὃν ὁ Ἰορδάνης ποταμὸς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ Ἐρυθρὰ θάλασσα), son, según cuenta también Orígenes, los comunes para este tipo de conjuros⁶².

Resulta interesante el final de la práctica porque después del largo *lógos* dirigido a Dios, se hace una invocación final al *daimon*, la cual funciona, por un lado, co-

⁵⁷ Gn 15: 18–21. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ διαθήκην λέγων Τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ Αἰγύπτου ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, ποταμοῦ Εὐφράτου, τοὺς Καιναίους καὶ τοὺς Κενεζαίους καὶ τοὺς Κεδμωναίους καὶ τοὺς Χετταίους καὶ τοὺς Φερεζαίους καὶ τοὺς Ραφαῖν καὶ τοὺς Ἀμορραίους καὶ τοὺς Χανααναίους καὶ τοὺς Εὐαίους καὶ τοὺς Γεργεσαίους καὶ τοὺς Ἰεβουσαίους.

⁵⁸ Ex 3: 7–8. εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσήν Ἴδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τῆς κραυγῆς αὐτῶν ἀκήκοα ἀπὸ τῶν ἐργοδιωκτῶν· οἶδα γὰρ τὴν ὀδύνην αὐτῶν· καὶ κατέβην ἐξελέσθαι αὐτοὺς ἐκ χειρὸς Αἰγυπτίων καὶ ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ τῆς γῆς ἐκείνης καὶ εἰσαγαγεῖν αὐτοὺς εἰς γῆν ἀγαθὴν καὶ πολλήν, εἰς γῆν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι, εἰς τὸν τόπον τῶν Χανααναίων καὶ Χετταίων καὶ Ἀμορραίων καὶ Φερεζαίων καὶ Γεργεσαίων καὶ Εὐαίων καὶ Ἰεβουσαίων.

⁵⁹ DIETERICH (1891: 138–148); KNOX (1938); MERKELBACH (1996: 29–43); HORST (2006).

⁶⁰ BOHAK (2008: 206–207); HORST (2006: 281).

⁶¹ Sobre los motivos relacionados con la luz y el esplendor de Dios, KOTANSKY (2001: 264–265).

⁶² Orígenes, *Cels.* IV, 34 (20–25): Οὐς οὐδαμῶθεν ἢ ἀπὸ τῶν ἱερῶν παρὰ Ἰουδαίους βιβλίῳ παραλαμβάνομεν. Ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὁ θεὸς τῶν Ἑβραίων καὶ ὁ θεὸς ὁ καταποντώσας ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ τὸν Αἰγυπτίων βασιλέα καὶ τοὺς Αἰγυπτίους πολλαῖς ὀνομάζεται παραλαμβάνόμενος κατὰ δαιμόνων ἢ τινων πονηρῶν δυνάμεων.

mo continuación al *lógos* laudatorio a la divinidad, y por el otro como método de sometimiento, pero no únicamente del *daimon* que se quiere exorcizar, sino de todo espíritu y todo *daimon*. Así se lo hace saber el autor de la receta al receptor de esta, al que se le pide también que se abstenga de comer cerdo⁶³ (ll. 3060–3077):

καὶ σὺ ἐπάκουσον, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, ὅτι ὀρκίζω σε τὸν συνσείοντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν αἰώνων, οὐρανοειδῆ, θαλασσοειδῆ, νεφελοειδῆ, φωσφόρον, ἀδάμαστον. (...) ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, τὸν ἐφορώντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιούντα ἔκτρομα τὰ θεμελῖα αὐτῆς καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι. ὀρκίζω δέ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὀρκισμόν τοῦτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγήσεται σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον, ὅποῖον ἔαν ᾖν

Obedéceme tú también, todo espíritu demoníaco, porque te conjuro por el que pone en movimiento los cuatro vientos⁶⁴ desde los sagrados eones, el que tiene forma de cielo, de mar, de nubes, portador de la luz, indomable (...) te conjuro, todo espíritu demoníaco, por el que ve sobre la tierra y hace temblar los cimientos, y lo creó todo de donde nada había. Te invoco a ti, el que va a recibir este conjuro, a que no comas cerdo, y se te someterá todo espíritu y todo *daimon*, cualquiera que sea.

Parece que lo que ha comenzado como un conjuro con un objetivo exclusivamente exorcizante, se acaba convirtiendo en un ritual para someter a toda entidad intermedia, de la clase que sea, aunque siempre sometida al dios de los hebreos.

2.1.5. PGM V 96–171. Exorcismo en la estela de Ieo

El siguiente texto⁶⁵, también un exorcismo y, según indica la primera línea, procedente de la estela de Ieo⁶⁶, está consagrado a Acéfalo, entidad a la que se pide que aleje el *daimon*. Casi todo el texto está formado por el *lógos* que debe pronunciar el practicante (ll. 97–144), y en el cual se pueden distinguir varias partes: primero, una invocación al dios Acéfalo en tono laudatorio en la que se enumeran acciones que ha llevado a cabo el dios (ll. 97–107); después, unas líneas en las que el practicante se identifica con Moisés y el ángel de Osiris, y comunica

⁶³ Grese en BETZ (1986: 97 n409) indica que esta prohibición remite a la tradición judía, no a la egipcia.

⁶⁴ Sobre el significado de los cuatro vientos como símbolo de poder divino, ver capítulo IV (pp. 93–99).

⁶⁵ Parece que el compilador del papiro incluyó aquí este conjuro sin tener en cuenta que lo estaba insertando entre dos prácticas para detener a un ladrón que deberían ir colocadas de modo consecutivo, ya que la que sigue a la que analizaremos ahora comienza con la indicación de que se trata de otra versión (l. 172: Ἄλλως).

⁶⁶ Στήλη τοῦ Ἰέου τοῦ ζωγράφου (ἄφου) εἰς τὴν ἐπιστολήν. Aunque el término ζωγράφος se suele traducir por “el que escribe en jeroglíficos”, en realidad significa “pintor”. JACCO DIELEMAN (2005: 267 n214) considera que no es necesario aplicar el cambio de significado y que es probable que el supuesto autor de esta práctica fuese un pintor de máscaras funerarias o retratos.

el verdadero nombre del dios (ll. 107–119); y a continuación, la petición de eliminación del *daimonion* (ll. 119–144). Tras esto, se incluye una fórmula extensa de *ego eimi* con distintas divinidades con las que el practicante se identifica (ll. 144–157). Finalmente, se explica brevemente la *póiesis* y se indica una fórmula final que pondrá a todos los *daimones* bajo el mando del practicante (ll. 158–171).

Lo primero que llama la atención de este exorcismo con respecto a los dos que se acaban de analizar es la falta de referencias judeocristianas. Por un lado, el dios invocado al que se somete la entidad de la que el peticionario se quiere librar es Acéfalo⁶⁷, una entidad esencialmente solar relacionada con divinidades como Abrasax, Osiris o Besas⁶⁸. En este texto, la identificación con la divinidad egipcia asesinada por su hermano Seth es explícita en dos ocasiones, una al comienzo de la invocación, cuando se le dice al dios que *σὺ εἶ Ὁσοροννωφρις*, y otra cuando el practicante se identifica con uno de los ángeles del dios (l. 112: *ἐγὼ εἰμι ἄγγελος τοῦ Φαπρω Ὁσοροννωφρις*)⁶⁹. Las menciones a otras entidades con las que posiblemente se relacionara este dios hay que ir a buscarlas a las *voces magicæ* que están insertadas entre las peticiones del practicante para que elimine al *daimon* de la persona afectada. Así, en el texto se lee (ll. 127–134):

.... Ἀδωνάι· αφνιαω· ιθωληθ· Ἀβρασάξ· αηρωῦ, ισχυρὲ Ἀκέφαλε, ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα ἀπὸ τοῦ συνέχοντος αὐτὸν δαίμονος, μαβαρραῖω Ἰωήλ κοθα αθορηβαλω· Ἀβραώθ· ἀπάλλαξον τὸν δεῖνα, Ἀώθ· Ἀβραώθ, βασυμ Ἰσάκ, Σαβραώθ, Ἰάω.

.... Adonáis, *aphniao itholeth* Abrasax, *aeoou*, poderoso Acéfalo, libra a fulano de este *daimon* que lo posee, *mabarraio ioel kotha athrebalo* Abraoth. Libera a fulano, *Abaoth, basym* Isaac, *Sabaoth, Iao*.

El nombre verdadero de la divinidad tampoco indica un vínculo con el dios de los hebreos, ya que únicamente son identificables dos nombres (*Arbatiao* e *Iao*)⁷⁰, los cuales son frecuentes en este tipo de recursos mágicos, seguramente por su sonoridad. Si en los dos exorcismos anteriores el texto parecía compuesto por un autor pagano que había tomado motivos judeocristianos y los había usado con un éxito discutible, parece claro que el autor de este tenía menos conocimientos o menos interés por adaptar el texto al esquema común de los exorcismos.

En cuanto al *daimon* que busca ser eliminado, el procedimiento por el que el practicante busca conseguirlo no cumple con ninguno de los pasos propuestos por Ogden y Bonner⁷¹ como los típicos de estos rituales. Primero, porque al no

⁶⁷ Sobre Acéfalo, *cf.* DELATTE (1914); PREISENDANZ (1927); DELATTE Y DERCHAIN (1964: 42–54); MEEKS (1991).

⁶⁸ Sobre Besas–Acéfalo, *vid supra* capítulo V (pp. 300–305).

⁶⁹ El fenómeno de la identificación practicante–divinidad será analizado en el capítulo siguiente.

⁷⁰ ll. 113–119: τοῦτὸ ἐστὶν σοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἀληθινὸν τὸ παραδιδόμενον τοῖς προφήταις Ἰσραήλ· ἐπάκουσόν μου, Ἀρβ[α]θιαω ρειβετ. ἀθελεβερσηθ. α[ρ]α βλαθα, α(λ)βευ· εβενφ(χ)· χιτασ(γ)ση· Ἰβ[α]ώ-θ Ἰάω·

⁷¹ *Vid supra* (p. 321).

haber una invocación o interpelación directa a la entidad, en ningún momento se la identifica; y segundo, porque no hay una orden de abandono del cuerpo, todo depende del dios Acéfalo. Además, la similitud más relevante que presenta con respecto al Exorcismo de Pibequis es precisamente lo que apartaba a ese texto de estas ceremonias: una invocación final de sometimiento general de todos los *daimones* (ll. 163–170):

‘ὑπόταξόν μοι πάντα τὰ δαιμόνια, ἵνα μοι ἦν ὑπήκοος πᾶς δαίμων οὐράνιος καὶ αἰθέριος καὶ ἐπίγειος καὶ ὑπόγειος καὶ χερσαῖο[ς] καὶ ἔνυδρος καὶ πᾶσα ἐπιπομπή καὶ μᾶστιξ ἢ θεοῦ.’ καὶ ἔσται σοι τὰ δαιμόνια πάντα ὑπήκοα.

‘Sométeme a mí todos los *daimonios*, para que me sirva todo *daimon* celeste, aéreo, terrestre, subterráneo, de tierra seca, acuático y toda visitación y azote del dios’. Y todos los *daimones* estarán a tu servicio.

Esto, junto con el hecho de que haya más cuestiones que distancian este texto de los vistos anteriormente que elementos que los unen, hizo que Stevens (2012) presentara este texto como un conjuro de revelación, no de exorcismo. Otra posibilidad sería que efectivamente no se tratara de un exorcismo, sino de un ritual para la eliminación de las barreras que se interponen ante los iniciados que buscan la elevación del alma, ya que, en una de las peticiones al dios Acéfalo, el oficiante dice “señor, rey, dominador, defensor, salva el alma” (l. 139: κύριε, βασιλεῦ, δυνάστα, βοηθέ· σῶσον ψυχῆν). Ya avisaban los *Oráculos Caldeos* de la posibilidad de que los *daimones* malvados se interpusieran entre los iniciados en los misterios y la salvación, para lo que aconsejaban lo siguiente:

Porque es necesario que tú no los mires antes de que seas iniciado mientras eres un cuerpo: pues, siendo terrestres, son perros irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos⁷².

Los aliados de los neófitos no eran estas entidades, sino los conocidos como los ensambladores, que armonizaban y protegían las diferentes partes del Universo y, además, en su función de conectores materiales, ayudaban durante el rito teúrgico a la ascensión del alma⁷³. No eran los únicos, los Teletarcas, gobernadores de los tres mundos según la cosmología caldea, funcionaban también en un sentido teúrgico como “maestros de la iniciación”, pues como representantes de las virtudes Fe, Verdad y Amor, ayudaban al teúrgo a su unión con Dios⁷⁴.

Es decir, aunque hay una petición de liberación de posesión y de alejamiento de un *daimon*, éstas no son en ningún momento a la entidad que debe abandonar el cuerpo, sino al dios al que se somete. Además, el contenido y las referencias

⁷² OC 135: Οὐ γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς· / ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποὶ κύνες εἰσὶν ἀναιδεῖς καὶ ψυχᾶς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν

⁷³ OC 80: ἀλλὰ καὶ ὑλαίοις ὅσα δουλεύει συνοχεύσιν.

⁷⁴ OC 86: ψυχοκράτωρ τελετάρχης. Sobre los ensambladores y los Teletarcas, *vid supra* capítulo III (pp. 79–83).

elegidas por el autor del texto no se corresponden con las que normalmente se observan en este tipo de prácticas, por lo que no se puede descartar la posibilidad de que estemos ante un texto de naturaleza no exorcizante.

2.1.6. PGM XXXVI 134–160. Encantamiento amoroso con *daimones* infernales

Para realizar este prodigioso encantamiento amoroso (Ἀγωγὴ θαυμαστή, ἧς μεῖζον οὐδέεν) de PGM XXXVI⁷⁵, es necesario preparar una mezcla de mirra, incienso y vino agrio, y echarlo en el quicio de la puerta (ll. 134–137). A continuación, se deberá pronunciar siete veces la fórmula que se indica, la cual ocupa el resto del texto (ll. 138–160), y que incluye la invocación a los *daimones* de la oscuridad, de la tierra y subterráneos. La petición del oficiante es la típica de los textos eróticos: castigar a su víctima hasta que ésta se sienta en la obligación de amarle. Para promover la acción de los *daimones*, se incluye al comienzo una *diabolé* en la que se acusa a la mujer de haber sido una impía. La parte final del *lógos* se dirige a la víctima, a quien pone sobre aviso de que nada podrá salvarla (ll. 156–160).

La impiedad de la que se acusa a la mujer es haber ofrecido huevos no adecuados en el sacrificio (l. 140: διὰ γὰρ τὴν δεῖνα, ἦν ἔτεκεν ἢ δεῖνα, τὰ ἀνόμιμα ὡς θύεται). No se especifica qué tipo de huevos, pero ya que estos están testimoniados como ingredientes en otras prácticas⁷⁶, seguramente se refiera al huevo de algún animal vinculado con una divinidad. Esto no es más que un recurso del practicante para insuflar rabia en las entidades que motive su intervención y que respondan con más ánimo a su invocación, que comienza así (ll. 138–139):

Ἐγείρεσθε, οἱ ἐν τῷ σκότει δαίμονες, καὶ ἀνάλλεσθε ἐπὶ τὰ πλιθία καὶ κόπτεσθε τὰ στήθη πηλωσάμενοι τὰ πρόσωπα.

Despertaos, *daimones* de la oscuridad, y subíos sobre los ladrillos y golpeaos el pecho cubriendo el rostro de barro.

La llamada a estas entidades se repite al final, después de indicar todos los castigos a los que deben someter a la víctima si ésta no accede a unirse con el oficiante (ll. 153–155):

ὅτι ὀρκίζω ὑμᾶς, τοὺς κατὰ τοῦ πυρὸς τεταγμένους, Μασκελλι, Μασκελλω, Φνουκεν-ταβαώθ, ὄρεοβαζαγρα, ῥηξίχθων, [ι]πίχθων, πυριπηγαναξ.

“porque os conjuro a vosotros, los fijados sobre el fuego *Maskelli Maskello phnoukentabaoth oreobazagra reksichthon hippichthon pyripeganaks*”

La fórmula de la que se acompaña la invocación es una de las más comunes en los textos mágicos, muchas veces reducida solamente a los dos primeros términos

⁷⁵ Sobre el PGM XXXVI, su estructura, su posible lugar de redacción y destino final, se habló en el capítulo anterior (pp. 282–285).

⁷⁶ Por ejemplo, en VII 505–508, donde se requieren dos huevos macho, y en PDM ixv 1–92, en el que se necesita un huevo de cocodrilo.

(como por ejemplo, en *PGM XXXVI* 231–251, que será analizada en un epígrafe posterior sobre los *ángeloi*⁷⁷ y en la que se repite la construcción τούς κατά τοῦ πυρός τεταγμένους, Μασκελλι, Μασκελλω). En los términos que acompañan a Maskelli Maskello⁷⁸ se identifican cuatro epítetos griegos antiguos⁷⁹: ὄρεοβαζαγρα, un posible epíteto de la diosa Hécate⁸⁰; ῥηξιχθων, que hace referencia al acto de surgir de la tierra⁸¹; [ι]ππίχθων, al que todavía no se le ha encontrado una explicación pero que parece que tiene que ver con la tierra por la terminación -χθων; y, por último, πυριπηγαναξ, relativo a una fuente ígnea⁸². Como se ve, todos ellos guardan algún tipo de relación con la esfera subterránea y lo ctónico, a la que pertenecen las entidades invocadas.

En la parte central del *lógos* se presenta lo que parece una pequeña anomalía de concordancia (ll. 143–146):

σὺ δέ, Ἴσι καὶ Ὀσιρι καὶ χθονός <δαίμονες> Ἀβλαμ' γουνχωθω, Ἄβρασαξ, καὶ δαίμονες οἱ ὑπὸ τὸν χθόνον, ἐγείρεσθε, οἱ ἐκ τοῦ βάθους

Pero tú, Isis y Osiris y *daimones* ctónicos *ablamgounchotho* Abrasax, y *daimones* subterráneos, levantaos, los de las profundidades.

El practicante comienza dirigiéndose a una segunda persona del singular (σὺ), inmediatamente incluye no solamente al conjunto de *daimones* a los que anteriormente se había dirigido, sino también a Isis, Osiris y Abrasax, y finalmente, el imperativo se dirige también a una pluralidad (ἐγείρεσθε). Por la frase final del texto parece que la entidad que en último término debe someter a la víctima es solamente una, denominada *pneuma* en vez de *daimon* (l. 160: ἀλλὰ κρατείσθω τῷ πνεύματι). Esto no entra en conflicto con la invocación previa general a los *daimones* subterráneos ya que, en más ocasiones, el peticionario hace un llamamiento a todo el conjunto de entidades porque desconoce cuál acudirá⁸³. Lo que es más complicado de explicar es la mención de Isis, Osiris y Abrasax, tres entidades no relacionadas directamente con la esfera maléfica y subterránea, ni siquiera con los textos eróticos de sometimiento. La razón que se me ocurre para su mención es que ellos sean los dioses agraviados por la ofrenda de la impía, y que sean ellos los que tengan que ser vengados a través de las entidades intermedias maléficas.

El tormento vengativo al que los *daimones* someterán a la víctima será tan terrible que nada podrá aliviar a la mujer. Y así se lo hace saber el practicante en la parte final del *lógos*, donde cambia de destinatario y se dirige a su víctima para

⁷⁷ Ver pp. 366–367.

⁷⁸ Sobre este nombre mágico, *cfr.* PREISENDANZ (1930).

⁷⁹ BETZ (1986: 336).

⁸⁰ *LSJ*: ὄρεοβαζάγρα, epith. of Hecate or the Moon-goddess.

⁸¹ *LSJ*: ῥηξιχθων, ονος, ό, ή, bursting forth from the earth. Se usa en el *h.Orph.* LII como epíteto de Baco.

⁸² *LSJ*: πυριπηγάναξ, ό, lord of the fount of fire.

⁸³ *Vid infra PGM* I 242–262, VII 864–918, IV 1331–1381.

advertirle de que ni un perro ladrando, burro rebuznando, eunuco, purificador, la música de un timbal o una flauta ni ningún amuleto la ayudarán a deshacerse de las ataduras que la entidad ha creado para atarla a él⁸⁴. Los elementos que se mencionan no parecen elegidos de modo aleatorio, sino que todos son sonidos u objetos que se usan para la purificación, la protección o el contacto con la divinidad en los rituales. Los sonidos de los animales, por su parte, puede que hagan referencia a Hécate (el perro), y a Set (el burro), ya que son animales con los que estas entidades vinculadas a la esfera subterránea se identifican. Por lo que el peticionario le estaría insinuando a la víctima que ni recurriendo a las divinidades que mandan sobre los *daimones* que él le va a enviar para que la sometan, la ayudarán.

Así, el *daimon/pneuma* actúa como mensajero de castigos con motivación erótica escondidos tras la excusa de la impiedad de la víctima. Aunque no hay una declaración explícita de que las entidades se encuentran sometidas a una divinidad superior, se puede interpretar por la mención de Isis, Osiris y Abrasax, que los *daimones* responden ante ellos.

2.2. *Daimon* personal

La figura del *daimon* personal es poco frecuente en los papiros griegos de contenido mágico⁸⁵. La idea que subyace a este concepto es, de modo general, la de que todos los hombres tienen algo divino que le es propio, un *daimon*. Este fue uno de los ejes centrales de las teorizaciones filosóficas sobre el alma, el ser y lo divino de las corrientes platónica y neoplatónica, cuyo origen se encuentra en el *daimonion* socrático, que lo consideraba una voz que se manifestaba⁸⁶. Lo que en Sócrates era una voz, acabó evolucionando en una entidad intermediaria entre el ámbito humano y divino, sobre la que los neoplatónicos especularon.

⁸⁴ Il. 156–160: δέδεσαι, ἢ δεῖνα, τοῖς νεύροις τοῦ ἱεροῦ φοίνικος, [ἴ]να φιλήῃς διόλου τὸν δεῖνα, καὶ οὐ μὴ σὲ λύσῃ οὐ κύνων βαυβύζων, οὐκ ὄνος ὀγκώμενος, οὐ γάλλος, οὐ περικαθάρτης, οὐκ ἤχ[ο]ς κυμβάλου, οὐ βόμβος αὐλοῦ, ἀλλ' οὐδὲν ἐξ οὐρανοῦ φυλακτῆριον περὶ πάν, ἀλλὰ κρατεῖσθω τῷ πνεύματι.

⁸⁵ En este apartado se analizarán tres textos que contienen la figura del *daimon* personal. BETZ (1981) y PACHOUMI (2013A) añaden, además, *PGM VIII* 1–63. Como indiqué cuando se examinó esa práctica en el capítulo V (pp. 285–296), no la incluyo en este apartado porque tengo dudas sobre que Hermes pueda ser identificado como un *daimon* personal, pero sí que la incluyo en el capítulo siguiente, ya que se produce una identificación entre el mago y el dios.

⁸⁶ Pl. *Apol.* 31d: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή], ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμωδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, αἰεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε. “Hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita.” (Trad. de J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, BCG 37). Sobre el *daimonion* socrático VAN RIEL (2005); ADDEY (2014).

Aunque se mantuvieron en una línea más o menos semejante a lo propuesto por sus antecesores, la concepción sobre qué es exactamente o cómo se adjudica a cada persona su *daimon* varía. Mientras que Plotino considera al *daimon* personal como parte del alma y que además es elegido por esta⁸⁷, Jámblico rechaza la idea de que sea el alma o parte de ella, y cree que es asignado por todo el cosmos en conjunto⁸⁸.

Según Betz (1981: 158–160), como evolución natural a la posesión de algo divino en uno mismo, el paso siguiente fue que uno se aproximaba a ese *daimon* como se aproximaba a un oráculo. Para los magos, consultar al *daimon* personal implica conjurarlo y tener control sobre él a través de procedimientos mágicos. Como se verá en los textos, para conseguir la *sýstasis* con el *daimon* personal, hay que establecer antes contacto con una entidad superior, ya que, como dice Jámblico:

Hacemos lo que él [el *daimon* personal] nos pone en el intelecto, y gobierna a los hombres hasta que, por la teúrgia hierática, ponemos al frente a un dios custodio y guía del alma: entonces o se retira ante el ser superior o le otorga la señoría o se somete como para cooperar con él o le sirve de algún otro modo como a una autoridad.⁸⁹

⁸⁷ *Enn.* III 4.5.15–21: "Όταν δὲ λέγῃται, ὡς πρῶτον οἱ κλήροι, εἶτα τὰ τῶν βίων παραδείγματα, † ἔπειτα ταῖς τύχαις † καὶ ὡς ἐκ τῶν παρόντων τοὺς βίους κατὰ τὰ ἦθη, τὸ κύριον μάλλον δίδωσι ταῖς ψυχαῖς διατιθείσαις τὰ δοθέντα πρὸς τὰ αὐτῶν ἦθη. "Ότι γὰρ ὁ δαίμων οὗτος οὐ παντάπασι ξέω—ἀλλ' οὕτως ὡς μὴ συνδεδεμένος—οὐδ' ἐνεργῶν, ἡμέτερος δέ, ὡς ψυχῆς πέρι εἰπεῖν. "Sin embargo, cuando se dice que primero los 'lotes', luego los 'modelos de vida' y, a continuación, se les dice a las almas <que 'han de elegir su demon'> y que 'han de elegir su género de vida', de entre los disponibles, de acuerdo con sus caracteres morales, con ello (Platón) atribuye la responsabilidad principalmente a las almas, puesto que son las que disponen, de acuerdo con sus caracteres morales, de lo que les ofreció. Porque este demon no está del todo fuera de nosotros -salvo en el sentido de que no está ligado a nosotros ni activo-, sino que es nuestro hablando en términos de alma" (Trad. de J. Igal, BCG 88).

⁸⁸ *Myst.* IX 6.8–16 y 7.2–5: Οὗτος δὴ οὖν ὁ δαίμων ἔστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχᾶς κατιέναι εἰς γένεσιν· ὃν ἐπειδὴν ἔληται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτῆς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμά τε κατιούσαν αὐτὴν συνδεῖ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῶον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζῶν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογιζόμεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοοῦμεθα (...). Οὐ γὰρ τινος τῶν ἐν ἡμῖν μέρους, πάντων δ' ἅπαξ ἀπλῶς ἡγείται, διήκει τε ἐπὶ πάσαν τὴν ἐφ' ἡμῖν ἀρχήν, ὡς περ' ἀφ' ὅλων τῶν ἐν τῷ παντὶ διατάξεων ἀπονενέμηται. "Este demon existe paradigmáticamente antes incluso del descenso de las almas al devenir; una vez que el alma lo elige como guía, al punto el demon vigila la realización de la vida del alma; cuando descendiendo en el cuerpo, la liga al cuerpo, gobierna su viviente compuesto, endereza él mismo la vida particular del alma; cuanto pensamos lo hacemos porque él nos proporciona los principios (...) El demon personal no es guía de una parte de nuestro ser, sino de todo a la vez, de una manera simple, y se extiende a todo nuestro dominio, al igual que nos ha sido asignado por todos los órdenes del universo". (Trad. de E.A Ramos Jurado, BCG 242).

⁸⁹ *Myst.* IX 6. 16–22: πρᾶττομέν τε τοιαῦτα οἶα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, καὶ μέχρι τοσοῦτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς· τότε γὰρ ἡ ὑποχωρεῖ τῷ κρείττονι, ἢ παραδίδωσι τὴν ἐπιστάσιαν, ἢ ὑποτάσσεται ὡς συντελεῖν εἰς αὐτόν, ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον ὑπηρετεῖ αὐτῷ ὡς ἐπάρχοντι.

2.2.1. PGM III 612–631. Invocación de la propia sombra

Entre las prácticas que contiene el papiro Mimaut, hay una cuyo objetivo es dominar la propia sombra. Aunque no tiene título que lo indica, se explicita en la petición de la fórmula. Para lograrlo, el practicante ha de realizar una ofrenda consistente en distintos ingredientes como harina, semillas y plantas (ll. 612–615). En un lugar solitario con un cesto negro, una banda roja en la cabeza, un ala de un halcón en la oreja derecha y de un ibis en la izquierda, el practicante debe arrodillarse (ll. 615–622). A continuación, pronunciará la fórmula al dios en la que se pide el servicio de la sombra (ll. 622–625). Tras esto, debe pronunciarse una fórmula indicada más arriba (sobre esto volveré unas líneas más adelante), y repetir otra fórmula muy similar a la primera en caso de que el dios no haya escuchado (ll. 627–630). Una hora después, la sombra hará acto de presencia, que debe seguir al practicante a todas partes (ll. 630–632).

La inclusión de este texto en el grupo de *daimones* personales se debe a que tradicionalmente, en la religión popular, la sombra se identificaba con el alma de la persona⁹⁰. Aunque este es el único testimonio de los PGM de invocación a la propia sombra, es una idea inculcada ya en la tradición egipcia y griega. En Egipto se creía que la sombra era un elemento inseparable del individuo que lo acompañaba siempre, hasta el momento de su muerte⁹¹. De hecho, en representaciones de sarcófagos se dibujaba una silueta en color negro de un tamaño menor a la figura del muerto que simbolizaba su sombra, la cual podía acompañar al *ba*⁹² cuando abandonase el mundo terrenal⁹³. La sombra se relaciona con el proceso de renacimiento del individuo, ya que surge cuando sale el sol y desaparece con éste⁹⁴. También a los dioses egipcios se le pueden asignar almas. Para poder proceder con la creación, la Ogdóada debía ser sometida y, según algunas narraciones, las ocho entidades que la formaban (cuatro masculinas y cuatro femeninas) mueren. Allí donde se hace el montículo que sirve como su tumba se sitúa también el lugar de la creación. En este proceso, los dioses Heh, que ayudaron a Nut a sujetar la bóveda celeste⁹⁵, son conceptualizados como las sombras o las almas celestiales de la Ogdóada⁹⁶. En la tradición griega, el pasaje más famoso en el que la sombra aparece como representación del individuo es en *Odisea* XI, donde Ulises desciende al inframundo e intentando abrazar la imagen de su

⁹⁰ BETZ (1981: 164).

⁹¹ En el capítulo 92 del *Libro de los Muertos* se lee: “Open a way for me Soul, for my shadow, for blessed one, that I may see the great good within his shrine on that day of counting Souls and repeat my words to Osiris”. (ALLEN 2011: 167).

⁹² No hay una traducción exacta para este concepto, ya que “alma” o “psique” no recogen completamente todo lo que abarca el término.

⁹³ SHAW Y NICHOLSON (2010: 393).

⁹⁴ IKRAM (2015: 16).

⁹⁵ PINCH (2002: 174). Sobre este episodio, ver capítulo IV (pp. 93–99).

⁹⁶ PINCH (2002: 139 y 176).

madre, se da cuenta que no es más que una sombra de ella⁹⁷. En *Andrómaca* de Eurípides también se presenta la idea de la sombra como un doble de la persona, aunque esta vez en el mundo de los vivos⁹⁸. Estos testimonios muestran que la idea de la sombra estaba conectada con la representación y existencia de uno mismo.

Volviendo al texto que nos ocupa, la sombra es, por tanto, equivalente a una parte de uno mismo cuya presencia y ayuda se puede solicitar, es decir, que funciona como un *daimon* personal. La invocación del *daimon* propio debe ser, según Jámblico, como sigue:

La invocación de los demonios se hace en nombre del único dios su señor, el cual desde el origen determinó para cada uno su demon particular y en los ritos también revela, según su particular voluntad, a cada uno su demon particular. Siempre, en efecto, en el orden teúrgico los inferiores son invocados a través de los superiores.⁹⁹

Y como el neoplatónico indica, este *daimon* es invocado a través de una fuerza superior a él (ll. 622–625):

‘ποίησόν μοι ὑπηρε[τήσε]ιν ν[ὸν τ]ήν σκιάν μου, ὅτι οἶδά σου τὰ ἄγ[ια] ὄνόμ[ατα κα]ὶ τὰ σημεῖα· καὶ τὰ παράσημα καὶ [τίς εἰ καθ’ ὥρ]αν καὶ τί σοι ὄνομα.’

Haz que esté a mi servicio ahora mi sombra, porque sé tus nombres santos y tus signos y tus símbolos; y quién eres cada momento y cada hora.

La cuestión es quién es esta divinidad superior al *daimon* personal del practicante. Aunque unas líneas después se añade otra fórmula de refuerzo por si la primera no surte efecto, tampoco se indica quién es la divinidad destinataria¹⁰⁰. La única posibilidad de identificación habría que buscarla en las líneas que separan ambas fórmulas, en las que se indica que, tras la primera, hay que recitar de nuevo la que aparece arriba (l. 626: ταῦτα εἰπὼν λ[έγε αὖθις τ]ὸν λόγον τὸν ἐπάνω).

⁹⁷ *Od.* XI 204–208: ὡς ἔφατ’, αὐτὰρ ἐγὼ γ’ ἔθελον φρεσὶ μερμηρίζας μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυῖης. τρίς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, τρίς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῆ εἶκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ ἔπτατ’. “Dijo así, mientras yo por mi parte, cediendo a mi impulso, quise al alma llegar de mi madre difunta. Tres veces a su encuentro avancé, pues mi amor me llevaba a abrazarla, y las tres, a manera de ensueño o de sombra, escapóse de mis brazos.” (Trad. de J.M. Pabón, BCG 48).

⁹⁸ *E. Andr.* 742–746: θυμούμενος δὲ τεύξεταί θυμουμένων [ἔργοισι δ’ ἔργα διάδοχ’ ἀντιλήψεται]. τοὺς σοὺς δὲ μύθους ραϊδίως ἐγὼ φέρω· σκιά γὰρ ἀντίστοιχος ὡς φωνὴν ἔχεις, ἀδύνατος οὐδὲν ἄλλο πλὴν λέγειν μόνον. “pero, si se irrita, nos encontrará irritados. Recibirá el trato que corresponda a su trato. Tus palabras las soporto fácilmente. Como una sombra situada frente a mí tienes la voz, incapaz de cualquier cosa salvo de hablar” (Trad. de A. Medina González y J.A. López Férez, BCG 4).

⁹⁹ Trad. de E.A. Ramos Jurado (BCG 242). *Myst.* IX 9: ὅτι καθ’ ἓνα τὸν κύριον θεὸν τῶν δαιμόνων ἢ κλήσις αὐτῶν γίνεταί, ὃς ἐξ ἀρχῆς τε ἀφώρισε τοὺς ἰδίους δαίμονας ἐκάστοις, καὶ δὴ καὶ ἐν ταῖς ἱεουργίαις ἀναφαίνει κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν τοὺς ἰδίους ἐκάστοις. Ἄει γὰρ ἐν τῇ θεουργικῇ τάξει διὰ τῶν ὑπερεχόντων τὰ δεύτερα καλεῖται:

¹⁰⁰ ll. 627–630: εἶρηκά σου τὰ ἄγια ὄνόμ[ατα κ]αὶ τὰ [σημεῖά σου] καὶ τὰ παράσημα. διό, κύριε, ποίη[σον] ὑπηρετεῖν μοι τὴν ἐμὴν [σ]κ[ιά]ν.’

Esa fórmula podría ser la que se incluye en la práctica que la precede y que en las ediciones se ha entendido como independiente a esta¹⁰¹. Dicha práctica, válida para todo fin y cuyo procedimiento consiste en una *sýstasis* (ll. 494–495: *περὶ πά[σης] πρ[όξ]ε[ως] καὶ περ[ὶ] π[άν]τ[ω]-] ν[ο]ί[η]σις, περὶ ὧν ἐὰν θέ[λ]η[ς]*) está consagrada a Helios, y la fórmula a la que se debe referir nuestra práctica es a la de las líneas 494–536, en las que los nombres, signos y símbolos que aquí se dicen conocer, se detallan según la hora del día¹⁰². Siendo o no Helios la entidad superior a la que se le pide el envío de la sombra, lo que sí está claro es que esta está supeditada, y que presentarse o no ante el peticionario no depende de ella. Lo que sí podría depender de ella es permanecer junto a él, ya que, como se indica al final de la práctica, tras pedirle que le siga, tiene que comprobar que efectivamente lo hace. Es decir, no tiene autonomía para aparecer, pero sí la tiene para desaparecer (ll. 631–632):

καὶ [λέγ]ων αὐτῇ <εἰπέ>· ἀκολουθεῖ μοι πανταχῆ· σὺ δὲ [ὄρα], μὴ σε καταλείψῃ.

Y hablándole a ella, di: ‘sigueme a todos lados’. Pero tú mira, no vaya a ser que se marche.

No se especifica la labor que debe desempeñar la sombra, solamente que se pondrá al servicio del mago. Esto hizo a Betz (1981: 164) concluir que “control of the self has been achieved when the magician’s shadow has become his ‘assistant daimon’ (πάρεδος δαίμων)”. Pachoumi (2013a: 57) disiente y considera que el error se encuentra en la interpretación del verbo *τυγχάνω* cuando en las indicaciones de la práctica se indica que ἐν ᾧ χε[όμενος] σεῦτλ[ον τεύξῃ] τῆς ἰδίας σκιᾶ[ς] ὥστε σοι αὐ[τῇ]ν ὑπη[ρετήσειν] (ll. 614–615). Tanto el traductor al inglés como al castellano traducen dicho verbo por “tener el control/ser dueño”¹⁰³, pero la autora considera que en un contexto de *sýstasis* este término debe ser traducido como “you will meet”, es decir, “te encontrarás”. A favor de la propuesta de Eleni Pachoumi hay que señalar que en las tres ocasiones en las que se indica que la sombra se pondrá al servicio del peticionario se utiliza el verbo ὑπηρετέω¹⁰⁴, no παρεδρεύω, que sí se utiliza en VII 864–918 y IV 1928–2144, en los que, como se verá en el último epígrafe de este capítulo, sí se solicita un *páredros*. Además, la autora señala también una diferencia conceptual entre ambos tipos de entidades, ya que

¹⁰¹ En este trabajo ha sido analizada en el capítulo IV (pp. 150–156) ya que el protagonista es Helios como entidad suprema.

¹⁰² A modo de ejemplo: ὥρα πρώτη μορφήν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πιθήκου· γεννᾶς δ[ὲ] ἔνδρο]ν ἐλάτην, λίθον ἄφανον, ὄρνειον ε...αενο...α, ὄνομά σοι φρουερ· ὥρα δευτέρα μορφήν ἔχεις μονοκέρου, γεννᾶς δένδρον περσέαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνειον ἀλούχικον, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα, ὄνομά σοι βαζήτοφωθ· (ll. 501–506). Recordemos que, como indicaba Jámblico (*Myst.* II 11, 37–41): τὰ δ’ ὡς κυρίως ἐγείροντα τὴν θείαν βούλησιν αὐτὰ τὰ θεῖά ἐστι συνθέματα· καὶ οὔτω τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ’ ἑαυτῶν ἀνακινεῖται, ὑπ’ οὐδενὸς τῶν ὑποδεστέρων ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκειᾶς ἐνεργείας.

¹⁰³ Dillon en BETZ (1986: 34): “you will gain control of your own shadow, so that it will serve you”. CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 97): “serás el dueño de tu propia sombra, de tal manera que se pondrá a tu servicio”.

¹⁰⁴ ll. 615, 623, 629.

mientras que el *páredros* es un agente externo al practicante, el *daimon* personal está conectado internamente de algún modo con él.

2.2.2. PGM VII

2.2.2.a. VII 478–490. Envío de *daimon* para comunicación profética

Esta práctica, que ya fue analizada en el capítulo IV por contener una entidad suprema innominada¹⁰⁵, tiene cuatro secciones: en la primera, hay una invocación a Eros en la que se le pide que envíe un *daimon* “propio” apremiándolo a través de una entidad suprema (ll. 478–483); en la segunda, las instrucciones sobre cómo realizar el sahumero (ll. 484–486); a continuación, la elaboración de un amuleto (ll. 486–488); y por último, las indicaciones para la incubación (ll. 488–491). De los cuatro textos analizados en este epígrafe este es, quizá, el más sencillo de todos.

El objetivo último del conjuro es conseguir un vaticinio transmitido por el *daimon* personal tras una incubación. Para ello, el practicante dirige un *lógos* a Eros, que es el que lo enviará porque se le conjura “por el que está por encima de las cuatro regiones del cosmos”. Es decir, hay tres niveles jerárquicos claros: entidad suprema innominada – Eros – *daimon* personal. Cada uno de ellos responde ante el anterior y actúa según sus mandatos (ll. 478–484):

“Ερωσ, Ἐρωτύλλε πασσαλεον ητ', ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον <δαίμονα>¹⁰⁶ τῆ νυκτὶ ταύτῃ δηλοῦντά μοι περὶ τοῦ τίνος πράγματος. τοῦ<το>γάρ ἐποίησα κατ' ἐπιταγὴν Πανχουχι: θασσου: ἄφ' οὗ ἐπιτασσόμενος ποιήσεις, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου: Ἀψαγαήλ: χαχου: μεριουτ: μερμεριουτ: καὶ κατὰ τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου: κιχ: μερμεριουθ:'

Eros, Erótulo *passaleon et'*, envíame un *daimon* propio en esta noche para que me dé un vaticinio sobre este asunto. Pues esto lo hice por orden de Panchouchi *thassou*; según sus órdenes actuarás, porque te invoco por las cuatro regiones del cosmos, *Apsagael chachou meriout mermeriout*; y por el que está por encima de las cuatro regiones del cosmos; *kich mermeriouth*.

La figura que nos interesa en este apartado es la del *daimon*, cuya presencia, como se acaba de señalar, está motivada por otra entidad que debe enviarlo y que se correspondería con “el único dios su señor” que Jámblico asegura que es el que determina y rige a estos seres. A la entidad se la identifica como *daimon* personal por dos razones. La primera, el término ἴδιος, un vocablo con un significado general, no específico, utilizado en multitud de contextos y con seis entradas

¹⁰⁵ Vid *supra* pp. 128–133.

¹⁰⁶ Como ya se había indicado en el análisis anterior, uso la reconstrucción de *daimon* propuesta por BETZ (1981: 163) en lugar de *ángelos*, propuesta por Preisendanz.

diferentes en el *LSJ*, pero todas remitiendo al sentido general de “propio”¹⁰⁷. Señalando el concepto de *daimon* personal aparece solamente en dos ocasiones en los papiros de contenido mágico¹⁰⁸, en la receta de la que nos estamos ocupando ahora y en aquella de la que nos ocuparemos a continuación, también de *PGM* VII. La segunda razón que vincula a la entidad con una clase especial de *daimon* es uno de los ingredientes que se indica como necesario en el sahumero. Éste debe estar elaborado a base de resina de árbol, de excremento de paloma y de suciedad recogida de la sandalia del practicante (ll. 484–486):

ἐπίθυμα τοῦτο· λαβῶν ῥύπου ἀπὸ σανδαλίου σου καὶ ῥήτινης καὶ κόπρου περιστερᾶς
λευκῆς ἴσα ἰσῶν ἐπίθυε πρὸς τὴν ἄρκτον λέγων.

El sahumero es este: coge suciedad de tu sandalia y resina de pino y excremento de paloma blanca en cantidades iguales quemándolos hablando hacia la diosa.

La suciedad, que parece poco mágica o piadosa, en realidad realiza una doble función. Primero, como *ousía* que representa a la propia persona¹⁰⁹, lo que es conveniente cuando lo que se está invocando es un elemento divino que forma parte de uno¹¹⁰. Y también como vínculo con la práctica oracular. Este no es el único caso en el que la suciedad en las extremidades inferiores tiene importancia para desempeñar tal tarea. En *Ilíada* XVI 233–235, Aquiles eleva una súplica a Zeus diciendo:

¡Soberano Zeus, dodoneo, pelásgico, que habitas lejos,
regidor de la desaparecida Dodona, en cuyo contorno moran los selos¹¹¹,
tus intérpretes, que no se lavan los pies y duermen en el suelo!¹¹²

¹⁰⁷ *LSJ*: ἴδιος [ἴδ], α, ον, Att. also ος, ον: I. one's own, pertaining to oneself; II. separate, distinct; III. ἴ. λόγοι ordinary private conversation; IV. τὸ ἴ. characteristic property of a species; VI. Adv. ἰδίως, peculiarly.

¹⁰⁸ Es el mismo término que usa Jámblico, *cfr. Myst.* IX 9, 22.

¹⁰⁹ BETZ (1981: 163); HOPFNER (1974: 171–172).

¹¹⁰ A raíz de la mención de la sandalia, PACHOUMI (2013A: 55–56) relaciona esta referencia con las que aparecen en *PGM* IV 2241–2359 y LXX 4–25 (recetas dedicadas a Hécate–Selene), donde se menciona la sandalia como signo o símbolo asociado con la divinidad. La autora indica que en estos textos la sandalia actúa como símbolo del ritual de la muerte y renacimiento, y más concretamente, del descenso del practicante al mundo subterráneo. Partiendo de esto, dice que en este texto el simbolismo es a la inversa y que la sandalia se ha convertido en el símbolo del mago. Considero que la mención de la sandalia en este caso no tiene nada que ver con un simbolismo ritual, y no solo porque la práctica no tenga relación ni con una entidad subterránea y nocturna o que no busque la muerte y el renacimiento del practicante, sino porque lo relevante no es la sandalia, es la suciedad que se extrae de ella. Es simplemente la prenda de vestir que mayor contacto tiene con superficies que puedan contener porquería. Sobre las sandalias como símbolo de Hécate–Selene, *vid supra* capítulo V (p. 254), MARTÍN HERNÁNDEZ (2006: 394–398) y ZAGO (2010: 178–182).

¹¹¹ Sobre los *selloi*, *cfr.* REECE (2009: 201–216); VAN WINDEKENS (2013). Según DODDS (1967: 88), tener los pies sucios tiene que ver con una “peculiar holiness”.

¹¹² Trad. de E. Crespo Güemes (BCG 150). Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων / Δωδώνης μεδῶν δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ / σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.

En realidad, el *daimon* que tiene que transmitir el oráculo en este conjuro y los *daimones* que también actúan como transmisores de vaticinios en otras recetas no se diferencian prácticamente en nada. Tampoco se indica que el resultado vaya a ser mejor o más fiable, ni que la cuestión sobre la que se le consulte tenga que girar en torno a algún tema en concreto. De hecho, ni siquiera es una entidad que sobresalga por su poder, al contrario, está sometido a una divinidad superior sometida a una suprema. Es decir, no hay, parece, ningún motivo objetivo por el que se deba recurrir al *daimon* personal para realizar esta petición, más allá de tener la capacidad y recursos para poder acceder a la práctica que permita al practicante hacerlo.

2.2.2.b. VII 505–528. Comunicación con el *daimon* personal

La siguiente receta de PGM VII que busca conseguir un *daimon* personal está solamente a una de distancia de la anterior. En ella, la información de que la entidad que se espera invocar es un *daimon* propio aparece únicamente en el título de la práctica (Σύστασις ἰδίου δαίμονος). El resto del texto lo comprende un *lógos* que se inicia con una salutación a distintas entidades (ll. 506–508) y una *laudatio* a Helios (ll. 508–521). La práctica termina con instrucciones sobre la praxis, que incluye dos huevos y la indicación de su repetición durante siete días seguidos (ll. 521–528).

Hay varias cuestiones interesantes en esta receta, empezando por el hecho de que título y contenido no parecen encajar, aunque, como se verá, tienen más relación de la que a primera vista pueda parecer¹¹³. El comienzo del *lógos* también es singular, no solo por la ausencia en la salutación de una referencia al *daimon* que se quiere conseguir, sino porque en ella se mencionan entidades y personificaciones cuyo vínculo con el *daimon* no es evidente (ll. 506–508):

χαίρετε, Τύχη και δαίμον του τόπου τούτου και ἐνεστῶσα ὦρα και ἡ ἐνεστῶσα ἡμέρα και πᾶσα ἡμέρα. χαίρε, τὸ περιέχον, ὃ ἐστιν γῆ και οὐρανός. χαίρε, Ἥλιε·

Os saludo, *Týche* y *daimon* de este lugar y hora actual, y día actual y todos los días. Te saludo, el que abarca, que es cielo y tierra. Te saludo, Helios.

La colocación de *Týche* en primer lugar no es casual, no solamente porque poseer poder sobre ella fuese ventajoso, sino también por su relación con los *daimones*. Como se vio en el capítulo III (p. 61), donde se consideraban algunas cuestiones teológicas generales, los significados del término *daimon* se pueden condensar en tres grupos¹¹⁴: (1) el teológico, en el que los *daimones* constituyen una categoría de seres suprahumanos y su función es servir de intermediarios entre los dioses y los hombres; (2) el antropológico, el *daimon* es equivalente al alma de

¹¹³ BETZ (1981: 160–162).

¹¹⁴ SFAMENI GASPARRO (2015: 414). Sobre *daimon* y *týche*, *cf.* SFAMENI GASPARRO (1997).

una persona (viva o muerta) o su destino individual (*Moira*) o fortuna (*Týche*); y (3) el cosmológico, en el que los *daimones* se mueven entre los diferentes niveles cósmicos. Por tanto, en este caso, en el que el *daimon* que se solicita forma parte del solicitante en tanto que es un elemento interno a él, se puede considerar que la entidad se adscribe al ámbito de lo antropológico. Esta asociación no surge en el contexto mágico, sino que procede de la comprensión que ya Platón planteó y que luego los neoplatónicos continuaron. Así, estos filósofos consideraban al *daimon* una entidad “que completa” (ἀποπληρωτής) a la persona y que ejerce de guardián de su vida¹¹⁵.

La segunda entidad a la que se saluda es el “*daimon* de este lugar”. La localización de los rituales mágicos es de suma importancia para su éxito¹¹⁶, y mostrar respeto ante el *daimon* que habita el lugar donde se realizará seguramente ayudaría a fortalecer la práctica. Estos seres, que están en clara conexión con los *genii* romanos, también lo están con los denominados “*daimones* estáticos” (en contraposición a los “itinerantes”) de la tradición egipcia, los cuales, al igual que los romanos, circunscriben su actividad a una zona concreta y su función principal es proteger el lugar al que están asignados¹¹⁷. Igual de importante que el lugar lo es también el momento, de ahí la mención de las horas y los días. Esto es habitual en todas las prácticas mágicas, en las que se indica qué momento es el adecuado para llevar a cabo el ritual. Pero además, hay casos como este o como el de *PGM XIII* 28–60, en el que el practicante se tiene que consagrar a los dioses de las horas, en los que la personificación del elemento temporal cobra fuerza.

El saludo al “que abarca” y a Helios, junto con la fórmula laudatoria que acompaña a este último, eleva la práctica y, por tanto, al *daimon* personal al que se quiere acceder, a un nivel casi cósmico. El retrato de Helios semejante a los que se han visto en el capítulo IV relativo a las divinidades supremas sorprende por su inclusión en un texto cuyo objetivo es lograr la *sýstasis* con un *daimon* propio

¹¹⁵ Pl. *R.* 620d–e: Ἐπειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῆσθαι, ὡσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσίεναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δ' ἐκάστῳ ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων. ὃν πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθῶ ὑπὸ τὴν ἐκείνης χεῖρά τε καὶ ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης, κυροῦντα ἦν λαχῶν εἴλετο μοῖραν· ταύτης δ' ἐφαψάμενον αὐθις ἐπὶ τὴν τῆς Ἀτρόπου ἄγειν νῆσιν, ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα. “Láquesis hizo que a cada una la acompañara el demonio que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección. Cada demonio condujo a su alma hasta Cloto, poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratificando así el destino que, de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido. Después de haber tocado el huso, el demonio la condujo hacia la trama de Atropo, para que lo que había sido hilado por Cloto se hiciera inalterable.” (Trad. de C. Eggers Lan, BCG 94). PACHOUMI (2013B: 48–49) y BETZ (1981: 161) también remiten a los testimonios de Plotino (*Enn.* III 4.5,24–25), Jámblico (*Myst.* IX 6 280) y Proclo (*In Alc.* 77.4–7), que también usa el mismo término para describir a estas entidades (ἀποπληρωτής).

¹¹⁶ Así se atestigua en la narración de Porfirio en *Vita Plotini* 10.

¹¹⁷ Clasificación de LUCARELLI (2010). *Vid supra* capítulo III (pp. 56–57).

y el cual, por su naturaleza, está vinculado con el practicante. Un ejemplo de los términos en los que se dirige a la divinidad solar es (II, 512–515):

σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν καὶ γεννήσας τοὺς εἴ
πλανήτας ἀστέρας, οἳ εἰσὶν οὐρανοῦ σπλάγχνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος χύσις καὶ
πυρὸς θράσος

Tú eres el que tiene en sí la mezcla de la naturaleza cósmica, y engendró los cinco planetas, que son las partes internas del cielo, los intestinos de la tierra, la abundancia del agua, y la impetuosidad del fuego.

Por eso, aunque como se ha visto es normal invocar al *daimon* particular a través de una divinidad superior a él, los términos usados en este texto sobrepasan los vistos en las recetas anteriores. La elevación a lo cósmico cobra sentido cuando se atiende a la explicación que da Jámblico sobre la asignación del *daimon* personal, puesto que según el neoplatónico viene dada por todo el cosmos y por su multiforme vida y cuerpo¹¹⁸. La orientación neoplatónica de esta práctica no se limita únicamente a considerar la esfera cósmica como la propia del *daimon*, sino también en cómo acceder a él, ya que el procedimiento, como se indica en el título, será a través de la *sýstasis*, propia de la doctrina teúrgica y que, según Jámblico, permite conocer más fácilmente al *daimon* personal¹¹⁹. Además, según Eleni Pachoumi (2013b: 54), este despliegue de recursos dirigidos a la clase de entidades mencionadas está motivada porque: “by controlling all these external astrological entities, the magician situates himself in the right astrological condition of getting hold of his personal daimon identified with his internal nature and synkrasis”.

2.3. *Daimones* de muertos (νεκύδαιμων)

Como se comentó en la introducción de este capítulo, los *daimones* de muertos se diferencian del resto en que deben someterse a un proceso que los haga viables para las prácticas mágicas. El interés en este tipo de entidades reside en su cercanía con el mundo de los vivos, pues su pasado como seres vivientes los hacen más adecuados para establecer un vínculo, en especial si han tenido una muerte violenta o han abandonado este mundo antes de tiempo¹²⁰. Según los *Oráculos Caldeos* esto ocurre porque “las almas de los hombres que han abando-

¹¹⁸ Iambl. *Myst.* IX 6, 1–7: Εἰ δὲ δεῖ σοι τὸν ἀληθῆ περι τοῦ οικείου δαίμονος λόγον ἀποκαλύψαι, οὐκ ἀφ’ ἑνὸς μέρους τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδ’ ἀπό τινος στοιχείου τῶν ὁρωμένων ἀπονέμεται ἡμῖν οὗτος, ἀφ’ ὅλου δὲ τοῦ κόσμου καὶ τῆς παντοδαπῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς καὶ τοῦ παντοδαποῦ σώματος, δι’ ὧν ἡ ψυχὴ κάτεισιν ἐπὶ τὴν γένεσιν, ἀπομερίζεται τις ἡμῖν μοῖρα ἰδίᾳ πρὸς ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἀπομεριζομένη κατ’ ἰδίαν ἐπιστάσιαν.

¹¹⁹ Iambl. *Myst.* IX 5, 17–20: Τί οὖν κωλύει διὰ γενεθλιαλογίας μὲν δύσκολον αὐτὸν εἶναι εἰς εὐρεσιν, διὰ τῆς ἱεράς δὲ μαντείας ἢ θεουργίας εὐπορίαν εἶναι πολλὴν εἰς ἐπιστήμην;

¹²⁰ Sobre este tipo de entidades, es básica la obra de JOHNSTON (1999, 2004B) y también FARAONE (2005).

nado el cuerpo por violencia son más puras”¹²¹. Pselo, en su comentario (1141b 10–15), explica la afirmación caldea diciendo que “el alma que ha abandonado dolorosamente el cuerpo, aborrece esta vida, odia la conversión hacia él y va jubilosa hacia lo alto. Pero aquellas que han abandonado la vida mientras estaban enfermas por debilidad del soplo vital apenas se disgustan por la inclinación y tendencia hacia el cuerpo.” Este es también el motivo por el que este tipo de seres son los preferidos para conjuros de sometimiento erótico¹²².

2.3.1. PGM XV 1–23. Invocación a *nekydaimon* para sometimiento

El papiro catalogado por Preisendanz como PGM XV está formado por una única práctica mágica de sometimiento erótico. El texto presenta dos características fundamentales que lo separan del resto. Por un lado, es un texto de magia aplicada en el que se leen los nombres de la persona que ha realizado la práctica y el de la víctima, en lugar del típico τὸ δεῖναι que señala dónde debe introducirse el nombre. Por otro lado, se trata de un conjuro erótico en el que el sometido es un hombre (Nilo, hijo de Demetria) y la que realiza el ritual una mujer (Capitolina, hija de Piperús)¹²³. Según Faraone (1999: 149), este tipo de textos en los que una mujer somete a un hombre se desvían del patrón usual de los conjuros que producen *eros*¹²⁴.

Al tratarse de un texto de magia aplicada, no han llegado hasta nosotros las instrucciones sobre cómo, dónde y con qué materiales realizar el ritual, sino que el texto completo forma el *lógos* entonado por Capitolina. En él se producen cinco cambios de sujeto a tres referentes distintos: primero, el destinatario es Nilo, la víctima (ll. 1–5); a continuación, se dirige a los *daimones* “de este lugar” (ll. 5–7), para luego volver a Nilo (ll. 7–8) y rápidamente dirigirse otra vez a los *daimones* e invocarlos (ll. 8–14); aunque finalmente se dirige a un gran *daimon* (ll. 14–23). Los cambios de sujeto no se deben a una incongruencia o a una copia incorrecta del texto, sino que seguramente se deban a que lo que se transmitió fueron los

¹²¹ fr. 159: ... βίη ὅτι σῶμα λιπόντων ψυχαὶ ἀρηϊφατοὶ καθαρώτεροι ἢ ἐπὶ νοῦσοις.

¹²² Sobre textos eróticos en PGM y *defixiones*, *cfr.* PACHOUMI (2013A) y SUÁREZ DE LA TORRE (2020C). Sobre las *defixiones*: AUDOLLENT (1903); JORDAN (1985); CURBERA Y JORDAN (2001).

¹²³ Sobre las mujeres y el uso de la magia erótica, FRANKFURTER (2015) y SUÁREZ DE LA TORRE (2020C).

¹²⁴ El autor indica que son únicamente siete casos en los que esto ocurre: PGM XV, XXXIX, LXVIII, DT 270, DT 721, PGM XVI, y XIXb. PGM XVI tiene bastantes semejanzas con el que nos ocupa ahora, ya que se trata de un texto de magia aplicada con un conjuro erótico en el que una mujer (Dioscorús) invoca a un *nekydaimon* para someter a un hombre (Sarapión). Lo llamativo de este texto es que el conjuro se repite nueve veces, repitiendo casi exactamente palabra por palabra a excepción de los nombres mágicos, que son distintos en cada conjuro. Este texto no se analizará más profundamente en este apartado ya que no presenta ninguna característica especial ni contiene información interesante que no esté presente en otros textos.

lógoi de las distintas fases de la práctica, los cuales, al faltar las indicaciones, parecen un único texto. Sobre la *práxis*, lo que se puede extraer del texto es que la interesada tiene en su poder *ousía* de su víctima (l. 11: περιέλετε Νίλου, οὐδ' ἐστὶν ἡ οὐσία) que, junto con una tablilla donde está escrito su deseo (l. 9: ἐν τῷ πιττακίῳ γεγραμμένα / l. 18: ἐν τῷ πυξιδίῳ ὄντα), guardará en una caja de madera (l. 17: ὅπου μού ἐστὶν ἡ πύξις), que depositará en algún sitio (l. 8: ἐνθῶ τὴν παρακαταθήκην ταύτην).

El texto está escrito en el tono agresivo y airado tan característico de este tipo de conjuros. Se recurre a la práctica de “atar” a la víctima (Ἐ[π]ιδήσω σε, Νίλε) para someterla y conseguir que se olvide de cualquier otra persona (padres, hijos, amigos) excepto de aquella que quiere someterlo¹²⁵. Este sometimiento lo deben llevar a cabo los *daimones* de este lugar, a los que Capitolina invoca directamente (ll. 5–7):

π[ρο]σεξορκίζω ὑμᾶς δαίμονες τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, Ἀλυηαηλ ...λιονω Σουαφαλω
Λυβαλολυβηλ Οικαλλισσαμαεω Λυβαλαλωνη Λυλωγη Λυοθνοις Οδισσασον Αλελαδα.

Os invoco a vosotros, *daimones* de este lugar, *Alyleael ... liono souaphalo lybalolybel oikallissamaeo lybalalone lyloey lyothnois odissason alelada*.

Aunque no se menciona explícitamente el término *nekydaimon*, el modo de denominarlos (τῷ τόπῳ τούτῳ) indica que estas entidades se circunscriben al ámbito antropológico, es decir, que son los equivalentes al alma de un muerto, y que su acción se ciñe a un lugar concreto. Desconocemos cuál es “este lugar”, ya que la única referencia sobre el sitio que se hace en el *lógos*, la cual ocurre cuando se indica que se depositará una tablilla, es imprecisa: ἐνθῶ τὴν παρακαταθήκην ταύτην, ἵνα μοι τελέσητε πάντα τὰ ἐν τῷ πιττακίῳ γεγραμμένα (l. 9). A pesar de esto, hay que suponer que se trata de un sitio en el que la practicante pudiera tener privacidad, como por ejemplo el tejado de la vivienda, o un lugar alejado. Sobre los *daimones* invocados se dice también lo siguiente (l. 8):

πάντας Ἐσ<ι>ήτας καὶ τοὺς ἀγάμους καὶ ἀνεμοφορήτους ἀφιάσι.

Liberan a todos los *hesiés*, a los no casados y los llevados por los vientos.

Es decir, los que murieron ahogados, los que murieron sin casarse y los olvidados. Sobre los primeros, ya se ha visto en otros textos¹²⁶ que el término *hesiés* es una transliteración del egipcio *hsy* que se aplicaba a los muertos que habían sido osirizados, es decir ahogados y retornados a la vida. Aquí no solamente tiene sentido porque se esté invocando a distintas clases de *nekydaimones*, sino que se establece un juego entre estas entidades y la víctima, ya que su nombre, Νίλε, tiene semejanzas con la denominación griega del río que atravesaba Egipto, Νεῖλος/ Νίλος. La referencia a los muertos solteros es curiosa. Primero, porque

¹²⁵ ll. 4–5: μηδενὸς ἀκούης εἰ μὴ ἐμοῦ μόνης Καπετωλίνας, ἐπιλήση γονέων, τέκνων, φίλων.

¹²⁶ Por ejemplo, *PGM* III 1 (Ἐσιήν); IV 875 (Ἐσιης).

el término hace referencia exclusiva a los hombres¹²⁷ y solamente se encuentra en este texto mágico; y segundo, porque en la línea 18 se indica que los que deben cumplir con la petición pueden ser *daimones* masculinos o femeninos (ἦτε ἄρσενες ἦτε θήλειαι)¹²⁸. Esto, que podría parecer una contradicción, se deba quizá a que mientras que la referencia a los hombres muertos solteros se hace en la parte en la que la practicante se dirige directamente a los *daimones*, la segunda aparece en la última parte, en la que la entidad receptora es una divinidad superior a la que se le pide que envíe a estos seres. El último término, ἀνεμοφόρητος, es también exclusivo de esta receta mágica de entre las conservadas, y muy poco usual en el resto del corpus¹²⁹. Su sentido es confuso, pero podría hacer referencia a los muertos que han sido olvidados, especialmente porque tanto este tipo de muertos como los otros dos, parecen tener motivos para estar enfadados y, por tanto, más receptivos a la llamada de Capitolina, que los conjura por la violencia que los domina (l. 10: δι' ἃ ὀρκίζω ὑμᾶς δαίμονες τὴν συνέχουσιν ὑμᾶς βίαν καὶ ἀ[νά]γκην).

Todo esto forma parte de la invocación que se hace directamente a los *daimones* de los que se buscan los servicios. Pero como ya se comentó, en la parte final el destinatario de la plegaria cambia, y Capitolina pasa a dirigirse a otra entidad, en singular, y que debe enviar los *daimones* (ll. 14–23):

Ἰω Ἰωε Φθουθ Εἰω Φρη, ὁ μέγιστος δαίμων Ἰαὼ Σαβαῶ Βαρβαρε Λαίλαμπ Ὁσορνωφρι Εμφερα, ἐν τῷ οὐρανῷ θεὸς ὁ μονογενής, ὁ ἐκσαλεύων τὸν βυθόν, ἐξαποπέλλων ὕδατα καὶ ἀνέμους· ἐξαφες τὰ πνεύματα τῶν δαιμόνων τούτων ὅπου μοῦ ἐστὶν ἡ πύξις, ἵνα μοι τελέσωσι τὰ ἐν τῷ πυξιδίῳ ὄντα, ἦτε ἄρσενες ἦτε θήλειαι, ἦτε μικροὶ ἦτε μεγάλοι, ἵνα ἐλθόντες τελέσωσι τὰ ἐν τῷ πυξιδίῳ τούτῳ καὶ καταδήσωσι Νίλον τὸν καὶ Ἀγαθὸν Δαίμονα, ὃν ἔτεκε Δημητρία, ἐμοὶ Καπιτωλίνα, ἣν ἔτεκε Πίπερο[ύς], [ἔλο]ν τῆς ζωῆς αὐτοῦ χρόνον. φιλή με Νίλος φίλτρον αἰώνιον. ἦδη ἦδη ταχ[ύ] ταχύ.

Io Ioe Pthouth eoi Phre, el gran *daimon*, Iao Sabaot Barbare Lailamps Osoronofri Emphera, el único en el cielo, el que agita el abismo, el que manda aguas y vientos. Envía los espíritus de estos *daimones* donde está mi caja, para que lleven a cabo lo que está en esta tablilla, sean masculinos o femeninos, sean pequeños o grandes, para que vengán a realizar lo que está en esta tablilla y aten a Nilo, también Agathos Daimon, al que Demetria parió, para mí, Capitolina, a la que parió Piperús, todo el tiempo de su vida. Que Nilo me ame con amor eterno. Ya, ya, rápido, rápido.

¹²⁷ *LSJ*: unmarried, single, prop. of the man, whether bachelor or widower. El término para las mujeres solteras era ἀνανδρος.

¹²⁸ El neoplatónico Proclo da testimonio de la distinción de sexos de los seres intermedios (δαίμονες y δαιμονίδες). *In Tim.* I 50.18–19: τοῖς μὲν θείοις δαίμοσιν αἱ θεῖαι συντάττονται δαιμονίδες, τοῖς δὲ ψυχικοῖς αἱ ψυχικαί, τοῖς δὲ προσύλοις αἱ πρόσυλοι.

¹²⁹ El *LSJ* arroja 15 resultados: 2 en la práctica mágica que nos ocupa, y los otros 13 en obras de carácter lexicográfico en su mayoría (por ejemplo, Apollon. *Lex.* 35,19, 112,4; Phot. *Lex.*; Hsch. *Lex.*).

Se recurre a un dios¹³⁰ celestial, con capacidad para gobernar sobre los procesos atmosféricos. Además, las *voces magicæ* incluidas son una mezcla de denominaciones de dioses de distintas tradiciones: Pthouth, Phre y Osoronofris (egipcios), Iao y Sabaoth (judeocristiana), y nombres mágicos, como Lailamps o Emphera. Así, diversos *daimones* de muertos son invocados, por un lado directamente y por el otro a través de una entidad superior, para que sometan a una víctima. Mientras que siendo invocados directamente encajan en las prácticas que contienen este tipo de entidades, siéndolo a través de una entidad suprema se alejan de ellas.

2.3.2. PGM IV

2.3.2.a. IV 296–470. Conjuro erótico a través de nekydaimon y divinidad suprema

La práctica que se abordará ahora ya fue analizada en el Capítulo IV (pp. 161–173), ya que en ella Helios aparece como una entidad suprema. Pero además de la parte dedicada a la divinidad solar cuenta con otra sección bastante extensa dedicada al *daimon* de muerto. Así, el texto se podría dividir en dos partes: en la primera, el protagonista es el *nekydaimon* que tendrá que someter a la víctima del “milagroso hechizo amoroso” (Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός) que se pretende poner en práctica con un *katadesmós*¹³¹. En esta parte, se indica cómo hacer dos figurillas de cera o barro, una masculina y otra femenina, ésta con las manos atadas, con la *ousía* adherida y sobre la que habrá que escribir distintas *voces magicæ* y clavarle agujas (ll. 296–328). A continuación, se indica que habrá de escribirse (y pronunciarse) una fórmula sobre una lámina de plomo que habrá que atar a las figuras y al anochecer enterrarlo en la tumba de un muerto prematura o violentamente (ll. 328–335). Seguidamente se indica la fórmula que, como se verá a continuación, tiene distintos niveles de invocación, aunque el más extenso es al *nekydaimon* (ll. 335–406)¹³². A continuación, hay que hacer un dibujo usando letras y signos mágicos (ll. 406–434) y, finalmente, la receta se cierra con un *lógos* himnico a Helios, al que se le pide que envíe al *daimon* (ll. 434–466).

Como se puede ver por el resumen de la práctica, el esquema que se sigue es muy semejante al de PGM XV: primero, el practicante invoca directamente al *daimon*

¹³⁰ Este es uno de los casos en los que un *theós* es denominado también *daimon*.

¹³¹ Sobre esta práctica, *cf.* CURBERA Y JORDAN (2001); EIDINOW (2007: 206–224); KINDT (2012: 95–97).

¹³² PGM IV 1872–1927 es una práctica que guarda ciertas similitudes con la primera parte de la que nos ocupa. En ella, también hay que modelar una figurilla de barro y resina, en este caso en forma de perro como representación de Cerbero, meter en su boca un trozo de cráneo de alguien muerto violentamente y escribir caracteres mágicos en sus costados. A continuación, habrá que colocar la estatuilla sobre un trípode y pronunciar la fórmula, en la que se invoca a la entidad también por los dioses subterráneos: *κατὰ τῆς ἱερᾶς κεφαλῆς τῶν καταχθονίων θεῶν* (ll. 1912–1913).

de muerto que debe llevar a cabo la tarea; y después se invoca a una entidad superior a la que se le pide que envíe dicho *daimon*. La principal diferencia entre ambos casos estriba en la forma: mientras que en el texto anterior los distintos *lógoi* parecían fundirse en uno solo porque era un texto de magia aplicada y no se incluían las indicaciones de la praxis, aquí las fórmulas se encuentran perfectamente diferenciadas y delimitadas.

Una vez que el practicante tenga todos los elementos listos para proceder con el ritual y los haya colocado junto a la tumba del muerto elegido (l. 333: τίθεσαι ἡλίου δύνοντος παρὰ ἀώρου ἢ βιαίου θήκη), deberá pronunciar la fórmula. Su estructura es sencilla en la forma (una primera parte en la que se dirige a dioses ctónicos y una segunda en la que se invoca al *nekydaimon*), pero el contenido denota una intención de progresión en cuanto a la fuerza y los recursos mágicos empleados. Así, las primeras catorce líneas dicen (ll. 333–347):

‘παρακατατίθεμαι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεσμον, θεοῖς χθονίοις Ὑεσημιγᾶδων καὶ Κούρη Περσεφόνη Ἐρεσιγιγᾶλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ Βαρβαριθα, Ἑρμῇ καταχθονίῳ Θωοῦθ φωκεν-
ταζεψευ αερχθαθου μισονκται καλβαναχαμβρη καὶ Ἀνούβιδι κραταιῷ ψιρινθ, τῷ τὰς
κλείδας ἔχοντι τῶν καθ’ Αἴδου, θεοῖς καὶ δαίμοσι καταχθονίοις, ἀώροις τε καὶ ἀώραις,
μέλλαξι τε καὶ παρθένοις, ἐνιαυτοὺς ἐξ ἐνιαυτῶν, μῆνας ἐκ μηνῶν, ἡμέρας ἐξ ἡμερῶν,
ῶρας ἐξ ῶρῶν. ὀρκίζω πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ συναρσταθῆναι τῷ
δαίμονι τούτῳ·

Os confío este *katadesmós*, dioses subterráneos *hysemigadon* y Core Perséfone Eresquigal y Adonis el barbarita, Hermes subterráneo Toth *phokentazepseu aerchthathou misonktaí kalbanachambre* y poderoso Anubis *psirinth*, el que tiene las llaves del Hades, dioses y *daimones* subterráneos, los muertos prematuramente, hombres y mujeres, muchachos y muchachas, por los años de los años, por los meses de los meses, por los días de los días, por las horas de las horas. Os invoco a todos los *daimones* de este lugar para que asistáis a este *daimon*.¹³³

Las entidades Core-Perséfone-Eresquigal, Adonis, Hermes subterráneo, Anubis, Toth y los *daimones* de la tierra, circunscritos todos al mundo subterráneo, se usan como receptores de la ofrenda (estatuillas y flores), pero no como medio para obtener al *nekydaimon* (como se verá, ese será Helios). Estas divinidades ni siquiera son invocadas, simplemente son mencionadas porque el ámbito al que se circunscribe la entidad que se quiere invocar es el suyo. El encuentro de la tradición griega y egipcia se hace evidente, sobre todo, en la mención de Anubis, el dios egipcio de la momificación y vigilante del cuerpo de Osiris, como “el que tiene las llaves de los que están en el Hades”, en lugar de señor del *Duat*¹³⁴. A los que sí invoca el practicante es a los *daimones* del lugar, a hombres, mujeres, niños y niñas muertos prematuramente en todo el tiempo precedente, para que asistan al *daimon* que se presente para realizar la tarea encomendada. La invocación de

¹³³ *Suppl.Mag.* 46 y 47 son muy cercanos a las líneas 335–406 de este conjuro.

¹³⁴ PINCH (2002: 104–105); HART (2005: 25–28).

los espíritus de todos los muertos, sin importar sexo y edad, se justifica no solo porque vayan a servir como soporte al *daimon* elegido, sino porque el oficiante no sabe cuál de todos ellos será el que se eleve de la tierra para asistirle.

Lo que sigue a esta primera parte es la invocación del *nekydaimon*, que se desarrolla en tres fases consecutivas—ll. (a) 347–361; (b) 361–383; (c) 383–406—, las cuales tienen dos elementos comunes y uno que va en progresión. Los elementos comunes son, por un lado, la indiferencia en cuanto a que sea un *daimon* masculino o femenino y la insistencia en que se levante y actúe¹³⁵; y por el otro, las tareas que deberá realizar para someter a la víctima: atarla, arrastrarla hasta el peticionario, impedir que mantenga relaciones sexuales, que coma, beba o duerma, que la mantenga eternamente unida a él, que le sirva para siempre, etc.¹³⁶. El elemento en el que se observa una progresión es en el agente que compele. En la fase a) el peticionario conjura al *nekydaimon* (ll. 356–361):

κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ φοβεροῦ καὶ τρομεροῦ, οὗ ἢ γῆ ἀκούσα[σ]α τοῦ ὀνόματος ἀνοιγῆσεται, οὗ οἱ δαίμονες ἀκούσαντες τοῦ ὀνόματος ἐν φόβου φοβηθήσονται, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες τὸ ὄνομα ῥήσσονται.

Por el nombre del temible y aterrador, por el que la tierra se abre al oír su nombre, por el que al escuchar el terrible nombre los *daimones* se aterrarán, por el que las aguas y las piedras al escuchar el nombre se romperán.

En la fase b) el nombre con el que se amenazaba al *daimon* aparece en forma de nombres mágicos, y se le invoca (ll. 362–367):

κατὰ τοῦ Βαρβαριθα χενμβρα βαρουχαμβρα καὶ κατὰ τοῦ Ἄβρατ Ἄβρασαῶς σεσενγεν βαρφαραγγης καὶ κατὰ τοῦ αἰωια μαρι ἐνδόξου καὶ κατὰ τοῦ Μαρμαα<ρ>εωθ Μαρμαα-
ρουωθ Μαρμααρωθ μαρεχθανα αμαρζα· μαριβεωθ·

¹³⁵ a) 348–349: ἀνέγειρέ μοι σαυτόν, ὅστις ποτ' εἶ, εἴτε ἄρρην, εἴτε θῆλυς; b) 367–370: μὴ μου παρακούσης, νεκύδαιμον, τῶν ἐντολῶν καὶ τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἔγειρον μόνον σεαυτόν ἀπὸ τῆς ἐχούσης σε ἀναπαύσεως, ὅστις ποτὲ εἶ, εἴτε ἄρρης, εἴτε θῆλυς; c) 384: ἐάν μοι τοῦτο τελέσης, ἀναπαύσω σε ταχέως.

¹³⁶ a) 349–356: ἄξον καὶ κατάδησον· ἄξον τὴν δείνα, ἣν δείνα, ἣς ἔχεις τὴν οὐσίαν, φιλοῦσάν με τὸν δείνα, ὃν ἔτεκεν ἡ δείνα· μὴ βινηθήτω, μὴ πυγισθήτω μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιή[σ]η μετ' ἄλλου ἀνδρός, εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου, τοῦ δείνα, ἵνα μὴ δυνηθῆ ἡ δείνα μήτε πεῖν μήτε φαγεῖν, μὴ στέργειν, μὴ καρτερεῖν, μὴ εὐσταθῆσαι, μὴ ὑπνοῦ [τ]υχεῖν ἢ δείνα ἐκτὸς ἐμοῦ, τοῦ δείνα; b) 372–383: ἔνεγκόν μοι τὴν δείνα, καὶ κατάσχεσ αὐτῆς τὴν βρώσιν καὶ τὴν πόσιν, καὶ μὴ ἐάσης τὴν δείνα ἄλλου ἀνδρός πείραν λαβεῖν πρὸς ἡδονήν, μηδὲ ἰδίου ἀνδρός, εἰ μὴ ἐμοῦ μόνου, τοῦ δείνα, ἀλλ' ἔλκε τὴν δείνα τῶν τριχῶν, τῶν σπλάγχων, τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ, τὸν δείνα, πάση ὥρα τοῦ αἰῶνος, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, μέχρι οὗ ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, τὸν δείνα, καὶ ἀχώριστός μου μείνῃ ἢ δείνα. ποιήσον, κατάδησον εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου καὶ συνανάγκασον τὴν δείνα ὑπουργὸν εἶναί μοι, τῷ δείνα, καὶ μὴ ἀποσκιρτάτω ἀπ' ἐμοῦ ὥραν μίαν τοῦ αἰῶνος. c) 400–406: ἵνα μοι ἄξῃς τὴν δείνα καὶ κεφαλὴν κεφαλῆς κολλήσῃ καὶ χεῖλεα χεῖλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμόσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ ἐαυτῆς ἐκτελέσῃ ἢ δείνα μετ' ἐμοῦ, τοῦ δείνα, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον τοῦ αἰῶνος.

Por *Barbaritha chembra barouchambra* y por *Abra Abrasax barpharanges* y por *aoia mari* honorable y por *Marmareoth Marmatauoth Marmaraoth marechthana amarza maribeoth*.

Finalmente, como último recurso, el peticionario se sitúa a él mismo en la esfera divina, identificándose con algunas de las entidades divinas mencionadas en las fases anteriores¹³⁷ (ll. 385–394):

ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἀδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ λαμπροφεγγῆς οὐρανοῦ κρατῶν, ὁ κύριος κόσμου αἰθουῖν ἰαθουῖν σελβιουωθ· Ἄωθ σαρβαθιουθ ιαθθιεραθ Ἀδωναί ἰα ρουρα βια βι βιοθη αθωθ Σαβαώθ ηα νιαφα αμαραχθι· σαταμα· ζαυαθθειη σερφω ἰαλαδα ἰαλη σβησι· ιαθθα· μαραδθα· αχιλθθεε χοωω οη ηαχω· κανσαοσα· αλκμουρι· θυρ· θαωος· σιε-
χη· εἰμι Θῶθ οσωμαι·

Pues yo soy Barbar Adonai, el que esconde los astros, el brillante dominador del cielo, el señor del cosmos *aththouin iathouin selbiouoth aoth sarbathiouth iaththierath* Adonai *ia roura bia bi biothe athoth* Sabaot *ea niapha amarachthi satama zauaththeie serpho ialada iale sbesi iaththa marattha achilththee chooo oe eacho kansaosa alkmouri thyr thaos sieche*; yo soy Toth *osomai*.

Es decir, hay una inversión de recursos divinos externos al *daimon* que va en aumento según se desarrolla la invocación y que llega a su culmen en la segunda parte de la receta (ll. 435–470) con una de las formas literarias mágico–religiosas más elevadas: un himno a la divinidad suprema solar. Esta plegaria, que fue analizada en otro capítulo junto con las otras tres versiones del himno (pp. 161–173), ha de decirse en el momento de la puesta de sol con una *ousia* (un despojo) del muerto. La petición que se le hace a Helios es la siguiente (vv. 447–452):

ἦν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων ἐπὶ χῶρον,
πέμψον δαίμονα τοῦτον τῇ δεῖνα μεσάταισι ὥραις,
οὐπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω τόδε λείψανον ἐν χερσίν ἐμαίς,
νυκτός, ἔλευσόμενον προστάγμασι σῆς ὑπ' ἀνάγκης,
ἴν', ὅσα θέλω ἐν φρεσὶ ἐμαίς, πάντα μοι ἐκτελέσῃ,
πραῦν, μειλίχιον μῆδ' ἀντία μοι φρονέοντα.

Si llegas a las profundidades de la tierra al lugar de los muertos,
envía este *daimon* a fulana en las horas centrales,
del cual tengo de su cuerpo este despojo en mis manos,
de noche, haciéndola venir por la necesidad,
para que aquello que tengo en mi mente, todo lo lleve a cumplimiento,
tranquilo, dulce y sin pensamientos en mi contra

Uno de los elementos más sorprendentes del himno era que hacía a Helios señor del cielo, de la tierra, del caos y del Hades (v. 444: τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα, γαίης τε χάοιο καὶ Ἄιδας), cuatro esferas que indican la totalidad del cosmos, pero en la

¹³⁷ Lo referente a esta identificación practicante–divinidad se analizará en el siguiente capítulo (pp. 403–440).

que llaman la atención la mención del caos y el Hades. La referencia al mundo de los muertos se explicaba a través de las tradiciones orientales en las que se creía que, cuando la noche llegaba, el sol se trasladaba al mundo subterráneo para resurgir al día siguiente, hecho que es muy conveniente en este caso, ya que se le pide que sea el guía del *nekydaimon*. La adaptación de Helios al mundo subterráneo no solamente llama la atención por su propia naturaleza de divinidad lumínica y celestial, sino porque previamente el practicante había recurrido a divinidades subterráneas más adecuadas para el procedimiento que estaba a punto de realizar. ¿Cuál es el motivo que lleva al oficiante a convertir a Helios en un psicopompo cuando se pretende invocar una entidad menor cuyos poderes parecen ser limitados¹³⁸ y, por tanto, no muy difícil de adquirir? Probablemente la razón sea que puede hacerlo. Es decir, si puede asegurarse el cumplimiento de su petición a través de una divinidad suprema, por qué conformarse con entidades de menor poder o quedar a expensas de que el *nekydaimon* decida no ascender desde el mundo subterráneo para seguir disfrutando del descanso¹³⁹.

2.3.2.b. IV 1390–1495. Encantamiento amoroso con nekydaimones

La invocación más extensa de *daimones* de muerto de los papiros mágicos ocurre en esta práctica y se anuncia como Ἀγωγή ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων. Las más de cien líneas de texto se centran en la llamada de *nekydaimones*, pero en dos fases distintas. La primera parte, lo que se podría denominar el encantamiento “básico” y después de unas pequeñas instrucciones sobre cómo, dónde y cuándo realizar el encantamiento (ll. 1390–1398), comienza con la fórmula de invocación a los héroes, los muertos antes de tiempo, los muertos violentamente y a Hécate-Perséfone¹⁴⁰ (ll. 1298–1434). La segunda parte, que consiste en el encantamiento coactivo por si el primero no surtió efecto, contiene también unas instrucciones con ligeras variantes a las anteriores (ll. 1434–1442), y a continuación se indica la fórmula coactiva a distintas entidades subterráneas, que han de enviar las imágenes de los muertos (ll. 1442–1495).

¹³⁸ Necesita de otros *daimones* que le ayuden y le asistan (ll. 345–347: ὀρκίζω πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ συνπαρασταθῆναι τῷ δαίμονι τούτῳ).

¹³⁹ ll. 367–370: μή μου παρακούσης, νεκύδαιμον, τῶν ἐντολῶν καὶ τῶν ὀνομάτων, ἀλλ’ ἔγειρον μόνον σεαυτὸν ἀπὸ τῆς ἐχούσης σε ἀναπαύσεως. EDMONDS III (2019: 78) pone un ejemplo de una tablilla ática de fecha desconocida en la que también se recurre al anuncio de una posible recompensa si la entidad invocada cumple con lo que se le pide.

¹⁴⁰ En PGM IV 2708–2784, uno de los conjuros a Hécate–Selene, también se recurre a esta divinidad para que envíe a muertos prematuramente y héroes que murieron sin casar y sin descendencia para que sometan a la víctima de un conjuro amoroso. ll. 2730–2741: τῶν Ἐκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἁώροις, καί τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύνοιό τε ἄπαιδες, ἄγρια συρίζοντες, ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες, (οἱ δὲ ἀνέμων εἰδῶλον ἔχοντες)· στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὺν ὕπνον, μηδέποτε βλέφαρον βλεφάρῳ κολλητὸν ἐπέλθοι, τειρέσθω δ’ ἐπ’ ἐμαῖς φιλαγρύπνοισι μερίμναις, εἰ δέ τιν’ ἄλλον ἔχουσ’ ἐν κόλποις κατάκειται, κείνον ἀπώσασθω, ἐμὲ δ’ ἐν φρεσὶν ἐγκαταθέσθω καὶ προλιποῦσα τάχιστα ἐπ’ ἐμοῖς προθύροισι παρέστω, δαμνομένη ψυχῇ ἐπ’ ἐμῇ φιλότῃ καὶ εὐνῇ.

La diferencia entre ambas partes es notoria: en la primera se invoca a héroes y heroínas (Il. 1420–1421: ἥρωες ἀτυχεῖς ἠρωίδες τε δυστυχεῖς), muertos violentamente y gladiadores (l. 1390: μονομάχων ἢ βιαιῶν), y muertos prematuramente (l. 1401: φθιμένοις ἀώροις) a través de una única entidad vinculada directamente con el mundo subterráneo y señora de las entidades que habitan bajo tierra, que no es otra que Hécate–Perséfone, de la que también se mencionan los nombres Eresquigal y Nebutosuale¹⁴¹. La segunda parte, en cambio, invoca las almas (denominadas εἶδωλα “imágenes”¹⁴²) de los muertos, sin especificar qué tipos de muertos, y lo hace a través de un abundante grupo de entidades como Hermes, Hécate y Aqueronte (“Ερμῆ χθόνιε καὶ Ἐκάτῃ χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε), de los propios héroes que también se encuentran bajo tierra (ἥρωες χθόνιοι), de personificaciones a las que se les agrega el adjetivo de subterráneas (μαρτίαι χθόνιαὶ καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι καὶ Ὀρκοὶ χθόνιοι) y, por último, por elementos propios de la esfera subterránea (Χάος ἀρχέγονον, Ἐρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης Ἀχερουσία τε λίμνη Ἄιδου), entre otros. Esta división de entidades invocadas y a través de las que se invoca podría tener que ver con el momento de la práctica. Es decir, el primer objetivo del practicante sería conseguir los espíritus de aquellos mejor considerados en la cadena de entidades, esto es, los héroes, los muertos antes de tiempo y los muertos violentamente. Pero si esto fallase, podría recurrir a solicitar el envío de cualquier espíritu de cualquier muerto, supeditados, como se ve por la invocación, a absolutamente todo, incluidos los héroes muertos. De este modo, se está estableciendo una ordenación en la cual los espíritus de héroes y muertos en condiciones no adecuadas están por encima de las almas de cualquier otro fenecido.

Esta ordenación no es original ni exclusiva de los textos mágicos. Que los héroes gozan de un gran reconocimiento en las tradiciones antiguas dan testimonio las obras literarias que narran proezas de seres semidivinos inferiores a los dioses, pero superiores a los humanos en fuerza y sabiduría. En la tradición griega, que es la que en este sentido más influyó en los textos mágico–religiosos, la raza de los héroes fue creada por el mismo Zeus¹⁴³. Sobre esto teorizó el neoplatónico Jámblico, que en su obra *Sobre los misterios egipcios* detalló la ordenación y las

¹⁴¹ Il. 1403–1405: τρικάρανε, νυχία, βορβοροφόρβα, Παρθένε, κλειδοῦχε Περέφασσα, Ταρτάρου Κόρη, γοργῶπι, δεινή, πυριδρακοντόζωνε παῖ / l. 1416: Ἐρεσχιγά[λ] νεβουτοσουαληθ / Il. 1432–1434: κυρία Ἐκάτῃ Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φορβαί, εἰνοδία, κύων μέλαινα.

¹⁴² Con este término ya es denominada el alma en Homero, cuando Odiseo desciende al inframundo y ve las almas/imágenes de los muertos. *Od.* XI 470–476: ἔγνω δὲ ψυχὴ με ποδώκεος Αἰακίδαο / καὶ ῥ' ὄλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα / ἴδιογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν Ὀδυσσεῦ, / σχέτλιε, τίπτ' ἔτι μείζον ἐνὶ φρεσὶ μήσεαι ἔργον; / πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμώντων;

¹⁴³ Hes. *Op.* 156–160: Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν, / αὐτὶς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ / Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοῦτερον καὶ ἄρειον, / ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται / ἡμίθεοι, προτέρῃ γενεῇ κατ' ἀπίρονα γαίαν. “Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se

diferencias entre los distintos géneros divinos¹⁴⁴, también los intermedios. Sobre estos últimos dice:

El asignado a los héroes, totalmente superior en poder, virtud, belleza, grandeza y en todos los bienes relativos a las almas, y sin embargo estrechamente ligado a ellas causa de la afinidad de una vida de la misma especie.¹⁴⁵

Sobre la superioridad de las entidades heroicas sobre las almas insiste a lo largo del libro II¹⁴⁶, en el que detalla las diferencias que hay en el modo que tienen de aparecerse los dioses, los ángeles, los arcángeles, los *daimones*, los arcontes, los héroes y las almas. Según el autor, las apariciones de las almas, aunque se asemejan a las de los héroes, son inferiores a ellas¹⁴⁷. Mientras que las de los héroes se concentran en el movimiento, las de las almas son más débiles¹⁴⁸, y no participan del cambio, como sí lo hacen las de los héroes, porque a todos los efectos, son inferiores¹⁴⁹.

2.3.3. PGM LI. Magia aplicada usada en ámbito judicial

De nuevo, igual que en PGM XV 1–23, un texto de magia aplicada recurre a los servicios de un *nekydaimon* para conseguir sus objetivos, los cuales son distintos de los vistos hasta el momento. En este caso, Nilamón, hijo de Tereús, se ha sentido ultrajado por un escrito (del cual desconocemos su contenido) que Etes elevó contra él, su hija, sus nietos y sus amigos. Varias personas testificaron en su contra, entre ellos Hapócrato, que se presenta como un hombre malo y sin piedad con él, que es su padre¹⁵⁰. Debido a la brevedad del texto lo incluyo completo aquí:

llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.” (Trad. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, BCG 13).

¹⁴⁴ Sobre la jerarquía de los entes divinos en Jámblico, *cf.* RODRÍGUEZ MORENO (1998A: 73–116).

¹⁴⁵ *Myst.* I 5.24–29: τὴν τῶν ἡρώων ἐπιτεταγμένην, δυνάμει καὶ ἀρετῇ κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ πᾶσι τοῖς περὶ τὰς ψυχὰς ἀγαθοῖς οὖσι παντελῶς αὐτὴν ὑπερέχουσαν, προσεχῆ δ’ ὁμῶς αὐταῖς συναπτομένην διὰ τὴν τῆς ζωῆς ὁμοειδῆ συγγένειαν.

¹⁴⁶ *Myst.* II 1.1–3: Δεῖ δὲ δὴ καὶ τοῦτο προσποδειχθῆναι σοι, δαίμων ἥρωος καὶ ψυχῆς τίνι κατ’ οὐσίαν διαφέρει ἢ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν. “Preciso es también demostrarte en qué se diferencia un demon de un héroe o de un alma, sea en esencia, en potencia o en actividad”.

¹⁴⁷ *Myst.* II 3.28–29: τὰ δὲ τῶν ψυχῶν προσέεικε μὲν τι τοῖς ἡρωϊκοῖς, πλὴν ἐστὶ γε αὐτῶν ὑποδέεστερα.

¹⁴⁸ *Myst.* II 4.16–18: τὰ δ’ ἐπὶ τῶν ψυχῶν κεκινημένα μᾶλλον, ἀσθενέστερα δὲ τῶν ἡρωϊκῶν ὁρᾶται.

¹⁴⁹ *Myst.* II 3.50–53: τὰ δὲ τῶν ἡρώων ἠπειγμένα τῇ κινήσει καὶ μεταβολῆς οὐκ ἄμοιρα, τὰ δὲ τῶν ψυχῶν προσεικότα μὲν τι τοῖς ἡρωϊκοῖς, ἐλάττονα δ’ ὁμῶς ὄντα καὶ τούτων.

¹⁵⁰ Como se ve en el texto, parece haber una confusión en cuanto a la filiación. El petionario se presenta a sí mismo como Nilamón, hijo de Tereús, y más adelante, cuando identifica a los que le han ultrajado señala que uno de ellos es Harpócrato, hijo de Tereús, su propio hijo. Pero Tereús es el padre de Nilamón, por tanto abuelo de Harpócrato.

[Π]αρακαλῶ σε, νεκύδαιμον, [κ]αὶ τ[ῆ]ν περί σε [γ]εγονυῖαν ἀνάγκην θανάτου, εἶδω-
 λον θεῶν, ἀκοῦσαι τοῦ ἐμοῦ ἀξιώματος καὶ ἐκ δικῆσαι με Νειλάμμωνα, ὃν ἔτεκεν Τερεῦς,
 ὅτι Ἐτῆς δέδωκε ἀναφόριον κατ' [ἐ]μοῦ ἢ κατὰ τῆς ἐμῆς θυγατρὸς Ἀϋγχίος ἢ τέ[κ]-
 νω[ν] ἀύ[τ]ῆς ἢ ὧν [ἐ]άν ᾧ[σι μ]ε[τ'] ἐμοῦ, μὴ ἀκοῦσαι ἀ[ύ]των τῶν δεδωκό[τ]ω[ν]
 κα[θ'] ἡμῶν, ἦτοι [ἀ]πὸ Ἑρμ[ο]ῦ, ὃν ἔτεκεν [ῆ] Εὐ...ς, [λ]εγ[ο]μένου ἸΑπελ[λ]ῆς,
 ἢ ἀπὸ Ἀρποχρά[του], ὃν ἔτεκεν Τερεῦς, [ὄ]ντος κακ[ο]ῦ ἀνδρὸς καὶ ἀσ[ε]βούς εἰς
 [ἐ]μὲ τὸν πα[τ]έρ[α]. ἀξιώ σε, νεκύδ[αι]μον, μὴ αὐτῶν ἀκοῦσαι, ἀλλὰ μόνου ἀκοῦσαι
 [ἐ]μοῦ, Νειλά[μ]μ[ω]νος, ὅσι[ου] ὄντος εἰς θε[ο]ύς, αὐτ[ο]ῦς [δὲ ποιῆσαι ἀσ]θενεῖς εἰς
 τὸν ἅπαντα αὐτ[ῶν] βίον.

Te invoco, *nekydaimon*, a ti y a la necesidad de muerte que te ha llegado, imagen de dioses, para que escuches mi petición y me vengas a mí, Nilamón, hijo de Tereús, porque Etes propuso un cargo contra mí, o contra mi hija Aynchis, o sus hijos, o contra los que están conmigo. No escuches a los que propusieron cargos contra nosotros, ya sea Hermes, hijo de ..., o Eu ...s, conocido como Apeles, o Harpócrato, hijo de Tereús, un hombre malo y sin piedad conmigo, su padre. Te pido, *nekydaimon*, que no lo escuches, sino que solamente me escuches a mí, Nilamón, que soy piadoso con los dioses, y que los hagas débiles para el resto de toda su vida.

El texto, como se puede ver por su contenido, se circunscribe al ámbito judicial, pero si atendemos a su forma, es posible encontrar un precedente en las cartas a los muertos de la tradición egipcia¹⁵¹. En cuanto al vínculo con la esfera judicial, la elaboración de *defixiones* para los procesos legales era una parte importante del desarrollo de los pleitos; de hecho, este tipo de textos forma uno de los mayores grupos conservados¹⁵². Su número es tan amplio que se cree que era una práctica común en los procedimientos legales en el mundo greco-romano. Al contrario de lo que pueda parecer, su uso no se corresponde con la etapa final del juicio como un modo desesperado de alcanzar la venganza, sino que parece que pertenecían a la fase preliminar de la parte acusada. Se cree que el procesado acudiría a algún profesional¹⁵³ para la elaboración de la *defixio*, texto que incluiría los datos concretos aportados por el interesado, como por ejemplo los nombres de los oponentes y de las acusaciones. Además, es probable que también tuviera que ser sometida a algún tipo de ritual, como ser lanzada a un pozo o una tumba, como parece que es el caso que nos ocupa. En los testimonios más antiguos que se conservan, era común que las divinidades a las que se remitía el texto fueran entidades locales pero pertenecientes a la esfera superior. En los testimonios más tardíos, en cambio, los *daimones* de muertos empezaron a ser más comunes, sobre todo porque eran ellos los que tenían que llevar a cabo la

¹⁵¹ Hock en BETZ (1986: 283).

¹⁵² Uno de los más antiguos que se conserva data del s. VI a.C. y fue encontrado en Selinunte, en Sicilia. Para una explicación más detallada de este tipo de *defixiones* y ejemplos, ver GAGER (1992: 116–150).

¹⁵³ JORDAN (1989) considera que los encargados de distribuir este tipo de *defixiones* no eran magos, sino profesionales con formación legal.

petición que se incluía en la tablilla¹⁵⁴. Este tipo de textos recibían el nombre de *νικητικόν*, puesto que su objetivo era conceder la victoria al litigante acusado. En el caso que nos ocupa, parece claro que Nilamón le está pidiendo al *nekydaimon* interceder para que las acusaciones que se le imputan tanto a él como a distintos miembros de su círculo más cercano no sean escuchadas por los dioses y, por tanto, el juicio le salga favorable.

En cuanto a la forma, el texto sigue el esquema de las cartas que se escribían a los muertos en Egipto. Las cartas a los muertos eran textos en forma de misiva dirigidos a personas ya fallecidas que habían tenido un papel importante en la comunidad, y que, tras su muerte, adquirirían también un lugar destacado en el culto divino. Willems (2008: 122) los compara con los santos de la tradición cristiana. A través de estas cartas, los interesados expresaban sus preocupaciones del día a día y pedían la intercesión directa del muerto, con el que se establecía un contacto a través de un ritual en su tumba¹⁵⁵. La ausencia de términos legales técnicos en el texto que nos ocupa¹⁵⁶, los cuales eran comunes en las *defixiones* de carácter judicial, hace que el texto se acerque más a las cartas egipcias, que no tenían un carácter “oficial”.

Por supuesto, no todas las *defixiones* destinadas a los pleitos debían tener un vocabulario específico y legal. Hay testimonios de formularios, como el recogido en *Suppl.Mag.* 76 (26–32), breves y sencillos que simplemente piden a la divinidad que se oponga al adversario:

ἐπί ἄ[ν]τι δίκου[υ] νικητικ[όν]. ἀποβλέπων τὴν ἀκτ[ίνα τοῦ] θεοῦ λέγε· κικισρω. [θια-
νοηρ Αβρααξ, ἐ[ναντι-]ώθητε ἐν τῇ γήμ[ερον ἡμέ-]ρα τῷ δ[ε]ίνα, ἐπί ἀντιδικ[ός ἐστι]
τοῦ [θ]εοῦ.

Conjuro de victoria sobre un adversario en un juicio: mirando hacia los rayos del sol di: *sisiro thianoer* Abrasax, oponte en este día a fulano, pues es un oponente del dios.

Tanto en este texto como en el que tratamos en este epígrafe, el motivo por el que deben actuar las divinidades es el mismo: la impiedad del otro. Esta fórmula nos remite al ritual mágico de la *diabolé*, que consiste en calumniar a la víctima durante el *lógos* consagrado a la divinidad para que ésta se sienta difamada y ofendida y actúe con mayor fiereza. Este modo de comunicarse con la divinidad y conseguir su atención se vio sobre todo en los textos del punto 2.4. del capítulo V dedicados a Hécate (pp. 247–278), en los que el peticionario enumeraba una larga lista de impiedades que había dicho la víctima a la que pretendía someter.

¹⁵⁴ GAGER (1992: 118). Sobre esto, también VERSNEL (1981: 21).

¹⁵⁵ Sobre las cartas a los muertos, *cfr.* WILLEMS (2008: 184–185); TEETER (2011: 153–158); MINIACI (2014); BEAUQUIER (2019).

¹⁵⁶ Ver DIMAKIS (2001) sobre el vocabulario legal.

El sometimiento del *nekydaimon* a una entidad superior a él no es en este texto tan evidente como en los anteriores. El *lógos* se dirige únicamente al *daimon* y no se le invoca a través de ninguna divinidad. El único elemento que podría significar que su estatus está por debajo de otras entidades divinas es la expresión εἶδωλον θεῶν (l. 3–4). El término εἶδωλον, que en la literatura homérica es el que se usa para referirse a las almas de los muertos cuando Odiseo desciende al mundo subterráneo¹⁵⁷, cobra especial relevancia en la tradición neoplatónica y en los *Oráculos Caldeos*. Plotino (*Enn.* I 1, 2) es así como denomina al alma verdadera cuando esta se encarna en el cuerpo. Según el autor, hay dos modos de concebir el alma, como el alma verdadera desvinculada de todo lo material, o como el compuesto de esa alma verdadera y la imagen (εἶδωλον) de ella¹⁵⁸. Cualquiera de estos sentidos del término remite a lo mismo: la “imagen” como algo inferior a su referente. Si entendemos en ese mismo sentido el uso del término aquí, se podría considerar que el *daimon* es imagen de los dioses en tanto que su representante, su manifestación en la realidad más cercana al mundo terrenal.

2.3.4. PGM XIXb. Invocación de un *nekydaimon* de perro

Un texto fragmentario pero que aporta un poco de variedad a la cuestión del tipo de muertos que se usan en las prácticas es el editado por Preisendanz como PGM XIXb. Es un conjuro amoroso de sometimiento de una mujer para el que es necesario un perro que haya muerto violentamente, al cual se le conjurará para que se dirija junto a la víctima y, se sobreentiende por el tipo de texto que es, la someta con castigos semejantes a los vistos en otros textos hasta que ceda y caiga rendida ante el practicante. El texto dice así:

Ἀγωγή ἐπὶ κυνός· εἰς τομίον ἱερατικόν γραψας ζμύρνη καὶ καταθοῦ [εἰς] βιοθάνατον·
 ‘<ἐξορκίζω σέ>κατὰ τοῦ Σενακωθο αρποψυγαμου ορψ θω ουχ πετι ανουπ πετιοπα-
 ριν αυτ κινοθεν χυχ ααα ροψ υἱχθεν κρεμμε σεχαξθνε νεουφθε ἀκηχ χα[κε] πωφοπι
 καχε ἀνοχ ἠθμη αρι μης θοδ πε, σὺ δυνάμεν[ο]ς, τὸ σῶμα ἀν[έγειρε] καὶ ὕπαγε εἰς
 τὴν δεῖνα,] ἕως ἐθ[ελήση ...]

Conjuro de atracción con perro. En un trozo de papiro hierático escribe con mirra y colócalo junto a un muerto violentamente. “Te invoco a ti por *senakotho arposyga kamou orps tho ouch peti anoup petioparin aut kinothern chych aaa rops uichthen kremme sechaksthne neoufthe arkch chake pophopi kache anoch ethme ari mes thod pe*, tú, poderoso, levanta el cuerpo y ve junto a fulana, hasta que quiera...

El uso de animales, de alguna de sus partes o de elementos que procedan de ellos (tales como huevos, excrementos, etc.) es muy común en las prácticas rituales mágico-religiosas, pero normalmente son animales de pequeño tamaño

¹⁵⁷ Por ejemplo, *Od.* XI 213 y 602.

¹⁵⁸ IGAL (1982: 186 n3).

que se tienen que sacrificar en algún punto del proceso mágico. Además, suelen ser uno de los elementos que forman parte del sahumero o de la ofrenda al dios, no el invocado, como en este caso. El uso de perros para rituales no es muy común, sobre todo en aquellos que implican la posterior ingesta de lo ofrendado; en aquellos casos en los que se han descubierto restos de perros en las inmediaciones de templos se cree que fueron usados con un fin purificador¹⁵⁹.

Pero su vínculo con lo divino trasciende la esfera meramente ritual. Tanto en la tradición egipcia como en la griega, este animal se asocia con importantes divinidades. El más conocido es Anubis, dios de los muertos y de la momificación antes de que Osiris le arrebatara el puesto, y cuya representación consistía en un cuerpo humano con cabeza de perro¹⁶⁰. En la tradición egipcia, a Isis también se la relacionaba con el perro, pero en un plano astrológico, ya que el astro denominado Sirio, también conocido como *kyón* “perro”, era el propio de la diosa¹⁶¹. En cuanto a la tradición griega, Hécate es identificada con estos animales, a los que protege y que, según la tradición caldea, son los *daimones* que se encuentran a su servicio¹⁶². Tanto Anubis como Hécate pertenecen a la esfera subterránea, por lo que el uso de un perro para realizar un acto de necromancia podría entenderse como la búsqueda por establecer un vínculo con una divinidad de este tipo¹⁶³. Tampoco nos podemos olvidar del perro del inframundo por excelencia, el Cerbero. En *PGM* IV 1873–1926 se indica una práctica, también de contenido amoroso, en la que se ha de conjurar a Cerbero a través de una figurilla con forma de perro en cuya boca hay que introducir un hueso del cráneo de alguien muerto violentamente. Pero en este caso, no es el espíritu de ese muerto el invocado, sino que es a través del cual se invoca a Cerbero¹⁶⁴.

En cuanto al *daimon* del perro en esta práctica, aunque nos ha llegado de un modo parcial, la invocación de su espíritu se hace directamente, aunque mencionando al de otra entidad. En este texto dicha divinidad no es identificable, ya que en la parte que se conserva lo que sigue a la fórmula *ἐξορκίζω σὲ κατὰ τοῦ* (en la cual, los dos primeros términos son reconstruidos), son *vores magicae* sin apa-

¹⁵⁹ EKROTH (2014). Sobre el sacrificio de animales en la tradición griega, judía y cristiana, PETROPOULOU (2008).

¹⁶⁰ R. H. WILKINSON (2003: 187–190), con explicación sobre su iconografía. Sobre el culto a Anubis en época helenística, *cf.* SFAMENI GASPARRO (2019).

¹⁶¹ *Plu. de Isi. et Osí.* 376a, 1–2 : διὸ καὶ παρατροπῆς γενομένης τοῦ ὀνόματος Ἑλληνιστὶ κύων κέκληται τὸ ἄστρον, ὅπερ ἴδιον τῆς Ἰσιδος νομίζουσιν.

¹⁶² *OC* 91: ἡερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν. La cuestión de Hécate como divinidad asociada con los perros fue vista en páginas precedentes del capítulo V cuando se analizaron *PGM* VII 864–928 (pp. 242–246), IV 2241–2358 (pp. 248–256), y IV 2708–2784 (pp. 264–267).

¹⁶³ En IV 2574–2610/2643–2674, otra práctica consagrada a Hécate, se usa material mágico de un perro muerto.

¹⁶⁴ IV 1906–1911: βαρυκῶν, ἐξορκίζω σε, Κέρβερε, κατὰ τῶν ἀπαγχαμένων καὶ τῶν νεκρῶν καὶ τῶν βιαιῶς τεθνηκότων· ἄξον μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοὶ τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα.

rente significado. En realidad, esta práctica no aporta mucha información sobre los rituales de atracción de un espíritu de muerto, pero sirve para comprobar que este tipo de rituales en los que se pretende que un espíritu de un ser que ha fallecido, a través de un proceso mágico y de conexión con una divinidad superior, puede realizarse también con animales.

2.3.5. PGM XIXa. Práctica necromántica en texto de magia aplicada

El texto de este conjuro de magia aplicada está escrito en una hoja doblada en cuatro que tenía que meterse en la boca de una momia. La práctica consta de dos partes bien diferenciadas: en las trece primeras líneas aparecen *voces magicæ* y algunos nombres vinculados a distintas divinidades; en la segunda parte, Ápalos, hijo de Teonila, quiere someter a Carosa, hija de Teló, para ello despierta al *nekydaimon* y le pide que cumpla inmediatamente con lo que ha escrito y metido en su boca (ll. 13–15). A esto le sigue un complejo conjunto de figuras compuesto por palíndromos y nombres mágicos formando dibujos geométricos, como pirámides o alas. Finalmente, el practicante se extiende en la explicación de su petición de sometimiento de la mujer que, como es normal en esta clase de prácticas, es agresivo y brusco (ll. 49–54).

Este texto, que a simple vista es muy semejante al resto de prácticas de sometimiento a través de un *nekydaimon*, tiene dos características que lo hacen particular. La primera tiene que ver con la ordenación divina y el sometimiento del *daimon* a una entidad superior. Como se acaba de indicar, las primeras líneas del texto son términos mágicos¹⁶⁵ (algunos conocidos, como Lailam, o Maskelli Maskello) entre los que se pueden leer nombres de entidades individuales como:

¹⁶⁵ Ενθι ενθω, βοσου, ηρις ηρις, ι...νουω ουι δε βαθαρ Νηίθ, Νηίθ, ηιαωθ ουορ κωωθις, σαμι σαμις, οφορ άνουιφω χθεθωνι νουηριωθ Άώθ, ουωρ, τενοχ τενοχ, [β]ιβιου βιβιου, μουαυ μουαυ, σμωσομ, Θεουούθ, οκεβενευσι ενσι ειψηι, ουωρ, ουωρ, οσαραμωκς, Θαθ, Θαθ, ενθουα κομμουσα, [φι]ανοχ, φιανοχ, σωφ, χθενθεβενη ενθεβεχ ηχθενθεβεθ, υιαβωυ, Λαιλάμ, Άρμιωούθ, σων αυ ιφιως διαρ νεβες χινει, νουθι νουθι, κομωα ραφωρ, Άρσαμωσι, στεοβασχ, άνοχ Φρή, Φρί, χορβαι μαι, [Άβα]ώθ Ιάω, ιφι ρομβασθ, χαουχ χωουχ, ριγγχ, σφηχ χου[χ]ορφι, μουισρω καμπυχηρ, γοργιωριε, λαμπιπυρσι σειροε, άμβρ[ι]μ[ε], ματεορσι ναφισαωθα, ώ Όσορ Μνευει, ώ Όσάραπι Σάραπι, ώ Όσορ Νοβηχις, Όσορ Μνευει, ώ Όσορ Νωφρις, θω θω θω ιθι ιθι [ιθι] μου θουρι, χαουχ, χθεθωνι μαψιθυριμαψ τιτι νυξβι, Άμο[ύ]ν, βλαμουνιθ, Βιωθ, θωδιαραξ φορβορβαβωρ, Χωσοήθ, Βολχοσήθ, [Έρ]εσχιγάλ, Άρσαμω, Άρσενοφρη, βιρβη καφιω, Ιάω, ηια ιαη ηι ηιαια, [χ]ιμουθ, Άρβιωθ, καραχαραξ φραξ αξ, νουμωρ το ταχαν το, Φρή, ταυα[ν], χουχε χουχε, χωξ χωξ, χουχοθι, χουχε, χωξ χωξ, χουχοθι, Μασκελλι Μασκελλι Φνουχε[ν]ταβαώθ, όρεοβαζάγρα, ύπόχθων, Ίωουθ, Ίαουουθ, αι αι αι ου ου ου, βαρ[βαρ]αι, βαλημαθ, κηχι, Άθωρ, σενεζεζουθ σορο ορμεα χθ...βαρμαρ φριουρεινξ, Μασκελλι Μασκελλω Φνουκενταβαώθ, όρεοβαζάγρα, ρηξίχθων, ίππόχθων, πυριπηγανύξ, όρεοπη[γ]ανύξ, λεπεταν λεπεταν, φριξ φρωξ, Βία, Μάστιγξ, Άνάγκη, μαντ[ου]ενοβοήλ, θουρα κρινι ζουχε, πιππη, βεχοχ τα νικα ακωυ[.]ητο, Κούρα, σανκανθαθα σανκιστη δωδεκακιστη ιε ηι εη κινξ[τ]αβακινξ ταβακινξ, Ίώ μολπή, Ίώ καθαλθ <Σ>αμας, σαιωβοθωρ [.]βαιωωρ βαιωρ, αθαρβαιω, ζασαρ, θαραιω.

Neith, diosa creadora egipcia cuyo nombre significa “la terrible”¹⁶⁶; Harsamosi, epíteto egipcio que hace referencia a Horus, el primer nacido (*Hrmsw*); Phre, forma usada a partir del Reino Nuevo para referirse al Sol¹⁶⁷; (S)abaoth Iao, dos de los términos más usados en los textos mágicos y cuyo origen hay que buscarlo en las denominaciones del dios judeocristiano; Mouisro, término equivalente a “león, carnero” y que hace referencia a dos de las tres formas que adquiere el sol a lo largo de su viaje diario¹⁶⁸; Sarapis, símbolo Ptolomeo de la fusión cultural, al que se menciona a través de nueva la denominación y la vieja (Osarapi), acompañado de los nombres de los tres toros sagrados de Apis: Osor Nobechis, Osor Mneuei Osor Nophris¹⁶⁹; Amún, divinidad egipcia primigenia; y, por último, la diosa sumerio-acadia Eresquigal. Esto, que podría tratarse de una cadena de términos en busca de sonoridad y efectismo sin ningún sentido particular, podría ser también la denominación de la divinidad a la que el *daimon* está sometido¹⁷⁰ y a la que parece que el practicante se dirige en dos ocasiones, en las líneas 13–14 y en la 49–50:

μελητής τῆς κρατερᾶς Ἀνάγκης, τῆς διοικούσης τὰ ἐμὰ πράγματα, τὰ τῆς ψυχῆ[ς μο]υ ἐννοήματα, ἢ οὐδεις ἀντειπεῖν δύναται, οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων, ἀνέγειρέ μοι σεαυτόν, νεκυδαίμων, καὶ μὴ βια[σθεί]ης, ἀλλὰ τέλεσον τὰ ἐγγεγραμμένα καὶ ἐντεθειμένα ἐν τῷ στόματί σου, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ.

Guardián de la poderosa necesidad, que maneja mis asuntos, y los pensamientos de mi alma, al que nadie se puede oponer, ni dios, ni ángel, ni *daimon*. Levántate para mí, *nekydaimon*, sin violencia, sino que lleva a cabo lo que está escrito y metido en tu boca, ya, ya, rápido, rápido.

σύρ[ε], ὧσον πᾶν μέλος τοῦ νεκροῦ τούτου καὶ τὸ πνεῦμα τούτου τοῦ σκηνώματος καὶ ποιήσον αὐτὸν διακονῆσαι πρὸς τὴν Κάρωσα, ἣν ἔτεκε Θελώ. ναί, κύριε δαίμων, ἄξον, καῦσον, ὄλεσον, πύρωσον, σκότωσον [καὶ]ομένην, πυρουμένην, κέντει <βα>σανιζομένην τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν τῆς Κάρωσα

Arrastra, empuja todas las extremidades de este muerto y el espíritu de este cadáver y haz que me sirva contra Carosa, hija de Teló. Sí, señor *daimon*, tráela, inflámala, destrúyela, quémala, hazla desvanecerse mientras se quema, y se inflama; mientras su alma es castigada, el corazón de Carosa...

¹⁶⁶ O’Neil en BETZ (1986: 256 m). Sobre esta divinidad, *cf.* PINCH (2002: 169–170); HART (2005: 100–101).

¹⁶⁷ BETZ (1986: 338).

¹⁶⁸ También en *PGM* III 659 en su forma completa: *Serpot-Moui-Sro* “Loto, león, carnero”.

¹⁶⁹ O’Neil en BETZ (1986: 256 n3). Sobre Apis, HART (2005: 29–31).

¹⁷⁰ Algo semejante a esto ocurre en *PGM* V 303–369. En este texto, en el que también se invoca un *nekydaimon* hay que realizar un dibujo a partir de la silueta de un anillo. En diferentes partes de este dibujo hay que colocar distintos signos y *voces magicae* entre las que se pueden leer nombres de entidades individuales. Estos nombres son muy variados (Iao, Sabaot, Eresquigal, Abrasax, Osornofri, Phre, etc.) pero no aparecen en construcciones en las que se indique que el *daimon* está supeditado a ellas. La principal diferencia con el texto que nos ocupa es que el de *PGM* V es un texto formular, no es magia aplicada, por lo que estos nombres aparecen en las indicaciones sobre cómo hacer el dibujo, no son pronunciadas por el peticionario.

Al igual que se había visto en *PGM XV*, se produce un cambio de destinatario en el medio del *lógos*, y el practicante pasa de dirigirse a una divinidad (indeterminada en este caso), al *nekydaimon*, la primera vez para ordenarle que se levante (l. 14: ἀνέγειρέ μοι σεαυτόν), y la segunda para indicarle qué hacer (l. 50: ναί, κύριε δαίμον, ἄξον, καῦσον, ὄλεσον...), después de pedirle al dios que empuje los miembros del muerto que le está sirviendo de intermediario y que le obligue a servirle. Está claro, entonces, que el *daimon* del muerto debe actuar porque así lo ordena una divinidad superior, la cual, aun disponiendo de un gran número de denominaciones entre los términos mágicos, permanece en el anonimato, ya que los nombres mencionados no remiten a un referente común.

La otra característica que aleja a este texto del resto es el material con el que trabaja el peticionario: para realizar esta práctica hace falta un cadáver entero. En *PGM IV* 1928–2144, la conocida como “Fórmula del rey Pitis”¹⁷¹, se usa el mismo término que aquí para indicar la *ousía* que será necesaria para hacer el ritual: σκήνωμα. Este término, que no procede del lenguaje mágico, fue glosado en el texto de *PGM IV* indicando que hacía referencia a una cabeza¹⁷². En este caso, en cambio, no hace falta explicación adicional, ya que de la petición al dios superior de que empuje todas las extremidades del muerto (l. 49: ὧσον πᾶν μέλος τοῦ νεκροῦ τούτου) se entiende que es necesario todo el cadáver, aunque la parte del cuerpo que se usa es la boca, donde se introduce la hoja con el texto de la petición. Sorprende el uso de un cuerpo completo porque en la mayoría de las prácticas necrománticas de los textos mágicos con una parte es suficiente, lo que facilita la realización del ritual. Al tratarse de un texto de magia aplicada nos faltan las indicaciones de dónde y cuándo tenía que llevarse a cabo, pero teniendo en cuenta que hacen falta los despojos al completo, seguramente se realizaría al amparo de la noche en la tumba del muerto.

2.3.6. *PGM I* 247–262. Conjuro de invisibilidad con *daimon* subterráneo

Las líneas 223 y 262 abarcan lo que parecen ser distintos conjuros cuyos objetivos, en comparación con el resto de textos de *PGM I*, son bastante frívolos. Mientras que en los otros conjuros el practicante se dirige a Helios para conseguir un *daimon* asesor o su protección, en estos se dan dos fórmulas para volverse invisible y una para recordar. Es la segunda práctica que indica cómo volverse invisible la que incluye el levantamiento de un δαίμων καταχθόνιε que debe obedecer al practicante. Para ello, ha de cogerse el ojo de un mono o de un muerto violentamente, mezclarlo con una rosa y aceite de lilas y mientras se amasa, pronunciar la fórmula que se da (ll. 248–255). Después, hay que ungirse la frente con la mezcla cuando se quiera desaparecer (ll. 255–257). Para volver a ser visible, solamente

¹⁷¹ Ver capítulo IV (p. 161 y pp. 385–388).

¹⁷² FARAONE (2005: 262).

hay que caminar toda la noche, desde la puesta hasta la salida del sol, y pronunciar otra fórmula (ll. 257–262).

En esta receta formular hay dos menciones a dos *daimones* distintos. La primera es, sin duda, un *nekydaimon* y de esta entidad hará falta únicamente un ojo que servirá para hacer el unguento que hay que extenderse por la cara para hacerse invisible. (ll. 248–250):

Ἀμαύρωσι<ς>δοκίμη. μέγα ἔργον· λαβὼν πιθήκου ὀφθαλμὸν ἢ νέκυος βιοθανάτου καὶ βοτάνην ἀγλαοφωτίδος (τὸ ῥόδον λέγει) ταῦτα τρίψας σὺν ἐλαίῳ σουσίῳ, τρίβων δὲ αὐτὰ ἐκ τῶν δεξιῶν

Excelente para hacerse invisible. Gran trabajo. Coge el ojo de un mono o el de uno muerto violentamente y una planta de peonia (se refiere a la rosa), mézclalo todo con aceite de lilas, y después, al amasarlo desde la derecha...

Como se ve, el *biaiothanatos* no pasa por un proceso que lo convierta en una entidad mágica, sino que forma parte del material usado por el practicante, motivo por el que, como alternativa al ojo de un muerto, se puede usar el ojo de un mono. La segunda aparición de un *daimon* ocurre en la fórmula que se tiene que pronunciar mientras se amasa la mezcla indicada arriba (ll. 252–255):

{Verba Coptica} ἀνάστηθι, δαίμων καταχθόνιε ἰω Ἐρβηθ ἰω Φορβηθ ἰω Πακερβηθ ἰω Ἀπομψ, ὃ ἐὰν ἐπιτάξω ὑμῖν ἐγὼ ὃ δεῖνα, ὅπως ἐπήκοοί μοι γένησθε.

{Yo soy Anubis, yo soy Osir-Phre, yo soy Osot Soronouier, yo soy Osiris al que Seth destruyó}¹⁷³ levántate, *daimon* subterráneo, *io* Erbeth *io* Phorbeth *io* Pakerbeth *io* Apomps, si os ordeno algo yo, fulano, de ese modo deberéis obedecerme.

Con respecto a esta entidad hay dos cuestiones que resolver. La primera es si se trata o no de un *daimon* de muerto, ya que los *daimones katachthonioi* pueden ser también las entidades divinas subterráneas que sirven a divinidades como Hécate. Considero que, efectivamente, aquí estamos ante un *nekydaimon* al que la práctica se refiere como subterráneo por encontrarse enterrado en su tumba. En los *PGM* aparece esta construcción otras dos veces, ambas en contextos en los que en otro punto se indica expresamente que se trata de un *nekydaimon*:

καὶ δαίμοσι καταχθονίοις, ἄωροις τε καὶ ἄωραις, μέλλαξι τε καὶ παρθένοις (*PGM* IV 341)¹⁷⁴

¹⁷³ Traducción de O'Neil en BETZ (1986: 9).

¹⁷⁴ En *SupplMag.* hay cuatro textos muy semejantes al de esta práctica mágica, y también incluyen esa frase, aunque con ligeras variantes: *SupplMag.* 46 (6): καὶ δαίμοσι καταχθονίοις, ἄωροις τε καὶ ἄωραις, μέλλαξι τε καὶ παρθένοις. *SupplMag.* 47 (3): δαίμοσι καταχθονίοις, θεοῖς, ἄωροις τε καὶ ἄωραις, μέλλαξι καὶ παρθένοις. *SupplMag.* 49 (11): κα[ὶ] δαίμ[η]ρ[ε] κα[ὶ] καταχθονίοις, θεοῖς, <ἄωραις>τε καὶ ἄωροις, μέλλαξι τε [καὶ παρ-]θένειοις. *SupplMag.* 50 (8): καὶ δέμονες καταχθονίοις, νεκροῖς, <ἄωραις>τε καὶ ἄωροις, παρθένοις καὶ μέλλαξι.

σοὶ λέγω, τῷ καταχθονίῳ δαίμονι, τῷ ἢ οὐσία τῆσδε ([τ]οῦ[δε]) ἐσωματίσθη ἐν τῇδε τῇ νυκτί (PGM IV 2081)

La otra cuestión que se debe resolver tiene que ver con el número de entidades que reciben la orden de levantarse y aquellas que finalmente realizan la acción. Mientras que la primera parte de la fórmula está en singular y se dirige a un único *daimon* subterráneo (ἀνάστηθι, δαίμων καταχθόνιε), la segunda se dirige a un plural (ὕμῖν). Del mismo modo, en la fórmula que ha de pronunciarse para volver a la visibilidad, los receptores del mensaje son varios (ll. 260–262):

‘Μαρμαριαῶθ μαρμαριφεγγη, ποιήσατέ με, τὸν δεῖνα, ἔποπτον πάσιν ἀνθρώποις ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα, ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ.’

Marmariatoh marmariphenge hacedme a mí, fulano, visible para todos los hombres en este mismo día, ya, ya, rápido, rápido.

Una explicación a esto podría estar en los nombres mágicos que, en el primer *lógos*, separan la primera orden, en singular, de la segunda, en plural: *io* Erbeth *io* Phorbeth *io* Pakerbeth *io* Apomps (ἰω Ἐρβηθ ἰω Φορβηθ ἰω Πακερβηθ ἰω Ἀπομψ). Estos términos se atestiguan en otros textos mágicos, bien combinando todos¹⁷⁵, o bien solamente algunos¹⁷⁶, pero siempre con las vocales *io* separándolos, igual que en este caso. Si estos nombres han de ser entendidos como denominaciones de entidades individuales, es posible que el cambio del singular al plural se deba a que el practicante necesita únicamente los servicios de uno, pero desconoce cuál de ellos será el que responda a su llamada. Casos semejantes se vieron en *PGM* VII 864–928 y IV 1331–1389, en los que el peticionario solicitaba un *páredros* a una divinidad, dejando en sus manos la elección de cuál entre todos los que se encontraban supeditados a él. Aunque en este texto no se indica una supeditación explícita del *daimon* a una entidad superior, sí que se recurre a la conocida fórmula *ego eimi* para potenciar la fórmula de atracción. Así, el peticionario se identifica como Anubis y Osiris, ambas entidades regidoras del mundo de los muertos. De este modo, asimilando en sí mismo el poder de estas dos poderosas divinidades, el peticionario fuerza la actuación del *nekydaimon*.

3. *Ángeloi* y *archángeloi*

El término griego *ángelos* en origen no designaba una noción filosófica, sino que significaba simplemente mensajero, ya fuera un dios, un humano, o una entidad intermedia, como un *psicopompo*. Es a partir de la alineación entre los ángeles judíos y los *daimones* platónicos cuando el término comienza a ser usado co-

¹⁷⁵ *PGM* XXXVI 77.

¹⁷⁶ *PGM* IV 2213, 2225; XII 370; XIV 22.

mo una noción más elevada¹⁷⁷, también en tradiciones paganas¹⁷⁸, y se empieza a establecer la dicotomía *daimones* malos frente a ángeles buenos. Es posible que Filón de Alejandría fuera de los primeros en alinear ambos términos¹⁷⁹, y entre los neoplatónicos, sobre todo Plotino y Jámblico, recibieron mucha atención, considerándolos jerárquicamente por encima de los *daimones*¹⁸⁰. Como se verá a lo largo de estas páginas, las apariciones de *ángeloi* en los textos mágicos raramente recogen las características que tan detalladamente apuntaron los neoplatónicos, sino que su naturaleza se asemeja a la de los *daimones*. No ocurre lo mismo con los arcángeles, los cuales sí son propios de la tradición cristiana y cuya presencia en los textos mágicos es muy escasa, y casi siempre vinculando el nombre individual con el título arcangélico.

3.1. *Ángeles*

3.1.1. PGM VII 795–845. Oniromancia de Pitágoras y Demócrito

Entre los múltiples y variados textos de PGM VII se encuentra esta práctica de oniromancia basada en la astrología y cuyos autores se anuncia que son Pitágoras y Demócrito (Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου καὶ Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός)¹⁸¹. Ya desde el inicio se informa de que el transmisor del mensaje será un *ángelos* sometido al sol que se aproximará con una estrella en la cabeza (ll. 796–801). En ramas de laurel hay que hacer distintas inscripciones con cinabrio relacionadas con el zodiaco (ll. 802–821). En otra rama de la misma planta, habrá que escribir el nombre del dios (ll. 822–827). Al atardecer se ha de pronunciar la fórmula en la que se invoca al *ángelos* que ha de transmitir el vaticinio (ll. 827–

¹⁷⁷ BRISSON, O'NEILL Y TIMOTIN (2018: 4). CUMONT (1915: 164) vincula la creencia en los mensajeros divinos con la época de los aqueménidas, en la que el dios era representado como una especie de gran rey sentado y rodeado por sus dignatarios, que eran enviados como mensajeros encargados de transmitir sus órdenes. Esta representación tan terrenal, habría sido la imagen a partir de la cual se creó la idea judeocristiana de la corte de Dios. Según Cumont, los misterios persas de Mitra y los cultos sirios habrían extendido el culto de los ángeles por las provincias romanas, aunque el propio autor señala que no se han descubierto mitreos con dedicaciones a ángeles.

¹⁷⁸ CLINE (2011: 75): "While religious borrowing and syncretism certainly occurred in late antiquity, it is impossible to trace a path of religious borrowing for *angelos* veneration in the late empire. Based upon presently available evidence, neither inscriptions nor literary sources reveal the origin of non-Christian and non-Jewish *angelos* veneration. Rather, the epigraphic evidence suggests that such practices took distinctly regional forms, all of which used the Greek term *angelos* to express the concept of a mediator between heaven and earth."

¹⁷⁹ RODRÍGUEZ MORENO (1998B). También TIMOTIN (2012: 100–112).

¹⁸⁰ Sobre esto, *vid supra* el capítulo III (pp. 86–88).

¹⁸¹ Según CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 231 n185) se trata de una transmisión de padre a hijo (ll. 805–808: διὸ ἐν στέρνοις ἔχων τὰ ὑπ' ἐμοῦ σοι δηλωθέντα καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ ὁσίως πράξας ἐπιτεύξῃ).

842). Finalmente, se dan unas instrucciones sobre cómo dormir purificado y con el amuleto (ll. 842–845).

La presentación del *ángelos* ante el practicante será del siguiente modo (ll. 796–801):

ὁ εισερχόμενος ἄγγελος ἠλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ὑποτεταγμένος ἠλίῳ εισέρχεται, οὕτως ἐν φίλου σου, οὐ γνωρίζεις, σχήματι εισέρχεται, ἔχων ἀστέρα ἐκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εισέρχεται ἔχων ἀστέραν.

El *ángelos* que viene está subordinado al sol y viene como subordinado al sol, con forma de amigo tuyo, al que conoces; tiene una estrella brillante sobre su cabeza, a veces viene con una estrella de fuego.

En estas líneas se establece el vínculo de la entidad intermedia con la esfera astrológica. Primero, porque se anuncia como sometido al astro regidor de todo, el sol; segundo, porque el modo en el que el practicante reconocerá al amigo en el que se transformará el *ángelos* será la estrella que lleve sobre su cabeza; y tercero, porque se usa junto con el horóscopo, es decir, funciona como entidad zodiacal. Que la entidad adquiera forma humana implica su corporeidad, algo poco común en los textos mágico–religiosos, ya que lo normal es que el dios, el *daimon*, el *ángelos* o el espíritu invocado entre en el cuerpo de un médium o de una figurilla, es decir, de algo físico. Pero en este caso, no hay nada que actúe como intermediario entre la entidad y el practicante, sino que la entidad cambiará la forma de su propio “cuerpo”. Este modo de presentación de la divinidad en la que esta toma la figura de alguien conocido sí que era común en las teofanías de los textos homéricos¹⁸². En cuanto a la relación del *ángelos* con los astros, esta se amplía en su invocación, en la que se le denomina por su nombre individual, Zizaubio (ll. 827–842):

Ἐπικαλοῦμαι [σ]ε, ἄγιε ἄγγελε Ζιζαυβιω ἀπὸ τῆς Πλειάδος τάξι[ε]ως, ἣ ὑποτέταξαι καὶ δουλεύεις <εἰς>ἅπαντα καὶ εἰς ὃ ἂν σε κελεύσει, σὺ μέγας, ἀφθαρτος, πυρίπνους, εἰς τὴν οὐρανοῦ σει<ρ>άν, δι’ ἧς τὰ πάντα στρέφουσιν ἐπὶ γῆν, καὶ ὑμᾶς δὲ αὐτοὺς, ὅσοι ἐστὲ ἄγγελοι ὑπὸ τὴν δύναμιν αὐτοῦ τεταγμένοι· διὸ παρακαλῶ, ἵνα τάχει ἔλθῃτε ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ καὶ δηλώσητέ μοι, περὶ ὧν θέλω, σαφῶς καὶ βεβαίως. ἐξορκίζω σέ, κύριε ἀνατέλλ[ων] κατὰ γαίαν τόπου ὅλου κοσμικοῦ, κατὰ τοῦ κυριεύοντος τὴν ὅλην οἰκουμένην καὶ εὐεργετοῦντος τὰ πάντα, διὸ παρακαλῶ σε ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ, καὶ πάντα μοι δηλώσης κατὰ τοὺς ὕπνους ἐπ’ ἀκριβείας, ἄγγελε Ζιζαυβιω.’

Te invoco, santo *ángelos* Zizaubio del grupo de las Pléyades, a quien estás sometido y en todas las cosas sirves, cualquiera que te ordenen; tú, el grande, el indestructible, el de aliento de fuego, que pone en movimiento la cuerda del cielo, por la que todo gira hacia la tierra, también vosotros mismos, todos los ángeles que estáis sometidos a su poder. Por eso os invoco, para vengáis esta noche velozmente y me reveléis clara y firmemente lo que quiero. Te invoco, señor, el que

¹⁸² GARCÍA MOLINOS (2014: 434).

sale sobre la tierra de la región cósmica, por el que reina sobre el mundo habitado y el benefactor de todo. Así, te invoco esta noche, para que me reveles todo por medio de sueños con precisión, *ángelos* Zizaubio.

De la invocación y de la presentación de la entidad se desprende la jerarquía de los seres de la práctica: en primer lugar, el sol, denominado “el dios que vive” (I. 823: θεοῦ ζώντος) y cuyo nombre oculto es *αλχανα φοε κοσκιανω*· (ιθ') *αλημογταλλ*[.] *ασειχ*. A continuación, la constelación de las Pléyades¹⁸³, a la que todos los *ánge- loi*, incluido Zizaubio, están sometidos. Y estos, a su vez, ejercen poder sobre el cielo y lo que ocurre en la tierra. Esta ordenación reproduce parcialmente la postulada por la literatura hermética en el *Asclepio* (19) y los *Extractos de Estobeo* (VI). Según estos textos, los dioses del horóscopo son treinta y seis (ya que es el número de elementos que conforman el grupo, puesto que hay tres entidades por cada signo zodiacal) y reciben la denominación de Decanos¹⁸⁴. Estos son los guardianes de todo lo que hay en el cosmos e influyen sobre todas las cosas (*SH VI 5*), también sobre el hombre (*SH VI 9*). Justo por debajo de ellos en la cadena jerárquica están los Siete gobernadores, es decir, los planetas, y por debajo de estos, los demonios, que son las energías generadas por los Decanos (*SH VI 10*). Entre los textos veterotestamentarios no canónicos, el *Testamento de Salomón* también menciona a estas treinta y seis entidades identificadas con los signos zodiacales, pero realizando funciones de seres maléficos que causan males en la tierra¹⁸⁵. Y en el texto mágico judío de *Séfer HaRazim*, se testimonia la existencia de treinta y seis ángeles que se encuentran bajo las órdenes de Dios y que se encargan de revelar lo que ocurrirá en la tierra a lo largo de un año¹⁸⁶. Pero

¹⁸³ Las Pléyades, junto con Orión y la Osa, aparecen en el *Antiguo Testamento* como creaciones de Dios. *Job 9*: 9–10. ὁ ποιῶν Πλειάδα καὶ Ἑσπερον καὶ Ἄρκτοῦρον καὶ ταμίεια νότου ὁ ποιῶν μεγάλα καὶ ἀνεξιχνίαστα, ἔνδοξά τε καὶ ἐξάισια, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς. “Él hizo la Osa, el Orión, y las Pléyades y los lugares lejanos del sur. Él hace cosas grandes e incomprensibles, y maravillosas, sin número.” En *Iliada XVIII* 483–489, esas mismas tres constelaciones junto con las Híades son las que Hefesto dibuja sobre el escudo de Aquiles: Ἐν μὲν γαίαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἐν δὲ θάλασσαν, / ἠέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλῆθουσας, / ἐν δὲ τὰ τεῖρα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἔστεφάνωται, / Πηληϊάδας θ' Ἰάδα τε τό τε σθένος Ὀρίωνος / Ἄρκτον θ', ἦν καὶ Ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν, / ἦ τ' αὐτοῦ στρέφεται καὶ τ' Ὀρίωνα δοκεύει, / οἷη δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὠκεανοῖο. “Hizo figurar en él la tierra, el cielo y el mar, el infatigable sol y la luna llena, así como todos los astros que coronan el firmamento: las Pléyades, las Híades y el poderío de Orión, y la Osa, que también denominan con el nombre de Carro, que gira allí mismo y acecha a Orión, y que es la única que no participa de los baños en el Océano.”

¹⁸⁴ W. SCOTT (1926: 118–120); COPENHAVER (2000: 232).

¹⁸⁵ 51, 6–12: ἡμεῖς ἔσμεν τὰ τριάκοντα ἐξ στοιχεῖα, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου. 3. ἀλλ' οὐ δύνασαι ἡμᾶς, βασιλεῦ, ἀδικῆσαι οὐδὲ κατακλείσαι· ἀλλ' ἐπειδὴ ἔδωκέ σοι ὁ θεὸς τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ πάντων τῶν ἀερίων πνευμάτων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, ἰδοὺ παραστήκομεν ἔμπροσθέν σοι ὡς τὰ *λοιπὰ πνεύματα.

¹⁸⁶ “These are the names of the angels who serve DNHL (Daniel) in the third encampment: [36 nombres angelicales] These angels tell everyone who, in purity, gains power over them, what will happen on the earth in each and every year, whether for plenty or for famine, whether rains will be abundant or sparse, and whether there will be a dearth

el origen de las divinidades zodiacales hay que buscarlo en la tradición egipcia, donde estas treinta y seis entidades conocidas también como decanos, eran la representación de las treinta y seis constelaciones¹⁸⁷. Cada diez días, se elevaba sobre el cielo uno de los decanos, el cual era sustituido por otro al finalizar ese tiempo. Así, transcurrido el tiempo solar (los 360 días, ya que los cinco sobrantes eran representados por otro grupo de estrellas), los treinta y seis decanos habrían aparecido y desaparecido en el cielo¹⁸⁸.

El *ángelos* Zizaubio es, en efecto, un mensajero de la divinidad que debe transmitir a través de los sueños los vaticinios logrados a través de un horóscopo. Esto, junto con su señalización con una estrella sobre la cabeza¹⁸⁹, su supeditación a la entidad solar y a la constelación de las Pléyades eleva a esta entidad a un nivel astrológico cuyo paralelo se encuentra en otras tradiciones religiosas, filosóficas y mágicas.

3.1.2. PGM XXXVI

3.1.2.a. XXXVI 35–68. *Petición de dones a ángeles*

Este breve hechizo, presentado como una excelente opción para distintos tipos de propósitos (Θυμοκάτοχον καὶ χαριτήσιον καὶ νικητικὸν δικαστηρίων βέλτιστον), consiste en una lámina de plata grabada con un estilo de bronce. Lo inscrito en la lámina es un dibujo de una entidad con la cara pintada sobre su pecho con columnas de signos y letras a ambos lados y bajo ella una serpiente con el nombre Zagure. Además, debe incluirse la siguiente fórmula (ll. 42–47):

Ἰαώ, Σαβωάθ, Ἄδωναι, Ἐλωαί, Ἀβρασάξ, Ἀβλαναθαναλβα, Ἀκραμμαχαμαρι, πεφθα-
φωζα, φεβεβεννουι, κύριοι ἄγγελοι, δότε μοι, τῷ δεῖνα, ᾧ ἔτεκεν ἡ δεῖνα, νίκην, χάριν,

and whether there will be produce (...). If you wish to know and understand what will be in each and every year, take a hieratic papyrus and cut it into slips and write in hieratic with a mixture of ink and myrrh each and every possibility separately (...). Then stand facing the sun when he comes forth from his bridal chamber and say: 'I adjure you O sun that shines on the earth, in the name of the angels who make men of knowledge understand and comprehend wisdom and secrets, that you will do what I ask and make know to me what will be in this year—do not conceal a thing from me'. And you will adjure (the sun with) this adjuration for three days, three times, and third time you will scrutinize the oil (...). Traducción de MORGAN (1983: 29–31). Sobre los términos en griego usados en el texto hebreo, *cf.* SZNOL (1989).

¹⁸⁷ BARTON (1994: 20). En este trabajo, Barton incluye reproducciones de las representaciones de los decanos. En la pág. 192 (fig. 23) representa las figuras zodiacales de los 36 decanos; y en la pág. 144 (fig. 2), un fresco de la tumba del Rey Setis (1313-1292 a.C.) en el Valle de los Reyes donde aparece los 36 decanos con los nombres de las estrellas y la divinidad asociada.

¹⁸⁸ ROSSI (2010: 396). Sobre los decanos en la tradición egipcia, NEUGEBAUER Y PARKER (1960) y KÁKOSY (1982).

¹⁸⁹ En PGM I 43–194 la señal de que el *páredros* que solicitó el peticionario está llegando es una estrella que cae del cielo.

δόξαν, ἐπιτυχίαν πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ πρὸς πάσας γυνεκάς, μάλιστα πρὸς τὸν δεῖνα, ὃν ἔτοκεν ἢ δεῖνα, ἐπὶ τὸν αἰὶ καὶ ἅπαντα χρόνον.'

Iao, Sabaoth, Adonai, Eloai, Abrasax, Ablanathanalba, Akrammachamari, *pepht-haphoza phnebenouni*, señores ángeles, dadme a mí, fulano, hijo de fulana, victoria, gracia, reputación, ventaja sobre todos los hombres y sobre todas las mujeres, sobre todo sobre fulana, la cual parió fulana, para siempre y por todo el tiempo.

Los cuatro nombres del dios hebreo (Iao, Sabaoth, Adonai, Eloai), omnipresentes en los textos mágicos y que tantas veces se han mencionado a lo largo de este trabajo, se presentan aquí también como denominaciones de entidades individuales, no como múltiples posibilidades de un único referente. A estos le sigue Abrasax, entidad también muy popular en el contexto mágico-religioso. Igual que los términos Ablanathanalba y Akrammachamari, ambos de difícil explicación y que generalmente aparecen acompañados de un tercero, aquí ausente (*sesengenbarpharanges*). Bonner (1959: 201) conecta el segundo con símbolos solares, pero Scholem (1965: 95) considera que ese sería solamente su interpretación secundaria, ya que cuando aparece en los conjuros junto con una fórmula más larga suele indicar contexto judío. Aquí podría entenderse que el argumento de Scholem es correcto, puesto que hay muchos elementos que rodean al término que parecen judíos, aunque eso no indica que el texto fuese escrito por alguien con raíces hebreas o con el propósito de que lo pareciera. A esto hay que añadir la inscripción que aparece justo debajo de la figura, donde se lee Zagure. Según Jacoby este término significa “cuya mecha (o fuego) brilla”¹⁹⁰, y suele ir acompañado de Pagure, otro nombre que también tiene relación con luz¹⁹¹. Bonner (1959: 198) vincula el nombre a Harpócrates a raíz de una gema en la que aparece ese dios rodeado de siete rayos y una inscripción con ese nombre. No es el único conjuro de los *PGM* en el que se testimonia el término; en *PGM* III, IV, V y en varias ocasiones en XIII, aparece incluido entre *voces magicæ* y nombres divinos, en la mayoría de los casos de origen hebreo¹⁹². El uso de los nombres para denominar a Dios como si se trataran de elementos independientes, la inclusión de Abrasax, las *voces magicæ* y la designación de “señores ángeles”, hace suponer que el texto fue escrito por un pagano con conocimientos, o al menos referentes, de la tradición judeocristiana, que los juntó en este conjuro de un modo más o menos aleatorio.

¹⁹⁰ JACOBY (1931: 221): dessen Docht (oder Feuer) leuchtet.

¹⁹¹ El nombre Pagure se comentó en el capítulo V (pp. 234–234) a raíz del análisis de *PGM* VII 593–619. Sobre estos términos y su significado lumínico, MASTROCINQUE (2003: 103; 2005: 191).

¹⁹² *PGM* III 268: Ἀδουναῖ· βαθ[ιαω...]ηα θωη ἰαβραβα αρβαθρασ[.]ω· βαθιαω[ωια ζ]αγουρη βαρβ[αθιαω.]αηι [ααααααα εεεεεε / IV 1556: Ἀδωναι· Βαρβαρ Ἰάω Ζαγουρη· Ἀρσαμωσι / V 479: Ζαγουρη, βαρουχ Ἀδωναι, Ἐλωαι Ἀβραάμ / XIII 80, 146, 452: ωωω ιιι ααα ωωω Σαβαάθ, Αρβαθιαω.Ζαγουρη

Esto podría estar respaldado por dos elementos más: las letras que cierran la sucesión de nombres, que a primera vista podrían parecer letras colocadas sin sentido (*pephthaphoza phnebennouni*), equivalen al egipcio “Él es Ptah el sano, el señor del Abismo”¹⁹³. Y si atendemos al dibujo que aparece al final del texto, parece que es a este dios al que representa. Ptah era una deidad egipcia creadora cuyas representaciones tenían cuatro componentes que le hacía distinguirse del resto de entidades: 1) en sus manos sujetaba el símbolo del dominio, denominado *was*, un cetro que llega hasta el suelo con la parte de arriba inclinada, como una reverencia de cabeza; 2) el *ankh*, o símbolo de la vida, una cruz que tiene un círculo ovalado en el lugar de la barra superior; 3) el *djed*, o símbolo de la estabilidad, que parece una torre robusta¹⁹⁴; y 4) la barba, por la cual se le reconoce a partir del Reino Medio porque no es curva como la del resto de dioses, sino recta¹⁹⁵. Además, ya en época tardía, será representado como un enano (semejante al dios Bes), y de él nos da noticia Heródoto, que lo describe como un pigmeo¹⁹⁶. El dibujo del papiro, aunque está muy lejos de parecerse a las representaciones en los templos y estelas egipcias, podría estar reflejando estas características del dios Ptah. Primero, porque en la mano izquierda lleva un objeto que parece ser una cruz con la parte de arriba circular en lugar de la continuación de la línea vertical, y en la izquierda lleva lo que podría ser un cetro con la parte de arriba inclinada (aunque también podría ser una serpiente). Segundo, porque hay unas líneas verticales que salen de su “barbilla” representando la barba característica por la que se reconocía el dios. Y por último, porque la cara pintada sobre el torso y los brazos saliendo de arriba, junto con la anchura del cuerpo, le hace parecer un enano, y recuerda a las imágenes de Bes y las estelas de época tardía del dios egipcio. Todo esto me hace pensar que el dibujo no representa una entidad intermedia, sino al dios primigenio egipcio Ptah.

Así, en este conjuro, el término *ángelos* se utiliza como denominación de entidades menores que reciben nombres de divinidades superiores de distintas tradiciones y acompañados de un dibujo que podría ser la representación gráfica del nombre que en el *lógos* aparece camuflado bajo *voces magicæ* incomprensibles para el lector moderno.

3.1.2.b. XXXVI 161–179. Catálogo angélico para petición de protección

Para dominar la cólera y conseguir la victoria (Θυμοκάτοχον και νικητικόν) se incluye en PGM XXXVI esta breve práctica que contiene dos fórmulas. La primera

¹⁹³ Hock en BETZ (1986: 270 n2).

¹⁹⁴ PINCH (2002: 181–182).

¹⁹⁵ R. H. WILKINSON (2003: 125).

¹⁹⁶ Π 37, 2: ἔστι γὰρ τοῦ Ἥφαιστου τῷ γάλμα τοῖσι Φοινικῆϊσι Παταῖκοισι ἐμπερέστατον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῆσι πρῶρῃσι τῶν τριηρέων περιάγουσι. ὃς δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ἐγὼ δὲ σημανέω· πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις ἔστι.

tiene que ser pronunciada siete veces con los pulgares juntos y está dirigida a Ermalot y Arquimalot (ll. 162–166), y la segunda sirve como refuerzo a la anterior y debe escribirse en un papiro (ll. 167–179). Todo el texto tiene claros tintes hebreos, en especial el catálogo angélico de la segunda fórmula, pero también en la primera se encuentran paralelos bíblicos, no con los nombres de Ermalot y Arquimalot, que parecen ser invención del autor de la práctica, ni con la petición, la cual está relacionada directamente con el uso que se le quiere dar al conjuro; pero sí la parte final (ll. 163–166):

‘Ερμαλλωθ, Ἀρχιμαλλωθ, φιμώσατε τὰ στόματα τὰ κατ’ ἐμοῦ, ὅτι δοξάζω ὑμῶν τὰ ἅγια καὶ ἔνδοξα ὀνόματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ.’

Ermalloth, Archimalloth, callad las bocas que están contra mí, porque bendigo vuestros santos y gloriosos nombres que están en el cielo.

La alabanza del nombre de la divinidad como santo y glorioso ocurre también en las escrituras veterotestamentarias, más concretamente en Daniel 3: 52 (εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου τὸ ἅγιον) y en los Salmos 71: 19 (καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος). La importancia del nombre de la entidad a la que se consagra la práctica se ha visto en prácticamente todos los textos mágicos analizados, aunque en el contexto mágico la importancia reside en conocer el nombre verdadero y oculto al que únicamente los elegidos tienen acceso, mientras que en la tradición judía, es precisamente el nombre verdadero el que es sagrado y no puede ser pronunciado por los devotos. La mención del cielo como lugar donde se encuentran los nombres es una trasposición del concepto de este sitio como propio del dios supremo; es decir, los nombres son celestiales porque son las denominaciones de Dios, que está en el cielo¹⁹⁷.

El catálogo angélico, que sirve como refuerzo a la fórmula anterior, dice así (ll. 167–179):

‘ἐγὼ εἰμι Χφυρις, ἐπιτυχὴν με δε(ε)ῖ. Μιχαήλ, Ῥαφαήλ, Ῥουβήλ, Ναριήλ, Καττιήλ, Ῥουμβουθιήλ, Ἀζαριή[λ], Ἰωήλ, Ἰουήλ, Ἐζριήλ, Σουριήλ, Ναριήλ, Μετμουριήλ, Ἀζαήλ, Ἀζιήλ, Σαουμιήλ, Ῥουβουθιήλ, Ῥαβιηήλ, [[Ῥαβιηήλ]], Ῥάβχλου, Ἐναεζραήλ, ἄγγελοι, φυλάξατέ με ἀπὸ παντὸς πράγματος ἐπερχομένου μου.’

Yo soy Chphyris, es necesario que tenga suerte, Miguel, Rafael, Rubiel, Nariel, Katiel, Rumbuthiel, Azariel, Ioel, Iouel, Ezriel, Suriel, Nariel, Metmouriel, Azael, Aziel, Saoumiel, Roubouthiel, Rabieel, Rabieel, Rabchlou, Enaezrael, ángeles, protegíme de todas las cosas que vengan contra mí.

¹⁹⁷ Sobre esto se habló en repetidas ocasiones en el capítulo IV (pp. 89–213). Sobre esta idea insiste sobre todo el *Evangelio de Mateo* en 5: 48. Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. / *Mt* 6: 1 εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. / *Mt* 7: 1.1 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτούσιν αὐτόν. / *Mt* 23: 9. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς γὰρ ἐστὶν ὑμῶν ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος. Aunque también aparece en *Jn* 3: 13. καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

En esta sucesión de nombres se combinan arcángeles, nombres reales de ángeles, y nombres inventados. Esto indica, por un lado, que el autor de la práctica tenía conocimientos sobre las denominaciones de estas entidades pero que no dominaba su uso por completo; y por el otro, que sabía cómo formar nuevos nombres y que encajaran con el resto. La acumulación de nombres busca potenciar la función apotropaica, que es la que estas entidades desempeñan en este texto, seguramente por ser reconocidos como poderosos seres que pueden asistir al peticionario¹⁹⁸. Aunque se busca la protección de estos ángeles, no se puede considerar que sean ángeles de la guarda, ya que estos tienen más semejanzas con el *daimon* personal (presentado en páginas precedentes) por ser el acompañante y el guía de una persona durante toda su vida, mientras que esta petición de protección es puntual y colectiva. La misma función de guardianes y protectores de estas entidades se indica en *PGM IV 1933*: ὑμεῖς δὲ ἐστε ἄγριοι ἄγγελοι, φύλακες.

Goodenough (1992: 195) considera este texto como propiamente judío y, aunque sí es cierto que la inspiración es propiamente judeocristiana, es difícil concretar que efectivamente es un encantamiento propio de esa tradición.

3.1.2.c. XXXVI 231–251. Conjuro de sometimiento de enemigo

La práctica colocada en décima posición en el *PGM XXXVI* es un conjuro malféfico que consta de distintas partes: la primera son las indicaciones sobre cómo y con qué decorar la lámina de plomo que se deberá meter dentro del estómago de una rana, que posteriormente se debe cerrar con hilo de Anubis y aguja de bronce y ser colgado de los pelos del rabo de una vaca en una caña (ll. 231–241). A continuación, aparece el dibujo y las letras que se deben incluir a ambos lados, que son en su mayoría *voces magicae*, salvo la invocación final a los *ángeloi*, que también aparece en un lateral del dibujo y dice así:

‘κύριοι ἄγγελοι, ὡσπερ ὁ βᾶθρακος οὗτος καταρρει καὶ ξηρένεται, οὕτως καὶ τὸ σῶμα τοῦ δεῖνα, τὸ ἔτεκεν ἢ δεῖνα, ὅτι ὀρκίζω ὑμᾶς, τοὺς κατὰ τοῦ πυρὸς τεταγμένους Μασκελλι Μασκελλω’ καὶ τὰ ἄλλα, κοινά.

Señores ángeles, igual que esta rana gotea y se seca, del mismo modo el cuerpo de fulano, hijo de fulana, porque os conjuro a vosotros, por el que está sobre el fuego Maskelli Maskello y lo otro que se quiera.

Lo primero que llama la atención de esta fórmula es el uso de *ángeloi*: no está designando a entidades transmisoras de mensajes de la divinidad a la humanidad, lo cual se correspondería con el significado primario del término; ni se refiere a los seres bondadosos que acompañan permanentemente a Dios y que se oponen a los demonios. En este texto, *ángeloi* funciona como sinónimo de *daimon*. De hecho, la fórmula, con los añadidos propios del texto en el que está inserta, apa-

¹⁹⁸ ARNOLD (1996: 22).

rece repetida en este mismo papiro¹⁹⁹ en una práctica de sometimiento amoroso en la que se invocan los *daimones* subterráneos. En aquella ocasión, el nombre mágico de Maskelli Maskello presentaba su forma completa²⁰⁰, cuyo significado encajaba con el contenido y las entidades mencionadas en el texto; en este caso, se indica la forma reducida, totalmente reconocible para el ejecutor del conjuro. El dibujo que acompaña a la práctica, en el que se representa a una figura sosteniendo en la mano derecha una espada y cogiendo por los pelos a una figura más pequeña con la mano izquierda, ha sido identificado con un *daimon*, y no solamente por la actitud amenazante, la cual encaja con el tono del conjuro, sino porque se asemeja mucho al resto de figuras del papiro, especialmente a la de la práctica comprendida entre las líneas 102–133.

En cuanto a los materiales mágicos que se usan para desarrollar el conjuro, este es el único texto de los papiros en el que se usa una rana entera²⁰¹. Este animal es común en los rituales mágicos, por ejemplo, contra el mal de ojo²⁰². Además, en *Apocalipsis*, las ranas son la forma que adquieren la sexta plaga que Dios envía al mundo a través de siete ángeles:

Y vi que de la boca del dragón, de la bestia y del falso profeta salían tres espíritus inmundos que tenían aspecto de ranas²⁰³.

Esto no quiere decir que se pueda establecer una relación entre el uso de la rana y la elección del término *ángeloi* en lugar de *daimon*, que es, quizá, el esperable. Como se comentó unas líneas más arriba y se ha visto en más prácticas mágicas, ambos términos son intercambiables, y los *ángeloi* son entendidos aquí como entidades manejables por el practicante que pueden llevar a cabo su malvada petición.

3.1.2.d. XXXVI 295–310. *Conjuro amoroso con historiola de Sodoma y Gomorra*

La última práctica que se analizará del *PGM XXXVI* es una fórmula con claros tintes hebraicos en la que se narra la historia de Sodoma y Gomorra. El ritual se hará delante de una hoguera y se habrá de tener siete trozos de azufre, material al que está consagrada la práctica. Por cada uno de ellos se tiene que decir una vez la primera de las fórmulas (ll. 298–306):

¹⁹⁹ *PGM XXXVI* 134–160; analizada en este mismo capítulo (pp. 328–330).

²⁰⁰ XXXVI 153–155: ὅτι ὀρκίζω ὑμᾶς, τοὺς κατὰ τοῦ πυρός τεταγμένους, Μασκελλι, Μασκελλω, Φνουκενταβαῶθ, ὄρεοβαζαγρα, ῥηξίχθων, [ἰ]ππίχθων, πυριπηγαναξί.

²⁰¹ En *PGM V* 202 y X 39 se usa “lengua de rana” (γλώτταν βατράχου), pero Calvo Martínez considera que podría tratarse del nombre en clave de una plana CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO (1987: 192 n149).

²⁰² GUILLEY (2009: 75).

²⁰³ Rev 16: 13. Καὶ εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς βάτραχοι·

‘ἤ]νοίγησαν οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν, καὶ κατέβησαν [οἱ ἄγγ]ελοι τοῦ θεοῦ καὶ κατέστρεψαν τὴν πεντάπολιν Σόδομα καὶ Γόμορα, Ἀδαμ<ά>, Σεβουίη καὶ Σηγώρ. γυνὴ ἀκούσασα τῆς φωνῆς ἐγένετο ἀλατίνη στήλη. σὺ εἶ τὸ θεῖον, ὃ ἔβρεξεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον Σωδόμων καὶ Γομῶρων, Ἀδαμὰ καὶ Σεβουίη καὶ Σηγώρ, σὺ εἶ τὸ θεῖον, τὸ διακονήσαν τῷ θεῷ—οὕτω κάμοι διακόνησον πρὸς τὴν δεῖνα, τῷ δεῖνα, καὶ μὴ αὐτὴν ἐάσης κοιμᾶσθαι μηδὲ ὕπνου τυχεῖν, ἕως ἐλθοῦσα ἐκτελέσῃ τὸ τῆς Ἀφροδίτης μιστήριον.’

Se abrieron los cielos de los cielos, y descendieron los ángeles de dios, y destruyeron las cinco ciudades de Sodoma y Gomorra, Adama, Sebuín y Segór. Una mujer al escuchar la voz se convirtió en una estatua de sal. Tú eres el azufre que dios hizo que lloviera sobre Sodoma y Gomorra, Adama, Sebuín y Segór; tú eres el azufre que sirvió a dios, así que sírveme también a mí, fulano, sobre fulana, y no le permitas acostarse ni conciliar el sueño, hasta que venga y lleva a cabo los misterios del rito de Afrodita.

y al echarlas al fuego, debe pronunciarse una segunda fórmula (ll. 307–311):

‘ἐάν σε βάλω εἰς τὸ πῦρ, ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μεγάλου παπ ταφε Ἰάω // Σαβαῶθ // Ἀρβαθιάω // ζαγουρη // παγουρη // καὶ κατὰ τοῦ μεγάλου Μιχαήλ // Ζουριήλ // Γαβριήλ // σεσενγενβαφαραγγης // Ισραήλ, Ἀβραάμ //· ταύτην ἄξον τὴν δ(εῖνα) τῷ δ(εῖνα).’

Si te arrojó al fuego, te conjuro por el gran *pap taphe* Iao Sabaoth Arbathiao Zagure Pature, y por el gran Miguel Zuriel Gabriel *sesengenbarpharaggēs* Israel Abraham, junta a esta, fulana, con fulano.

Morton Smith, en su clasificación de los testimonios judíos en los textos griegos mágico-religiosos, incluyó en el grupo V, por un lado, aquellas prácticas en las que el mago recurría a seres bíblicos o parabíblicos y por el otro, las que además de esas referencias, incluían material adicional. Las primeras las denominó “litúrgicas” y las segundas “*indicant*”²⁰⁴. El texto que nos ocupa se encuentra en el segundo grupo, junto con *PGM* VII 260–271, XIV 117–149, 1026–1045, 111–1129 y XXXVI 187–210. El autor concluye que de todos esos textos, el mejor documentado es el que nos ocupa en este análisis, y aunque también muestra, como el resto, errores de contenido, son fallos menores que podrían haberlos cometido incluso autores modernos. Smith considera que el autor podría haber sido educado en una escuela judía o cristiana, o al menos que era un lector del *Antiguo Testamento*. Los fallos a los que se refiere el autor son las denominaciones de las ciudades y la transformación de la mujer en estatua de sal.

La *historiola* narrada se basa en el episodio contado en el *Génesis* en el que Dios destruye la ciudad de Sodoma, Gomorra y las adyacentes con una lluvia de azufre por estar llenas de pecadores. Únicamente deja escapar a Lot y su familia, que son avisados por dos ángeles que Dios envía a la tierra para salvarlos. En el relato bíblico, el momento de la destrucción se narra del siguiente modo:

²⁰⁴ M. SMITH (1996B: 249–251).

El sol ya había salido cuando Lot entró en Soar. Entonces Yahveh hizo llover del cielo sobre Sodoma y Gomorra azufre ardiendo que venía de Yahweh, y que destruyó completamente estas ciudades y toda la llanura con todos sus habitantes y la vegetación. La mujer de Lot miró hacia atrás, y quedó convertida en una estatua de sal²⁰⁵.

En él aparece la ciudad de Soar que, en el texto mágico, con una escritura ligeramente diferente (Segor), se menciona como una de las ciudades destruidas por Dios. Además, en esta narración, la mujer de Lot no se volvió porque algún sonido llamara su atención²⁰⁶. En cuanto a las otras dos ciudades, Adama y Sebuie, aparecen en el *Deuteronomio* mencionadas como dos de las localidades destruidas por Dios junto con Sodoma y Gomorra, aunque la segunda, con una escritura también diferente:

Azufre, salitre, tierra quemada, eso es su tierra entera; no volverá a ser sembrada, ni germinará más, ninguna hierba volverá a crecer en ella, como en la catástrofe de Sodoma y Gomorra, Adama y Seboim, que Yahveh asoló en su cólera y en su furor²⁰⁷.

A pesar de estas pequeñas discrepancias, el texto mágico resume con bastante fidelidad el episodio bíblico. Otra cuestión es la elección de los nombres divinos para pronunciar en la segunda fórmula. En ella se conjura al azufre por “el gran Iao Sabaoth Arbatiao Zagure Pature” y por “el gran Miguel Zuriel Gabriel *sesenbarpharanges* Israel y Abraham”. El primer grupo de nombres remite al dios judeocristiano a través de dos de sus denominaciones más conocidas para evitar el sagrado *tetragrammaton*, Iao y Sabaoth, y también de Arbatiao “cuatro veces Iao”, formado sobre el término hebreo que significa “cuatro” y que, aunque su correcto deletreo es *arbar*, en ocasiones puede aparecer *abra* por metátesis²⁰⁸. Zagure Pature, aunque proceden del arameo y tienen relación con la divinidad, en los textos mágicos se usan en contextos diversos²⁰⁹, por lo que no se puede establecer una relación indudable con el dios judeocristiano. El segundo grupo contiene nombres de (arc-)ángeles conocidos, Miguel y Gabriel, y además el de Zuriel. Este último puede tratarse de una variante de Turiel, que aparece también en la inscripción del conjuro conocido como “Espada de Dárdano” (*PGM*

²⁰⁵ Gn 19: 23–26. ὁ ἥλιος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ Ἄωτ εἰσῆλθεν εἰς Σηγῶρ, καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σοδομα καὶ Γομορρα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέστρεψεν τὰς πόλεις ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν περιόικον καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν ταῖς πόλεσιν καὶ πάντα τὰ ἀνατέλλοντα ἐκ τῆς γῆς. καὶ ἐπέβλεψεν ἡ γυνὴ αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἐγένετο στήλη ἄλός.

²⁰⁶ COOK (2004: 45 n266).

²⁰⁷ Deut. 29: 22. θεῖον καὶ ἄλλα κατακεκαυμένον, πᾶσα ἡ γῆ αὐτῆς οὐ σπαρήσεται οὐδὲ ἀνατελεῖ, οὐδὲ μὴ ἀναβῆ ἔπ' αὐτὴν πᾶν χλωρόν, ὥσπερ κατεστράφη Σοδομα καὶ Γομορρα, Αδαμα καὶ Σεβωιμ, ἃς κατέστρεψεν κύριος ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ.

²⁰⁸ MARTINEZ (1991: 76). Sobre este nombre ya se habló en el capítulo IV (pp. 109–119).

²⁰⁹ Estos nombres se comentaron en el capítulo V a raíz del análisis de *PGM* VII 593–619 (pp. 234–238). Sobre estos términos y su significado lumínico, MASTROCINQUE (2003: 103; 2005: 191).

IV 1716–1870²¹⁰) junto con otros nombres angélicos. A estos le sigue la voz mágica *sesengenbarpharanges*, la cual suele ir acompañada del palíndromo Ablanathanalba, aquí ausente. Y por último menciona Israel y uno de sus patriarcas, Abraham. Más allá de la combinación de nombres de entidades de distinto estatus con palabras mágicas y personajes no divinos, lo interesante es el tratamiento en singular del segundo grupo. Mientras que en el primero tiene sentido que se invoque por el gran Iao Sabaot Arbatiao, etc. ya que todos parecen remitir a Dios, en el segundo grupo, al denominarlo en singular, se entiende que las entidades mencionadas son concebidas como una sola, lo cual, debido a la mezcla de referentes, resulta llamativo. A pesar de esto, el autor de la práctica parecía tener conocimientos sobre la historia bíblica y sus personajes, lo que aplicó al objetivo mágico que le interesaba.

Además de las discrepancias señaladas y el uso un tanto confuso de los nombres de las entidades, hay que tener en cuenta que un relato bíblico de destrucción de ciudades es utilizado para un conjuro de sometimiento amoroso (τῆς Ἀφροδίτης μιστήριον). Este no es el único caso documentado en textos mágicos, incluso fuera del ámbito pagano. Bohak (2011: 328) llama la atención sobre el texto mágico de Geniza²¹¹ más antiguo encontrado hasta la fecha y en el que se compilan varias prácticas mágicas caracterizadas por estar escritas en arameo palestino con préstamos griegos. Entre los rituales, se encuentra una receta que incluye precisamente la misma *historiola* que nuestro texto mágico y cuyo propósito es también agresivo. El vínculo entre la narración y el ritual mágico se establece, igual que en nuestra práctica, a través de las sustancias materiales usadas en la *praxis*, a las cuales, por haber desempeñado algún papel en el acontecimiento original, se les presupone algún tipo de poder²¹².

La mención de los ángeles en esta práctica es uno de los pocos casos en los que se puede vincular su uso con un contexto hebreo, porque a pesar de las discordancias con el relato original y la fusión dudosa de sus nombres, el autor del texto, seguramente pagano, tenía conocimientos sobre la literatura bíblica.

3.1.3. PGM XIII. Consagración del mago y los primeros *ángeloi*

El “Octavo libro de Moisés”, analizado ya en un capítulo anterior²¹³ contiene dos versiones de un mismo ritual²¹⁴ supuestamente transmitido por Moisés. El obje-

²¹⁰ Vid pp. 206–211.

²¹¹ Sobre estos textos, *cf.* SWARTZ (2006); BOHAK Y SAAR (2015); SAAR (2019).

²¹² BOHAK (2011: 338–341).

²¹³ Vid capítulo IV (pp. 192–198).

²¹⁴ **Versión A** (ll. 1–343): 1) Rito de iniciación: *La Mónada* u *Octavo Libro de Moisés* (ll. 1–234); Preparación (ll. 1–60); Estela a Eón (ll. 61–138) con plegaria a dioses horas/semanas (ll. 112–125); Plegaria hermaica y *kosmopoia* (ll. 139–234). 2) Aplicación prácticas de la consagración (ll. 234–344). **Versión B** (ll. 345–747): Rito de consulta Sa-

tivo de la práctica es conseguir la unión con el dios supremo y, una vez conseguida, preguntarle sobre todo lo que está por venir. Este complejo y a veces confuso texto incluye en la plegaria hermaica la creación por parte del dios supremo de los siete primeros *ángeloi* (ll. 145–149)²¹⁵:

ἐν ᾧ διέστησας τὰ πάντα, Σαβαώθ· Ἀρβαθιάω· Ζαγουρη, οὗτοί εἰσιν οἱ πρῶτοι φανέντες ἄγγελοι· Ἀραθ· Ἀδωναίε· Βασημμ· Ἰάω. ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελος φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί· ‘ἀραί,’ ὃ ἐστὶν <‘οὐαὶ τῷ ἐχθρῷ μου,’ καὶ ἔταξας αὐτὸν> ἐπὶ τῶν Τιμωριῶν. ὁ δὲ Ἕλιος ὕμνει σε ἱερογλυφιστί...

Con la que separaste todas las cosas; Sabaoth, Arbathiao, Zagure, estos son los primeros *ángeloi* que aparecieron, Arath, Adonai, Basem, Iao. El primer *ángelos* dice en el lenguaje de los pájaros: ‘*arai*’, que es ‘¡ay de mi enemigo!’, y lo pusiste al mando de los castigos. Helios te alaba en jeroglíficos...

Como se intuye por la indicación de la característica del primer *ángelos*, se supone que a la enumeración de las siete entidades le seguía una descripción de sus cualidades, pero tras el primero, que habla en el lenguaje de los pájaros, el texto comienza a nombrar entidades egipcias y griegas que acompañan a la divinidad solar en su barca. Faltándonos esa información, lo único de lo que disponemos es de los nombres de las entidades, los cuales se corresponden con diferentes denominaciones del dios judeocristiano tantas veces vistas en los textos mágicos (Sabaoth, Arbathiao, Adonai e Iao) y Zagure, sobre el que se habló en el texto anterior y que posiblemente aquí también remita a una referencia hebrea. Además, se incluyen otros dos términos que no guardan relación con los anteriores: Basem, forma alternativa a Βασυμμ, cuyo significado puede ser “en el nombre de” o referirse a una entidad individual, aunque sin identificar²¹⁶; y Arat, cuyo significado tampoco está claro, puesto que aunque aparece en los textos bíblicos, en *Gen* 36: 39 se refiere a uno de los reyes de Edom, región al sur de Judea y del mar Muerto; y en *Num* 21: 1 se refiere a una ciudad cananea. Lo que hace esto más confuso es que en la plegaria de la estela de la versión B, estos mismos siete nombres son usados por el peticionario para denominar al dios, lo que tiene más sentido si tenemos en cuenta su significado²¹⁷.

Pero la mención de los *ángeloi* no es casual ni accesoria, ya que precisamente en la versión B, unas líneas después de denominar con estos siete nombres al dios, se indica que un *ángelos* vendrá y la petición que hay que hacerle (ll. 608–612):

grado Libro Secreto de Moisés: Preparación (ll. 345–444); Plegaria hermaica y *kosmopoia* (ll. 445–550) + Ampliación creación (ll. 551–562); Estela al Dios Supremo (ll. 571–608); Invocación al dios, instrucciones sobre el encuentro con el dios (ll. 610–746). Exclusivo Versión B, excepto: ll. 645–670 (cf. A ll. 91–110); ll. 671–705 (cf. A ll. 114–138); ll. 735–746 (cf. A ll. 227–234).

²¹⁵ En la versión B también se incluye un texto semejante en las líneas 450–455.

²¹⁶ BRASHEAR (1995: 3582).

²¹⁷ ll. 586–592: ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε, ὡς οἱ ὑπὸ σου φανέντες θεοί, ἵνα δύναμιν ἔχωσιν Ἀχρεβυκρων, οὗ ἡ δόξα· ααα, ηηη ωωω· ιι: ααα· ωωω· Σαβαώθ, Ἀρβαθιάω, Ζαγουρη, ὁ θεὸς Ἀραθ, Ἀδωναί, Βασυμμ, Ἰάω. ἐπικαλοῦμαι σε, κύριε, ὀρνεογλυφιστί· ἀραί, ἱερογλυφιστί·

εἰσελεύσεται ἄγγελος, καὶ λέγε τῷ ἀγ<γ>έλῳ· χαίρει, κύριε, καὶ τέλεσόν με τοῖς πράγμασι μου τούτοις καὶ σύστησόν με καὶ μηνυέσθω μοι τὰ τῆς γενέσεώς μου.'

Vendrá un *ángelos* y tú le dirás al *ángelos*: 'salve, señor, iníciame en estos ritos que llevo a cabo y úneme e intérpreteme los hechos de mi nacimiento'.

Es decir, un *ángelos* del dios será enviado al peticionario para que le revele su horóscopo y tener así un conocimiento astral del destino propio²¹⁸. No se indica que sea uno de los siete mencionados anteriormente, ni siquiera parece importar cuál sea, pues el objetivo último de la práctica es el encuentro con la divinidad. Esta petición no aparece en la versión A, por lo que no es posible comprobar si hay otra posibilidad de interpretación. Pero lo que sí se incluye en A y que está ausente en B, son las distintas aplicaciones del ritual (ll. 345–444). Entre ellas, hay una fórmula dirigida a Helios con la que el practicante conseguirá atraer el favor, el envío de sueños, el éxito o evocaciones (ll. 334–340):

ἄλλως ὁ λόγος πρὸς τὸν Ἥλιον· ἐγὼ εἰμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβεῖν, ἀνά μέσον τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ καὶ γῆς, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης, φάνητί μοι, ἀρχάγγελε τοῦ θεοῦ, ὁ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἕνα καὶ μόνον τεταγμένος.'

De otra manera, *lógos* a Helios: 'yo soy el que está sentado sobre los dos querubines, en medio del cosmos, del cielo y de la tierra, de la luz y de las sombras, de la noche y del día, de los ríos y de los mares, revélame a mí, arcángel de dios, el que está sometido al uno y único.

Estrictamente hablando, este *lógos* debería ser incluido en el siguiente epígrafe, en el que se analiza la figura del arcángel, pero ya que la única información sobre la entidad que se aporta es que está supeditada a Helios, me parece más útil incluirlo en este punto como comparación con la petición del *ángelos* que se acaba de indicar²¹⁹. Ya que, aunque en aquella se consultaba a la entidad únicamente sobre el horóscopo y esta tiene diferentes propósitos, la aplicación es semejante, igual que es semejante la entidad solicitada para que cumpla con la misión, a pesar de que en la ordenación divina los arcángeles estén un escalón por encima de los ángeles.

En esta práctica tenemos, por tanto, por un lado, un grupo de entidades intermedias creadas por el dios supremo y que reciben nombres propios del dios judeocristiano, pero que no realizan ninguna acción; y por el otro un ángel (y un arcángel) supeditado a Helios (o al Uno y Único) al que se le solicita su servicio para desempeñar una función concreta en una práctica cuyo objetivo último es la unión con la divinidad.

²¹⁸ ARNOLD (1996: 25).

²¹⁹ Donde sí se incluirá será en el capítulo VII, donde se analizará la identificación del peticionario a través de la fórmula *ego eimi* con la que se inicia este *lógos*.

3.2. *Archángelos*

3.2.1. *PGM XIV 1–12. Petición oracular transmitida por arcángel*

La fórmula en griego catalogada como *PGM XIV* forma parte de un ritual mayor escrito en demótico, *PDM xiv 93–114*. El esquema completo de la práctica es como sigue: para darle valor al texto, primero se indica que el mismísimo gran dios Imhotep la utiliza. A continuación, se indica cómo se atraerá al dios, para lo que será necesario una silla de madera de olivo sin usar, colocada en un nicho y cubierta completamente por ropa. Bajo ella habrán de colocarse cuatro ladrillos y el incensario, añadir grasa de un ganso salvaje, mirra y hematita. Cuando todo esté preparado, hay que pronunciar la fórmula en griego, en la que se pide al dios, a través de un dios supremo, el envío de un arcángel que vaticine. Tras esto, hay que ir a acostarse sin hablar con nadie y dormir, ya que durante el sueño el dios se aparecerá con la apariencia de un sacerdote. Hablará cara a cara con el practicante, le dirá lo que quiera saber y se marchará. Finalmente se indica que el peticionario debe colocar una tabla con estrellas encima y escribir lo que desea sobre sus negocios en un papiro, y si el dios se muestra favorable a los asuntos del peticionario, enviará las estrellas como señal. La fórmula en griego dice así:

“Ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ ἀοράτῳ σκότει καθήμενον καὶ ἀνὰ μέσον ὄντα τῶν μεγάλων θεῶν, (...) ἀνάπεμψόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ τὸν ἀρχάγγελόν σου Ζεβουρθαυνην, χρημάτισον ἐπ’ ἀληθείας, ἀληθῶς, ἀψευδῶς, ἀναμφιλόγως περὶ τοῦδε πράγματος, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρίνῃ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀ<κ>ρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἄγαθοῦ Δαίμονος παντοκράτορος (...) μὴ μου παρακούσης, ἀλλὰ ἀνάπεμψον τάχος τῇ νυκτὶ ταύτῃ <κατ’>ἐπιτα[γ]ήν τοῦ θεοῦ”.

Te invoco a ti, el que se sienta en la impenetrable oscuridad y está en el medio de los grandes dioses (...) envíame en esta noche a tu arcángel Zebourthaunen, profetízame con verdad, verdaderamente, no falsamente, sin ambigüedad, sobre estos asuntos, porque te invoco por el que con un manto ígneo se sienta sobre la cabeza del Agathodaimon todopoderoso (...) No me ignores, al contrario, envíame esta noche por mandato del dios.

Lo primero que llama la atención es la concentración de distintos tipos de prácticas mánticas en una única receta. Por un lado, se indica que se tendrá un encuentro directo con el dios durante el sueño, y que aparecerá vestido como un sacerdote. En la fórmula en griego, en cambio, el peticionario invoca a una divinidad para que envíe esa noche un arcángel que profetice, pero lo hace a través de otra deidad más poderosa. Y, por último, el método de adivinación se convierte en un proceso de pregunta–respuesta a través de lo escrito en un papiro cuya respuesta será afirmativa o negativa según la señal enviada. Dejando a un lado la parte final, que no parece arrojar mucha luz sobre la cuestión divina, la única respuesta que podría solucionar el problema de las distintas entidades mencionadas es que la entidad que aparecerá durante el sueño ante el practicante portando atuendo sacerdotal no es un dios, sino el arcángel solicitado en la fórmula.

Esta discordancia entre instrucciones y fórmula puede deberse a que la receta sea el resultado de la combinación de dos textos distintos, uno en demótico y otro en griego, los cuales, aunque similares por el contenido, presentan ligeras diferencias que causan estas discrepancias.

Si nos centramos únicamente en la fórmula en griego, esta nos revela importante información sobre la ordenación divina. Se postulan (al menos) tres niveles jerárquicos: el más bajo, ocupado por el arcángel que tiene que acudir a profetizar, pero con el que el peticionario no se comunicará hasta que se presente ante él por la noche. El intermedio, ocupado por una divinidad superior situada entre dioses de su misma categoría y que es el que debe encargarse de enviar al arcángel a través del cual debe transmitir el vaticinio. Y en el más alto, el dios supremo innominado, por el cual la divinidad superior es invocada y por mandato del cual debe actuar. Aunque el practicante únicamente establece comunicación con el dios, no le deja a él la decisión de qué arcángel enviar, sino que le pide uno en concreto, nombrado en el texto con un nombre mágico que no parece corresponderse con ningún ente angélico ni arcangélico de la tradición judeocristiana, pero cuyo uso sirve para que el peticionario demuestre sus conocimientos, al fin y al cabo, el mismísimo dios Imhotep usaba esta práctica.

3.2.2. PGM VII

3.2.2.a. VII 255–259. *Petición oracular a través de lámpara*

Entre las líneas 222 y 259 se incluyen tres prácticas de adivinación a través de una lámpara. La primera (ll. 222–249) fue analizada en el epígrafe sobre casos excepcionales del capítulo anterior por las circunstancias especiales del dios Acéfalo²²⁰. La segunda (ll. 250–254) y la tercera (ll. 255–259) se realizan sobre la misma lámpara y parecen versiones alternativas para la petición de una respuesta divina en la que las opciones sí o no aparecen codificadas con elementos elegidos por el peticionario: si la respuesta es afirmativa, el dios enseñará unos elementos, si es negativa, otros²²¹. Si se interpreta que la *poiesis* (ll. 222–232) que

²²⁰ Ver (pp. 300–305).

²²¹ En *Suppl.Mag.* 93 se atestigua un texto de procedencia desconocida y datado entre los siglos IV–V d.C. con un paralelismo muy claro con el que aquí analizamos:

[] λ[υ]χνε..... χρηστὸν ἔλαιον κ[
 [ύγίαινε,] λύχνε, φαίνων τῷ Ἀρνεχθ[α καὶ τῷ]
 [] χθᾶ καὶ τῷ κ(υρί)ῳ θεῷ Ὀσί[[ριδι καὶ]
 [τῷ ἀρχαγγέ]λῳ Μιχαήλ: τῷ ἐπιτα.[
 [] τᾶ! τόδε δεξ[.....]..[(5)
] [
].[.]oc.[

precede al primer ritual sirve también para las otras dos prácticas, la respuesta a la consulta ante la lámpara llegará durante el sueño del peticionario. La receta que nos interesa por mencionar un arcángel es la última, y dice:

Ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν λύχνον· κύριε, ὑγίαινε, λύχνε, ὁ παρεμφαίνων τῷ Ὀσίριδι καὶ παρεμφαίνων τῷ Ὀσιρχεντεχθα καὶ τῷ κυρίῳ μου, τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαήλ. εἰ συμφέρει μοι τοῦτο ποιῆσαι, δεῖξόν μοι φυτὸν καὶ ὕδωρ, εἰ δὲ μήγε, πῦρ καὶ σίδηρον, ἦδη, ἦδη, ταχύ ταχύ.'

Otra ante la misma lámpara: 'señor, te saludo²²², lámpara, la que se muestra junto a Osiris y aparece junto a Osirchentechtha y junto a mi señor, el arcángel Miguel. Si me conviene hacer esto, enséñame una planta y agua, si no, fuego y hierro, ya, ya, pronto, pronto'.

La enumeración de las entidades que flanquean la lámpara del ritual forma un trío curioso. Junto a la divinidad egipcia Osiris se menciona a Osirchentechtha, compuesto por una combinación de los nombres de Osiris y Khenty-khet, el dios local de Atribis²²³, una ciudad del bajo Egipto, representado con forma de cocodrilo²²⁴. Y con ellos, el arcángel Miguel, una de las entidades más poderosas surgida de la tradición neotestamentaria²²⁵. Tres puntos llaman la atención sobre la mención de este último. Primero, la correcta asociación entre el título de "arcángel" y el nombre. Esto es, seguramente, por la prominencia de este personaje incluso en círculos paganos. Vinculado a esto se encuentra el hecho de que el peticionario lo denomina "mi señor", un sintagma que solamente se registra dos veces en los *PGM*, en el texto que nos ocupa y en XXXIb refiriéndose a Sarapis-Helios. La *Septuaginta*, en cambio, arroja cientos de resultados, ya que es como comúnmente se dirigen a Dios o las entidades divinas. Denominar así al arcángel parece querer marcar una diferencia entre la relación que, por un lado, tiene el peticionario con Miguel y la que tiene con Osiris y Osirchentechtha; y por el otro, la que el arcángel tiene con los otros dos.

Para la tercera cuestión relevante sobre la inclusión de esta entidad en la práctica hay que fijarse en el contexto que la rodea. Los dos rituales anteriores con los que tiene en común la *poiesis*, el objetivo y la *praxis*, no contienen ni una sola referencia que se pudiera interpretar como hebrea. En cambio, en la práctica que

²²² Calvo Martínez traduce ὑγίαινε por "disfruta de salud", ateniendo al significado primario del verbo ὑγιάινω (CALVO MARTÍNEZ Y SÁNCHEZ ROMERO : 208 | CalvoMartínez1987). Pero considero que la traducción de Grese (en BETZ 1986: 123) por "Hail", es decir, como saludo, tiene más sentido en este contexto de interacción con un poder mágico.

²²³ Dillon en BETZ (1986: 22 n40).

²²⁴ PINCH (2002: 127).

²²⁵ Ya se señaló en el capítulo III (pp. 63–70) que la denominación de arcángel no aparece en ningún pasaje del *Antiguo Testamento*, y que en el *Nuevo Testamento* solo se atestigua en dos ocasiones, en *1Tes.* 4: 16 y en *Jd.* 1: 9. En el primer libro de Enoch, aceptado como canónico por la Iglesia copta, aunque no por la cristiana, también aparece estas entidades. Sobre los arcángeles en el libro de Enoch, *cf.* BERNER (2007). Sobre Miguel, *cf.* KRAUS (2007).

le sigue, un conjuro contra la caída de la matriz (Πρὸς μήτρας ἀναδρομήν, ll. 260–273)²²⁶, la invocación se hace “por el creador de los ángeles” (l. 262: τὸν κτίσαντα ἀγγέλους) y “el que se sienta sobre el querubín” (l. 264: ἐπι χειρουβὶν καθήμενον), y el *lógos* se cierra exclamando “aleluya, amén” (l. 271: ἀλληλουια, ἀμήν).

No resulta sencillo explicar la mención del arcángel Miguel en esta práctica y en los términos en los que se hace, ya que la denominación de “mi señor” lo hace parecer una referencia propiamente bíblica, pero el contexto de la práctica y de aquellas con las que tiene relación no indican otras posibles influencias hebreas. La entidad, además, no parece supeditada a las entidades egipcias, sino más bien parece que el peticionario la venera en mayor medida que al resto. Es posible que el autor simplemente utilizase una fórmula de veneración que consideró adecuada o le agradó.

3.2.2.b. VII 1010–1026. *Dos prácticas con arcángeles*

Incluyo bajo el mismo epígrafe una práctica que podría ser dividida en dos, pero que por cuestiones de contenido que atañen a este capítulo considero más útil analizar conjuntamente. Entre las líneas 1010 y 1016 se detalla una práctica oniromántica en la que se piden visiones verdaderas a alguna de las siguientes entidades: Sabaot, Miguel, Rafael o Gabriel. Por su parte, las líneas 1017–1026 contienen una petición de victoria a Helios, Gabriel, Rafael y Miguel a través de la fuerza de Sabaot, Ia, Ablanathanalba y Akramachamarei. Las numerosas lagunas del texto hacen que tengamos que realizar el análisis con toda precaución, ya que ciertos elementos que podrían resultar clave son propuestas de reconstrucción del editor.

La invocación del primer texto dice así (ll. 1012–1015):

Ἐπικα[λοῦμαι σε, Σαβ]αὼθ καὶ Μιχαήλ καὶ Ῥαφαήλ καὶ σέ, δυ[νατὲ ἀρχάγγε]λε Γαβριήλ· μὴ ἀ[πλῶς] με παρέλ<θ>ατε, φαν[τάσματα ἄγοντ]ες, ἀλλὰ εἰς ἐξ ὑμῶν εἰσερχέσθω καὶ χρημ[ατισάτω μοι π]ερὶ τοῦ δεῖνα πράγμα[τος α]ἰαι αχρηνη Ἰάω’.

Te invoco a ti, Sabaoth, y Miguel, y Rafael, y a ti, poderoso arcángel Gabriel, no vengáis trayendo simplemente visiones falsas, sino que uno de vosotros venga a mí y me revele sobre este asunto *aiai achene Iao*.

Entre las entidades invocadas hay una diferencia clara que las separa: Sabaot es una de las denominaciones del dios judeocristiano, es decir, es el dios supremo; y Miguel, Rafael y Gabriel son entidades intermedias a su servicio. Aunque parece que su llamada se hace en los mismos términos, hay cuestiones que podrían plantear una distinción entre ellas. Precediendo a los nombres de Miguel y Rafael no se incluye el pronombre de segunda persona σε, que sí aparece delante

²²⁶ Calvo Martínez considera que “matriz” hace referencia al origen del Universo (CALVO MARTÍNEZ 1987: 209 n164), mientras que Scarborough, en BETZ (1986: 123) lo considera el útero femenino.

de Sabaoth, sino que se vinculan con el verbo únicamente a través de la conjunción *καί*, lo que indica que las tres tienen que ser entendidas como entidades independientes entre sí e independientes con respecto a Sabaoth. Por otro lado, únicamente a Gabriel se le da el título de arcángel y se le califica de poderoso, siendo esta entidad la mitad de frecuente que Miguel. En los textos mágicos, se atestiguan veintidós apariciones²²⁷ del nombre de Miguel, pero solamente en dos casos (VII 257 y 609) acompañado del título de “arcángel”. Gabriel, por su parte, es mencionado en once ocasiones²²⁸, y solamente en esta acompañado del título que lo determina como arcángel. Rafael es del que menos apariciones se atestiguan, solamente en ocho textos²²⁹, y en ninguno es denominado “arcángel”. Es difícil saber qué ha hecho al autor de este texto decantarse por Gabriel como el poderoso arcángel, y si consideraba a los otros dos de estatus inferior o simplemente es una construcción que se adecuaba a sus gustos mágico-literarios.

La brevedad de la práctica impide obtener más información sobre la ordenación de estas entidades, pero parece que las cuatro son consideradas en el mismo nivel divino, ya que en la petición de sueños el practicante indica que le da igual cuál de los cuatro acuda a transmitir el oráculo. Esto implicaría también que no hace distinción entre Sabaoth y los tres ángeles, lo que quizá se deba al desconocimiento sobre quién está detrás de ese nombre.

En la invocación del segundo texto ocurre algo parecido, pero se añaden elementos a la ecuación que dificultan más la comprensión de una posible ordenación divina. El texto dice (ll. 1017–1022):

[‘Χαίρε Ἥλιε, χ]αίρε Ἥλιε, χαίρε Γα[βριήλ, χαίρε] [‘Ραφαήλ, χαίρ]ε Μιχαήλ, χαίρε σύμ[παντα· δός μοι] τῆ[ν ἐξουσίαν] καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Σαβ[α]ώ[θ, τὸ] κρ[άτος τοῦ Ἰάω κ]αὶ τὴν ἐπιτυχίαν τοῦ Ἀβλαναθα[ναλβα] κα[ὶ τὴν ἰσχὺν τοῦ Ἀ]κρα[μ]μαχα[μ]α-ρεί· δός μοι τὴν νίκην προ[σ]κτ[ή]σασθαι, ὡς ἐκάλ[εσσά] σε’

Salve, Helios, salve Helios, salve Gabriel, salve Rafael, salve Miguel, salve totalidad. Dame el poder y la fuerza de Sabaoth, el poder de Iao, el éxito de Ablanathalna, la fuerza de Akrammachamarei. Dame alcanzar la victoria, como te pedí.

A esto, hay que añadir, además, el motivo final que el peticionar arguye para conseguir su objetivo (ll. 1023–1025):

‘δός [νίκην, ὅ]τι οἶδα τὰ ὀνόματα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος· Ἄρπο[ν] χυ[ουφι βρ]ινατη[ν] [ν] ωφριβρισαρουαζαρβασεν κριφ[ινπιουμιχμου]μαωφι’

²²⁷ La mayor parte de estas menciones se atestiguan entre otros nombres o *voces magicae*, o como indicadores del poder de la divinidad por poseer dominio sobre ellas. Es decir, sin realizar ninguna acción. *PGM* I 301; II 158; III 148, 214, 406; IV 1812, 2351, 2766; VII 257, 598, 609, 977, 978, 1012, 1018; X 42; XIII 930, XXIIa 26; XXIIb 29; XXXVI 171, 309; XLIII 17; XLIV; LXXIX 3; LXXX 2.

²²⁸ *PGM* I 301; III 149, 406, 533; IV 1812; VII 1013, 1017; X 44; XXIIa 27; XXXVI 310; XLIII 21.

²²⁹ *PGM* III 149, 212; VII 1012, 1018; X 43; XXXV 3; XXXVI 171; XLIII 23.

Dame victoria, porque conozco el nombre del Agathodaimon *Arpon Cnufi brintaten ophribrisarouazarbasein kirphinipioumichmoumaophi*.

Sobre la mención de los nombres de los tres arcángeles, aunque el de Rafael sea una reconstrucción, la presencia de Miguel y del comienzo del nombre de Gabriel hacen que Rafael sea una posibilidad, sobre todo porque unas líneas antes los tres son invocados junto a Sabaoth. Así, el saludo se dirige a una entidad solar griega (Helios), a tres entidades intermedias de origen judeocristiano (Miguel, Rafael y Gabriel), y a un aspecto cósmico (la totalidad). Se pide la fuerza del Dios judeocristiano (Sabaoth), el poder de una entidad no identificada (Ia), y el éxito y la fuerza de dos términos mágicos personificados (Ablanathanalba y Akram-machamarei)²³⁰. El motivo último por el que debe ser atendido el practicante es porque conoce los nombres ocultos de *Agathodaimon*. Es decir, en cada fase del ritual (salutación, petición, y refuerzo de la petición), se ponen al mismo nivel entidades (o vocablos mágicos) de diferentes tradiciones sin un patrón o sin atender a la ordenación divina y las distintas esferas a las que pertenecen. Hay que añadir, además, que aunque el saludo se dirige a cinco entidades individuales (que se interpele con *χαίρει* a cada una de ellas parece indicar que son considerados seres independientes los unos de los otros), la petición de las cualidades se dirige en singular a alguien indeterminado, el cual no puede ser *Agathodaimon* porque el conocimiento de su nombre es lo que usa el peticionario para acabar de convencer a quienquiera que le pida la victoria. Que se use el nombre de Agathodaimon como coacción para lograr el objetivo, puede indicar que es considerado superior al resto. Lo que ya no resulta tan sencillo es ver cómo se relaciona el resto de seres mencionados, ya que la receta es muy breve y no hay información suficiente para establecer una posible ordenación.

Ambas prácticas, por tanto, incluyen nombres de arcángeles pero en un contexto un tanto confuso, especialmente en el segundo texto, donde los elementos que se encuentran tienen orígenes y características muy diferentes entre sí. Es evidente que el autor conocía el vínculo entre Miguel, Rafael y Gabriel, pero no parece tan claro que pudiera identificar su origen o su función en su tradición.

4. *Páredroi*

El término *páredros* es un vocablo técnico tomado del lenguaje político y militar, es decir, del lenguaje no mágico, y cuyo significado original es “sentarse al lado” y, secundariamente, “asistir”²³¹. En los textos mágicos se testimonia a partir del s. II d.C., lo que hace pensar que en la antigüedad tardía los magos se vieron en la necesidad de recurrir a una entidad externa que les asistiera en sus labores,

²³⁰ Sobre esto, *vid supra* (pp. 359–362).

²³¹ *LSJ*: πάρεδρος, ον, (ἔδρα) *sitting beside*. II. Subst., *assessor, coadjutor*. PACHOUMI (2017: 36); CHRONOPOULOU (2017A: 111).

quizá porque la relación con el mundo divino se hizo más profunda y directa²³². Scibilia (2002: 76) considera que conseguir un páredros es la promoción del practicante a un nivel superior, ya que lo hace participar de la esfera divina, y pone esta experiencia al mismo nivel que el encuentro con la divinidad (*sýstasis*). La autora señala, además que, tras la cristianización del Imperio, los santos cristianos fueron adoptando el papel de los *páredroi* paganos hasta desterrarlos de sus funciones.

Lo que diferencia a este término del resto estudiados en este capítulo es que no hace referencia a una categoría divina, sino a una función. Es decir, un *daimon* (por lo general un *nekydaimon*), un *ángelos* o incluso un *theós* pueden ser *páredroi*²³³. El motivo por el que los textos en los que aparece esta denominación se analizan en un punto independiente de los que engloban las distintas categorías de las entidades es no solo que tienen algunas características que propician su análisis individual, sino que, en ocasiones, como se verá, la función de *páredros* la realiza una entidad con distintas categorías asociadas, por lo que no resulta viable ni útil decantarse por una de ellas para hacerla encajar en una clasificación.

Ciraolo (2001), en su estudio sobre los asistentes sobrenaturales de los textos mágicos, diferencia cuatro clases de *páredroi* según la forma que adquieren: divina, celestial, espiritual y material. Como indica la autora, a veces estas categorías se solapan, y un mismo *páredros* puede ser englobado en varias de ellas por ser denominado o identificado con elementos pertenecientes a distintos grupos²³⁴. A continuación, se abordarán distintos textos de los papiros en los que un *daimon*, un *ángelos* o incluso un *ángelos-theós* realizan dicha función.

4.1. PGM VII 864–918. Rito lunar de Claudiano

Este texto, conocido por su título “Rito lunar de Claudiano” (Κλαυδιανοῦ ελληνιακὸν καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄρκτου τελετὴ ἐπὶ σεληνιακῶν) fue analizado en el capítulo anterior en relación con la divinidad superior protagonista, Selene²³⁵. En él, el peticionario entona un *lógos* a la divinidad lunar para pedirle un sagrado ángel o un santo consejero (ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον ὄσ<ι>ον) que someta a una víctima femenina (ll. 880–889) o que haga de intermediario en el envío de sueños (ll. 915–917). Al primer *lógos* le sigue otro en el que enumera los nombres de doce

²³² SCIBILIA (2002: 86).

²³³ CIRAOLO (2001: 284). Se ha visto en el capítulo IV (pp. 198–212) dos textos con Eros de protagonista en los que el dios era representado como una entidad suprema y como un *páredros*.

²³⁴ En este análisis no se tendrán en cuenta las prácticas que incluyan únicamente un *páredros* material, como por ejemplo PGM IV 2145–2240, en el que esta función la realiza una laminilla con versos homéricos.

²³⁵ Vid *supra* pp. 242–246 en el capítulo V.

entidades intermedias supeditadas a la diosa que podrían cumplir con el cometido (Il. 891–912). Como se indicó unas líneas más arriba, un *páredros* no tiene que ser necesariamente un *daimon*, sino que la función de asistente la pueden realizar otras entidades intermedias tales como los *ángeloi*. Este es el caso que nos ocupa, llamativo por la reiterativa mención de la entidad (seis veces en doce líneas), teniendo en cuenta que el *lógos* está dirigido a Selene.

Por lo general, la función de *páredros* es complementaria a la categoría de la entidad (*ángelos* en este caso)²³⁶. En este texto, en cambio, categoría y función se igualan ya que el practicante no pide un *ángelos* que le asista, sino que pide un “sagrado ángel/mensajero o un santo consejero” (ἱερὸν ἄγγελον ἢ πάρεδρον ὄσ<ι>ον), de modo que ambas opciones se presentan como alternativas. Este es el único momento en el que se indica que la entidad es o realiza la función de asistente, ya que a partir de ese momento únicamente se le denominará ἄγγελος (Il. 886, 891, 899). Las tareas que se asignan a la entidad son, en comparación con otros *páredroi* que se verán en este epígrafe, muy restrictivas, ya que solamente deberá someter a la víctima del conjuro o ser el portador de los sueños (dependiendo del objetivo con el que se realice la práctica). En otros casos, en cambio, un *páredros* puede hacer prácticamente de todo y asistir al peticionario en casi cualquier cosa que éste necesite. En este conjuro parece, tanto por el modo de pedirlo como por el contenido del texto, que el practicante no le está pidiendo a Selene un asistente para él, sino que le solicita uno de los múltiples asistentes que ella tiene a su servicio para que lleve a cabo una misión concreta y puntual. Esto se deduce de la presencia del posesivo de segunda persona (l. 891: ἄγγελόν σου ἐκ τῶν παρεδρευόντων σο[ι]; l. 889: ἔκπεμψόν σου τὸν ἄγγελον) y porque el practicante no tiene intención de dominar al asistente, sino que será la diosa la que tenga que ordenar a la entidad intermedia que actúe acorde a su petición (Il. 886–889):

κέλευσον ἄγγέλῳ ἀπελθεῖν πρὸς τὴν δεῖνα, ἄξαι αὐτὴν τῶν τριχῶν, τῶν π[ο]δῶν φοβουμένη, φανταζομένη, ἀγρυπνοῦσα ἐπὶ τῷ ἔρωτί μου καὶ τῇ ἐμοῦ φιλίᾳ, τοῦ δεῖνα, ἦχοι σηκῶ

Ordena al *ángelos* que acuda junto a fulana, que la traiga de los pelos, de los pies; asustada, aterrorizada por los fantasmas, sin dormir por mi amor y su deseo por mí, fulano, que venga a mi dormitorio.

Y no solamente se indica que la entidad que acuda tiene que acatar esas órdenes, sino que tiene que acudir a la llamada de la diosa porque no pueden hacer caso omiso de los poderosos nombres que el practicante utiliza para invocarla (Il. 891–893):

²³⁶ Recordemos las cuatro categorías que CIRAOLO (2001: 280) propone: divina, celestial, espiritual y material. Este texto lo incluye en la primera.

δέσποτι, ἔκπεμψον ἄγγελόν σου ἐκ τῶν παρεδρευόντων σο[ι], ἰ κατηγούμενον τῆς νυκτός, ἰ δ[τι] ἔξορκίζω <σε>τοῖς μεγάλοις ὀνόμασιν σου, ἃ οὐ δύνα<ταί>σοι παρακοῦσαι οὔτε ἀέριος οὔτε ὑπόγειος

Señora, envía un mensajero de entre los que están a tu servicio, que guíe en la noche, porque yo te invoco por tus grandes nombres, que no pueden menospreciar los aéreos ni subterráneos.

Es decir, el poder real sobre el ἱερὸν ἄγγελον o el πάρεδρον ὄσιον no lo tiene ni espera tenerlo el practicante, sino que le pertenece a la diosa lunar. Esto puede guardar relación con lo comentado en el capítulo anterior sobre esta práctica relativo a la identificación de Selene con Hécate, señora de las entidades subterráneas, aéreas y acuáticas²³⁷. Es decir, que sea una petición de una entidad de la que específicamente se dice que está supeditada a la divinidad invocada (no es un *daimon* de muerto, ni un animal sacrificado), podría ser el motivo por el que el mago no busca “apropiarse” de la entidad, sino que solicita a la diosa que interceda. La inclusión de un catálogo con los doce nombres de las entidades²³⁸ que son susceptibles de ser enviadas puede ser consecuencia también de esto por dos motivos: primero, ya que requiere los servicios de una entidad de su séquito y tiene que demostrar que es merecedor de tal honor, por lo que recitar los doce nombres de seres intermedios que por lo general son desconocidos (ya sea porque debido a su estatus no se les presta atención o porque sea un conocimiento solamente al alcance de unos pocos) demuestra una gran competencia y compromiso con esta divinidad. Por otro lado, ya que depende de la diosa para conseguir la entidad y lo deja a su elección (es decir, no pide un *nekydaimon* ni tiene ningún elemento que le vincule con algún ser concreto como huesos o el cadáver de algún animal) desconoce cuál será la que le servirá. Una cuestión que tampoco parece importarle al practicante, ya que a pesar de que los *ángeloi* son denominados con nombres particulares según la hora de la noche, no tienen personalidad ni funcionalidad concreta²³⁹.

El procedimiento por el que el practicante pretende conseguir a una de esas doce entidades implica no solo una jerarquía divina que, explícita o implícitamente siempre hay cuando el ritual implica una divinidad y un ser intermedio, sino la aplicación de una cadena de mando: solo se accederá al *ángelos* si así lo permite la diosa y se accederá al que ella quiera. En esto es similar al conjuro de PGM IV 1331–1389 que será comentado a continuación, ya que en él los *páredroi* también están supeditados al dios.

²³⁷ OC 91: ἡερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν

²³⁸ Il. 899–907: τῆς α' ὥρας διατάσσοντα, Μενεβαιν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς β' ὥρας, Νεβουν, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς γ' ὥρας, ἡμνει, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς δ' ὥρας Μορμοθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ε' ὥρας, Νουφιηρ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ζ' ὥρας, Χορβορβαθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ζ' ὥρας, Ὀρβεηθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς η' ὥρας, Πανμωθ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς θ' ὥρας, Θυμενφρι, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ι' ὥρας, Σαρνοχοι[β]αλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ια' ὥρας, Βαθιαβηλ, καὶ τὸν ἐπὶ τῆς ιβ' ὥρας, Ἀβραθιαβρι...

²³⁹ CIRAOLO (2001: 283).

Si nos restringimos a la afirmación de Graf (1997: 117) de que “the essential goal of the potential magician is to acquire a *parhedros*, that demoniacal or divine companion who helps and protects the magician for life”, la entidad de nuestra receta mágica no puede ser considerado un *páredros*, al menos no uno prototípico, ya que sus servicios se requieren para un momento puntual y la intención última del ritual no es completar al mago. De hecho, por la presencia de la fórmula τοῦ δεῖνα en varios puntos del *lógos*²⁴⁰, parece que es un ritual preparado para realizar por clientes particulares no por un potencial mago. Esto, junto con el hecho de que solamente se denomine *páredros* a la entidad en relación con su señora, Selene, hace que o bien haya que ampliar la definición de *páredros* o reconsiderar la clasificación de esta entidad como un asistente del practicante.

4.2. PGM IV

4.2.a. IV 1331–1389. Invocación de *páredroi* a través del poder de la Osa

Esta práctica es la segunda de dos conjuros que aparecen sucesivamente en el Gran Papiro de París y en los que la Osa Mayor interviene de algún modo²⁴¹. La primera parte del texto se centra en explicar el sahumero que debe ser ofrecido a la Osa y que consiste en grasa de distintos mamíferos cuadrúpedos (cuyo pelo servirá al practicante como amuleto) y comino de Etiopía. Deberá llevar una diadema y ceñirse la cintura con fibras de palmera macho, ungir los labios con la grasa de los animales y el cuerpo con aceite, y conseguir una cebolla egipcia, a la que tiene que exponerle sus deseos. La fórmula tiene que ser pronunciada sobre las rodillas (ll. 1331–1344). A continuación, el practicante invoca a los *páredroi* del gran dios para que uno de ellos se ponga a su servicio (ll. 1345–1379). La práctica finaliza con las instrucciones sobre cómo escribir el nombre de cien letras de Tifón (ll. 1380–1389).

Como se adelantó al final del análisis de la práctica precedente, este conjuro guarda una importante similitud con la receta anterior: las entidades que se pretenden invocar son “asistentes del gran dios” (l. 1348: *παρέδρους τοῦ μεγάλου θεοῦ*). Esto implica que se establece de modo explícito una ordenación divina en la que un dios (de momento anónimo) tiene potestad sobre entidades menores a él, pero no cualquier clase de entidad, sino los “poderosos *archidaimones*” (l. 1349: *τοὺς κραταιοὺς ἀρχιδάιμονας*). Estos seres “santos, de gran poder, de gran gloria, de gran fuerza, santos y autóctonos” (ll. 1345-47: *ἅγιοις, μεγαλοδυνάμοις, μεγαλοδόξοις, μεγασθενεῖς, ἅγιοις, αὐτόχθονας*) sobrepasan en categoría a los *dai-*

²⁴⁰ ll. 889, 910 y 911 referido al practicante; ll. 887 y 909 referido a la víctima.

²⁴¹ Para el primero, ver pp. 182–184 del capítulo IV sobre divinidades supremas “internas” a la práctica mágica.

mones “comunes”, puesto que son sus señores (l. 1374: δαίμονοτάκτας). Es decir, se establece un nivel más de la jerarquía divina.

De nuevo, nos encontramos ante un caso en el que el mago desconoce cuál de los *páredroi* del dios acudirá a su llamada²⁴², por lo que el *lógos* es una invocación masiva en la que, a través de distintos epítetos y mención de las esferas en las que tienen poder de actuación, el practicante se asegura de no dejarse a ninguno por el camino²⁴³. Que solamente hace falta uno se deduce por el final de la invocación, en la que el destinatario pasa de ser plural a ser singular: ποιήσον τὸ δεῖναι πρᾶγμα (l. 1379). Lo que indica esto, además de la poca o nula importancia que parece tener cuál de todos los *daimones* finalmente aparece, es que en este caso el practicante sí que logra dominar a estas entidades, ya que no necesita la intercesión de la divinidad superior para que una de ellas acuda en su ayuda. Lo que sí es necesario para llevar a buen cumplimiento el ritual es el poder de la Osa Mayor (l. 1331: Ἀρκτική δύναμις πάντα ποιούσα).

El poder de la Osa Mayor funciona en dos ámbitos que la conciernen y que ya fueron explorados en un capítulo anterior: por un lado, en lo que se refiere a ser un elemento astrológico, y por el otro, a su relación con Tifón. En cuanto al primero, la *Ursa Maior* es entendida como el punto central de la esfera celeste alrededor del cual se organizan el resto de los elementos, lo que la convierte en el eje celestial²⁴⁴ y le permite ordenar, regir y hacer funcionar el cosmos. Contar con el poder de un elemento tan potente facilita al practicante la consecución de sus objetivos mágicos ya que la Osa controla la totalidad de los astros, que afectan directamente sobre el cosmos²⁴⁵. Su relación con Tifón, que ya Plutarco testimonia cuando comenta que el alma del dios es llamada Osa cuando su cuerpo se encuentra fatigado²⁴⁶, se establece en la práctica mágica a través de uno de los animales que forman parte del sahumero a la Osa y con el que tendrá que hacerse un amuleto: el asno (l. 1332: ὄνου μέλανος στέαρ), el cual está vinculado con la divinidad egipcia Set, con la que se identifica a Tifón²⁴⁷.

²⁴² CIRAOLO (2001: 284).

²⁴³ Este texto se mencionó en el epígrafe 2.1.3 (*PGM* VII 348–358, pp. 316–317) de este mismo capítulo, ya que la invocación a los *daimones* es prácticamente igual en ambos casos.

²⁴⁴ EDMONDS III (2019: 257).

²⁴⁵ Ya se ha señalado que esta concepción de la Osa aparece en los tratados herméticos, más concretamente en los *Extractos de Estobeo* I, 21, 9, 76–83. Otros textos de los *PGM* en los que su figura es relevante: *PGM* IV 475–829; VII 686–702; XXIII 1–13.

²⁴⁶ *De Isi. et Os.* 359c–d: οὐ μόνον δὲ τούτων οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μῆδ' φθαρτοί, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κείσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρανῷ λάμπειν ἄστρα καὶ καλεῖσθαι κῦνα μὲν τὴν Ἰσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὠρίωνα δὲ τὴν Ὠρου, τὴν δὲ Τυφῶνος ἄρκτον.

²⁴⁷ Sobre los motivos que llevaron a la identificación de estas dos entidades, *cfr.* capítulo IV (pp. 156–160).

La relación Osa Mayor–Tifón explica la parte final de la receta (que a primera vista podría parecer que es ajena a lo anterior) puesto que hay que escribir en un papel el nombre de Tifón de cien letras en forma de estrella circular y atarlo con una cuerda²⁴⁸, de lo que se puede deducir que él es el gran dios del que los *archidaimones* son *páredroi*²⁴⁹. Identificar al dios que gobierna sobre esas entidades y su relación con la Osa explica también la naturaleza de los epítetos y las esferas en las que estas actúan puesto que, aunque hay caracterizaciones de un tono general, la mayoría se puede adscribir o bien a lo que le es propio a la Osa en tanto que elemento astrológico guía del cosmos, o bien a Set–Tifón como entidad relacionada con lo caótico y malvado²⁵⁰. Entre los primeros se incluyen, por ejemplo: “los poderosos sobre la tierra; los impulsores la tierra” (l. 1355: κραταιόχθονας, κινησιγίαιους), “señores del destino” (l. 1360: κοιρανομοίρους), “potencias todopoderosas” (l. 1365: ὀβριμοδυνάστας), “destinados a vagar por el espacio” (l. 1368: πλανησιμοίρους), “los que atravesáis el aire, los poderosos sobre todo” (l. 1375: ἀεροδρόμους, παντοκράτορας). Aquellos que tienen relación con Set–Tifón son, entre otros: “los que sois del caos, del Érebo, de lo profundo del mar, del abismo” (l. 1350: οἴτινες ἔστε χάους, ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ), “guías de los seres subterráneos” (l. 1354: καταχθονίων ἡγεμόνας), “los sirvientes en el abismo, los estremecedores luchadores, los que señores del terror” (ll. 1355–1357: χασματυπουργούς, φρικτοπαλαίμονας, φοβεροδιακράτορας), “infernales sombras” (l. 1361: σκοτιοιερέβους), “daimones insufribles” (l. 1366: βαρυδαίμονας), “unidos a la muerte” (l. 1372: θανατοσυναρτάς)²⁵¹.

En esta práctica los *archidaimones* están sometidos, por un lado, a una entidad superior a ellos cuya naturaleza combina la esencia de la Osa y Tifón, y por el otro al mago (o al menos lo estará el que acuda a la llamada). Al mismo tiempo, ellos mismos están por encima del resto de *daimones*, que pertenecerían al grupo de los “comunes”. La invocación se hace directamente a las entidades menores, y solamente una vez se utiliza el término *páredros*. Igual que en la práctica analizada previamente, se utiliza para indicar la relación entre la entidad superior y la intermedia, no para señalar el vínculo que unirá al *archidaimon* con el practicante, aunque, en esta ocasión, la acción que tendrá que desempeñar no está determinada ni delimitada.

²⁴⁸ Il. 1380–1389: τὸ δὲ ἑκατονταγράμματον τοῦ Τυφῶνος γράφε εἰς χάρτην ὡς ἀστέρα στρογγυλοῦν καὶ ἐνδησον ἀνά μέσον τῆς σειρᾶς τῶν γραμμῶν ἕξω βλεπόντων. ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα τοῦτο· ἀρχωρ ἀρχωρ ἀχαχαχπτουμι χαρχω ἀραχωχ χαπτουμη· χωρα χωχ απτουμιμη χωχαπτου χαραχπτου· χαρχω χαρα· χωχ πτεναχωχεου. El nombre oculto del dios de esta práctica coincide casi exactamente con el que se indica en *PGM* IV 154–285.

²⁴⁹ PACHOUMI (2017: 38).

²⁵⁰ Sobre esto ver la explicación sobre Set–Tifón en IV 154–285 (pp. 156–160).

²⁵¹ Sobre los epítetos usados apunta PACHOUMI (2017: 39) que “the inventiveness of the terminology emphasises the unique characteristics of the arch-daimones and as a result highlights the distinctive character of the particular magical invocation”.

4.2.b. IV 1928–2125. Fórmula del rey Pitis para conseguir un *páredros*

La receta mágica comprendida entre las líneas 1928 y 2125 del Gran Papiro de París y conocida como “Fórmula del rey Pitis” (Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως) se vio en el capítulo sobre divinidades supremas, ya que la deidad destinataria es la divinidad solar elevada a su máximo poder²⁵². Esta práctica contiene tres conjuros, los dos primeros son complementarios entre sí y el tercero se plantea como alternativa a los dos anteriores. Los dos primeros están consagrados a Helios (ll. 1928–2005), al que se le reclama el envío de un *daimon páredros*, mientras que la fórmula del tercer conjuro está dirigida directamente a un *daimon* de muerto que actuará como asistente del mago (ll. 2006–2125). Para facilitar la explicación de las tres prácticas, me referiré a las dos primeras como A1 (ll. 1928–1955) y A2 (ll. 1956–2005), y a la tercera como B (ll. 2006–2125).

Aunque entre los rituales hay alguna ligera diferencia, los tres tienen en común que la entidad que el practicante reclama es un *daimon* de muerto (en A1 y A2 debe haber muerto violentamente), que la entidad está sometida a un dios superior, y que su esfera de acción se extiende en el tiempo más allá de un momento puntual:

A1 (ll. 1943–1949):

δέομαι, δέσποτα Ἥλιε, ἐπάκουσόν μου τοῦ δεῖνα καὶ δός μοι τὴν κατεξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου πνεύματος, οὐπερ ἀπὸ σκήνους κατέχω <τόδε>, ἴν' ἔχω αὐτὸν μετ' ἐμοῦ, [τοῦ δεῖνα,] βοηθὸν καὶ ἔκδικον, ἐφ' αἷς ἐὰν χρῆζω πραγμάτων.

Te suplico, señor Helios, escúchame a mí, fulano, y dame poder sobre el *pneuma* de este que ha muerto violentamente, del cual tengo este cuerpo, para tenerlo conmigo, fulano, como ayudante y vengador, en todos los asuntos que necesite.

A2 (ll. 1962–1964 y 1972–1974):

ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης νεκύων τ' ἐπὶ χώρον, πέμψον δαίμονα τοῦτον ὅπως μεσάταισιν ἐν ὥραις νυκτὸς ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης

Si descendes a las profundidades de la tierra y alcanzas la región de los muertos, envíame este *daimon* para que, en la media noche, acuda obligado por tus órdenes, por la necesidad.

καὶ μοι μηνυσάτω ὁ δεῖνα τὸ τί ἢ πόθεν, ἢ δύναται μοι νῦν εἰς ὑπηρεσίαν, καὶ τὸν χρόνον, ὃν παρεδρεύει²⁵³

Que me revele este el qué o dónde puede servirme a mí ahora, y cuánto tiempo será mi asistente.

B (ll. 2026–2032; 2054–2058 y 2074–2077):

ἐξορκίζω σε, νεκύδαιμον, κατὰ τοῦ ἰσχυροῦ καὶ ἀπαραιτήτου θεοῦ καὶ κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὀνομάτων, παρασταθῆναί μοι ἐν τῇ ἐρχομένῃ νυκτί, οἷα εἶχες μορφῆ, καὶ χρηματίσαι μοι, εἰ δυνατὸς εἶ ἐπιτελέσαι τὸ δεῖνα πράγμα· ἤδη, ἤδη, ταχύ, ταχύ.

²⁵² Vid supra capítulo IV (p. 161).

²⁵³ Sobre el problema de traducción de esta frase en Betz, ver PACHOUMI (2017: 42 y n48).

Te invoco, *daimon* de muerto, por el dios más poderoso e inexorable y por sus nombres sagrados, a que vengas junto a mí la próxima noche²⁵⁴ en cualquiera de las formas que tengas, y me informes si puedes si puedes realizar esta obra, ya, ya, rápido, rápido.

ἐξορκίζω <σε>, νεκύδαιμον, κατὰ τῆς Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκῶν παραγενέσθαι πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ σήμερον νυκτί, καὶ συνθέσθαι μοι τὸ διακονῆσαι.

Te conjuro, *daimon* de muerto, por la Necesidad de las Necesidades, a que vengas junto a mí, fulano, en este mismo día, en esta misma noche, y acuerdes conmigo servirme.

πλείστοι δὲ τῶν μάγων παρ' ἑαυτοῖς τὰ σκευὴ βαστάξαντες καὶ ἀποθέμενοι ἐχρήσαντο αὐτῷ παρέδρω·

La mayoría de los magos que llevan con ellos sus cosas los dejaron y usaron este *páredros*.

Una de las diferencias más notables entre A y B es la actitud del practicante ante la posibilidad de no conseguir ejercer dominio sobre el *páredros*. En A₁ y A₂ no existe ese riesgo, el asistente se personará y acatará lo que el mago desee porque la divinidad solar así lo quiere, ya que en A₁ le habrá dado esa potestad al practicante, que le pide total autoridad sobre el *pneuma* del muerto. Y en A₂, el objetivo de que sea la divinidad solar suprema la que descienda a la profundidad de la tierra es para que el *nekydaimon* no pueda negarse a acudir a la superficie. Es decir, Helios actúa como un poderoso intermediario (como un psicopompo, pero a la inversa²⁵⁵) facilitador del *páredros* del peticionario. En B, en cambio, Helios no es participante activo del ritual, aunque sí que lo es de modo pasivo²⁵⁶, ya que, como arriba se indicó, el asistente es invocado κατὰ τοῦ ἰσχυροῦ καὶ ἀπαραιτήτου θεοῦ καὶ κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὀνομάτων. Pero eso podría no ser suficiente, por lo que el practicante le advierte en dos ocasiones de que recibirá castigos si no le sirve: εἰ δὲ μή, ἐτέρας κολάσεις προσδόκα (I. 2058); βραδύναντι δέ σοι κολάσεις ἐπενεγκῶ, ἃς οὐ δύνασαι ἐνεγκεῖν (II. 2089–2090).

Tanto en A como en B, el *páredros* tiene un doble referente, uno material (un σκῆνος en A y un σκύφος²⁵⁷ en B) y uno espiritual²⁵⁸ (el *nekydaimon*, en caso de A específicamente de uno muerto violentamente²⁵⁹). Aunque en A₁ no se mencio-

²⁵⁴ La aparición del *páredros* por la noche durante el sueño del practicante, que es exclusivo de B, lo relacionan tanto GRAF (1997: 117) como SCIBILIA (2002: 78) con el *daimonion* socrático, “la voz de dios”, precursor del concepto de *páredros*.

²⁵⁵ II. 1970–1971: ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρτιον εἰς φάος ἐλθεῖν.

²⁵⁶ Ya se indicó en el capítulo correspondiente que, si se analizase la práctica B independientemente del resto, debería ser incluida en el grupo de “divinidad suprema externa a la práctica mágica”; mientras que al analizar las tres conjuntamente se clasificó como “interna” a la práctica mágica, ya que en A₁ y A₂ Helios es el que recibe la plegaria.

²⁵⁷ Sobre el uso y significados de estos términos, *cfr.* FARAONE (2005).

²⁵⁸ Uso aquí la terminología de CIRAULO (2001).

²⁵⁹ Sobre los muertos violentamente, GRAF (1997: 150–151); JOHNSTON (1999: 117–160).

na explícitamente que la entidad ejercerá de *páredros*, esta función se sobreentiende de la súplica dirigida a Helios, puesto que le pide total autoridad en todos los asuntos que necesite, lo que implicaría que el *pneuma* estaría a su disposición. Como Faraone (2005: 271) indica, las prácticas “seem to focus generally on the head or mouth of the dead man and at least preliminarily on forcing his ghost to speak in a context that implies prophecy, although it is clear that this initial purpose could be expanded indefinitely so that the ghost becomes a permanent assistant, if the practitioner so wishes”.

En ambos rituales subyace la noción de resurrección del *nekydaimon* que, junto con el resto material actuará como *páredros*²⁶⁰, y esto lo convierte en una práctica un tanto especial, ya que es el único texto mágico en el que la consecución del asistente se realiza a través de una necromancia. La práctica necromántica es la menos testimoniada en los papiros de contenido mágico (solamente se cuentan ocho casos), siendo un tercio o casi la mitad de ellos total o parcialmente adivinatorios²⁶¹. Johnston (2008a: 173–175) considera difícil que eso se deba a su pérdida de modo accidental o al miedo de ser descubiertos por tratarse de prácticas represaliadas ya que el resto de las prácticas mágicas tampoco estaban muy bien vistas. Según la autora, la falta de prácticas que implican la resurrección de los muertos tiene que ver con cómo se percibía la naturaleza de los muertos. Mientras que los fantasmas eran útiles para ciertos propósitos, nunca llegaron a desarrollar una reputación como buenos informantes, por lo que eran invocados para invadir los sueños de otras personas y plantar ideas engañosas en sus mentes, pero si el propio mago quería recibir sueños proféticos fiables recurría a un dios. Eleni Pachoumi (2017: 47) considera que el motivo de esta falta de prácticas necrománticas se debe a influencia del cristianismo y el gnosticismo. Faraone (2005: 256), al contrario que Johnston y Pachoumi, considera que la necromancia en periodos tardíos fue mucho más común de lo que se cree, pero que la intención de ponerla en práctica de modo clandestino para evitar la detención que conllevaba su realización obligó a los practicantes a “camuflar” su uso. Según el autor, en este caso el encubrimiento se ha realizado codificando el lenguaje, ya que el término *skyphos*, que en B se usa para referir el cráneo humano que hace la función de *páredros* material, es un término en el resto de literatura griega significa “cubo” o “copa”.

Al contrario de lo que se nos planteó en las dos recetas mágicas anteriores, en las que el objetivo que debía cumplir el asistente era muy concreto y puntual, en esta la función que debe desempeñar es la que propiamente se espera de un *páredros*, tanto en lo que a variedad se refiere como en lo temporal. Ya se vio en A₁ que el

²⁶⁰ Sobre la resurrección en literatura griega y romana, *cf.* OGDEN (2001: 202–216).

²⁶¹ Sobre magia y adivinación, *cf.* GRAF (1999); JOHNSTON (2008a: 175–179); SUÁREZ DE LA TORRE (2013A).

petionario le suplicaba a Helios por un ser que estuviera con él ayudándole en todos los asuntos (ἐφ' αἷς ἐὰν χρήζω πραγματείαις). Así también, en A2, el mago quiere que todo se lo cumpla y que le cuente todo lo que quiera saber (ll. 1965–1968: πάντα μοι ἐκτελέση καὶ φρασάτω μοι, τῷ δεῖνα, ὅσα θέλω γνῶμαισιν, ἀληθείη καταλέξῃ πραῦς, μιλίχιος μῆδ' ἀντία μοι φρονέοιτο). Y B es más específico, ya que se dice que lleva hacia el practicante a cualquiera, hace enfermar, envía sueños, conjura u obtiene sueños para el propio mago (ll. 2069–71: ἄγει δὲ καὶ κατακλίνει καὶ ὄνειροπομπεῖ καὶ κατέχει καὶ ὄνειροραϊτητεῖ ἅμα). Es decir, el *páredros* estará a disposición del que logre dominarlo y podrá realizar un gran número de tareas. En este caso, la definición de Graf (1997: 117) “the essential goal of the potential magician is to acquire a parhedros, that demoniacal or divine companion who helps and protects the magician for life” sí concuerda y es aplicable a la entidad que se presenta en este texto.

4.3. PGM I

De este papiro, que contiene únicamente cinco prácticas mágicas, se analizarán en este apartado las dos primeras, en las que el practicante solicita un *páredros* que le asista. Como se verá, ambos casos son especiales por la identificación y caracterización de la entidad solicitada, que parece remitir a una con un estatus más elevado del que le es propio²⁶².

4.3.a. I 1–42. Conjuro para adquirir un *páredros*

La práctica que inaugura la edición de Preisendanz es un conjuro que busca conseguir un *páredros*. Para atraer al *daimon* que hará de asistente han de seguirse unas instrucciones muy específicas (ll. 1–25): primero, hay que tomar dos uñas propias y todo el pelo²⁶³, que habrá que colocarse sobre un halcón deificado en leche y miel atado con un trapo²⁶⁴. Junto a esto hay que poner un papiro que contenga, escrito con tinta de mirra²⁶⁵, vocales formando dos pirámides (una invertida). Hay que beberse después la leche y la miel y poner el ave en una capilla de enebro adornada, donde hay que poner también una ofrenda. Antes de la salida del sol, delante del pájaro, hay que recitar la fórmula consagrada al *páredros* (ll. 26–36). Finalmente, se indica que el practicante compartirá la comida de la

²⁶² Para los dos textos usaré la edición de CHRONOPOULOU (2017A).

²⁶³ Las uñas y el pelo son *ousia*, es decir, “sustancias”. Según JOHNSTON (2004A: 148) esto es “a special sort of image, a physical object that stood in for what was otherwise missing, making it present”.

²⁶⁴ Sobre el significado del contraste de la leche (blanca) de vaca negra, ver MATHIEU (2009: 26). Sobre la miel ática, CHRONOPOULOU (2017A: 120–121).

²⁶⁵ Sobre la mirra, LIDONNICI (2001).

ofrenda con el dios²⁶⁶, y se insiste en la necesidad de guardar en secreto esta práctica y abstenerse de cohabitar con una mujer por siete días²⁶⁷ (ll. 37–42).

Tanto esta práctica como la que se analizará a continuación podrían formar parte de un rito iniciático para alcanzar el estatus de mago, ya que la tenencia de un asistente es muy valorada entre los practicantes de la magia²⁶⁸. La entidad que hará de consejero es el espíritu de un halcón que tiene que ser sacrificado²⁶⁹ y sometido a un proceso de deificación a través del cual adquiere poderes divinos. La deificación consiste en el ahogamiento del animal, un ritual que remite al mito de la muerte y resurrección de Osiris según el cual el dios murió ahogado en el río dentro de un arca en la que su hermano Set lo había encerrado²⁷⁰. Reproduciendo esta ceremonia, el animal muerto eleva su estatus al de entidad divina con capacidad para servir al practicante. El ave elegida tiene conexión con distintas entidades egipcias (Horus, Ra, Osiris, etc.) lo que lo convierte en un ave sagrada cuyo sacrificio estaba prohibido; por lo que su elección habría que entenderla de modo simbólico: matando al animal, el practicante se separa a sí mismo de las leyes humanas, elevándose a una dimensión superior²⁷¹.

A esa dimensión superior en la que se produciría la *sýstasis* con el animal ya deificado, llega también a través de la ingesta de la leche y la miel con la que el animal fue ahogado, ya que de ese modo el practicante se hace partícipe de la divinización adquiriendo algo divino en su corazón (ll. 20–21: *καὶ λαβῶν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἔνθεον ἐν τῇ σῆ καρδίᾳ*). No es el único texto mágico en el que este proceso se realiza, en *PGM XIII* el practicante bebe la miel en la que previamente había introducido la laminilla con la que tenía que llevar a cabo el ritual. Como señala Graf (1997: 112), este no es el único caso de adquisición de capacidades a través de la ingesta de elementos líquidos o sólidos, y pone como ejemplo un cuento popular de época ptolemaica en el que el héroe se traga el libro secreto de Toth lo que le lleva a apropiarse de todo el conocimiento del libro.

Teniendo ya al animal preparado, el ritual se ha de completar pronunciando una fórmula directamente a la entidad, sin intermediarios, antes de la salida del sol. En ella se combinan una sucesión de vocales de la alfa a la omega aumentando

²⁶⁶ Sobre el vínculo entre sacrificio y banquete como modo de comunicación con los dioses, ver PARKER (2011: 127–144). Sobre la hospitalidad y los banquetes, ver CHRONOPOULOU (2017A: 113–117).

²⁶⁷ Sobre la abstinencia que se exige en la línea final, *cf.* CHRONOPOULOU (2017A: 137–142).

²⁶⁸ GRAF (1997: 110–114); MOYER (2003A).

²⁶⁹ Según CIRAOLO (2001: 289), solamente los *páredroi* que son objetos fabricados por el hombre y que no tienen conexión con un ser vivo requieren un sacrificio animal (una o dos aves).

²⁷⁰ Plu. *De Is. et Osi.* (356a–357d). Sobre este mito, *vid supra* en el capítulo V el análisis de *PGM XII* 365–375 (pp. 231–233).

²⁷¹ GRAF (1997: 114).

una con respecto a la letra anterior (es decir, un alfa, dos épsilon, tres etas, etc.), denominaciones de la entidad, *voces magicae*, epítetos y el nombre verdadero. A través de todos estos elementos, se dibuja un retrato de la entidad que estará al servicio del practicante que, como se verá a continuación, está más cerca de ser una divinidad solar superior que una entidad intermedia sometida.

Tras la progresión de vocales, el practicante invoca a la entidad del siguiente modo (ll. 26-29):

ἦκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ, Ἀγαθὸς Δ[α]ίμων, Ἄρπον [κν]ο[ὶ]φι βριντατην σιφρι βρισκυ-
μα αρουαζαρ β[.....] κριφι νιπτουμιχμουμαωφ. ἦκέ μοι, ὁ ἅγιος Ὡρίω[ν]

Ven a mí, buen agricultor, Agathos Daimon, *Harpon knouphi*, *brinaten sifri briskyl-
ma arouazar b.... kriphi niptoumichmoumaoph*. Ven a mí, santo Orión.

Ninguna de las designaciones es clara y directa, sino que todas remiten a otra entidad. Así, ἀγαθὲ γεωργέ es un epíteto del dios egipcio Anubis²⁷², dios de los muertos y los enterramientos que a partir del tercer milenio fue incluido en el mito de Osiris haciéndole el inventor de la momificación. Es también denominado *Agathodaimon*, un término que podría estar funcionando como título en el sentido de espíritu familiar. A éste le sigue la sucesión de *voces magicae* que Ciruolo (2001: 281) excluye de su estudio porque considera que son incomprensibles para el lector moderno, igual que también lo eran para practicantes de magia²⁷³, pero entre ellas se incluye una conocida referencia presente en más textos mágicos y con significado conocido: *Harpon knouphi*, es decir, Horus Chnum, cuya forma griega es Chnoubis. Esta deidad es identificada con el sol y en otras apariciones en los textos mágicos aparece acompañando al *Agathodaimon*, igual que en este caso²⁷⁴. Como última denominación reconocible se encuentra la de Orión, cuya relación con el contexto del conjuro puede establecerse por su vínculo con Osiris. Orión es, primeramente, un fenómeno celestial denominado *Sah* en egipcio, una constelación que aquí se personifica²⁷⁵. Se identificaba con Osiris por varios motivos: primero, porque según el imaginario egipcio, Orión es la manifestación del dios en el cielo, e igual que él, fue capaz de resurgir del Más Allá. En este sentido de renovación, se le relaciona también con la crecida del Nilo, señal de fecundidad y regeneración. Y, por último, la semejanza entre ambos también se basa en la libertad de movimientos que los dos tenían para surcar el cielo²⁷⁶. Estas tres capacidades que aquí se infieren de la mención de Orión y el contexto, se especifican más adelante a través de caracterizaciones, las

²⁷² CIRAULO (2001: 281). El epíteto aparece también en *PDM* xiv 17.

²⁷³ La autora remite a remite a Jámblico *Myst.* VII 4.

²⁷⁴ *Vid supra* PGM XXXVI 211–230. Sobre Chnum, *cf.* PINCH (2002: 153–155).

²⁷⁵ Curiosamente, Plutarco no identifica a Orión con Osiris, sino que lo hace con el alma de Horus *De Isi. et Osir.* 359d: καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἰσιδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν, Ὡρίωνα δὲ τὴν Ὡρου, τὴν δὲ Τυφῶνος ἄρκτον.

²⁷⁶ HART (2005: 114); PINCH (2002: 178–180).

cuales abordaremos a continuación. Pero antes de pasar a ellas hay que referirse a un punto importante de toda práctica mágica que busque demostrar conocimientos y dominio sobre la entidad: el conocimiento del nombre oculto. Por lo general, la prerrogativa de poseer un nombre desconocido e individual pertenece a divinidades de cierto nivel en la jerarquía, pero aquí el *páredros* es poseedor de uno (I. 36: [το]ὐ[το] αὐθεν[τικόν σου] ὄνομα· αρβαθ Ἀβαῶθ βακχαβρη'). Seguramente esto tenga que ver con la identificación o asimilación de capacidades de una entidad superior en el elemento que habrá de servir al practicante.

Entre las identificaciones nominales y el nombre verdadero del dios se incluye, como antes se indicó, la descripción de las capacidades de la entidad (ll. 29–36):

ἦκέ μοι, ὁ ἅγιος Ὠρίων, ὁ ἀνακ]εῖμενος ἐν τῷ βορείῳ, ἐπικυλινδούμενος [τὰ τοῦ Νε]ίλου ρεύματα καὶ ἐπιμιγνύων τῇ θαλάττῃ καὶ ἀλλ[.....]αί²⁷⁷ καθῶσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συνουσίας τὴν σποράν, ἐπ[ι ... β]άσ]ηι ἀρραίστω ἰδρύσας τὸν κόσμον, ὁ πρωίας νέος καὶ ὁ [ψ]ε πρεσ]βύτης, ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων πόλ[ο]ν καὶ πυρίπνεος[ἀνατέλλ.]ων, ὁ τὰ πελάγη διεῖς μηνι α', ὁ γονὰς [εἰς ἐ]πι τ[ὸ ἱερόν ἐρ]ινεὸν τῆς Ἡλιουπόλεως διηνεκέως.

Ven a mí, santo Orión, el que reposas en el norte, el que hace bajar la corriente del Nilo y la mezcla con el mar y ... del mismo modo que la semilla del hombre durante la relación sexual, ... el que ha constituido el cosmos en bases inquebrantables, el joven por la mañana y por la noche anciano, el que viaja a través del polo de la tierra y se levanta respirando fuego, el que atravesó el mar en el primer mes, el que eyaculó la semilla en la sagrada higuera de Heliópolis.

Los tres puntos que establecían la relación entre Osiris y Orión se amplían en estas líneas del siguiente modo: lo relativo a la bajada al Más Allá y el posterior resurgimiento de Orión, cuyo paralelo se encuentra en la muerte y resurrección de Osiris, se expresa aquí a través de la famosa fórmula egipcia que se usa para dibujar el ciclo solar a través de la imagen de un dios joven al amanecer y anciano al anochecer (ὁ πρωίας νέος καὶ ὁ [ψ]ε πρεσ]βύτης) que acaba muriendo y resurgiendo por las mañanas iluminando todo con su ígnea naturaleza (πυρίπνεος[ἀνατέλλ.]ων). En cuanto a su movimiento por el cosmos, abarca en la descripción tanto el polo de la tierra (ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων πόλ[ο]ν) como el mar (ὁ τὰ πελάγη διεῖς μηνι α'). Y, por último, su participación en la generación, expresada a través de alegorías agrarias y sexuales: los efectos de la crecida del Nilo semejante a la procreación humana (καθῶσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συνουσίας τὴν σποράν), y la imagen del árbol sagrado de Heliópolis²⁷⁸ (ὁ γονὰς [εἰς ἐ]πι τ[ὸ ἱερόν ἐρ]ινεὸν τῆς Ἡλιουπόλεως διηνεκέως). Esta referencia a la eyaculación sobre la higuera guarda relación con la creación de los dioses del panteón egipcio, que ha-

²⁷⁷ Preisendanz καὶ ἀλλ[οιῶν ζω]ῆ.

²⁷⁸ En la religión antigua se conocen muchos árboles sagrados de esta especie, pero sobre el de Heliópolis se conoce poco. Sobre el cabrahigo de Heliópolis, *cfr.* SUÁREZ DE LA TORRE (2013B). Ver O'Neil en BETZ (1986: 4 n10) para otras posibilidades de identificación del árbol.

brían surgido a consecuencia de la masturbación de Ra–Atum tras haber emergido de las aguas del caos primigenio²⁷⁹. Así, a través de las relaciones que se pueden establecer entre epítetos y denominaciones, parece que el *páredros* se invoca en términos semejantes generalmente usados con entidades de un rango superior y de características solares. Sobre esto, señala Graf (1997: 113): “It is thus indeed a form of the sun god with whom the magician wishes to join forces. But the falcon is also a form of the same god, both sacred animal and symbol of the god”. Es decir, aunque la multitud de denominaciones y títulos que se usan para denominar al *páredros* pueden resultar confusos, todos señalan a la autoridad que su figura representa²⁸⁰, lo que hace que conseguirlo y ponerlo al servicio de uno sea más meritorio.

4.3.b. I 43–195. Carta de Pnutis a Cérix para conseguir un *páredros*

Este texto se presenta en forma de carta de Pnutis a Cérix²⁸¹ y es, igual que la anterior, para conseguir un *daimon* asesor ([Πινού]θεως ἱερογραμματέως πάρεδρος). Las diez primeras líneas del texto (ll. 43–53) consisten en el saludo de Pnutis a Cérix y en la alabanza de la práctica que le transmite, superior al resto de las muchas que han aprendido sobre cómo captar un asesor. Comienza a continuación la descripción de cómo conseguir el *páredros* (ll. 53–64): el peticionario deberá purificarse, subir al tejado de noche vestido con pureza y una cinta isíaca sobre los ojos. La primera fórmula se recita al anochecer con la cabeza de un halcón en la mano derecha, y al amanecer se ha de saludar al sol con otra fórmula. Todo esto acompañado de un sahumero. Se indica la señal que sobrevendrá si la práctica se realiza correctamente, lo que conlleva tallar un amuleto en una piedra y al atardecer pronunciar otra fórmula; si esto también se realiza de forma adecuada, el practicante recibirá otra señal (ll. 64–77). El texto continúa dando explicaciones sobre cómo debe actuar el practicante cuando el *páredros* se presente, cómo colocar la habitación y que será necesaria la ayuda de un médium (ll. 77–88). La primera fórmula de la práctica aparece en este momento y es muy breve en comparación con todas las instrucciones que se dan (ll. 88–95). Se incluye un largo pasaje en el que se pormenorizan todas las acciones que puede llevar a cabo el *páredros* (ll. 96–130) y a continuación se recuerda la necesidad de mantener esto en secreto (ll. 130–131). Es en este momento cuando se indica

²⁷⁹ Este pasaje se narra en el capítulo 17 del *Libro de los Muertos*.

²⁸⁰ CIRAOLLO (2001: 284).

²⁸¹ Sobre el emisario y el receptor CHRONOPOULOU (2017A: 144) considera cuatro opciones: *a*) ambos son personas reales que mantiene correspondencia; *b*) el emisario es un sacerdote real que se inventa un destinatario; *c*) ambos existen pero tal intercambio de cartas nunca ocurrió; y *d*) ninguno existió y son el resultado de una forma literaria que estaba de moda en esa época. La autora se inclina por la última opción, que ninguno de ellos existió.

la fórmula que hay que recitar siete veces²⁸² ante el sol, que consiste en *voces magicae* (ll. 132–143); el dibujo que hay que realizar sobre la piedra (ll. 143–148); una fórmula a la luna solo constituida por *voces magicae* (ll. 148–153); y, de nuevo, se indica la señal que sobrevendrá si se realiza correctamente y cómo interactuar con la divinidad y qué capacidades y poderes tiene (ll. 153–195).

La cuestión sobre la que se ha discutido más en relación con esta práctica es si los términos *ángelos* y *theós* son usados los dos para referirse al *páredros* que se va a invocar, es decir, si son intercambiables; o si, por el contrario, hay dos entidades diferenciadas: un *theós* al que el peticionario se dirige para solicitar un *ángelos* que actúe como *páredros*²⁸³. Para intentar dar una respuesta a esto, hay que poner un poco de orden en el texto, ya que en él las instrucciones sobre cómo proceder y cómo se presentará el dios se intercalan con las fórmulas que han de ser pronunciadas e incluso se repiten instrucciones. A continuación, detallaré por orden los procedimientos y *lógoi* en las que se explicita la entidad que debe actuar indicando el término que se usa en el texto:

- I. La práctica tiene como objetivo enseñar al practicante cómo conseguir un *páredros* (ll. 42, 55)²⁸⁴.
- II. Para ello, hay que preparar una habitación convenientemente con alimentos y vino mendesio²⁸⁵ para ofrecerle al *theós* (l. 86). A ello ayudará un niño puro que estará en silencio hasta que se vaya el *ángelos* (ll. 87)²⁸⁶.

²⁸² La importancia del número siete se extiende a distintas tradiciones y religiones. En los *PGM* esta cantidad es también muy usada con respecto a distintas cuestiones: la repetición de la fórmula, las vocales, las hojas que deben constituir un amuleto, etc.

²⁸³ O'Neil en BETZ (1986: 5 n16) y CIRAOLO (2001: 283) opina que son intercambiables, mientras que PACHOUMI (2011: 165) los considera entidades independientes, y cree que "it is wrong to say that the terms angel and god are interchangeable here. Rather, they expose an intrinsic problem—the exact determination of divinity. The magicians here seem to be engaged in a deep theological sense with the religious and philosophical problem of the divine, referred to in these instances as god and its various transformable forms."

²⁸⁴ l. 42: [Πινού]θεως [ερογραμματέως πάρεδρος // l. 55: συγγράψω] δέ σοι έντεϋθεν περι τής παρέδρου λήψεως.

²⁸⁵ Sobre el vino mendesio, *cf.* CHRONOPOULOU (2017A: 161–163).

²⁸⁶ ll. 81–87: έπών δέ σοι τούτον <τόν>όρκον ά[ποδ]ώ άσφαλώς, χειροκρατήσας τόν θεόν καταπήδα, χ[αί ει]ς στενόν τόπον ένεγκών, όπου κατοικεί, καθ[ίστη] π[ρ]ώτον δέ τόν οίκον στρώσας, καθώς πρέπει, και έτοι[μάσας] παντοία φαγήματα οίνόν τε Μενδήσιον, προανά[φερε ει]ς τόν θεόν, ύπηρετούντος παιδός άφθόρου και σιγή[ν έ]χοντος, άχρις άν άπή ή [άγγ]ελος.

- III. Se pronunciará una fórmula ante la diosa²⁸⁷, y como señal descenderá del cielo una *estrella* (ἀστήρ) (ll. 75 y 154), que se convertirá en un *ángelos* (l. 76)²⁸⁸ / *theós* (l. 154)²⁸⁹.
- IV. El practicante no debe acobardarse, sino que tiene que acercarse al *theós* (l. 77), tomar su mano derecha, besarla y preguntarle al *ángelos* (l. 78)²⁹⁰, entre otras cosas, por su nombre divino (ll. 160–162)²⁹¹. Tras lo que se le dedicarán unas palabras en tono laudatorio al *theós* de dioses (l. 163)²⁹².
- V. Cuando se tenga a la entidad cogida firmemente, si es que decide que darse con el practicante, habrá que dirigirse al amigable *páredros* (l. 89) y benéfico *theós* (l. 90)²⁹³ para que esté siempre disponible. Entre las acciones que realizará el *ángelos* (l. 176) está la de conceder riquezas, decir lo que ocurrirá y responder a cualquier pregunta, tanto del propio mago como de un tercero²⁹⁴.
- VI. Para proceder con la liberación, el practicante se debe dirigir al *theós* (l. 94)²⁹⁵ para ordenarle que se marche, ofreciéndole los sacrificios preestablecidos y una libación de vino, y de este modo tendrá como amigo para

²⁸⁷ En la primera mención no se especifica la diosa, pero en la segunda se indica que es Selene. CHRONOPOULOU (2017A: 155) la relaciona con Isis y su identificación con la estrella Sirius.

²⁸⁸ ll. 69–77: ὄψιας δὲ ἀνελθῶν εἰς τὸ δωμάτιον σ[ου πάλι]ν καὶ στάς πρὸς αὐγὴν τῆς θεοῦ ἄντικρυς λέγε τὸν ὑμ[νικὸν λόγον] τόνδε ἐπιθύων πάλιν τραγλίτιν ζμύρναν τῷ αὐτῷ σχήμ[ατι. πύρ] δὲ ἀνάψας ἔχε μυρσίνης κλάδον [...] ὄν σείω[ν καὶ χαιρ]έτιζε τὴν θεόν. ἔσται δέ σοι σημεῖον ἐν τάχει τοιοῦ[το· ἀστήρ αἴθω]ν κατελθὼν στήσεται εἰς μέσον τοῦ δώματος καὶ κατ' ὄμ[μα κατα]χυ[θ]ῆν τὸ ἄστρον, ἀθήρσεις, ὃν ἐκάλεσας ἄγγελον πεμφθέντα σ[οι], θεῶν δὲ βουλάς συντόμως γνώσῃ.

²⁸⁹ ll. 148–155: λόγος Σελήνης· ἴνουθα πτουαυμι· ανχαριχ· χαραπτουμι· ανοχα αβιθρου αχαραβαυβαυ βαραθιαν ατεβ δουανανου απτυρ πανορ παυραχ· σουμι φορβα· φ[ο]ριφορβαραβαυ· βωηθ· αζα· φορ· ριμ μιρφαρ· ζαυρα· πταυζου· χωθαρπαραχθιζου· ζαιθ· ατιαυ ἴαβαυ κατανοτουμι βαθαυρα χθιβι ανοχ· ταῦτα εἰπάν ὄψει τινα ἀστέρα ἐκ τοῦ <οὐρανοῦ>κατ' ὀλίγον ἀναλυόμενον καὶ θεοποι[ο]ύμ[ε]νον.

²⁹⁰ ll. 77–81: σὺ δὲ μὴ δειλοῦ [πρόσ]ιθι τῷ θεῷ, καὶ χεῖρα αὐτοῦ δεξιᾶν λαβὼν κατα[φί]λησον, καὶ λέγε ταῦτα πρὸς τὸν ἄγγελον· λαλήσει γάρ σοι συν[τόμ]ως, πρὸς ὃ ἐὰν βούλῃ. σὺ δὲ αὐτὸν ἐξόρκιζε τῷδε [τῷ ὄρκ]ῳ, ὅπως ἀκίνητός σου τυγχάνων μείνῃ καὶ μὴ προσι[γ]ήσῃ μη]δὲ παρακούσῃ ὄλως.

²⁹¹ ll. 155–162: σὺ δὲ προσιών καὶ δεξιόμενος τῆς χειρὸς καταφ[ιλ]ῶν λέγε τὸν αὐτὸν λόγον· ὠπταυμι ναφθαυβι κμαιουθ[μ]ου μητροβαλ· ραχηπτουμι αμμωχαρι αυθει· α.ταμαρα· χιωβιταμ· τριβωμεις· αραχο ισαρι ραχι· Ἰα[κο]υβι ταυραβερωμι ανταβι ταυβι· ταῦ[τά] σοι εἰπόντι [ἀπ]οκριθῆσεται, σὺ δὲ αὐτῷ λέγε· ‘τί ἐστὶν τὸ ἔνθεόν σου ὄν[ο]μα; μὴνυσόν μοι ἀφθόνως, ἵνα ἐπικαλέσωμαι α[ὐτό]. ἔσ]τιν δὲ γραμμάτων ιε· σουεσολυρ φθη μωθ.

²⁹² ll. 163–166: ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἐξῆς λεγόμενα· θεῦρό μοι, βασιλεῦ, <καλῶ σε>θεὸν θεῶν, ἰσχυρόν, ἀπέραντον, ἀμίαντον, ἀδιήγητον, Αἰῶνα κατεστηριγ[μ]ένον· ἀκίνητός μου γίνου ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου’.

²⁹³ ll. 88–90: σὺ δὲ λόγο(υ)ς πρόπεμ[πε] τῷ θεῷ· ἔξω φίλον σε πάρεδρον, εὐεργέτην θεὸν [ὑπ]ηρετοῦντά μοι, ὡς ἂν εἶπω, τάχος, τῇ σῇ δυνάμει ἤδη ἔ[γγ]αιος, ναὶ ναὶ, φαίνε μοι, θεέ’

²⁹⁴ ll. 172–176: ἀποδημούντι σοι συναποδημήσει, πενομένῳ χρήματα δώσει, ἐρεῖ σοι τὰ μέλλοντα γενέσθαι καὶ τότε καὶ ποῖω χρόνῳ, νυκτὸς ἢ ἡμέρας. ἐὰν δὲ τίς<σε ἐρωτήσῃ· ‘τί κατὰ ψυχὴν ἔχω’; ἢ· ‘τί μοι ἐγένετο ἤγε μέλ[λ-]ει γενέσθαι;’ ἐπερώτα τὸν ἄγγελον, καὶ ἐρεῖ σοι σωπῆ’.

²⁹⁵ ll. 94–95: λέγε δὲ· ‘χῶρει, κύριε, θεέ μάκαρ, ὅπου διηνεκῶς σὺ εἶς, ὡς βούλει’, καὶ ἀφανῆς ἐστὶν ὁ θεός.

siempre al poderoso *ángelos* (l. 172)²⁹⁶, que solamente podrá ser contemplado por el mago, al que le proporcionará homenajes propios de un dios porque tiene el *theós* (l. 191)²⁹⁷ como amigo.

Como se puede observar, los términos *ángelos* y *theós* no se encuentran en partes concretas de la práctica aisladas la una de la otra; es decir, no aparece una entre las líneas 42 y 130 y la otra entre la 131 y 192, que es donde se repiten las instrucciones sugeridas en la primera parte, sino que los términos se intercalan. Los ejemplos más claros son las líneas 86–87 y 77–78, donde se le denomina *theós* e inmediatamente *ángelos* (puntos 2 y 4 de los anteriormente indicados); y las líneas 76 y 154, ya que en ambas se establece que la estrella se metamorfosea en una entidad, pero en el primer caso se indica que es un *ángelos* y en el segundo un *theós* (punto 3). A pesar de que *PGM* I se data entre finales del siglo IV y principios del V²⁹⁸, la ausencia de referencia a tradiciones surgidas a partir del s. II pueden llevar a considerar una redacción del texto anterior a esa fecha, momento en el que todavía no era totalmente efectiva la diferencia entre denominaciones de entidades y en la que términos como *ángelos*, *daimon* o *theós* podían hacer alusión a la misma entidad.

Así, lo que considero que nos presenta este texto es una entidad denominada a veces *ángelos* a veces *theós*, que desciende en forma de estrella²⁹⁹ y se convierte en *páredros* del mago. El hogar de la entidad que se someterá es el cielo³⁰⁰, lugar hacia el que hay que dirigir las plegarias desde el tejado de la casa, y elegido no solamente porque aporta privacidad al que pone en práctica el ritual sino también porque le hace estar más cerca del firmamento. La forma inicial con la que la entidad se presentará al practicante no es exclusiva ni de este texto particular ni de los *PGM*. Así, en “La liturgia de Mitra” (IV 475–829), se describe la apariencia de la divinidad en su encuentro con el practicante y se indica que salen “relámpagos de sus ojos y estrellas de su cuerpo” (l. 705: ἐκ τῶν ὀμμάτων ἀστραπάς καὶ ἐκ τοῦ σώματος ἀστέρας ἀλλομένους)³⁰¹. Pero también en la literatura hermética se encuentran estas referencias, incluso más explícitas, ya que en la narración del “Discurso secreto de Hermes” sobre cómo surge el cosmos y los elementos divinos que lo conforman, se dice que los dioses se hacen visibles en forma de

²⁹⁶ Il. 170–172: ἐπὶ δὲ ἀπολύσεως αὐτὸν, μετὰ τὸ ἀποστῆναι ἐπίθου αὐτῷ τὰ προκείμενα καὶ σπένδε οἶνον, καὶ οὕτως τῷ κραταιῷ ἀγγέλῳ φίλος ἔσει·

²⁹⁷ Il. 191–193: δώσει δὲ [σοι καὶ] ἀγρίας βοτάνας καὶ πῶς θερ[α]πεύσεις, καὶ ὡς θεὸς προ[σκ]υγηθήσει ἔχων τὸν θεὸν φί[λο]ν. ταῦτα εὖ ἀνύσει ὁ κραται[ός] πάρεδρος.

²⁹⁸ ZAGO (2010: 61).

²⁹⁹ Sobre las estrellas en la magia y la religión en la Antigüedad, *cf.* la obra colaborativa de NOEGEL, WALKER Y BRANNON (eds. 2005), especialmente el capítulo IV.

³⁰⁰ CIRAOLO (2001: 285) considera que la principal diferencia entre la práctica anterior y esta es que en la primera la constelación de Orión se usa para establecer la naturaleza cósmica de la entidad y así potenciar su poder, mientras que aquí solamente señala su procedencia.

³⁰¹ Sobre la divinidad de la Liturgia de Mitra, *vid supra* capítulo IV (pp. 173–178).

estrellas y sus constelaciones³⁰². También en la literatura neotestamentaria hay una estrella que marca el camino a los magos hacia el que será el guía de todos los cristianos³⁰³.

Este ser, que en primera instancia es una estrella, que se transformará en *ánge-los/theós* y que hará la función de *páredros* del mago es, sin duda, poderoso, y esto es observable en distintos momentos y con respecto a diferentes aspectos. Uno de los más importantes para el tema que estamos tratando es que se establece una jerarquía en la que, parece, él sobresale sobre el resto. Hasta en tres ocasiones se hace referencia su estatus con respecto a otros seres. Primero, indicando que los *daimones* le obedecerán, tanto los que tienen que servir en el banquete como los maléficos que mandará (ll. 111–115):

συντόμως δαίμονας ὄψει καὶ τοὺς ὑπηρετοῦν[τ]άς σοι ζωστοὺς κοσμήσει. ταῦτα [σ]υν-
τόμως ποιεῖ. κα[ὶ] ὅπότεν αὐτὸν] κελεύσης διακον[ήσαι], ποιήσει, καὶ ὄψῃ προ[τερή]-
σαντα ἄλλοις· ἴστησι πλοῖα καὶ πάλιν] ἀπολύει, ἴστησι πονη[ρὰ δαιμόν]ιᾳ πλείστα

Rápidamente hará venir *daimones* y a los que te sirvan adornará con ceñidores. Estas cosas las hace velozmente. Y tan pronto como lo llamas para que te sirva, lo hará, y verás que sobrepasa a los otros. Detiene naves y de nuevo las libera, pone en movimiento a gran número de malvados *daimones*.

A continuación, señalando que los dioses estarán de acuerdo con lo que haga (ll. 128–130):

...καὶ ἐπιτελέσει σοι ὁ κράτιστος πάρεδρος οὗτος, ὁ καὶ μόνος κύριος τοῦ ἀέρος, καὶ
συνφων[ή]σουσι πάντα οἱ θεοί· δίχα γὰρ τούτου οὐδέν ἐστιν.

...y lo llevarán a término este poderosísimo *páredros*, el cual es el único señor del aire, y los dioses en todo estarán de acuerdo, pues sin él no hay nada.

Y, por último, la afirmación última de su poder (ll. 180–181):

τούτῳ γὰρ πάντα ὑπόκειτ[αι]

Pues todo le está sometido.

Como corresponde a una entidad de tal nivel, tiene un nombre verdadero que le permite ser invocado únicamente por aquel que lo conozca y, por tanto, que sea merecedor de ese honor. Esto, junto con el hecho de que está conjurando a

³⁰² CH III 2: ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκευάστων, ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρά
εἰς ὕψος καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ἐφ' ὑγρά ἄμμω, πυρὶ τῶν δλων διορισθέντων καὶ
ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι· καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτὰ, καὶ θεοὶ [ταῖς]
ἐν ἄστρον ἰδέαις ὀπτανόμενοι, σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι, καὶ διηρθρώθη ... σὺν τοῖς ἐν
αὐτῇ θεοῖς, καὶ περιειλίγη τὸ περικύκλιον ἀέρι, κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχοῦμενον.

³⁰³ Mt. 3: 2. Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ
βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα λέγοντες, Ποῦ ἐστὶν ὁ
τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἠλθομεν
προσκυῆσαι αὐτῷ. Sobre la estrella de Belén, *cfr.* BARTHEL Y KOOTEN (eds. 2012), que
trata diversos aspectos históricos, religiosos o astrológicos.

un *páredros* cuyo estatus supera al resto de entidades, no solamente demuestra el poder de la entidad, sino también del mago y del ritual que se está llevando a cabo. Este poder, de un lado y de otro, puede ser necesario aplacarlo por ser incontrollable, o puede quere potenciarse para que la práctica tenga más fuerza. Tanto si es lo primero como lo segundo, es necesario portar un amuleto durante el proceso de invocación. Pero no un amuleto hecho de algún material asequible en cualquier sitio, sino uno fabricado con una piedra que dejará un halcón sobre el tejado si el practicante realiza fielmente la fórmula (ll. 64–69).

A pesar de que las interacciones directas explicadas en el texto son pocas y breves (la mayoría son indicaciones sobre lo que debe preguntarse y cómo hacerlo), hay un *lógos* laudatorio que sigue a la pronunciación del nombre verdadero del dios (ll. 163–165):

‘δευρό μοι, βασιλεῦ, <καλῶ σε>θεὸν θεῶν, ἰσχυρὸν, ἀπέραντον, ἀμίαντον, ἀδιήγητον, Αἰῶνα κατεστηριγ[μ]ένον· ἀκίνητός μου γίνου ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου’.

Ven a mí, rey, a ti te llamo, dios de dioses, poderoso, ilimitado, immaculado, indescriptible, eternidad establecida firmemente. No te muevas de mi lado desde hoy y el resto del tiempo de mi vida.

Aquí se hace la petición directa a la entidad de que permanezca eternamente con el mago, y además se le dedican elevados epítetos expresados a través de la *via negativa*. Este modo de describir a la divinidad es típico de la tradición gnóstica, en la que el dios supremo, en su absoluta trascendencia, es describable únicamente a través de rasgos negativos³⁰⁴.

Y, finalmente, la mayor muestra de poder, o al menos la más publicitada en esta receta, es la de sus esferas de acción, que son todas, ya que no hay nada que no pueda hacer. Y para demostrarlo, el texto dedica casi cuarenta líneas (97–126 y 172–181) a detallar todas las tareas que puede llevar a cabo, las cuales incluyen desde lo más mundano (preparar un banquete, proporcionar alimentos y bebidas³⁰⁵, cubrir de oro el techo de la habitación, etc.), a lo más elevado (enviar sueños, envolver en sombras para ocultarse solidificar ríos para caminar sobre ellos, hacer descender los astros, hacer temblar murallas, etc.). Aunque ninguna comparable con la última que se indica: otorgar vida después de la muerte elevando el espíritu del mago como si de un dios se tratase (ll. 177–181):

τελευτήσαντός σου τὸ σῶμα [περισ]τελεῖ, ὡς πρέπον θεῷ, σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βασταάξας εἰς ἀέρ[α ἄ]ξει σὺν αὐτῷ. εἰς γὰρ Ἄιθην οὐχ[ω]ρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῶ παρέδρω· τούτῳ γὰρ πάντα ὑπόκειτ[αι].

³⁰⁴ Sobre esto, *vid supra* capítulo III (pp. 70–74). CHRONOPOULOU (2017A: 170) relaciona el uso de términos que empiezan por *α* con un posible significado relativo al comienzo del mundo.

³⁰⁵ Sobre la restricción de pescado y carne, *cf.* CHRONOPOULOU (2017A: 165–167), con bibliografía.

Cuando mueras amortajará tu cuerpo como corresponde a un dios, y cogiendo tu espíritu lo llevará al aire con él; pues un espíritu aéreo que se ha unido a un poderoso *páredros* no irá al Hades, porque a este todo le está sometido.

La elevación del alma del fallecido reflejada en estas líneas tiene resonancias de la concepción del alma que postulaba la tradición neoplatónica³⁰⁶. A raíz de este pasaje, Scibilia (2002: 88) habla de un contenido propiamente soteriológico en el texto, el cual considera uno de los ejemplos más interesantes de un ritual de muerte y resurrección³⁰⁷. Michela Zago (2015: 166) precisa incluso más, y considera que esta parte del texto presenta una solución muy cercana a la escatología que propone Porfirio, que consiste en la purificación a través de la restitución del *pneuma* al aire y al éter.

4.4. PGM XI 1–41. Una diosa-vieja al servicio del oficiante

Esta práctica mágica ayuda al oficiante a conseguir una entidad que le asista, pero el procedimiento, como se verá a continuación, es muy distinto al resto de los casos analizados previamente. En cuanto a la estructura, las primeras líneas indican cómo preparar los elementos de la *praxis* (un cráneo de asno con signos hechos con sangre de un perro negro) y dónde realizar el ritual, y la fórmula de llamada de la diosa (ll. 1–11). Tras pronunciar el *lógos*, se presentará una mujer sobre un asno, y mantendrá un diálogo con el practicante en el que él le da las gracias por aparecer y le pide sus servicios (ll. 11–18). A continuación, se produce el extraño acontecimiento: la diosa se convertirá en una vieja, la cual acepta ayudar, y se detallan todas las maravillas que puede conseguir (ll. 18–28). Al final del texto se indican la *apólysis* (ll. 28–37) y el amuleto (ll. 38–41).

El texto se presenta como un recurso utilizado por Apolonio de Tiana, un filósofo neopitagórico cuyas prácticas, según relata Filóstrato en *Vida de Apolonio de Tiana*, son próximas a las de los magos y, sobre todo, a la de los taumaturgos, ya que es capaz de pronunciar profecías (I 10, VI 32), de realizar milagros (IV 25) o de evocar a los muertos (IV 16). En este caso, Apolonio habría conseguido que una diosa en persona le concediera una servidora que, como se verá, no era otra

³⁰⁶ CUMONT (1922: 91–109).

³⁰⁷ Pl. *Phd.* 107d–e: λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἄϊδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκείσε πορεύσαι· τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν καὶ μείναντας ὃν χρὴ χρόνον ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμῶν κομίζει ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις. “Se cuenta eso de que, cuando cada uno muere, el daimon de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése interna llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hacia allí. Y una vez que allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios períodos de tiempo.” (Trad. de C. García Gual, BCG 93).

que la misma diosa tras un curioso proceso de cambio de apariencia³⁰⁸ y desdoblamiento. Esta servidora no es presentada como *páredros* en ningún momento, pero en el diálogo que mantiene el peticionario con la divinidad, tras requerirle él sus servicios para la vida (l. 18: ‘πα[ρά σου] μοι χρεία ἐστὶν εἰς τὰς τοῦ βίου ὑπηρεσίας.’), ella le contesta que sí le servirá y asistirá (l.19: ‘ἐγὼ σοι ὑπηρετήσω καὶ παρ[εδρ]εύσω.’)³⁰⁹. Además, la esfera de acción de la entidad no se circunscribe a un único campo, sino que, como *páredros*, se encarga de cualquier cosa que el peticionario quiera: obtener bienes, cuidar de él, revelaciones, etc.³¹⁰. La invocación de la divinidad es más una orden que una petición, ya que tras unas *voce magicae*, el practicante ha de decir “ven, muéstrate, la diosa llamada guardiana de la casa” (ll. 10–11: ἐλθέ, φάνηθι, ἡ θεὸς ἢ καλουμένη οἰκουρός.). El término οἰκουρός es una traducción del nombre egipcio Nephtis, hermana de Isis y esposa de Seth³¹¹, con el cual se le vincula no solamente a través de este término, sino con los elementos necesarios para hacer el ritual: un cráneo de Tifón (l. 1: [Τυ]φῶ[ν]ος κρανίον), es decir, de asno, y un diente del mismo animal (l. 23: τοῦ ὄνου μύλη[ν]).

El contacto entre practicante y diosa se realiza a través de un encuentro directo. Ella se aparecerá montada sobre un asno (elemento que también la vincula a Set) y el diálogo lo tendrán cara a cara. Una vez que el practicante solicita sus servicios, ocurre lo siguiente (ll. 18–24):

ἡ δὲ εὐθέω[ς κα]ταβήσεται ἀπὸ τοῦ ὄνου κ[αὶ ἀπ]οδύσεται τὸ κάλλος καὶ ἔσται γραῦς, καὶ ἔρει σοι ἡ γρ[α]ύς. ‘ἐγὼ σοι ὑπηρετήσω καὶ παρ[εδρ]εύσω.’ τοῦτο δὲ σοι εἰπ[οῦ]σα, πάλιν θεὸς ἐνδεδύσ[ε]ται τὸ ἑαυτῆς κάλλος, ὅ[περ] ἐξεδύσατο, καὶ παραιτήσεται. σὺ

³⁰⁸ Según Filóstrato, en la *Vida de Apolonio de Tiana* (IV 25), Apolonio fue testigo de un acontecimiento similar al que ocurre en el conjuro: el cambio de apariencia de una entidad. La diferencia es que mientras que aquí una bella diosa se transforma en una vieja para ser el asistente del peticionario, en el otro caso, la entidad conocida como *empousa* o lamia, toma la forma de una bella mujer para engañar a Menipo, conseguir casarse con él y finalmente alimentarse de su carne. De esto lo previene Apolonio, que es capaz de ver la verdadera naturaleza de la mujer que quiere conquistar a Menipo.

³⁰⁹ Otro caso en el que no aparece el término *páredros* aunque por el sentido del texto podría entenderse como tal, es *PGM* X 1–23, datado entre el s. IV y V. Es un encantamiento amoroso a través de una entidad no especificada a la que se llama ὁ δεῖνα. Al contrario que *PGM* XI, no la incluyo entre los *páredroi* porque no solamente no se especifica que lo sea (el término que se usa para indicar que la entidad realizará funciones semejantes a la de un asistente es ὑπηρετής), sino porque las funciones que se le encomiendan no son de tipo general e indeterminadas en el tiempo, sino que la tarea es puntual y concreta ([Κατὰ πότιμον]ν καὶ βρώσιμον [λ]αβῶν [μερίδια τὰ] πρῶτα βάλλε εἰς] παραψίδιον [ναοῦ λέγων] οὕτως· ὁ δεῖνα, ἀπει[στ]αλμένος [μοι ἦς ὑπηρε]τής καὶ ἐπὶ τὰ π[α]ρά τοῦ θεοῦ [ἐπιδράμης] καὶ τελέσης...).

³¹⁰ ll. 24–28: ἂπὸ δὲ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔξεις μ[εγάλ]ων ἀγαθῶν δωρεάν· πάντα γ[άρ] σοι, ὅσα τῆ ψυχῆ ἐνθυμῆ, δι’ αὐτῆς καταπραχθήσ<ετα>ι, [καὶ] τάδε σοι φυλάξει καὶ ὡς μ[άλιστα] νοήσει σοι, ὅτι ποτ’ ἂν τις ἐνθυμῆται κατὰ σου. [αὐτῆ γ]άρ πάντα ἔρει σοι καὶ οὐδέποτε σε καταλείψει. οὕτως τὴν εἰς σε εὐνοίαν ἐντίθεται.

³¹¹ H. Martin en BETZ (1986: 150 n3). PACHOUMI (2011: 162 n2) hace notar también el posible vínculo entre este término y el usado por Jámblico (*Myst.* IX 2) para denominar al planeta que envía el *daimon* personal a los individuos.

δὲ λέγει τῇ θεῶ· ‘κυρία, [μ]ή! σαυτῇ χρῆσομα[ι, ἔ]ως κατάσχω αὐτήν.’ ἡ δὲ θεὸς ἀκούσ[ασα] εὐθέως προσελεύσεται [τ]ῇ γραΐδι καὶ λήμψεται αὐ[τῆς] τὸν γομφίον καὶ τοῦ ὄνου μύλη[ν κ]αὶ δίδωσί σοι ἀμφότε[ρα] καὶ ἐξ ἐκείνου ἀχωρίστω[ς σου] ἦται ἡ γραῦς, εἰ μὴ τάχα σὺ αὐτ[ὴν] θέλεις ἀπολύσαι·

Ella desmontará inmediatamente del asno y se deshará de su belleza y será una vieja. Y la vieja te dirá: ‘yo te serviré y te asistiré’. Tras decir esto, se revestirá de nuevo como una diosa con su propia belleza, de la que se había desecho, y se despedirá. Tú tienes que decirle a la diosa: ‘señora, ¡no!, te usaré hasta conseguirla a ella’. La diosa, escuchándote, se dirigirá a la vieja y cogerá una muela y un diente de asno y te dará ambos, y desde ese momento a la vieja será inseparable de ti, a no ser que la quieras liberar rápidamente.

En realidad, la forma de la entidad que acepta estar al servicio del mago es la vieja, no la diosa, que tras aceptar la tarea, se vuelve a convertir en una deidad y pretende marcharse. Cuando el practicante le dice que se servirá de ella (de la diosa) hasta asegurarse de que la vieja estará a su servicio, se produce el desdoblamiento. Es en este momento cuando de una entidad que cambiaba de forma pasa a haber dos entidades independientes. Según Ciruolo (2001: 282), la vieja no es propiamente una diosa, sino que es el resultado de un artificio divino, aunque como tal, puede considerarse una entidad divina. Pachoumi (2011: 163) no está de acuerdo con esta visión, y considera a la vieja una forma de la diosa. Personalmente considero que ambas tienen razón y que los dos razonamientos son aplicables, aunque en fases distintas del proceso. Efectivamente, la vieja es la diosa en una de sus formas³¹², pero en el momento en que la vieja adquiere entidad propia independiente de la deidad de referencia, deja de ser propiamente la diosa para convertirse en una representación de ella. Y por esto es posible liberar a la diosa y permanecer con la vieja como servidora (ll. 33–34):

τὴν δὲ θεὸν ἀπολύσεις, ὅταν μάθῃς, [ὅπ]ως σοι ὑπηρετήσῃ ἡ γραῦς

A la diosa la liberarás cuando aprendas cómo te servirá la vieja.

No creo que lo que ocurre en este conjuro sea comparable a lo visto en *PGM I*, donde la entidad que ejercía de *páredros* era indistintamente llamada *theós* y *ángelos*. En ese caso, el cambio en las denominaciones remitía a una cuestión léxica de no diferenciación de los términos para referirse a una entidad. En *PGM XI*, en cambio, se especifica que ambas entidades, la diosa y la vieja, interactúan entre ellas (la diosa le arrebató una muela a la vieja), es decir, coinciden en el plano espacio-temporal.

5. Conclusiones parciales

En los textos analizados se han visto dos tipos de entidades intermedias principales: los *daimones* y los *ángeloi*. Los primeros, a su vez, puede ser de naturaleza

³¹² La capacidad de adquirir diversas formas ya se ha visto más veces a lo largo de este trabajo, aunque no por un motivo tan “terrenal”.

divina, *daimones* personales, o *nekydaimones*. Los segundos comparten espacio con los *archángeloi*. Por otro lado, se han analizado también a los *paredroi*, entidades agrupadas bajo esta etiqueta funcional que pueden pertenecer tanto a la categoría de entidades intermedias (*daimones* o *ángeloi*) o superiores (*theoi*)³¹³.

Los *daimones* como entidades divinas intervienen en tres tipos de prácticas: en las oraculares, como mensajeros de los vaticinios (VI+II, III 187–262, VII 348–358, IV 1323–1330), como elemento maligno que debe ser eliminado del cuerpo del poseso (IV 1277–1264, 3007–3086, V 96–171), y en conjuros amorosos como el que somete (XXXVI 134–160). En todos estos textos, el *daimon* aparece sometido a una divinidad superior, pero esto puede ocurrir de dos modos: o bien requiriendo sus servicios sin invocarle directamente, es decir, se hace a través del dios; o bien, si hay una invocación directa, se indica el sometimiento en otra parte del texto. En los textos oraculares, en tres de los cuatro no hay invocación directa, y en el que sí la hay (VII 348–358) no es a un único *daimon*, sino que es una invocación grupal. Lo mismo que en el de sometimiento amoroso, en el que hay una invocación directa, pero se dirige a una multiplicidad de *daimones*. En cuanto a los que poseen cuerpos, en dos de tres la invocación es directa, y en el que no lo es, ya se indicó que cabe la posibilidad de interpretar el texto como algo diferente a un exorcismo.

Los *daimones* personales, poco frecuentes en los *PGM*, son también invocados a través de una divinidad superior, a la que están supeditados, ya sea una divinidad suprema anónima (III 612–631), Eros (VII 478–490) o un conjunto de entidades (VII 505–528). Los objetivos de la primera y la tercera práctica son propiamente conseguir el *daimon*, sin ninguna petición concreta. En *PGM* VII 478–490, en cambio, sí que se indica que se solicita un vaticinio.

Por último, en el grupo de los *daimones*, se han visto siete prácticas en las que se recurre a la invocación de un *nekydaimon*, ya sean muertos antes de tiempo o de modo violento. De ellas, cinco son de sometimiento erótico (XV 1–23, IV 296–470, IV 1390–1495, XIXa y XIXb), una de tema judicial (*PGM* LI), y una en la que se busca la invisibilidad (*PGM* I 247–262). Además, tres son de magia aplicada (XV 1–23, XIXa y LV) lo que puede indicar que su uso estaba muy extendido y que era una práctica habitual, sobre todo para someter a víctimas. En todas ellas el peticionario invoca directamente al *daimon* de muerto, y en todas, la entidad está sometida a un ser superior, con dos excepciones, que coinciden con los textos que no son eróticos y en los que la relación *daimon*–divinidad no queda clara.

En cuanto a las entidades angélicas, se han analizado seis apariciones de estas entidades, de las cuales cuatro están en el *PGM* XXXVI. Los propósitos son diver-

³¹³ Ver apéndices (pp. 459–464) para un cuadro–resumen con las prácticas analizadas en este capítulo.

sos: conseguir un vaticinio (XIII), también en sueños (VII 795–845), sometimiento erótico (XXXVI 35–68, 295–310), conseguir victoria o aplacar la cólera (XXXVI 161–179), o enviar un maleficio (XXXVI 231–251). No hay homogeneidad en cuanto al tipo de invocación, tienen lugar tanto de modo directo a las entidades como indirecto, aunque por lo general aparecen supeditadas a una entidad superior. En cuanto al tono hebraizante, a pesar de que muchas de las prácticas contienen algún tipo de referencia, únicamente XXXVI 295–310 parece ser compuesta por alguien con conocimientos reales de la tradición judeocristiana. Los arcángeles, por otro lado, menos frecuentes en los textos mágicos, en dos de las tres prácticas analizadas (VII 255–259, 1010–1026), sí parecen haber sido identificados correctamente con alguno de los nombres tradicionales de esas entidades. En el otro caso (XIV 1–12), se recurre a un nombre mágico. En los tres casos el propósito es oracular. Lo más destacable con respecto a estas entidades en oposición a los *daimones* es la identificación nominal. En siete de las nueve prácticas que involucran a *ángeloi* o *archángeloi*, estos son identificados por un nombre propio, ya sea el “correcto” (Miguel, Gabriel o Rafael en el caso de los arcángeles), o inventado (Zizaubio, Zeboutharnen, etc.).

Como se indicó al comienzo, *páredroi* no es una categoría divina, sino una función, por lo que los textos agrupados en este punto son más heterogéneos. En las seis recetas que solicitan un *páredros*, no se repite en ninguna ocasión la misma categoría. En VII 864–918 la función la realiza un *ángelos*; en IV 1331–1389 los *archidaimones*; en IV 1928–2125 un *nekydaimon*; en I 1–42 una entidad considerada *daimon* y *theós*; en I 43–195 un *theós-ángelos-daimon*; y en XI una *theá* desdoblada en vieja. En cuanto a la invocación, puede ser directa (IV 1331–1389; I 1–42, 43–195) o a través de una divinidad superior (VII 864–918, IV 1928–2125, XI), pero en todos los casos están sometidos a un ser superior a ellos.

CAPÍTULO VII

EL PRACTICANTE COMO DIVINIDAD. LA “*EGO-PROCLAMACIÓN*”

EN los capítulos precedentes se ha analizado la ordenación que rige las categorías divinas y las interrelaciones que se establecen no solamente entre los distintos estratos sino también entre los elementos que los conforman. Pero, junto con las entidades que por la naturaleza que les ha tocado en suerte se adscriben a lo sobrenatural, existen también practicantes de magia que dicen poder alcanzar el estatus divino durante el desarrollo del ritual. Estos casos son los que se analizarán en este capítulo, con el objetivo de comprender mejor las dinámicas relacionales entre oficiante y divinidad.

1. El recurso de la *ego*-proclamación

Las prácticas mágico-religiosas cuentan con un amplio abanico de recursos cuyo objetivo es acercar el mundo divino y el humano. Por lo general, el oficiante tienta a la divinidad a través de alabanzas en un intento por resultarle grato y conseguir así no solo su favor, sino también aplacar las posibles reacciones airadas e incluso violentas. Pero en ocasiones, el practicante también recurre a la amenaza, insistiendo a través de fórmulas coactivas en la necesidad de que la divinidad cumpla con lo que se solicita. Otro modo de acercarse al mundo superior consiste en convertirse uno mismo en un elemento de esa esfera, y esto es lo que se consigue con la *ego*-proclamación, conocida también como *ego ei-mi* por tratarse de la fórmula más común¹. La fórmula “yo soy” introduce una o

¹ Según la tipología de T. SCHNEIDER (2000) este tipo de identificación es una de las seis posibles relaciones análogas entre el mundo divino y el humano.

varias identificaciones divinas con las que el oficiante se asimila, consiguiendo así elevar su estatus a una categoría superior e incorporando en su persona la naturaleza y capacidades de las entidades con las que se identifica². Es un recurso bastante frecuente (se cuentan 44 casos³) que puede presentar distintas formas. Por un lado, la que se acaba de mencionar y que le da nombre por ser la más común, la fórmula ἐγώ εἰμι, pero también son usadas otras que por su significado pueden realizar la misma función: la forma en copto ΔΝΟΚ, cuyo significado es también “yo soy”, y la frase ὄνομά μοι, que a pesar de no estar en primera persona, el dativo μοι señala de modo inequívoco al hablante.

Uno de los puntos más interesantes sobre el uso de esta fórmula es ver cómo se diluyen los límites entre ambas realidades y cómo los practicantes, a través de rituales más o menos complejos, establecen un contacto tan estrecho con la divinidad que hasta son capaces de convertirse (o al menos lo pretenden) en una de ellas por un momento. Aunque la cuestión sobre si la *ego*-proclamación es una representación dramática para engañar a los dioses o si de verdad el oficiante se igualaba a ellos asimilando su naturaleza se tratará en el último punto más en profundidad, me parece conveniente adelantar que no veo motivos para considerar que este proceso fuese visto como una artimaña, sino que los oficiantes realmente se creían imbuidos de la esencia divina que proclamaban poseer. Su conexión con la esfera divina era real, por lo que su unión con ella también lo era.

2. Antecedentes y paralelos de la fórmula *ego eimi*

El recurso de la *ego*-proclamación no es exclusivo ni originario de los textos mágicos greco-egipcios, sino que su uso se puede rastrear hasta el Reino Antiguo egipcio y el inicio de la tradición hebrea. Como se verá en las siguientes páginas, su propósito varía según el personaje que lo enuncia y el contexto en el que se usa.

2.1. Literatura vétero y neotestamentaria

En los textos bíblicos, la fórmula “yo soy” se encuentra tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*, pero tiene especial relevancia en dos textos: el libro de *Isaías* y el *Evangelio de Juan*. Esto se debe a que en ambos ocurre con mayor frecuencia la auto-identificación de Yahveh (en *Isaías*) y de Jesús (en *Juan*). En la biblia hebrea, la fórmula con la que Dios se identifica es אֲנִי הוּא “ani hu”, tra-

² Sobre esta fórmula, MARTINEZ (1991: 91–94); RODRÍGUEZ MERINO (2005: 227–277); CHIARINI (2016); CALVO MARTÍNEZ (2020).

³ En el resto de casos, la fórmula ἐγώ εἰμι introduce el nombre del peticionario (yo soy fulano): PGM II 126, IV 1177, 2474, 3266, VII 610, XIII 288, 296, 303.

ducido en la LXX como ἐγώ εἰμι, la misma usada en el *Evangelio de Juan*. Con esta fórmula de revelación, se enfatiza el poder de Yahveh en la creación y en la historia, y también su presencia eterna⁴. Por ejemplo⁵:

Vosotros sois mis testigos, dice Yahveh, y sois mis servidores, que he elegido; sabedlo, pues, y creed en mí, y comprended que Yo Soy (ἐγώ εἰμι = **יְהוָה יֵנִיא**). Ningún Dios fue formado antes de mí, y ningún otro existirá después. (*Isa.* 43: 10)

Escuchadme Jacob e Israel, a quien llamo; Yo Soy (ἐγώ εἰμι = **יְהוָה יֵנִיא**), Yo que soy el primero y también el último. (*Isa.* 48: 12)

Aunque no solamente aparece en Isaías, también en:

Ved ahora que Yo, solo Yo Soy (ἐγώ εἰμι = **יְהוָה יֵנִיא**), y que no hay más Dios que yo. Yo doy la muerte y la vida, yo hiero, y soy yo mismo el que sano, y no hay quién se libre de mi mano. (*Deut.* 32: 39)

Así, Yahveh establece que Él y solamente Él es, y solamente Él puede, concentrando la concepción judeocristiana sobre Dios como una entidad omnipotente, omnipresente y, sobre todo, único. En palabras de C. H. Williams (2000: 304), “in its role as a sovereign self-declaratory formula it enables Yahveh (**יְהוָה**) to assert his identity as the one true God (**יְהוָה**).” Este uso de la fórmula es lo que Zimmermann (1953) denominó el “yo soy” absoluto (das absolute “Ich bin”). Pero como se adelantó, en el *Evangelio de Juan* también se usa la misma fórmula para las auto-declaraciones de Jesús⁶:

Después les dijo: Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy (ἐγώ εἰμι) y que no hago nada por mí mismo, sino que digo lo que el Padre me enseñó. (*Jn.* 8: 28)

Os digo esto desde ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda creáis que Yo Soy (ἐγώ εἰμι). (*Jn.* 13: 19)

Cuando Jesús les dijo ‘Soy Yo’ (ἐγώ εἰμι) ellos retrocedieron y cayeron en tierra. (*Jn.* 18: 6)

La identificación de Jesús en los mismos términos que Yahveh busca ser un reflejo teológico⁷ de los pasajes veterotestamentarios a través del lenguaje divino. Según Ball (1996: 202), el autor del cuarto Evangelio estaría señalando a sus lectores directamente al uso de ‘ani hu’ del *Libro de Isaías*, lo que tendría implicaciones en la identificación de Jesús. Dichas implicaciones estarían relacionadas con las particularidades del uso de ‘ani hu’ propuestas por Harner (1970) y de las cuales tres son especialmente interesantes para el objetivo de este trabajo: 1) en

⁴ C. H. WILLIAMS (2000: 5).

⁵ También en *Isaías* 41: 4, 43: 13, 46:4 y 52:6. *Cfr.* NORDEN (1913); SCHWEIZER (1939); ZIMMERMANN (1953).

⁶ Otras apariciones: *Jn* 4: 26, 6: 20, 8: 24, 8: 28, 9: 9, 18: 5, 18: 8. Ver, además de C. H. WILLIAMS (2000); BALL (1996); también FÖRSTER (2017).

⁷ C. H. WILLIAMS (2000: 304).

el *Libro de Isaías*, ‘ani hu’ se atribuye siempre a Yahveh, por lo que, si alguien más pronuncia esa fórmula sería un signo de orgullo presuntuoso, una tentativa por igualarse a Dios; 2) la expresión por sí misma expresa que solamente Yahveh es Dios, incluso él mismo lo hace explícito en pasajes como 43: 10, donde asevera que no hay dioses fuera de él; y 3) **נָא אֲנִי** se asocia a la fe y la creación, lo que significa que la auto-predicación indica su labor como creador del mundo. Es decir, solo de él pueden proceder las palabras ‘ani hu’. La presentación de Jesús usando la misma fórmula que Dios fue visto por sus detractores como una insolencia, pero desde el punto de vista del Evangelio, no es Jesús el que se equipara a Dios, sino al contrario, es Dios el que se hace carne en Jesús. Es decir, no es el hijo de Dios, es Dios⁸.

La principal diferencia entre la literatura bíblica y la que se verá a continuación es la dirección de la revelación: mientras que en estos procede de la esfera divina y se dirige a un público “terrenal”, en el resto de casos es a la inversa, la identificación se hace en el ámbito humano y los destinatarios son los dioses⁹.

2.2. Textos funerarios y mágicos egipcios

La fórmula de auto-proclamación “yo soy” es muy común en la literatura egipcia y aparece tanto en los textos funerarios como en los mágicos. Los funerarios, que incluye los *Textos de las Pirámides (TP)*, los *Textos de los Sarcófagos (TS)* y los *Libros de los Muertos (LM)* tienen que ver con el viaje al Más Allá. El primer grupo de textos, descubiertos en 1880 en el interior de las pirámides y representantes de la literatura religiosa egipcia más temprana, profundiza sobre todo en la relación del muerto (pertenecientes a la realeza) con Horus y el Sol y su propósito es conseguir que el espíritu del muerto sobreviva¹⁰, para lo que hay que lograr que el *ka* del fallecido se reúna con su *ba*, es decir, que la fuerza vital se vuelva a encontrar con el alma¹¹. Cuando esto ocurre, resulta una entidad espiritual conocida como *akh*¹². Este tipo de textos funerarios era conocido como “hacedores

⁸ BALL (1996: 280–282). *Jn.* 1: 14. “Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad.”

⁹ En un sentido similar al de las narraciones bíblicas funciona en los textos conocidos como “aretalogía de Isis”, en los que la diosa se presenta a sí misma enumerando sus virtudes y sus acciones. Sobre estos textos, *cf.* MUELLER (1972); VERSNEL (1990: 39–51); PAKKANEN (1996: 77–81); PAPANIKOLAOU (2009).

¹⁰ Por lo general se asocia con Horus en vida y con Osiris en la muerte, aunque también con pájaros divinos (*PT* 626, 668, 682), estrellas (*PT* 466, 676), Sobek (*PT* 317), Anubis (*PT* 578), etc. (FOY SCALF 2017: 25).

¹¹ Según la concepción egipcia, los mortales estaban formados por tres partes básicas: el cuerpo físico, y dos elementos inmateriales, el *ka* y el *ba*.

¹² ALLEN Y MANUELIAN (2005: 1–8).

de *akh*" (*s3hw*). Los *Textos de los Sarcófagos*¹³, llamados así por estar escritos en el interior de los féretros, dejan de ser usados únicamente por la realeza y son incorporados por otras clases sociales también poderosas en sus ritos funerarios. El objetivo y funcionamiento de los textos es el mismo que el de las Pirámides, y el muerto es identificado normalmente con Osiris. Por último, los denominados *Libros de los Muertos*¹⁴, de fecha más tardía y adaptados a un ámbito privado, que consisten en una recopilación de distintos hechizos (denominados "capítulos" en las ediciones modernas) que pretenden guiar al muerto a través del *Duat*, recurriendo en ocasiones a la identificación del difunto con una entidad divina. Los tres conjuntos forman un *continuum* que, a pesar de haber sido editado independientemente partiendo de una convención moderna arbitraria¹⁵, comparten propósito y ciertos recursos. Para ejemplificar el uso del recurso de la identificación entre el practicante/muerto y la divinidad, incluyo a continuación alguno de los textos de estos conjuntos:

Horus, take him with you to the sky. I am that one who will save your father, who will save Osiris from his brother Seth. I am that one who bound his feet and bound his arms, and put him on his side in Lion-land. Horus on the cushion of the sky's standard, give your arm toward this Pepi, that this Pepi may go up to the sky. (*TP* 337¹⁶)

Becoming the counterpart of Osiris. I indeed am Osiris, I indeed am the Lord of All, I am the Radiant One, the brother of the Radiant Lady; I am Osiris, the brother of Isis. My son Horus and his mother Isis have protected me from that foe who would harm me; they have put cords on his arms and fetters on his thighs because of what he has done to me. (*TS* 227¹⁷)

My heart is with me, and it shall never come to pass that it shall be carried away. I am the lord of hearts, the slayer of the heart. I live in right and truth (*Maat*) and I have my being therein. I am Horus, the dweller in hearts, who is within the dweller in the body... (*LM* 29¹⁸)

En estos tres textos, las identificaciones son todas distintas: en el primero no se establece directamente a través del uso de un nombre divino, sino de una *historiola* en la que se narra la muerte y renacimiento de Osiris, en la que el fallecido

¹³ Sobre la distribución, cronología, tipología, decoración y posición de los textos en los sarcófagos, ver GRACIA ZAMACONA (2007).

¹⁴ A pesar de recibir este nombre, ni los textos conservados en papiros son códices, sino que son rollos, ni solamente se conservan papiros, sino también figuras funerarias, cartónajes de momias, sarcófagos, estelas, etc. (FOY SCALF 2017: 21–23).

¹⁵ SCALF (2017: 25).

¹⁶ La numeración de los *Textos de las Pirámides* no ha sido unificada, por lo que aquí indico la usada por ALLEN Y MANUELIAN (2005), de quién también es la traducción (p. 132), y que incluyen al final de su obra una relación de distintas ediciones y las correspondencias.

¹⁷ Numeración y traducción de FAULKNER (1977).

¹⁸ Papiro de Amen-hetep (Naville, *Todtenbuch*, Bd. I. Bl. 40). Traducción de BUDGE Y WILSON (2016: 90).

actúa como salvador del dios, puesto que se está dirigiendo a su hijo Horus. En el segundo, el muerto habla por boca de Osiris; y en el tercero, por Horus. Pero también hay otros casos, en los que la entidad no es ninguna de estas, por ejemplo:

Be you far from me! My lips are fast. I am Khnum, lord of the circuit, who sends the words of the gods to Re. I report the message to its lord. (*LM* 36¹⁹)

Lo peculiar de este último conjuro no es solamente la divinidad con la que se identifica el muerto, sino su objetivo: mantener a los bichos alejados de la momia y la tumba. Este propósito tan “terrenal” se aproxima más a los que se observan en el otro grupo de textos de la literatura egipcia que contiene fórmulas de *ego*-proclamación: los textos mágicos. Estos textos de ámbito privado que han llegado hasta nosotros en diversos soportes materiales como papiros, *ostraka*, estelas o estatuas desde la época del Reino Medio, presentan muchas semejanzas con los papiros griegos de contenido mágico-religioso, ya que son conjuros independientes entre sí, de los que únicamente se conserva una versión y cuya estructura se divide en título, fórmula a la divinidad e instrucciones sobre la praxis²⁰. En ellos es también común la identificación con alguna entidad divina, ya sea para librarse de los peligros que acechan durante los días epagómenos:

Be on your way, [be distant] from me! Go on, you, I shall not go along with you! You shall have no power over me ... for I am Re who appears in his eye! I have arisen as Sekhmet, I have arisen as Wedjyet ... I will not fall for your slaughtering²¹.

o para protegerse de enemigos indeseables:

You will stand still, you who are coming! I am somebody ... who acts as fighter [aha] ... I will enter your belly as a fly and then I will see your belly from its inside. I will turn your face into the back of your head, the front of your feet into your heels! Your speech is no use, it will not be heard. Your body becomes limp, your knee becomes feeble ... I am Horus, the son of Isis, [I] will leave on my [own] feet²².

El uso de la fórmula de *ego*-proclamación es distinto en los textos funerarios y en los textos mágicos. Mientras que en los primeros el objetivo es que el muerto alcance un estatus divino que le permita atravesar el *Duat* y poder acceder a la vida eterna; en los segundos, el practicante pretende elevar su estatus para obtener atención y, por tanto, algún favor, de los dioses en vida. Además, mientras que los primeros están escritos en algún soporte que acompaña al difunto, los textos mágicos deben ser pronunciados en voz alta para que sean escuchados por los seres superiores. Este es el uso que se documenta también en los *PGM*.

¹⁹ Papiro de Nu (Brti. Mus. No 10,447, hoja 8). Traducción de MOSHER JR. (2017: 92).

²⁰ Sobre estos textos, *cfr.* BORGHOUTS (1978: vii–xii); PINCH (1994); TEETER (2011).

²¹ Numeración y traducción según la edición de BORGHOUTS (1978: 12–14, n°13).

²² BORGHOUTS (1978: 1–2, n°3).

2.3. Magia cristiana

A pesar de que Orígenes en su respuesta a las acusaciones de Celso contra los cristianos intenta defender que los seguidores de Jesús no hacían uso de las prácticas mágicas²³, se documenta un amplio corpus textual datado entre el s. III d.C. y el comienzo de época medieval en el que se han transmitido conjuros que testimonian el uso de prácticas mágicas. Tradicionalmente, a este grupo de textos se los ha denominado “magia copta” a pesar de presentar textos tanto en esa lengua como en griego²⁴. En realidad, por estructura y contenido se asemejan bastante a los papiros griegos de contenido mágico, ya que los cristianos, cuyos objetivos también incluyen los de carácter más mundano (tales como la protección o conseguir el éxito en un negocio o en cuestiones de amor) utilizan recursos semejantes a los atestiguados en los *PGM*, entre ellos, la fórmula de auto-proclamación “yo soy”²⁵. Veamos algunos de estos ejemplos para ver con qué tipo de entidades se identificaba el practicante de magia cristiano.

En un conjuro de protección contra los reptiles, el practicante se identifica con dos figuras no divinas pero que sí pertenecían a la esfera más cercana a Jesús: su madre María, y la madre de Juan Bautista, Isabel.

A prayer. When you recite it, no reptile can bite (you). O Jesus, I am in Mary. O John, I am in Elizabeth. The lord Jesus said, "Let nothing [...] at all [...] me, N., on this day and this night. It is the mouth of the lord Sabaoth that said this: Let no reptile bite me, but let all reptiles of the earth become stone in my presence. Let all those on earth become as stone and iron in my presence. For it is the mouth of the lord Sabaoth that said this and the words of the lord are true. It is done"²⁶.

No es el único que usa la figura de María. En otro texto que pretende proteger contra entidades maléficas y en el que se han detectado características gnósticas, el practicante apela a Jesús y, tras invocarlo, dice:

For I am Mary, who is hidden in the appearance of Mariam. I am the mother who has given birth to the true light²⁷.

Como último ejemplo del uso de la fórmula *ego eimi* en textos cristianos, incluyo un testimonio perteneciente a un códice papiroáceo de veinte páginas que contiene una colección de conjuros de magia copta que se encuentra en la Universidad de Michigan. El códice está datado entre los siglos IV y VI, y se cree que

²³ Orig. *Cels.* 1.6, 28–31: "Ἀντικρυς δέ, κἄν δοκῆ ἀνέλεγκτον εἶναι τὸ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, πῶς ταῦτα ἐποίησε, σαφές ὅτι Χριστιανοὶ οὐδεμιᾶ μελέτῃ ἐπωδῶν χρώμενοι τυγχάνουσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ μετ' ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θεϊαν γραφὴν.

²⁴ Sobre los formularios mágicos cristianos procedentes de Egipto, *cfr.* MEYER Y SMITH (1994); PERNIGOTTI (1995); VAN DER VLIET (2019).

²⁵ En los textos catalogados por Preisendanz como “cristianos” no se testimonia esta fórmula. Sobre estos textos, *cfr.* GARCÍA TEIJEIRO (1994).

²⁶ Traducción de James E. Goehring en MEYER Y SMITH (1994: 128 n°68).

²⁷ Traducción de Richard Smith en MEYER Y SMITH (1994: 130 n°70). A la parte que incluyo aquí le sigue un catálogo de nombres angélicos.

en su redacción participaron cinco escribas²⁸. En la parte que nos interesa, el practicante, dirigiéndose a Dios, se identifica con Seth, hijo de Adán:

Grant me everything related to this prayer and (to) every (ritual) action that I perform. You seven angels, each appointed over his work and his service, act on my behalf. (For) I am Seth, the son of Adam, the first revelation of the unformed hands. Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Saraphael, Suriel, Anael, and also his other ministrants, Amoel, Anathael, Ananael, Anael, Phiel, Thriel, Apiel, Israel, and the other authorities, Mosul, Osul, Phael, Yoel, Arphael, Tremael!²⁹

Como se ve, el uso de la fórmula en los textos de magia copta se corresponde con el de la magia egipcia antigua y con el que se verá también en los textos griegos mágicos. En todos los casos, el objetivo es elevar el estatus del peticionario para lograr la atención del dios y conseguir su participación en cualquiera que sea el deseo del practicante.

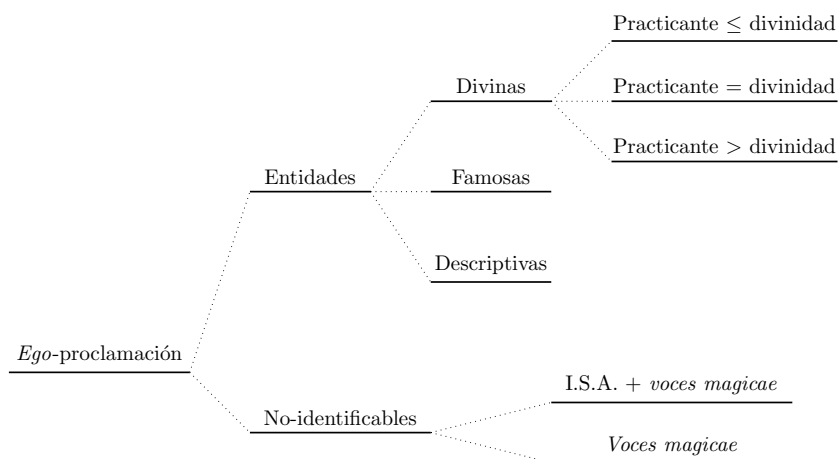
3. La representación divina del mago

Abordaremos a continuación la fórmula de *ego*-proclamación en el corpus de textos mágicos, donde se registran 44 prácticas que incluyen entre sus recursos la identificación del practicante con un poder sobrenatural durante el tiempo que dura el ritual. El elemento identificativo elegido varía mucho de unos textos a otros, tanto en la clase del referente, como su origen y su naturaleza. Para abordar su análisis, he clasificado los testimonios de *ego*-proclamación según si el elemento referenciado es una entidad identificable o no. Las entidades del primer grupo pueden ser *a*) divinidades –en cuyo caso pueden ser la misma a la que el peticionario se dirige (Hermes–Hermes), superior a la que se dirige (Anubis–*daimon*), o semejante o inferior (Toth–Helios)–; *b*) personajes famosos, como Moisés; o *c*) de otro tipo, como una descripción divina. Los términos no identificables, por su parte, los he dividido en dos categorías: *a*) aquellos que entre las *vores magicæ* contienen los nombres alternativos del dios judeocristiano (Iao, Sabaoth, Adonai, etc.; los cuales, para abreviar, he denominado “I.S.A.”), y *b*) las que únicamente son *vores magicæ*. Esta clasificación no siempre se puede aplicar tajantemente, ya que hay casos en los que la identificación no es única, sino que se recurre a entidades de distintas tradiciones y de diferentes estatus, por lo que algunos textos son incluidos en varias categorías³⁰.

²⁸ Sobre la colección, *cfr.* MEYER Y SMITH (1994: 293–303).

²⁹ Traducción de Paul Mirecki en MEYER Y SMITH (1994: 304 n.º133).

³⁰ En apéndices (pp. 465–474), se incluye una tabla resumen de los textos analizados, señalando la identificación del practicante, la divinidad receptora, el momento en el que se produce la identificación, y el tipo de práctica en el que se inserta.



3.1. Entidades identificables

3.1.a. Entidades divinas

Entre las entidades divinas, existe la posibilidad de que el practicante–dios sea el mismo, superior o semejante a la entidad a la que se dirige.

Casos en los que el dios–practicante y el dios son el mismo.—Se cuentan cinco casos en todo el corpus de *PGM*, todos distintos entre sí y sin puntos en común aparentes. Dos de ellos han sido analizados en capítulos anteriores a raíz de la divinidad principal a la que se dirige el ritual³¹, éstos, en cuestión de contenido y forma son bastante más complejos que los otros tres, más breves y sencillos.

PGM IV 930–1114 es singular por dos motivos. El primero, porque es de los pocos textos en los que se produce una doble identificación practicante–dios; y el segundo, porque ambas identificaciones se corresponden con las de la divinidad a la que se dirige el *lógos*. Este conjuro persigue una respuesta oracular del *hýpsistos theós* a través de una lámpara, para lo que hay que pronunciar distintas fórmulas que motiven a la divinidad a responder ante el peticionario. Durante la petición de la teofanía, el oficiante se presenta a sí mismo con los nombres de Bainchooch y Balsames (l. 1018):

ὅτι ὄνομά μοι Βαῖνχωωωχ· ἐγὼ εἶμι ὁ πεφυκῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης³².

³¹ *PGM* IV 930–1114 fue analizado en el capítulo IV (pp. 109–119); y *PGM* VIII 1–63 en el V (pp. 285–296).

³² Antes de la identificación, el practicante indica que existe antes y después que el fuego y la nieve (φανηθί μοι, κύριε, τῶ πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος προόντι καὶ μετόντι). Esta misma fórmula, con la denominación de Bainchooch incluida, se repite en *PGM* V 1–53 referida al dios supremo: τῶ φανέντι πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος Βαῖνχωωωχ.

Mi nombre es Bainchooch, Yo soy el nacido del cielo, mi nombre es Balsames.

Los dos son términos frecuentes en los textos mágicos y se han visto en más de una ocasión refiriéndose a la divinidad, ya que el primero es una denominación que significa “espíritu/alma de la oscuridad” y el segundo es uno de los nombres fenicios para el dios solar³³. Pero además, coincide con los términos que el peticionario usa para despedir al dios en la fórmula de la *apólysis*: κύριε Βαῖνχωωχ, ὁ ὦν Βαλσάμησ· χῶρει (l. 1061). Y lo mismo ocurre con la segunda *ego*-proclamación del texto (l. 1076):

ἔγῳ εἰμι Ἔρρος Ἀλκιβ· Ἀρσαμωσις Ἰάω αἰ· δαγεννουθ· ραραχαραι· Ἀβραιαωθ· υἱὸς Ἴσι-
δος αθθα· βαθθα· καὶ Ὅσίρεως Ὁσορ<ον>νωφρεω<ς>·

Yo soy Horus Alcib Harsamosis Iao *ai dagnenouth raracharai* Abraioth hijo de Isis, *aththa baththa* y de Osiris Osoronnofreo.

Esto es lo que se debe escribir en el amuleto que el oficiante debe llevar colgado a su cuello durante la realización del ritual, y coincide con las denominaciones usadas para referirse a la divinidad en la invocación (l. 1000) y en la salutación (l. 1048):

φάνηθί μοι, θεε̅ θεῶν, Ἔρε Ἀρποκράτα, Ἀλκιβ· Ἀρσαμωσι· Ἰάω αἰ δαγεννουθ ραραχαραι
Ἀβραιαωθ·

κύριε, χαίρει, θεε̅ θεῶν, εὐεργέτα, Ἔρε, Ἀρποκράτα· Ἀλκιβ, Ἀρσαμωσι, Ἰάω αἰ· δαγεν-
νουθ· ραραχαραι· Ἀβραιάω·

Si únicamente se atestiguara esta última identificación, se podría considerar que la fórmula no es una *ego*-proclamación, sino que el amuleto en el que va inscrita estaría funcionando como una representación material de la divinidad que actuara como protectora del practicante. Es decir, que el amuleto “fuera” Horus Alcib, Harsamosis, etc. Pero la identificación previa hace descartar esta opción, y considerar que, efectivamente, el peticionario, a través de sus palabras, se apropia de la naturaleza de la divinidad invocada. Asumir la identidad de la divinidad con la que se pretende entrar en contacto seguramente funcionaba como un modo de acercamiento y unión con el dios, un recurso que en el siguiente texto ocurre de un modo mucho más explícito.

PGM VIII 1–63 es, sin duda, el texto en el que la identificación practicante–dios adquiere su máxima expresión. Esto es porque el vínculo se establece en ambas direcciones: no solamente el mago se declara a sí mismo como divinidad (ἔγῳ [εἰμι] σὺ), sino que consigue una unión total con el dios, el cual se convierte él mismo en el mago (σὺ γὰρ [εἶ] ἔγῳ³⁴). Es decir, se produce una unión mística. Esta unión se verbaliza en dos ocasiones de tres maneras distintas (ll. 37 y 50):

³³ BETZ (1986: 333).

³⁴ Sobre la fórmula en segunda persona σὺ εἶ, *cf.* NORDEN (1913: 177–185).

σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ, τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σὸν· ἐγὼ γὰρ εἶμι τὸ εἶδωλόν σου
 pues tú eres yo y yo soy tú, tu nombre es el mío y el mío el tuyo. Yo soy tu imagen.
 οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἰ<μι>σὺ καὶ σὺ ἐγώ.

Te conozco Hermes, y tú a mí. Yo soy tú, y tú yo.

En esta práctica, la fórmula ἐγὼ εἶμι se reduce a su mínima manifestación eliminando el verbo copulativo, tanto en la expresión de la identificación ἐγὼ–σὺ como σὺ–ἐγὼ. La falta del elemento verbal crea la sensación de una unión más directa y trascendente puesto que no hay nada que se interponga entre ambos pronombres, del mismo modo que no hay nada que se interponga entre practicante y dios porque, tras la unión mística, son el mismo. Y por eso comparten nombre, uno de los elementos más importantes en los rituales mágicos, puesto que su conocimiento acerca lo humano a lo divino. El resultado de la fusión habilita al practicante a tener potestad sobre el dios y sobre su integridad, incluso en lo físico, ya que si algo le sucede al practicante en algún momento, también lo padecerá la divinidad³⁵ (una declaración extraña, ya que hace descender la unión mística a un plano más humano). Además de la identificación a través de las dos fórmulas que se analizan en este capítulo, en esta práctica se aplica una que es única en estos textos: ἐγὼ γὰρ εἶμι τὸ εἶδωλόν σου. Esta fórmula ha recibido distintas interpretaciones; por un lado, Reitzenstein³⁶ considera la idea de la imagen de origen egipcio, y la remonta al *ka*. Preisigke³⁷, en cambio, lo vincula al fluido divino que habría tomado el cuerpo del iniciado. Y Betz³⁸, por su parte, considera el uso del término εἶδωλόν propiamente griego, cuyo origen estaría en la especulación filosófica platónica del alma como una entidad visible, como la parte divina que reside en cada uno, la cual no es más que un reflejo de la divinidad. Así, quien se sumergiese en el alma humana lo estaría haciendo también en la del dios³⁹. Considerar al hombre como imagen de la divinidad ocurre también en la tradición judeocristiana, en la que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios⁴⁰. Esta identificación entre el practicante y Hermes sobrepasa cualquier otra de las que ocurren en los textos mágicos. Incluso aquellas en las que claramente se observa el objetivo originario de la fórmula (asimilar las capacidades divinas), no se pueden comparar con la de *PGM VIII 1–63*, donde se produce una verdadera unión mística que no solamente eleva al practicante a una esfera superior, sino que lo hace en unas condiciones excepcionales.

³⁵ Il. 38–40: ἐπὶ τὴν τί μοι συββῆ τούτῳ τῷ ἐνιαυτῷ ἢ τούτῳ τῷ μηνί ἢ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἢ ταύτῃ τῇ ὥρᾳ, συββήσεται τῷ μεγάλῳ θεῷ.

³⁶ REITZENSTEIN (1904: 21 III).

³⁷ PREISIGKE (1920: 18–19).

³⁸ BETZ (1986: 166).

³⁹ Sobre las implicaciones filosóficas del término εἶδωλόν, *cf.* BETZ (1981: 166–168); PACHOUMI (2013B: 63).

⁴⁰ Gn. 1: 27. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Los otros casos son, como se indicó al principio, más simples, aunque no por ello menos importantes. El papiro clasificado como LXIX contiene únicamente tres líneas de texto, pero a pesar de su brevedad, la información que aporta es considerable (y es, además, uno de los casos mencionados en el párrafo anterior en los que se puede apreciar el objetivo originario de la fórmula de identificación). En las instrucciones se indica el número de veces que se debe repetir el *lógos* y la postura corporal que se debe usar; y en el *lógos* se indica petición, entidad destinataria y entidad con la que se identifica el practicante (ambas Abrasax), y dice así:

‘φρουνεβει (β’), δός μοί σου τήν ισχύν· ἰώ Ἀβρασ[άξ] δός μοί σου τήν ισχύν· ἐγώ γάρ εἰμι Ἀβρασάξ’.

Phnoungebee (2 veces), dame tu poder, *io* Abrasax, dame tu poder; pues yo soy Abrasax.

Este parece uno de los casos más claros de asimilación de capacidades divinas a través de identificación, ya que el peticionario se dirige a Abrasax para solicitar su poder porque él mismo es también Abrasax. De este modo, y durante un periodo de tiempo, el mago, al compartir la naturaleza divina de Abrasax, compartiría también sus capacidades, las cuales podría poner en práctica durante el lapso del conjuro. Lo que hace tan interesante este ejemplo es que la petición no consiste en obtener beneficios secundarios; es decir, el peticionario no pide obtener un servicio concreto que el dios le pueda conceder aplicando sus capacidades divinas, sino que pide el propio poder del dios, haciéndole así partícipe de su total capacidad.

El cuarto texto de este grupo sirve para librarse del miedo, obtener oráculos en sueños y conseguir la libertad (*PGM LXX 1–28*). En realidad, este conjuro podría ser incluido también en el grupo siguiente, ya que aunque la práctica se dirige a Eresquigal, entidad con la que el peticionario se identifica, el *lógos* en el que se explicita dicha identificación está dirigido a una entidad intermedia, que es la que se va a presentar y a la que habrá que decir (l. 6–7):

‘ἐγώ εἰμι Ἐρεσχιγάλ κρατοῦσα τοὺς ἀντ[ι]χειρας, καί οὐδέ ἐν δύναται κακὸν αὐτῆ γενέσθαι’

Yo soy Eresquigal que sujeta los pulgares, y ningún mal puede venir sobre ella.

La asimilación de la divinidad sirve, en este caso, como protección contra fuerzas malignas, lo que justifica la elección de Eresquigal, una entidad subterránea asociada con la oscuridad y lo ctónico. El practicante, al absorber en sí mismo lo que representa esta diosa, es capaz de frenar la actividad de otro ser divino, el cual, durante el proceso mágico, ve representado en el practicante el potencial y capacidad de Eresquigal. Y ya que “ningún mal puede venir sobre ella”, así tampoco sobre el practicante–Eresquigal. El carácter puntual de esta asimilación se

observa en que si lo que se busca no es la protección sino la comunicación de vaticinios o, por ejemplo, privar del sueño a alguien, la asimilación no es necesaria.

Por último, el caso más extraño y menos “divino” de los cinco. En *PGM XXIIb* 32–35 se procede a hacer una consulta oracular a una lámpara a la que se dirige el único *lógos* de texto. En ese *lógos*, el peticionario se presenta como Lampsis (l. 34: ἐγὼ εἰ[μι] Λαμψις). Lo que podría parecer un nombre mágico es posible que remita al adjetivo que significa brillante (λάμψις, εως)⁴¹, con lo que de algún modo el oficiante estaría asimilando la naturaleza lumínica del objeto al que le solicita el vaticinio. Este caso se sale de los típicos ejemplos en los que los referentes y las entidades con la que se vincula el practicante son dioses, pero el uso de la fórmula *ego eimi* y el término elegido señalan que no se trata de una coincidencia.

Casos en los que el practicante–dios es superior a la divinidad.—Son siete los textos en los que se produce una identificación del practicante con una entidad superior al receptor del texto, dos de ellos porque ese receptor es un elemento inanimado y cinco porque son entidades intermedias. Del primer grupo, el más sorprendente es XXXVI 312–320, ya que la práctica busca abrir un cerrojo, y para ello, el peticionario pronuncia una fórmula en la que le da la orden de abrirse y añade (l. 317):

‘ὅτι ἐγὼ εἰμι Ὁρος ὁ μέγας ἀρχεφρενεψου φριγίχ, υἱὸς τοῦ Ὀσίρεως καὶ τῆς Ἰσιδος.
βούλομαι δὲ φυγεῖν τὸν ἄθεον Τυφῶνα, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχὺ’

Porque yo soy Horus el grande *archephrenepsou phrigich*, el hijo de Osiris e Isis. Quiero escapar del impío Tifón, ya, ya, pronto, pronto.

La referencia que se toma para la mini-*historiola* está clara: la discordia entre Horus y su tío Set (Tifón) que tiene su origen en el asesinato del padre de Horus a manos de su propio hermano. Lo que llama la atención es el uso de un referente tan completo para una acción tan banal como abrir una puerta. Uno quizá se esperaría algo así para una apertura simbólica de algo más elevado, o quizá en algún texto con referencias celestes o subterráneas, donde las puertas juegan un papel importante a la hora de atravesar los límites entre este mundo y aquellos. Pero aquí se utiliza para la apertura de una puerta física, lo que puede hacer que el uso de la fórmula *ego eimi* parezca demasiado elaborada para un objetivo tan poco elevado; aunque sin duda si lo que se buscaba era la efectividad, o apariencia de efectividad, el autor de la práctica lo logró.

El otro caso de elemento inanimado como receptor del conjuro es *PGM IV* 2967–3006, aunque en este, la elección de la divinidad y el propósito de la práctica son

⁴¹ *LSJ*: λάμψις, εως, ἤ, shining, ἀστέρων, ἀστραπῶν, ἡλίου.

más congruentes: el practicante–dios es Hermes (ἐγὼ εἰμι Ἑρμῆς, l. 2995), y la destinataria, una planta (ἐπίκλησις δ' αὐτῷ ἐπὶ πάσης βοτάνης καθ' ὅλον ἐν ἄρσει, l. 2980). La elección del dios responde a su naturaleza de creador y dispensador de *pharmaka*, por lo que la asimilación del practicante con él facilitaría la recogida de las plantas o potenciaría las cualidades que pudiera tener. Este uso de *ego eimi* destaca sobre el resto ya que no demuestra urgencia ni orden, simplemente informa de un hecho: el practicante es Hermes.

Los otros cinco casos, aunque tienen en común que los destinatarios pertenecen a la esfera intermedia, presentan identificaciones muy dispares entre ellas, incluso en el modo de presentarlas. En *PGM I* 247–262, la fórmula de auto-proclamación se pronuncia en copto y en ella, los nombres con los que el peticionario establece el vínculo pertenecen todos a la tradición egipcia: Anubis, Osir–Phre (es decir, Osiris–Re) y Osiris. Lo que pretende el practicante al pronunciar “sus” nombres es que el *daimon* subterráneo le haga invisible. En este caso, no hay ninguna divinidad superior intermediaria entre el oficiante y el *daimon*, por lo que su elevación a una esfera superior es probable que le ayudara a someterla y a conseguir más eficacia en su respuesta. Pero esto no siempre es así, ya que como se verá, no es una fórmula a la que se recurre para evitar la mediación de otra divinidad.

En *PGM IV* 296–466, por ejemplo, aunque el peticionario dirige un largo *lógos* al *nekydaimon* que deberá ejercer como instrumento para que una víctima se someta al conjuro amoroso del mago, éste le dedica también un himno a Helios, que es el que en última instancia tiene que enviar al *daimon* de muerto. Pero la identificación practicante–dios no se hace para convencer a la divinidad solar, sino para lograr que el *nekydaimon* actúe. El *lógos* en el que se incluye la fórmula de *ego*-proclamación se puede dividir en tres secciones que siguen una progresión en cuanto a la coacción a la entidad⁴², siendo la más elevada en la que se incluye la parte que nos interesa. En esta parte, el mago no solamente insiste en las acciones que tiene que llevar a cabo la entidad, sino que le indica que no le dejará descansar hasta que las cumpla. Y como parte de esta amenaza, el peticionario añade (ll. 385–394):

ἐγὼ γάρ εἰμι Βαρβαρ Ἀδωναί, ὁ τὰ ἄστρα κρύβων, ὁ λαμπροφεγγῆς οὐρανοῦ κρατῶν, ὁ κύριος κόσμου αἰθουῖν ἰαθουῖν σελβιουωθ· Ἀὼθ σαρβαθιουθ ἰαθθιεραθ Ἀδωναί ἰα ρουρα βια βι βιοθη αθωθ Σαβαῶθ ἡα νιαφα αμαραχθι· σαταμα· ζαυαθθειη σερφω ἰαλαδα ἰαλη σβησι· ἰαθθα· μαραδθα· ἀχιλθθεε χοωω οη ηαχω· κανσαοσα· ἀλκμουρι· θυρ· θαωος· σιε· χη· εἰμι Θῶθ οσωμαι

Pues yo soy Barbar Adonai, el que esconde los astros, el brillante dominador del cielo, el señor del cosmos *aththouin iathouin selbiouoth aoth sarbathiouth iaththierath* Adonai *ia roura bia bi biothe athoth* Sabaot *ea niapha amarachthi satama*

⁴² Estas fases y los elementos que la forman se analizaron en el capítulo VI (pp. 343–347).

zauaththeie serpho ialada iale sbesi iaththa marattha achilththee chooo oe eacho kansaosa alkmouri thyr thaos sieche; yo soy Toth osomai.

No solo hay una doble identificación (Barbar–Adonai y Toth), sino que a la identificación nominal la acompaña una descriptiva que bien podría pertenecer a Helios y, además, es una coacción directa, quizá la más explícita de las analizadas hasta el momento.

Como indiqué unas líneas más arriba, el modo de presentar la identificación difiere notablemente entre los textos, y esto se observa en *PGM XIII 278–282*, uno de los textos que forman parte de las posibles aplicaciones del conjuro conocido como *El Octavo libro de Moisés*. En este caso, el mago pretende traer de vuelta a la vida a un muerto y para conseguirlo declara (l. 281):

‘ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ποιῶν τῆ δυνάμει τοῦ <Θ>αῦθ, ἁγίου θεοῦ.’

Porque soy el que obra con el poder de Tauth, el sagrado dios.

El deletreo Θ $\alpha\mathring{\upsilon}\theta$ parece ser una confusión por Θ $\acute{\omega}\theta$, la entidad cuyo poder ha asimilado el mago y con la que obra. En realidad, estrictamente hablando, en este texto (el cual también podría incluirse en el grupo de identificaciones descriptivas) no se produce una típica *ego*-proclamación en la que el practicante anuncia la deidad con la que se vincula, sino que dicho vínculo ya está hecho, y la transmisión de capacidades del dios al practicante ya se ha producido en un estadio anterior a la pronunciación de esta fórmula. Lo que se declara con el uso de la fórmula en este contexto es la asimilación y el uso de la naturaleza divina.

PGM XXXVI 165–177 es también un caso singular. Este conjuro, que pretende dominar la cólera, además de una fórmula que tiene que ser pronunciada en voz alta tiene otra que funciona como refuerzo y protección. Esta se inicia con la *ego*-proclamación, a la que le sigue un catálogo angélico formado por veinte nombres (algunos repetidos) y la petición de protección. La identificación es a través de uno de los símbolos de la divinidad solar egipcia, *Kephri*, es decir, el escarabajo: ἐγώ εἰμι Χφυρις⁴³. Al igual que en el primer caso de este grupo de textos (*PGM I 247–262*), no hay intermediarios entre las entidades angélicas y el oficiante–dios, por lo que es posible que recurrir a una entidad de tal categoría sea el modo que tiene el peticionario de destacarse frente a seres intermedios, acostumbrados a servir a los dioses superiores.

El último caso (*PGM LXXIX 1–5*) contiene la identificación más numerosa y heterogénea de los siete casos de este grupo. El destinatario del *lógos* no se explicita, pero a juzgar por la orden en plural (καταστ[ίλ]ατε) y que deben actuar por orden

⁴³ Sobre el escarabajo como hipóstasis de la entidad solar y su concepción como símbolo de la autogénesis y la creación *ex nihilo* ya se habló en un capítulo anterior (pp. 109–119), y su presencia aquí, tanto por el objetivo del conjuro como por las entidades que quiere dominar el peticionario, parece un poco excesiva.

de una divinidad a la que parecen estar supeditados ([κατ'] ὑπο[τ]αγή[ν] τ[ο]ῦ [μ]εγάλου θε[ο]ῦ Νεο[υ]φνειώθ), es lógico pensar que son entidades intermedias, seguramente *daimones*. La fórmula dice:

‘ανοκ πε Βαῖνχωωχ Ἀβρασάξ εἰ[λα]μ Μιχαήλ· παραν νμητ Θωσοῦθ Θωο[ύθ].

Yo soy Bainchooch Abrasax el eterno, Miguel, *paran nmet* Toth Toth.

El practicante declara, encabezado por la fórmula copta *anok*, que es Bainchooch, Abrasax y Miguel. Pero además, con otra fórmula en copto (*paran nmet*) declara que su verdadero nombre es Toth. De nuevo, como en la mayoría de los casos, la declaración de adquisición de la naturaleza del dios con el que se identifica no funciona como coacción, ni siquiera como una proclamación arrogante, sino simplemente como enunciación informativa.

Casos en los que el practicante–dios es semejante a la divinidad.—En este grupo se concentran la mayoría de los casos ya que es el menos delimitado por la imposibilidad de establecer jerarquías y porque solo uno de los once textos presenta una identificación exclusiva. Entre los doce casos adscritos a este grupo de *ego*-identificaciones, tres están escritos en copto. El primero se integra en *PGM* III, cuyos problemas de lectura debido a su estado fragmentario ya han sido mencionados en más ocasiones. En este caso, la práctica que ocupa las líneas 633–731, en la que las cincuenta primeras líneas están en copto y las treinta últimas en griego, también se ve afectada por el estado lagunoso del texto. Por lo que se puede leer, los elementos que nos interesan para nuestro análisis se concentran en el fragmento en copto, en el que la entidad receptora de la plegaria es Re (su contrapartida griega, Helios, lo es en la parte escrita en griego). En la invocación, se intercalan las alabanzas al dios solar egipcio con las *ego*-identificaciones del practicante, las cuales son de varios tipos. Por un lado, series de vocales repetidas (“yo soy *aeiouo aeiouo aeiouo...*”, ll. 660–662), por otro, nombres no identificables (Nef, Toft, Kat) y, por último, denominaciones que remiten a entidades divinas: la triple denominación del sol en las tres fases de su viaje diurno, *Serpot-Moui-Sro* (*Srp.t m3y sr*), es decir, Loto-León-Carnero; la gran serpiente, referencia a Khnum–Agathodaimon, no Apophis⁴⁴; Iethor, o lo que es lo mismo, el ojo de Horus⁴⁵; y Abriabot, que podría tratarse de una deformación de Barbariot, es decir Arbat Sabaoth⁴⁶. Esta última es también la que aparece hasta en tres ocasiones⁴⁷ en *PGM* IV 89–93, el segundo de los textos en copto que contiene una *ego*-identificación y que, al igual que el de *PGM* III, está consagrado a la divinidad solar. La repetición en ambos textos de la identificación, ya sean variadas

⁴⁴ FAUTH (1995: 71).

⁴⁵ Meyer en BETZ (1986: 35 n135).

⁴⁶ FAUTH (1995: 70 n211).

⁴⁷ “I am Barbarioth, Barbarioth I am (...) for I am Barbarioth”, traducción de Meyer en BETZ (1986: 39).

o la misma, aumenta la sensación de urgencia que parece querer transmitir el texto.

Lo mismo ocurre en el tercer texto en lengua copta (*PGM IV 94–150*), la cual se combina con unas cuantas líneas en griego, y que comienza con una narración que incluye un diálogo ficticio entre Toth e Isis donde ella le cuenta a su padre que su hermano y esposo Osiris le es infiel con Neftis. Esto se justifica porque es un conjuro erótico en el que el practicante le pide al dios que someta a su víctima, para lo que recurre a la fórmula “yo soy”. Se identifica con tres personajes: Anubis, el gran hijo del Grande, y To, hijo de To. Es decir, por un lado, con el dios de los muertos, y por el otro, con el hijo del gran dios y To, término que podría significar “tierra”⁴⁸. Esta identificación se inserta entre la petición y, al igual que los dos casos anteriores, hace explícita la elevada naturaleza del practicante y añade un tinte de apremio y urgencia.

De vuelta a los textos en griego, abordamos uno ya analizado en capítulos anteriores⁴⁹, en el que el peticionario se dirige a la diosa Selene para enviar desgracias a un enemigo. Para convencer a la diosa de que realice lo que le pide, el mago recurre a una identificación que le sirve para reforzar la idea de ser gran conocedor de los saberes sagrados y ocultos de la diosa (l. 2285):

πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς, Ἴσιδος πατήρ ἐγώ.

como guía de todos los magos, Hermes el anciano, yo, padre de Isis.

Hermes el anciano no es otro que el egipcio Hermes Trismegistos, transmisor de los conocimientos de las doctrinas herméticas⁵⁰ y el mago por excelencia. Es considerado, además, padre de Isis, una filiación que según Bortolani (2016: 264) tiene que ver con que la diosa es también una gran maga, no con que tradicionalmente Hermes (Toth) e Isis sean retratados como padre e hija. Pero no es la única vez en los textos mágicos en los que se establece esta relación de consanguinidad entre ambos, sin ir más lejos, en el texto que se acaba de analizar también se plasma. También Plutarco deja constancia de la relación paternofamiliar cuando comenta que por la destreza de ambos en lo que respecta a la gramática y la música, muchos los consideran padre e hija⁵¹. Así, la identificación del oficiante con una personalidad como esta lo habilita para ser conocedor de los secretos y recursos que consigan poner a la diosa a su favor, pero no con un afán de coacción o premura, sino que la fórmula se usa como justificación a su petición.

⁴⁸ Meyer en BETZ (1986: 35 n136).

⁴⁹ Vid supra capítulo V (pp. 248–256).

⁵⁰ Sobre Hermes Trismegistos, *vid supra* capítulo II (pp. 42–45).

⁵¹ Plu. *De Isi. et Osi.* 352a 9–12: “Ἐτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως ἱστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα, [ὧν] τὸν μὲν ἕτερον σοφίας καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὐρετὴν νομίζοντες.

Otra práctica que tiene como protagonistas a las mismas entidades, aunque re-presentando papeles diferentes, es *PGM VII 490–504*. En ella, el oficiante pide protección a Isis, y para ello se dirige a la diosa diciéndole (l. 498):

ὅτι ἐγὼ εἶμι ὁ ἐν τῷ Πηλουσίῳ καθιδρυμένος σερφουθ: μουῖσρω στρομμω: μολωθ: μολονθηρ: φον Θώθ:

Yo soy el que está establecido en Pelusión *serphouth mouisro strommo moloth molonther phon* Thoth.

El establecido en Pelusión es el dios Amón, el cual, durante el Reino Antiguo fue venerado como un dios primordial que formaba parte de la Ogdoada de Hermópolis, pero que ya en el Reino Nuevo fue asimilado a Re, la divinidad solar, junto con el que fue venerado a partir de ese momento⁵². Este es el motivo de que lo que sigue al epíteto y que parecen *voces magicæ* sea en realidad la denominación de la manifestación solar durante su viaje diurno, *serphouth mouisro*, es decir, Loto-León-Carnero⁵³, ya comentado con relación al primer conjuro de este grupo de *ego*-identificaciones. Amón representa la última de las fases solares, justo antes de la puesta de sol, cuando el astro está a punto de sumergirse en el mundo subterráneo para revivir al día siguiente. Toth es el último elemento de la serie de términos inteligibles y, aunque remite a la divinidad egipcia, no se puede pasar por alto el juego de sonidos con la repetición de la *mi*, la *phi* y la *theta*. Por el tono del *lógos*, no parece que la identificación con una entidad solar suponga una elevación del peticionario por encima de la diosa a la que se dirige, ni siquiera que infunda mayor reiteración u obligatoriedad.

Una situación semejante con Toth la encontramos de nuevo en *PGM XII 107–121*. En esta práctica que busca enviar sueños, el oficiante debe escribir en una tablilla con tinta de mirra lo que sigue (ll. 110–112):

κείμει, κείμει, ἐγὼ εἶμι ὁ μέγας, ὁ ἐν [στόμα]τι κείμενος μομμου Θώθ, νανουμβρη χαριχα κενυρω πααρμιαθ, <ῶ>δνομα τὸ ἅγιον· Ἰαου ιειη Ἰεου αηωι, ὁ ὦν ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ

Yazgo yazgo, yo soy el grande, el que reposa en la boca *momou* Toth *nanoumbre charicha kenyro paarmiath* cuyo nombre es santo *iao iee ieuo aeoi*, el que está sobre el cielo.

La identificación incluye, por un lado, la *ego*-proclamación con términos incomprensibles entre los que se pueden leer Toth; y por el otro, la revelación del nombre santo que también se adjudica el practicante y en el que algunos leen Iao. Con respecto a Toth, no parece que en este caso su presencia se pueda achacar a la repetición de sonidos, y su posición en segundo lugar tampoco indica una intencionalidad identificativa, por lo que habría que plantearse que esté siendo

⁵² PINCH (2002: 100–103).

⁵³ Smith en BETZ (1986: 131 n174).

usado como *vox magica*. Lo mismo con las vocales, si “Iao” apareciese solo podría plantearse la cuestión de una elección e identificación deliberada, pero dentro de una serie vocálica de este tipo, leer el nombre del dios judeocristiano parece arriesgado. Lo que sí es una declaración de estatus, aunque no vaya precedido de la fórmula, es la indicación de que “está sobre el cielo”. La localización en las alturas es prerrogativa de las divinidades poderosas, puesto que les concede un lugar privilegiado sobre todo lo creado. Una identificación arriesgada, ya que por el contexto del *lógos* que se indica a continuación, la cual se introduce indicando que es una fórmula de coacción (ὁ δὲ ἐπάναγκος, l. 114), parece que la divinidad destinataria es una entidad suprema.

En el siguiente caso Iao forma parte de las denominaciones de la divinidad. En *PGM XII 14–95*⁵⁴, el peticionario pide lograr el sometimiento de hombres y mujeres. Es una práctica compleja que consta de diferentes fórmulas dirigidas a distintas entidades sobre las cuales parece siempre encontrarse un dios supremo. En la tercera fórmula (ll. 67–77), el oficiante dirige su súplica a las divinidades celestiales, a las que, tras informar de su petición, les dice (ll. 71–75):

ὅτι δοῦλός εἰμι τοῦ ὑψίστου θε[ο]ῦ [τ]οῦ κατέχοντο[ς] τὸν κόσμον καὶ παντοκρ[ά]τορος
Μαρμαριῶθ λασιμιωληθ αραασ.σ. Σηβαρβ[α]ῶθ νοω αωι ωιηρ. (ἄρτυμα.) α[ααα]α
ηηηηηηη ωωωωωωω. παραγγέλλ[ω τῷ] ἐπὶ τούτων <τῶν>τεταγμέ[νων] λεγομένῳ
Ἔρωτι, ὅ[τ]ι <ἐγώ>εἰμι θεὸς θεῶν ἀπάντων Ἰάων Σαβαῶθ Ἄδωναι Ἀ[βρασα]ξ Ἰαραβ-
βαι θωυριω θανακερμηφ πανχοναψ.

Porque soy esclavo del dios supremo, que es dueño del cosmos y todo lo gobierna *marmarioth lasimioleth apaas s sebarbaroth noo aoi Oier* (condimento) *aaaaa eeeeeee ooooooo*. Se lo ordeno al invocado para obedecer esto, Eros, porque yo soy dios de todos los dioses Iao Sabaot Adonáis Abrasax *iarabbai thourio thaakermeph panchonaps*.

Lo primero que llama la atención es la aparente incongruencia del comienzo de la declaración como esclavo del dios supremo y la *ego*-identificación como dios de todos los dioses. Como indiqué, esta parte se encuentra en el *lógos* dirigido a una multiplicidad de entidades, pero la práctica busca la actuación de Eros, que es a quien, en última instancia, el oficiante da las órdenes. Puede que ahí resida el motivo de que primero se declare esclavo del dios y luego él mismo se eleve a esa categoría. Ya que de las entidades celestiales busca el favor, por lo que mostrar sometimiento al dios que gobierna sobre ellas seguramente sea beneficioso, pero de Eros busca la obediencia, para lo que eleva su estatus al del único dios capaz de mandar sobre él, el *hypsistos theós*. Que la asimilación divina del practicante es transitoria se observa en este texto cuando, al final del ritual, la tablilla que debe inscribirse con los deseos incluye una fórmula dirigida al dios supremo con otra identificación (l. 92):

⁵⁴ Este texto ha sido analizado en dos ocasiones en el capítulo IV (pp. 93–99 y pp. 200–206).

ἐγὼ εἰμι, ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος

Yo soy con quien te encontraste en el sagrado monte.

Es decir, en el monte Sinaí, donde Moisés recibió los Diez Mandamientos de manos de Dios. Esto no quiere decir que el oficiante se esté asimilando a Moisés, pero sirve para reforzar la idea de que los ecos hebreos del texto no son casuales, sino que subyace un conocimiento de la historia bíblica. Por eso no incluyo esta identificación entre las del grupo I.S.A. + *voces magicæ*, a pesar de que a los nombres de Iao, Sabaot, Adonáis y Abrasax le siguen términos incomprensibles. Como se ve, por tanto, la *ego*-identificación en este caso sirve tanto para elevarse al estatus divino de la entidad suprema del mismo texto, como para declararse bajo su total dominio.

Donde sí hay una identificación con el profeta Moisés (entre otras) es en *PGM* V 96–172, cuyo contenido en lo que respecta al practicante–dios y a la entidad destinataria es un poco confuso. En la invocación, el peticionario denomina a la divinidad “el Acéfalo” y “Osoronofris”, es decir, “Osiris, el benefactor”. A esto, le sigue dos de las tres *ego*-identificaciones del texto (ll. 107 y 112):

ἐγὼ εἰμι Μοῦσῆς ὁ προφήτης σου (...). ἐγὼ εἰμι ἄγγελος τοῦ Φαπρω Ὀσοροννωφρις.

Yo soy Moisés, tu profeta (...) Yo soy un ángel del Faraón Osoronofris.

Es decir, se vincula con uno de los personajes clave en la literatura veterotestamentaria, guía del éxodo hebreo y dador de la ley divina, y con una entidad al servicio de Osiris, al cual se le denomina “faraón”, seguramente por la concepción egipcia de los reyes como seres divinos. Parece, por tanto, que el oficiante pretende lograr el contacto con Acéfalo–Osiris elevando su naturaleza a un lugar intermedio entre lo humano y lo plenamente divino. Pero curiosamente, tras una larga serie de epítetos laudatorios entre los que se menciona varias veces más el nombre de Acéfalo, el peticionario dice (ll. 144–155):

ἐγὼ εἰμι ὁ ἀκέφαλος δαίμων ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων τὴν ὄρασιν, ἰσχυρός, <ὁ ἔχων>τὸ πῦρ τὸ ἀθάνατον. ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια, ὁ μισῶν ἀδικήματα γίνεσθαι ἐν τῷ κόσμῳ. ἐγὼ εἰμι ὁ ἀστράπτων καὶ βροντῶν. ἐγὼ εἰμι, οὗ ἐστὶν ὁ ἰδρώς ὄμβρος ἐπιπίπτων ἐπὶ τὴν γῆν, ἵνα ὀχεύῃ. ἐγὼ εἰμι, οὗ τὸ στόμα καίεται δι’ ὅλου. ἐγὼ εἰμι ὁ γεννῶν καὶ ἀπογεννῶν. ἐγὼ εἰμι ἡ Χάρις τοῦ Αἰῶνος, ὄνομά μοι καρδία περιεζωσμένη ὄφιν. ἔξελθε καὶ ἀκολούθησον.’

Yo soy el *daimon* Acéfalo, el que tiene la vista en los pies, el poderoso que tiene el fuego inmortal. Yo soy la verdad, que odia que en el mundo haya injusticias. Soy el que relampaguea y el que truena. Yo soy el sudor de aquel cuyo tormentoso sudor cae sobre la tierra, para que produzca. Yo soy aquel cuya boca arde completamente. Yo soy el que crea y destruye. Yo soy la gracia de Eón, mi nombre es un corazón ceñido por una serpiente. Sal y sígueme.

Por la naturaleza y capacidades con las que se describe el peticionario en su versión divina, hay que entender *daimon* como sinónimo de *theós*, ya que los epítetos que lo describen son propios de entidades superiores o supremas y, además,

algunos de ellos son los mismos que se usan en *PGM VIII* 65–110 durante la invocación del dios Acéfalo⁵⁵. Así, el peticionario se identifica con un personaje famoso, una entidad intermedia al servicio del dios invocado, y como el dios invocado, supeditándose e igualándose al mismo tiempo.

Otra práctica del mismo papiro con identificación *ego eimi* es la consagrada a Helios, al que se le pide el conocimiento del pasado, el presente y el futuro usando un anillo (*PGM V* 213–303). En el *lógos* que se le debe recitar al sol, el peticionario se identifica con muy dispares elementos (ll. 246 y 250):

ἐγὼ εἰμι Θωύθ, φαρμάκων καὶ γραμμάτων εὐρετῆς καὶ κτίστης· (...) ἐγὼ εἰμι Ἡρώων ἔνδοξος, ὠὸν ἰβέως, ὠὸν ἰέρακος, ὠὸν Φοίνικος ἀεροφοιτήτου”

Yo soy Toth, descubridor y creador de los fármacos y de la escritura (...) yo soy el famoso Herón, el huevo de ibis, el huevo de halcón, el huevo del fénix que recorre el aire.

Por un lado, la divinidad egipcia Toth, en su faceta específica de farmacólogo y transmisor de la escritura. Por otro, Herón, un dios egipcio greco-romano que parece ser la fusión del “dios jinete” de Tracia y Atum⁵⁶. Además, tres huevos: el de un ibis, el de un halcón, y el de un fénix. Según Hopfner⁵⁷, la referencia a estos tres elementos señala la filiación padre-hijo del peticionario con los dioses que tienen esas aves como símbolo: Toth, Osiris, y el sol. Resulta extraña esa concordancia, ya que entonces el oficiante se estaría identificando con Toth y con el hijo de Toth; con Osiris, al que luego le dedica una larga amenaza (bajo el nombre de *hesiés*); y con el sol, a quien está consagrada la práctica.

En *PGM XII* 201–269⁵⁸ tiene lugar una de las *ego*-identificaciones más extensas y variadas de todos los textos mágicos. El objetivo del conjuro es conseguir éxito y suerte, lo cual tiene que proveerlo la entidad suprema solar, pero como intermediarios entre el oficiante y esa divinidad se invoca a una pléthora de divinidades superiores, tanto celestiales como subterráneas, que han de actuar como asistentes facilitadores de la invocación al sol. Es a ellos a los que el peticionario se está dirigiendo cuando dice (ll. 229–236):

ἐγὼ φυτὸν ὄνομα βαῖς, ἐγὼ ἀπόρροια αἵματος ἀπὸ τῆς τοῦ μεγάλου ταφῆς τῶν βαίτων, ἐγὼ ἡ Πίστις εἰς ἀνθρώπους εὐρεθείσα καὶ προφήτης τῶν ἀγίων ὀνομάτων εἰμί, ὁ ἀ<ει> Ἰσος, ὁ ἐκπεφυκῶς ἐκ τοῦ Βυθοῦ, ἐγὼ εἰμι ὁ Χράτης ὁ πεφυκῶς ἐκ τοῦ οὐατίου, ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, ὃν οὐδεὶς ὄρα οὐδὲ προπετῶς ὀνομάζει, ἐγὼ εἰμι τὸ ἱερὸν ὄρνεον Φοῖνιξ, ἐγὼ εἰμι ὁ Κράτης, ὁ ἅγιος, προσαγορευόμενος Μαρμαρανώθ, ἐγὼ εἰμι ὁ Ἥλιος ὁ δεδειχῶς φῶς, ἐγὼ εἰμι Ἀφροδείτη προσαγορευομένη Τύφι, ἐγὼ εἰμι ὁ ἄ[γ]ι[ο]ς ἐπίβολος ἀνέμων,

⁵⁵ Sobre esta práctica, ver capítulo IV (pp. 161–173) y capítulo V (pp. 300–305).

⁵⁶ H. BONNET (1952B: s.v.).

⁵⁷ HOPFNER (1921: vol. II § 295).

⁵⁸ Este texto fue analizado tanto en el capítulo IV (pp. 142–147), como en el capítulo V (pp. 296–300) en relación con las divinidades suprema y superior que actúan en él.

ἐγὼ εἰμι Κρόνος ὁ δεδειχῶς<ς>φῶς, ἐγὼ εἰμι μήτηρ θεῶν ἢ καλ[ου]μένη οὐρανός, ἐγὼ εἰμι Ὅσιρις ὁ καλούμενος ὕδωρ, ἐγὼ εἰμι Ἴσις ἢ καλουμένη δρόσος, ἐγὼ εἰμι Ἡσενεφους, ἢ καλουμένη ἕαρ, ἐγὼ εἰμι Εἴδωλος τοῖς κατὰ ἀλήθειαν εἰδώλοις ὠμοιωμένος, ἐγὼ εἰμι Σοῦχος <ὠμοιωμένος>κορκοδείλω.

Yo soy una planta, llamada bais, soy un efluvio de sangre procedente de las palmas de la tumba del grande [Osiris], soy la fe que se encuentra en los hombres y soy profeta de los nombres sagrados, el que es siempre igual, el que procede del abismo, yo soy Crates, nacido del sagrado ojo, yo soy el dios a quien nadie ve ni nombra convenientemente, yo soy la sagrada ave fénix, yo soy Crates, el sagrado, llamado *marmatauoth*, yo soy Helios, el que revela la luz, yo soy Afrodita, llamada Tifis, yo soy el sagrado emisor de vientos, yo soy Cronos, el que revela la luz, yo soy la madre de los dioses, llamada cielo, yo soy Osiris, llamado agua, yo soy Isis, a quien llaman rocío, yo soy Esenefis, a quien llaman primavera, yo soy la imagen que refleja las verdaderas imágenes, yo soy Soucho [Sobek], que parece un cocodrilo.

La acumulación de identificaciones no parece ser algo común de este recurso. Aunque se han visto casos en los que el peticionario se asimila a distintos seres, el caso de esta práctica sobrepasa cualquier otro, y aunque si bien es cierto que la repetitividad es una de las características de la magia, aquí podría tener que ver con las entidades de las que se pretende la atención. Ya que se reclama la colaboración de divinidades celestiales y subterráneas, que tienen poder sobre vivos y muertos, las que son guías de los vientos, provocadores de las olas, cuidadores del fuego, creadores y bienhechores, incluso dominadores de reyes, la vinculación con todos los dioses, personificaciones y atributos es un intento por asimilar capacidades que sirvan para atraer a toda la variedad de divinidades que el peticionario necesita para lograr su fin último: invocar a la divinidad solar suprema.

Los dos últimos textos son inciertos en cuanto a su interpretación. En la parte en griego (*PGM* XII 453–465) del texto demótico (*PDM* xii 76–107) que sirve para someter enemigos, el peticionario invoca a Seth y le pide que actúe (l. 462):

ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ Ξανθὸς δαί[μω]ν οὐβαθ.ε..τεβερετερρι

Porque yo soy el *daimon* Xantis *oubathe tebereterri*.

Aunque parece que el estatus adquirido por el peticionario es el de *daimon*, la lectura del nombre es textualmente incierta⁵⁹, por lo que, aunque efectivamente hay una *ego*-identificación, la identidad del ser con el que se asimila el peticionario es dudosa⁶⁰. Si el término *daimon* se utiliza restrictivamente para una entidad intermedia y no como sinónimo de *theós*, sería el único caso en el que la identificación se hace con una entidad no superior.

⁵⁹ J.H. Johnson en BETZ (1986: 170 n116).

⁶⁰ Es el único resultado que arroja el TLG.

El último caso se encuentra en el problemático *PGM III*, entre las líneas 424–466, donde se indica un conjuro consagrado a Helios que busca la prognosis. Parece que el peticionario podría estar identificándose con Iao e Isis (l. 457: ἐγὼ εἰμι ἱεῖη ἰοεῖη ἱεῖ Ἰάω Ἱσι), pero es un texto con muchas lagunas y no es posible asegurarlo. Además, por un lado, a Iao le precede una serie de vocales, por lo podría formar parte de ella y por el otro, la presencia de una divinidad femenina no es común en las identificaciones (solo se testimonian dos casos, en *LXX 1–28* y en *XII 201–269*). Aunque lo que se lee a continuación de la fórmula es la petición del conocimiento de todo lo que hay en las almas de los hombres, falta un contexto más general que indique uso y propósito de la fórmula *ego eimi*.

3.1.b. Personajes conocidos

En cuanto a las identificaciones con personajes conocidos, además de Moisés, mencionado ya en el punto anterior porque aparece junto con otras entidades, solamente en *PGM III 1–164* se da una identificación exclusiva entre el practicante y una personalidad: Adán. Esto ocurre en una práctica maléfica que requiere la osirización de un gato para ser llevada a cabo. Al final del ritual, en un lógos dirigido al sol, el peticionario se dirige a la entidad solar diciendo (l. 146):

ἐγὼ [ε]ἰμι Ἀδὰ[μ προγε]νήσ· ὄνομά μοι Ἀδὰ[μ].

Yo soy Adán, el primer nacido; mi nombre es Adán.

A esta declaración, le sigue la petición, que es acompañada por palabras laudatorias al dios, y que el practicante cierra con una nueva identificación, esta en forma de referencia no nominal (ll.157–159):

ἐγὼ εἰμι, ᾧ ὑπήντησάς [τε ἐ]δωρήσω τήν τοῦ σοῦ μεγίστου ὀνόμα<τος>γνώ[σιν τ]ε καί ἐκφώνησιν ἱεράν, ᾧ καί διακρατεῖς [τῆ]ν ὅλην οἰκουμένην

Yo soy aquel con el que te encontraste y a quien diste el conocimiento de tu gran nombre y de la sagrada pronunciación con la que controlas todo el mundo habitado.

No parece probable que ambas identificaciones tengan como referente el relato veterotestamentario en el que Adán y Eva comen del árbol prohibido por instigación de la serpiente. Ya que, aunque lo que obtienen tras este acto es el conocimiento de lo bueno y lo malo⁶¹, la adquisición de dicho conocimiento es mala en sí misma, ya que provoca su expulsión del Paraíso. En nuestro texto, en cambio, la *gnosis* no solo viene otorgada por la propia divinidad, sino que es su nombre, el verdadero, al que solamente los iniciados tienen acceso, y el que convierte al oficiante en poseedor de un conocimiento especial. El vínculo con el

⁶¹ *Gn.* 1: 5. διανοιχθήσονται ὕμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καί ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν.

primer hombre no se establece como elemento coactivo, ni tan siquiera como apremiante, semeja más un simple recordatorio al dios de quién es y de qué estatus ostenta cuando eleva su naturaleza a la esfera divina, ya que Adán, sin ser un dios, es un personaje cuyo vínculo con lo sobrehumano está bien consolidado.

3.1.c. Referencias descriptivas

En el tercer grupo se incluyen los casos de *ego*-proclamaciones en los que se establece un vínculo con una entidad superior a la cual no se identifica por su nombre individual, sino por un término que a primera vista puede parecer que carece de sentido o bien por una descripción que remite a sus cualidades o capacidades.

En el del Gran Papiro de París, *PGM IV* 1928–2005, el peticionario invoca a Helios y a sus *ángeloi* denominándose a sí mismo Thenor (l. 1932: ἐγὼ γὰρ εἰμι θηνωρ). Aunque parece un término carente de significado en realidad podría tener su origen en la lengua hebrea y su significado ser “dador de luz”⁶², lo que, si bien no aporta un referente directo, establece un vínculo con una naturaleza superior lumínica. Resulta un poco sorprendente que se haya elegido este término para realizar la *ego*-proclamación ya que no es común y su significado no es fácilmente deducible sin conocimientos de hebreo. Es posible, aunque no se puede confirmar, que se use aquí como *vox magica*, de hecho, en XIII 918 y en *Suppl. Mag.* 42 se incluye en secuencias de este tipo de términos. Creo que se puede descartar que sea el nombre del peticionario, primero porque es un texto formular, no magia aplicada, y segundo porque al nombre propio le suele seguir la filiación materna, lo que aquí no sucede. El contexto en el que se inserta la fórmula no deja clara su función, no parece que se use para apremiar a Helios, al que luego se le eleva una súplica, sino que parece aproximarse al uso que luego se verá en las *vores magicæ*, donde es la pronunciación en sí misma de los términos lo que tiene valor, ya que son ellos mismos los que contienen el poder mágico que se manifiestan únicamente a través de su articulación sonora.

En el extremo opuesto a este caso encontramos en el mismo papiro el conjuro conocido como “carta de Nefotes a Psamético” (ll. 154–285), que ya fue analizado en páginas anteriores⁶³. En este ritual, el peticionario simula un proceso de muerte y resurrección a través del cual consigue elevar su naturaleza de lo humano a lo divino. Para lograrlo, el oficiante ha de amortajarse⁶⁴, cerrar los ojos, tumbarse y pronunciar una fórmula a Tifón, con la que se completa el rito de paso y adquiere su nuevo estatus. Esta nueva situación le habrá provisto de un alma

⁶² BRASHEAR (1995: 3586).

⁶³ Capítulo IV (pp. 156–160).

⁶⁴ Sobre este ritual, *cfr.* BURKERT (1987: 99–101); M. SMITH (1996D: 128); GRAF (1997: 116); EDMONDS III (2019: 405–406).

mágica (l. 210: μαγικὴν ψυχὴν) y una naturaleza semejante a la de la divinidad (l. 220: ἰσοθέου φύσεως). En el *lógos* dirigido al dios, además de las alabanzas y la petición correspondiente, se incluye la identificación, con la que el peticionario pretende estrechar los vínculos con la esfera superior (ll. 185–194):

ἐγὼ εἶμι ὁ σύν σοι τὴν ὄλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας καὶ ἐξευρῶν τὸν μέγαν Ὅσιριν, ὃν σοι δέσμιον προσήνεγκα. ἐγὼ εἶμι ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς (οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεοὺς). ἐγὼ εἶμι ὁ κλείσας οὐρανοῦ δισσὰς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν, ῥεῖθρα, ποταμῶν νάματα, ἄχρις οὐ κυριεύσης τῆσδε τῆς σκηπτουχίας. ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, πρηγῆς ῥέριμμαί μὴνίδος εἵνεκεν κενῆς.

Yo soy el que buscó contigo por todo el mundo y encontró al gran Osiris, al que te traje encadenado. Soy el que se unió a ti en la guerra con los dioses (otros: contra los dioses); soy el que cerró las puertas dobles del cielo y puso a dormir a la serpiente que no se ve, quien paró los mares, las corrientes, las corrientes de los ríos hasta que ejerzas el poder en el reino. Como tu soldado, soy vencido por los dioses, lanzado cabeza abajo por una cólera absurda.

El oficiante no se identifica con ninguna entidad en concreto, sino con un servidor de Tifón, que es con el que pretende comunicarse y el que le concederá su nueva naturaleza. Esta *ego*-identificación, que ya implica de por sí una elevación más allá de lo humano en el mago, sirve para acercar al peticionario a Tifón, al que le recuerda por qué debe concederle el estatus divino total.

En el siguiente caso, el peticionario ya ha adquirido el estatus divino y lo usa con un objetivo claro: protegerse de un dios. En *PGM IV* 3086–3124 se aporta una práctica que hace conseguir vaticinios a través de Cronos, el cual se presentará con apariencia y actitud poco amigable, ante lo que el oficiante no debe amilnarse, puesto que portará un amuleto protector. Al dios se le dirigirán dos *lógoi*, uno laudatorio y otro coactivo. Es en el primero, y no en el segundo, donde se inserta la fórmula *ego eimi*, que dice así (l. 3104):

ἐγὼ γάρ εἶμι ὁ ἀποσταθεῖς σοι, παιδολις· μαινολις·

Yo soy el que se rebeló contra ti, *paidolis mainolis*.

A pesar de que falta el referente explícito de quién es el que se levantó contra el dios, la sucesión de acontecimientos que llevó a Cronos a ser apartado del trono parece indicar que se trata de su hijo Zeus, del cual hay que hacer un dibujo en el amuleto. De este modo, asimilando en sí mismo las capacidades y poderes del Olímpico, el mago será capaz de controlar a Cronos, en caso de que su presencia sea violenta o amenazante. Este recurso se suma al de la fórmula coactiva, que consiste en *voces magicae*.

A continuación, abordaremos dos textos que se encuentran en la parte de *PGM XIII* que incluye distintas aplicaciones a la primera versión del *Octavo Libro de Moisés*. Entre las distintas prácticas hay dos que se parecen sobre todo en su

forma, aunque también en contenido. La primera es XIII 283–288, que sirve para algo tan útil como cruzar un río sobre un cocodrilo. Para lograrlo, el mago se dirige a una divinidad anónima y se presenta de la siguiente manera (l. 284):

ἐγὼ εἶμι ὁ ἐν οὐρανῷ σχολὴν ἔχων φοιτῶμενός τε ἐν ὕδατι καὶ ἐν πυρὶ καὶ ἐν ἀέρι καὶ γῆ·

Yo soy el que descansa en el cielo, el que se mueve en el agua, en el fuego, en el aire, en la tierra.

La aplicación de la fórmula *ego eimi* en este caso parece acercarse a las que funcionan como una presentación ante el dios, sobreentendiendo capacidades divinas en el peticionario, por supuesto. Pero lo que se añade a continuación de la *ego*-identificación hace que cambie un poco esta interpretación, ya que, según lo escrito, la divinidad y el oficiante ya son viejos conocidos, y este se está cobrando un favor (ἀπόδος χαριστήριον τῆς ἡμέρας ἐκεῖνης, ὅτε σε ἐποίησα καὶ ἠτήσω με τὴν αἰτησίαν; ll. 286–287). Es decir, el mago no se está presentando, sino que le está recordando quién es y por qué debe ayudarle. Que una divinidad deba un favor al mago solo puede ser indicio de que la naturaleza del oficiante no era la de un simple mortal, sino que este habría pasado por un proceso que le había elevado a la esfera divina.

La otra práctica es XIII 330–340, aunque esta sí presenta un destinatario explícito, Helios, al que se le pide el envío de un arcángel, y la descripción con la que el peticionario se presenta parece apuntar hacia una tradición religiosa concreta (ll. 331–333):

ἐγὼ εἶμι ὁ ἐπὶ τῶν δύο χερουβείν, ἀνά μέσον τοῦ κόσμου, οὐρανοῦ καὶ γῆς, φωτὸς καὶ σκότους, νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ποταμῶν καὶ θαλάσσης

Yo soy el que está entre dos querubines, en el medio del cosmos, del cielo y de la tierra, de la luz y de la sombra, de la noche y del día, de los ríos y del mar.

Aunque no se indica que el mago esté utilizando a Yahveh como referente, los ecos judeocristianos son evidentes, tanto por el contexto general en el que se inserta, como por las alusiones de esta parte del *lógos*, que encuentra un paralelo en la literatura veterotestamentaria en 2*Sam* 6: 2, donde se indica que Dios se sienta entre dos querubines⁶⁵.

Los últimos tres casos de este punto son confusos o poco explícitos. En *PGM* III 282–409, por ejemplo, el orante se denomina “señor del mar” (ἐγὼ εἶμι [ὁ κύρι]ος τῆς θαλάττης, l. 343), pero es un texto tan lagunoso que no hay suficiente contexto para dilucidar el porqué de ese epíteto o si tiene alguna función específica

⁶⁵ 2*Sam* 6: 2. καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυιδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ’ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰουδα ἐν ἀναβάσει τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ, ἐφ’ ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν χερουβιν ἐπ’ αὐτῆς.

más allá de señalar el vínculo del peticionario con una entidad superior. Lo mismo con XXXIII 1–11, donde el referente de la identificación podría ser cualquier divinidad, ya que dice:

ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ πατρο[παράδοτος θεός, ἀκάματος Κο]κ/ K[ο]υκ/ Kou[λ/]

Yo soy el dios transmitido por vuestros padres, el incansable *kok kouk koul*.

La transmisión de las creencias religiosas entre miembros de una familia es el modo normal de perpetuación de creencias, lo que hace imposible determinar a quién se refiere y, por tanto, se consigue un texto mágico universal.

El último texto, LXXVIII 1–13, es confuso tanto por la entidad destinataria del *lógos* como por la *ego*-identificación, que dice así (l. 8):

ἐγὼ γάρ εἰμι δεσπότης [τοῦ Μα]σκέλλι Μασκέλλω Φνοῦν Κε[νταβα][ὦθ Ὀρεοβά]-
ζαγρα Ῥησίχθων ἰππόχθ[ων Πυριπη][γανύξ·

Yo soy el señor de *Maskelli Maskello Fnun kentabaoth oreobazagra resichthon hip-pochthon pyriganyks*.

Con esta declaración el oficiante se anuncia como señor de una entidad mencionada con su nombre mágico que no es la destinataria del ruego, ya que a la fórmula *ego eimi* le sigue la petición que dirige al dios todopoderoso Iao: ὄνομα θεοῦ παντ[οκράτορος·][Ἰά]ω Ἰάω [Ἰ]άω. Es decir, el oficiante se sitúa en un nivel entre una entidad divina y el omnipotente Iao, al que no sobrepasa en poder.

3.2. No identificables

3.2.a. I.S.A. + voces magicae

Se cuentan tres casos en los que confluyen denominaciones alternativas para el dios judeocristiano (Iao-Sabaot-Adonais = I.S.A.) con voces magicae, dos con la fórmula “yo soy” y una con “mi nombre es”. La primera, documentada en el Papiro Mimaout (*PGM* III 261–281), se encuentra en un ritual consagrado a Helios que busca la prognosis. En él, el practicante se dirige al dios de la siguiente manera (ll. 265–270):

ἵποισόν με προγνώωναι [τ]ὰ κατὰ ψ[υχὴν ἐ]κάστου, σήμερο[ν, ὅτι ἐγ]ὼ εἰμι Τομ[]Ἰάω,
Σαβαώθ, Ἰάω [θ]ηρηθηθ.....μ Ἄδουναί· βαθ[ιαω...]ηα θωη ἰαβραβα αρβαθρασ[.]ω· βα-
θιαω[ωια ζ]αγουρη βαρβ[αθιαω.]αη! [αααααα εεεεεε.....ωε.....σρεσησισηθ....
Σ]αβαώθ ιαεω (λόγος):

Hazme conocer de antemano lo que hay en las almas de cada uno, hoy, porque yo soy Tom Iao Sabaot, Iao *theaeth* *m* Adonai *bathiao* ... *eat hoe iabraba arbathraso bathiaooia* Zagure *Barbathiao aei aaaaaaa eeeee* *oe* *soesesieth* *Sabaot iaeo*.

A este *lógos* le sigue otro dirigido también a Helios con la misma petición (pero sin identificación del practicante) y con el añadido de que descienda un halcón

sobre un árbol si el dios está dispuesto a conceder el conocimiento⁶⁶. Tras esto, se indica que, en caso de que no tuviese lugar esa señal, hay que pronunciar a los cuatro vientos la fórmula de arriba (ὡς ἐπάνω). La cuestión es, ¿qué fórmula? Ya se ha comentado en páginas anteriores los problemas de lectura que tiene *PGM* III por su estado fragmentario y la inclusión en el texto principal de un segundo texto escrito por otro escriba distinto del primero. En este caso, parece que todo está escrito por la misma mano, por lo que hay que suponer que las referencias internas del texto se corresponden con el plan original de la práctica. Esto quiere decir que de los dos *lógoi* uno funciona como petición primaria y otro como secundaria o refuerzo. Si la fórmula de “arriba” que sirve como insistencia en caso de que la primera no funcione es en la que se establece una identificación, quiere decir que la elevación de estatus del practicante responde a la falta de atención de Helios tras la primera petición. La incógnita es, por tanto, si para ejercer esa presión el peticionario utiliza a Yahveh como su alter ego, o estas denominaciones son parte indiferenciable del resto de términos incomprensibles.

El segundo texto en el que se observa la mezcla de términos identificables y no identificables es *PGM* V 449–489. En él, el peticionario, para lograr libertad, invisibilidad y sueños, invoca a una divinidad ciertamente poderosa identificada como Zeus–Adonais⁶⁷. Tras la invocación, en la que se alaba al dios remitiendo a algunas de sus acciones, el peticionario dice (ll. 473–481):

...καὶ σὺ μὴ παρακούσης τῆς φωνῆς· (Ἐβραϊστί· ‘αβλαναθαναλβα αβρασιλωα’.) ‘ἐγὼ γάρ εἰμι Σιλθαχωουχ Λαιλαμ βλασαλωθ Ἰάω ιεω νεβουθ σαβιοθ Ἀρβῶθ Ἀρβαθιάω, Ἰαῶθ Σαβαῶθ, Πατουρη, Ζαγουρη, βαρουχ Ἀδωναῖ, Ἐλωαῖ Ἀβραάμ, βαρβαραυω ναυσιφ...’

...y no desoigas mis palabras’ (en hebreo: ‘*ablanathanalba abrasiloo*’) ‘pues yo soy *Siltacouc Lailam blasaloth Iao ieo sabioth arbot Arbatiao Iaot Sabaoth pature zagure barouch Adonais Eloais Abraham barbarauo nausiph*...

En este caso, no solamente se lee Iao, Arbatiao, Sabaoth, Adonai y Eloai, todas denominaciones de Yahveh, sino también Abraham. Esto, que podría ser interpretado como un indicativo de que esta identificación busca de modo deliberado un vínculo con la deidad judeocristiana, creo que señala exactamente lo contrario; esto es, la falta de conocimiento por parte del autor de las referencias que usa. De hecho, entre los términos “no identificables”, hay algunos que son variaciones de otros que sí lo son: *sabioth* por Sabaoth, *pature* por Pature, *Iaot* por Iao. De nuevo, esto podría indicar que no hay una identificación entre el practican-

⁶⁶ Il. 271–272: ‘κύριε, εἰ [θέλεις με προγῶναι, καταβά]τω ἰέραξ ἐπὶ τὸ δένδρ[ο]ν.’

⁶⁷ No considero que una de las denominaciones sea Iao ya que, aunque es cierto que se leen esas tres vocales en dos ocasiones, en ambas le siguen otras cuatro vocales: *ιαωουηι, ιαωουηε*. Podría ser que en el primer caso hubiera una confusión entre la iota y la épsilon, y que en ambos casos lo que se buscaba eran las siete vocales como vínculo con el cosmos.

te y Yahveh, sino que la hay con nombres mágicos, para los que el autor utiliza fórmulas conocidas para él por su elevada presencia en rituales mágicos.

El último caso es *PGM X* 1–24, y es uno en los que la fórmula usada no es “yo soy”, sino “mi nombre es”. En este encantamiento amoroso el peticionario pronuncia dos *lógoi*, uno a la entidad intermediaria que debe actuar por mandato del dios (al cual no se identifica) al que está supeditado, y otro al dios y a la entidad conjuntamente. En el primer *lógos*, tiene lugar la identificación del practicante en los siguientes términos (l. 5):

τὸ [ὄ]νομά μοι· ὠϊ [] Ἰάω Σαβαώθ [Ζα]βαρβαθιάω [Ἄδωνάι],

Mi nombre es *oi* Iao Sabaoth *zabar bathiao* Adonai

La concentración de tres nombres fácilmente identificables en un fragmento tan breve podría indicar que en este caso la elección de denominaciones sí responde a una decisión deliberada. Pero hay que reparar en dos cuestiones: la primera, observable en esa misma declaración, es que a las vocales que conforman el término Iao las preceden otras dos vocales legibles y una laguna en la podría haber más, y que tras Adonai faltan elementos que, hasta donde se sabe, podrían ser también *voces magicæ*. A esto, hay que añadir la segunda cuestión, para lo que tenemos que acudir al segundo *lógos*, en el que el practicante, tras conjurar al dios y a la entidad intermedia, dice (ll. 11–12):

[λέγει σοι ὁ μ]έγας καὶ ἰσχυρὸς θε]ὸς Σαθις [πεφωουθ μου]ρωφ' Ἄνουρ ουφ[ιριγγχ].

Te lo dice el gran y poderoso dios *Sathis pephooouth mouroph anour ouphiringch*.

Si entendemos que ese gran y poderoso dios es el practicante refiriéndose a sí mismo (lo que parece probable ya que es él el que hace la petición), habría que añadir las *voces magicæ* a la lista de términos con los que se identifica, por lo que los nombres de Yahveh ya no serían las únicas denominaciones.

Sobre el uso de estos términos, LiDonnici (2007: 89) se pregunta: “are the elements still regarded by the practitioners (of whatever background) as ‘real Jewish magic’, or have they so completely dissolved into the landscape of ritual possibilities that they were not recognize as being (or, more exactly, ‘being supposed to be’) Jewish?”. Es decir, ¿los autores y los usuarios de estos textos reconocían e identificaban esas referencias? Si no es así, ¿en qué momento se produjo la ruptura entre significante y significado? ¿Es posible que estos términos fuesen asimilados y reinterpretados en los textos mágicos hasta tal punto que llegó un momento en que ni los autores los diferenciaban de las *voces magicæ*? Estas preguntas las resumen Sanzo y Boustan (2017: 220) en una sola frase del siguiente modo: “under what conditions do those associations and identifications persist and for how long?”. Estos tres casos hacen que nos planteemos si debemos escribir los términos identificables (es decir, los que hacen referencia al dios judeocristiano) como si se tratase de nombres personales individuales, es decir, con

mayúsculas y separados, o debemos mantenerlos como si fuesen *voces magicæ*. Aunque puede parecer una observación trivial, la verdad es que diferencias entre unos términos y otros condicionan la lectura ya que los términos I.S.A. destacan por encima del resto, dando la equivocada impresión de que el practicante se está asimilando a Dios.

3.2.b. *Voces magicæ*

Abordaremos ahora los siete casos de fórmula de *ego*-proclamación acompañadas por *voces magicæ* de las cuales, curiosamente, cuatro se encuentran en el *PGM VII*. Tienen dos puntos en común: son muy breves (la más extensa tiene 15 líneas), y los objetivos que se pretenden conseguir con ellas son poco elevados, excepto la más larga, que se trata de una práctica oracular de visión directa. De todos los grupos analizados en los que se aplica la fórmula “yo soy” este es, quizá, el que menos información aporta para el análisis, tanto por el contenido de las identificaciones como por el contexto de cada una, ya que la brevedad de las prácticas no deja margen para profundizar en los motivos de su uso.

PGM VII 374–389 es, posiblemente, el texto más interesante de este grupo. Esta práctica, cuyo objetivo es provocar el insomnio de una víctima, tiene dos objetos que forman parte de la praxis: el primero es una lámpara, ante la que se debe pronunciar el primer *lógos* y a la que el peticionario se dirige directamente. El segundo, una lámina de hierro que habrá que fabricar y a la que también habrá que dirigirle unas palabras para que se enfríe, entre las que están la fórmula *ego eimi* (l. 383):

ἐγ[ὼ γάρ] εἶμι Μελιβου Μελίβου Μελίβαυβα[υ

Yo soy *melibou melibau melibaubau*.

La identificación, que aparte de la aliteración de sonidos no parece tener ningún otro rasgo significativo, en realidad podría estar indicando un vínculo entre el peticionario y el dios de las fraguas, ya que el primer *lógos*, dirigido a la lámpara, dice así (ll. 377–380):

ἔξορκίζω σέ, λύχνε, κατὰ τῆς μητρὸς σου, Ἐστίας Μηραλληλ (β'), καὶ κατὰ τοῦ πατρὸς σου, Ἡφαίστου Μελίβου Μελίβου Μελίβαυβα[υ· ἀγ]ρ[υπ]νείτω

Te invoco, lámpara por tu madre Hestia *merallel* (2 veces), y por tu padre, Hefesto *melibou melibaou melibaubau*, que se mantenga despierta.

Este ejemplo es muy interesante porque es el único en el que la identificación del practicante coincide con el de una divinidad que no es la receptora de la práctica pero a la que se menciona y que, además, tiene relación con el desarrollo del ritual, ya que el momento en el que el practicante desvela su “yo” es después de fabricar una lámina de hierro en la fragua, lo que se deduce porque la petición es que se enfríe. Es decir, el practicante estaría dando una orden a la lámina en

calidad de dios de las fraguas, donde se fabricó dicho objeto, y habría adquirido la naturaleza divina de modo puntual, durante el tiempo en el que el ritual se llevase a cabo.

El resto de casos, aunque presentan elementos que las distinguen entre ellos, son bastante homogéneos en cuanto al uso de la fórmula *ego eimi*. Así, en *PGM VII* 319–334, la identificación del practicante ocurre en tres puntos distintos del *lógos* dirigido a Anubis, al que se le pide que comunique oráculos. Dos de las *ego*-proclamaciones dicen (ll. 326, 332):

ὄτι ἐγὼ εἰμι μανχνωβις χολχοβη μαλασητ' ιατ' θαννουιτα κερτωμενου πακερβαω κραμ-
μασιρατ' μομομο μελασουτ' πευ Φρη̄

Porque yo soy *manchnobis cholchobe malaset iat thannouita kertomenoy paker-
bao krammasirat momomo melasout peu Phre*.

ἐγὼ γάρ εἰμι Ἴεω βελφενω

Pues yo soy *ieo belpheno*.

No parece haber nada reseñable en los términos elegidos por el practicante—dios salvo, quizá, el último de la primera serie, donde se puede leer *Phre*, una de las denominaciones de la entidad solar egipcia. Pero en una secuencia tan extensa, la combinación de esas tres letras ha podido ser casualidad, por lo que no se puede establecer que el practicante haya asumido el papel de *Re*. Lo que es interesante es que la segunda *ego*-proclamación sigue a una orden directa al dios con el verbo ἐπιτάσσω, lo que establecería una relación entre la autodenominación y el motivo de Anubis para acatar la petición: debe hacerlo porque es *ieo belpheno* y se lo ordena. El tercer caso de *ego eimi* del texto parece no guardar relación con la *ego*-proclamación divina, ya que el peticionario dice de sí mismo que es profeta (l. 323: ἐγὼ γάρ εἰμι προφήτης), lo que más bien parece una declaración de un estatus terrenal, no divino.

En el siguiente caso, *PGM VII* 405–406⁶⁸, ni siquiera se indica quién es la entidad a la que se debe consagrar la práctica. Se trata de un filtro amoroso de dos líneas en el que el practicante debe decir lo siguiente mientras da un beso:

‘ανοκ’ θα ἰν̄ επιβαθα χεουχ· χα ανοκ ανοκ’ χαριεμουθ· Λ[αῖ]λαμ.’

Yo soy (anok) *tha in epibatha cheouch cha* yo soy (anok anok) *chariemouth Lailam*.

La fórmula de identificación está en copto (*anok*), pero esto es lo único que parece tener sentido en la serie de términos. Lo que ya no es posible asegurar es que el autor o el ejecutor de la práctica supiera que este ritual incluía un proceso de identificación.

⁶⁸ El mismo texto se repite en el mismo papiro unas líneas más adelante (*VII* 661–662).

El último de los textos de *PGM* VII 423–428 resulta casi tan anodino como el anterior, aunque con la diferencia de que en este caso el receptor del texto es el poderoso Adriel, nombre de origen hebreo pero que no parece tener ningún papel relevante en la literatura bíblica. El objetivo de la práctica es sencillo: conseguir ganar a los dados, para lo que el practicante se pone en contacto con la entidad y, tras pedirle que le haga ganar, con los dados en la mano debe decir (ll. 425–466):

‘ἐ ‘μηδ’ εἰς <ἴσ>ος ἦτω ἐμοί· ἐγὼ γάρ εἰμι Θερθενιθωρ· ηρωθωρθιν· δολοθορ, καὶ βάλλω, ὃ θέλω.’

Que nadie me iguale, pues yo soy *therthenithor erothorthin dolothor*, y tiro lo que quiero.

Es decir, la identificación ni siquiera se incluye en el *lógos* dirigido a la entidad a la que al principio le pide victoria, sino a los dados que lanza o incluso en un sentido más abstracto, al proceso del juego en sí.

PGM XII 179–189 es otro breve texto con un objetivo práctico, dominar la cólera. El recurso de las *voces magicæ* es ampliamente explotado en estas diez líneas, porque además de con las que el peticionario se identifica, con ellas también se refiere a la divinidad entre cada sección de alabanza (por ejemplo, *arsanofre*, rey de los dioses celestes, *ablanathanalba*, el que tiene la justicia, *acramacamarei*...), terminando con una serie mucho más larga la parte laudatoria. Después de loar al dios, el peticionario debe finalizar el *lógos* con la petición, que potencia con la identificación (l. 188):

ὅτι ἐγὼ εἰμι Περταὼ [μηχχαχχ] μνηχ σακμηφ Ἰαουουεη ωηω ωηω ιεουουηηηιαηα ιηουουει
Porque yo soy *pertaο mech chach mnech sakmeph iaoouee oeo oeo ieouoeieiaea ieouoei*.

A pesar de la abundancia de términos tanto en la parte final de la alabanza como en la *ego*-proclamación, no coincide ninguna secuencia que indique vínculo entre la divinidad destinataria de la glorificación y el practicante–dios.

Por último, abordaremos *PGM* XXXVI, que tiene dos casos de identificación semejantes y al mismo tiempo diferentes. Semejantes porque los dos son conjuros eróticos en los que la identificación se realiza con un único término, y distintas porque la estructura de la fórmula no es la misma. En el primero, XXXVI 187–210, Hécate es la entidad invocada, pero su presencia se fuerza porque su llamada es a través del gran nombre de *Ablanathanalba* y del poder de *Agramari*. De hecho, la labor que realiza la diosa se asemeja a la de una entidad intermedia, ya que está supeditada a una divinidad superior a ella y es la que somete a la víctima. El *lógos* termina con las siguientes palabras (l. 201):

Συνκουτουέλ ἐγώ.

Yo soy *Synkoutouel*.

A pesar de que falta el verbo copulativo para que la fórmula esté completa, se entiende que es la identificación del peticionario, pero no es magia aplicada, por lo que no es el nombre del individuo. Es decir, *Synkoutouel* no sustituye al τὸ δεῖνα con el que se indica en los formularios, sino que el término forma parte del texto “base”. Lo mismo ocurre en XXXVI 283–294, aunque en este caso la fórmula sí está completa (l. 291):

ὅτι ἐγὼ εἶμι Ἀκαρναχθας

Porque yo soy *Akarnachthas*.

La destinataria de este *lógos* es la matriz de la víctima sometida al conjuro erótico, a la que se le pide que únicamente recuerde al ejecutor de la práctica en un intento por evitar que la mujer mantenga relaciones sexuales con otros hombres. Ambos textos, por tanto, no aportan información relevante sobre el referente del practicante, ni la relación que se establece entre él y la divinidad receptora.

La cuestión es que, aunque entre las *voces magicæ* se incluyera la referencia a alguna entidad o alguno de sus epítetos, es probable que su inclusión no se debiera a su significado, sino a su sonoridad, o a que al autor le sonaba familiar pero no lo asociaba con alguien en concreto. Y en caso de que sí lo hiciera, las prácticas en las que aparecen las *voces magicæ*, las cuales no parecen escritas para un contexto en el que hiciera falta un profesional de la magia, sino que parecen pertenecer a la magia “de diario”, por lo que, si la ponía en práctica un cliente no mago, aunque en la serie de *voces magicæ* se incluyese alguna referencia divina, es probable que no la identificara. Si esto ocurriese, hay que entender que el efecto mágico ocurre igualmente, es decir, la sola pronunciación de los términos “activa” la magia de la identificación, siempre y cuando la pronunciación y ejecución sean la correcta, por supuesto.

4. La *ego*-proclamación en los *PGM*. Algunas conclusiones

Tras haber visto los textos en los que aparecen fórmulas de autoproclamación, me parece interesante plantear tres cuestiones: *a)* ¿hay algún tipo de patrón relacionado con la tradición religiosa en la elección de la divinidad con la que el practicante se identifica y la divinidad receptora del *lógos*?; *b)* ¿es esta fórmula realmente coactiva?; y *c)* ¿cuál es el motivo que subyace al uso de este recurso en los textos mágicos?

a) Tras el análisis de las *ego*-proclamaciones según el tipo de entidad con las que el practicante se identifique, se puede concluir que no hay ninguna pauta que guíe la elección de la divinidad con la que se asimila el oficiante, ni la divinidad destinataria del conjuro, ni tampoco el tipo de práctica en el que se desarrolla. Tampoco en su uso parece haber acuerdo, ya que mientras que en algunos ca-

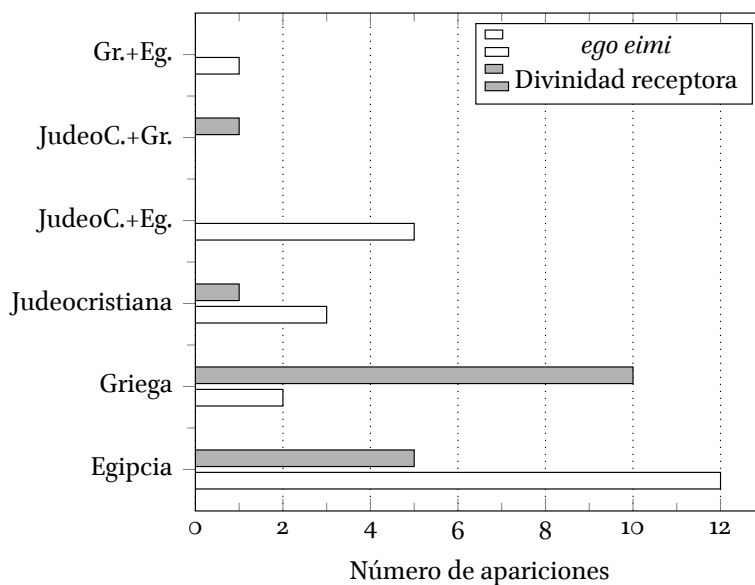


Figura VII.1: Comparación según tradición religiosa

so funciona como recurso coactivo, en otros parece una mera introducción de información, casi como una presentación ante el dios.

Aunque, como señalo, no es posible establecer un patrón de uso de la fórmula de autopresentación, en cuanto a la tradición religiosa de la que se toma la referencia para el practicante–dios y la divinidad a la que se dirigen los *lógoi* en los que se incluyen las identificaciones, sí que parece haber una tendencia clara. Frente a las doce prácticas en las que la *ego*-identificación se hace con una entidad de origen egipcio, hay solamente cinco en las que la divinidad a la que se dirige el peticionario es de ese mismo origen. Sucede lo contrario con las de origen griego: únicamente hay dos prácticas en las que el oficiante se identifica con una divinidad de origen heleno, pero en diez de las recetas en las que se produce una *ego*-proclamación el destinatario es una divinidad de ese origen. Por tanto, mientras que en las *ego*-identificaciones se prefieren las entidades de origen egipcio frente a las griegas; las divinidades que reciben más *lógoi* con este tipo de identificaciones son de origen griego (ver *supra* Fig. VII.1).

Respecto a las identificaciones que no es posible adscribir a ninguna tradición religiosa en concreto por tratarse de términos incomprensibles, no ser identificadas por su nombre individual o ser entidades intermedias comunes a distintas corrientes, también se observa una distribución exclusiva según el tipo de identificación (ver *infra* Fig. VII.2).

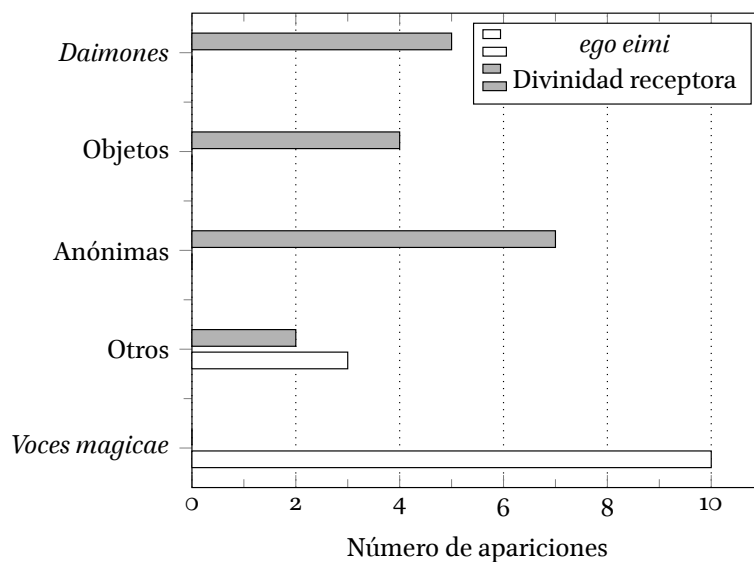


Figura VII.2: Comparación de identificación no adscrita a tradición religiosa

Estos datos no permiten aportar conclusiones irrefutables puesto que la cantidad de textos no es lo suficientemente significativa ni su datación se distribuye de modo homogéneo, ya que la mayoría de papiros en los que se documentan son de la época más tardía; pero sí que permiten observar lo que quizá eran preferencias o tendencias en los rituales mágico-religiosos.

b) En cuanto a la función más o menos coactiva de la fórmula, Rodríguez Merino (2005), en su trabajo sobre las fórmulas de invocación de los papiros mágicos, tiene un amplio y minucioso estudio sobre las de atribución en primera persona centrado en el uso de la conjunción causal en este tipo de estructuras⁶⁹. Según el autor, la construcción *ego eimi* y sus variantes se usan siempre para reforzar la invocación, aunque el tono y la intensidad varían en función de si $\theta\tau\iota$ o $\gamma\acute{\alpha}\rho$ introducen la fórmula. El autor identifica tres tipos de estructuras:

⁶⁹ Tras el análisis de la conjunción causal (pp. 243–249), el autor dedica otro punto a la iteración de las fórmulas (pp. 249–260) y, finalmente, dedica unas palabras al contenido de las atribuciones (pp. 261–268). Entre su estudio y el mío hay algunas diferencias: 1) Rodríguez Merino no incluye los textos en demótico ni los casos de “anok” en textos griegos; 2) en cambio sí incluye otras fórmulas distintas que él interpreta como semejantes a una invocación (como el término *sýmbolon* y el verbo *oida*); y 3) si lo que sigue a la fórmula está formado por varios miembros, estos los contabiliza por separado.

- I. petición + ὅτι/γάρ + fórmula⁷⁰,
- II. petición + fórmula⁷¹ y
- III. fórmula + petición⁷².

A la presencia de nexos causales, supuesto I, siempre precede una petición (la cual puede ser más o menos apremiante), para la que la fórmula de auto-atribución se presenta como la razón para su cumplimiento. Aunque no en todos los casos la presión ejercida sobre la divinidad es la misma, en todos hay una coacción o una súplica apremiante, lo que añade sensación de premura, o incluso de orden. La función de la conjunción causal varía en función del contexto general de la práctica, ya que mientras que en los textos más coactivos por su lenguaje su función es más auxiliar, en los que expresan sumisión el nexo tiene un papel de mayor protagonismo, ya que subraya la importancia de la auto-atribución para conseguir lo propuesto en la petición. En cualquier caso, el autor recalca que, aunque varíe el grado de urgencia expresado, en todos los casos existe ese apremio. Así como siempre que hay nexo causal precede una fórmula, no siempre que la petición está en primera posición se atestigua un nexo causal. En estos casos, grupo II, o bien la orden es inequívoca y no es necesario reforzarla con la conjunción, o bien la fórmula se encuentra en un contexto no apremiante. El último caso, grupo III, cuando el orden se invierte y la petición se posiciona en segundo lugar de la estructura, la fórmula ocupa siempre el primer lugar de la invocación. Es, en palabras del autor, “como una placa acreditativa del policía al que debe abrirse la puerta” (p. 248). En estos casos, la inversión de los elementos actúa, igual que la conjunción causal, como refuerzo del tono de urgencia. El carácter apremiante de la fórmula, contengan o no nexo causal, es evidente en todos los casos, pero eso no implica una coacción a la divinidad. En los textos mágicos se encuentran otros recursos más explícitos con contenido agresivo y amenazante que podrían ser considerados (desde un punto de vista de un lector moderno) mucho más irrespetuosos con la divinidad.

En cuanto a la distribución de los casos con conjunción causal según el origen de la entidad con la que se identifica el practicante⁷³ y la divinidad receptora

⁷⁰ Los casos con conjunción causal que yo incluyo y que coinciden con los del autor son los siguientes: III 263–281; IV 475–829; IV 1928–2005; IV 3086–3124; VII 374–389; XII 179–189; XII 448–487; XIII 278–282; XXXIII; XXXVI 283–294; XXXVI 312–320; y LXIX.

⁷¹ IV 2967–3006; X 1–24; XII 14–95.

⁷² III 282–409; III 424–466; IV 930–1114; XIII 334–337; XXIIb 32–35; XXXVI 165–177; LXX 1–28.

⁷³ Casos de practicante-dios introducidos por nexo causal según la tradición a la que remite el referente: egipcia: VII 490–504; XIII 278–282; XXXVI 312–320. Griega: IV 3086–3124; VIII 1–63. I.S.A. + v.m.: III 263–281; V 449–489; XII 14–95; LXIX 1–3. *Voces magicae*: VII 319–334; VII 374–389; VII 405–406; VII 423–428; XII 179–189; XXXVI 187–210; XXXVI 283–293. Dudosas: IV 1928–2005; XII 448–487; XXXIII 1–11; LXXVIII 1–13.

del *lógos*⁷⁴, no parece que su presencia esté motivada por la elección de una u otra. El único dato que podría ser destacable es que todos los casos en los que a la fórmula *ego eimi* le siguen referentes no identificables (ya sean I.S.A. + *v.m.* o únicamente *vores magicæ*), se testimonia la presencia de nexos causales. Como se indicó en el apartado anterior, es casi imposible dilucidar si el uso de términos I.S.A. remite efectivamente a esas entidades o han perdido su significado, y funcionan únicamente como atrezo mágico. Si esto fuese así, el uso constante de la conjunción causal⁷⁵ podría tener que ver con la ausencia de un referente identificable. De este modo, la conjunción podría estar remarcando la importancia que ya de por sí tiene el nombre mágico, cuya relevancia en este tipo de rituales se ha venido comentando a lo largo de este trabajo; o podría estar funcionando como “baliza” que indica que los términos son la denominación del practicante.

c) Son varias las propuestas sobre el motivo que subyace al recurso de la *ego*-proclamación en los textos mágicos. Versnel (2011: 454) denomina este fenómeno “playing the god”, y considera que el uso de la fórmula evoca de un modo metafórico cualidades y virtudes del objeto de elogio. Cree, además, que cuando se concatenan varias de estas identificaciones en el mismo texto (que es el caso de la mayoría de los textos mágicos), no deben ser tomadas como un grupo ni como elementos interconectados, sino que deben ser entendidas como destellos que evocan roles temporales que “caducan” cuando llega el siguiente⁷⁶. Este “juego” de asimilación no debe ser considerado una prueba de *hýbris* ya que, como señala Rodríguez Merino (2005: 227) “si un mago dice de sí mismo algo que lo sitúa en un cierto nivel de potencia o capacidad, no lo hace por un exhibicionismo inoperante, sino porque ello le permite plantearse ante el invocado como quien tiene los recursos para hacerse con lo que quiere.”

Otra de las propuestas repara sobre la importancia de la teatralización. Según Chiarini (2016) el practicante se vería sometido a un proceso de transformación divina, abandonando su estado natural y sumergiéndose en el divino durante un periodo de tiempo. Lo conecta con la experiencia del *ἐνθουσιασμός*, aunque con la diferencia de que mientras que en otros rituales el oficiante es un receptor pasivo de la voluntad del dios, en la magia es un elemento activo, ya que la conexión la hace el peticionario de un modo consciente. La autora, que señala Egipto como el origen del uso de esta fórmula, indica que su utilización en ambiente

⁷⁴ Origen de las divinidades destinatarias de los *lógoi*: egipcia: VII 490–504; VII 319–334. Griega: III 263–281; IV 1928–2005; V 449–489; VIII 1–63; XII 14–95. Judeocristiana: VII 423–428; LXIX 1–3; LXXVIII 1–3. Entidades anónimas/Objetos: VII 374–389; VII 405–406; XII 179–189; XII 448–487; XIII 278–282; XXXIII 1–11; XXXVI 283–294; XXXVI 312–320.

⁷⁵ Salvo en X 1–24 y XXXVI 187–210, que son excepciones por lo indicado más arriba.

⁷⁶ De la misma opinión es BERGMANN (1997: 40), que considera que las identificaciones deben leerse individualmente.

grecorromano podría haberse visto favorecido por el gusto de esta sociedad por las representaciones dramáticas.

No creo que sea posible encontrar un motivo para el uso de la fórmula *ego eimi* que encaje con todos los textos. No es posible comparar un conjuro cuyo objetivo es abrir un cerrojo con otro que pretende elevar al practicante al conocimiento de la divinidad. Eso tampoco quiere decir que la utilización de la *ego*-proclamación esté legitimada en unos casos y en otros no. Las prácticas mágico-religiosas tienen un alto grado de experiencia personal asociada al ejercicio del ritual, y la relación que cada uno establece con la divinidad es personal y única. Esto también ocurre en los textos mágicos, no se puede olvidar que los autores de los formularios y los ejecutores de los rituales seguramente pertenecían a la comunidad sacerdotal egipcia, por lo que su vínculo y relación con la esfera divina era estrecha. Por ello, considerar que la identificación con una divinidad era un acto de *hýbris* o una teatralización no parece encajar con el espíritu que rodeaba a la creación y utilización de estos rituales. Lo primero, porque no hay una intención de superar a la divinidad, ni en el momento puntual de la práctica ni, por supuesto, de modo permanente; y lo segundo, porque entender los procesos mágicos como una mera “performance” es delimitar la experiencia mágico-religiosa y desacreditarla. Considero que textos como IV 154–285 y VIII 1–63 testimonian el uso de este recurso como algo que trasciende la mera teatralización. El practicante no intenta engañar al dios, no es tan ignorante como para creer que una divinidad va a actuar porque un simple mortal se autoproclame dios. El practicante considera que verdaderamente está asimilando en sí mismo el potencial divino que le faculta para la interacción con la divinidad y moverse entre lo humano y lo divino. Es un modo de acercar al peticionario a una esfera que sabe lejana pero a la que aspira, no para formar parte del elenco divino, sino para lograr el propósito con el que realiza el ritual, sea este más o menos elevado. Además, el uso de la fórmula en textos de diferentes tipos, dirigidos a diferentes entidades de distintas tradiciones, no parece indicar que se trate de un recurso mal considerado, sino al contrario, que goza de legitimidad y que es, como el resto de recursos empleados en los textos mágico-religiosos, otro modo de hacer reaccionar a la divinidad. De hecho, ni siquiera es el procedimiento más violento o más coactivo que se pueda leer en estos textos ya que, como se ha visto, aunque sí implica urgencia y motivar la actuación divina, no se hace a través de amenazas.

PARTE III

CONCLUSIONES GENERALES

CAPÍTULO VIII

GENERAL CONCLUSIONS

THIS research has sought to contribute to understand the structure of the divine world that is reflected in the *PGM*. Toward this end, it shows and describes the magical texts' theological organization and their relation with the divine realm of the cultural milieu they originated in, conformed mainly by Egyptian and Greek traditions, also influenced by other religious and philosophical movements. The study has been based on two main ideas. First, magic and religion are two sides of the same coin: magic in general, and the *PGM* in particular, are a manifestation of religious beliefs, created by combining and manipulating different religious elements from systems that share both space and time. Second, each papyrus, and indeed each magical practice in particular, presents its own taxonomy that should be analyzed in its particular context. Thus, the intention has never been to establish a hierarchy that delimits and frames each divine entity into one single category. Each text is a world in itself, and the representation of the divinity does not respond to a doctrinal norm; therefore, it would be futile, and virtually impossible, to establish a hierarchy in which each entity fits only one status. If one thing has become clear during the course of this work, it is the liminal and mutable nature of the divinities. For instance, not every solar divinity portrayed in the magical texts should be considered to belong to the category of a supreme being, merely because this divinity type is most frequently associated with that status. Similarly, a divinity that usually falls into the category of "superior" can occasionally be raised to the status of "supreme".

The goal of this thesis was to systematize and analyze the different categories depicted in the texts. This was not exempt from obstacles. To begin with, the way the texts have reached us poses unique challenges. I am referring specifically to

two aspects: on the one hand, the state of conservation of the papyri, which is fragmentary and lacunary. On the other hand, the unique nature of the manuscripts, since, with very few exceptions (*e.g.* PGM XIII), we have only one version of each text. Secondly, there are important chronological limitations: on the one hand, the period of time throughout which we find inserts of testimonies that have survived is quite long (ranging from the 2nd century BC to the 5th century AD) and, on the other hand, the dating corresponds to the material support, not to the creation of the content. This makes it difficult to obtain a complete outlook of the scenario and forces us to exercise caution when proposing conclusions that can be extrapolated to the rest of the magical texts, both formularies and applied magic, which may have existed and circulated at different times. Regarding the content, the problems revolve around basically two issues: first, the process of elaboration and constant re-elaboration to which the texts were subjected, phases of which are often unknown to us. Second, the religious, philosophical, and cultural context are a complex matter: not only must the connaturalities of the different traditions be taken into account, but also how they meet, combine and even create fusions. Understanding this context, quite distant and alien for modern readers, is what sheds light on the background that supports the elaboration of magical texts. The lack of a full picture also means that sometimes this light does not illuminate every corner, and certain issues remain shrouded in mystery.

In order to determine the category that the divine entities belong to, the information about denominations, characterizations, and functions that each text provides has been identified, collected, and classified. This process took into account different factors that, to a greater or lesser extent, are present in the texts. The first is the aforementioned intricate context, which is the result of a non-systematic assimilation of theological and theosophical ideas and concepts, along with spiritual notions. Together, they comprise non-dogmatic polytheistic and henotheistic as well as dogmatic monotheistic systems, as well as philosophical trends that combine a variety of perspectives. This lack of systematization, from a linguistic viewpoint, is reflected in the terminological realm, manifested in an undifferentiated and non-methodical use of terms that indicate category: for example, a *theós* is also referred to as a *daimon*. This factor, due to the complexity of the texts (which, as indicated above, are heterogeneous in terms of the beliefs upon which these categories are constructed, not to mention the difficult process of transmission that affects and alters their original theological structure), is not enough to give us an effective classification system. It is significant, however, if we add a second factor: the relationship between the officiant and the divinity. Since the magical-religious ritual is intended to cover a need, whether of a higher or lower order, and this need is one of the elements that promotes one ordination or another, it can provide further information for our analysis.

With this in mind, this thesis pursues a multi-perspective approach based on the assessment of a set of markers that provide a broad and integrated vision of the divine entities.

Based on these two factors, I have established a typology constituted by three categories, which provide evidence of the different types of entities represented in the magical-religious texts. In broad terms, the classification is as follows:

- a. supreme divinities
 - “external” supreme divinities:
 - (i) *hýpsistos theós*; (ii) not-named
 - “internal” supreme divinities
- b. superior divinities
- c. intermediate divinities
 - *daimones*:
 - (i) divine entities; (ii) personal *daimones*; (iii) *nekydaimones*
 - *ángeloi* and *archángeloi*
 - *páredroi*

The most relevant observations from the analysis of these categories can be summarized in the following points:

1. The supreme divinities, classified as “external” and “internal” on the basis of whether their participation in the ritual is more or less active, present both similarities and differences between them. The former, on the one hand, whether the *hýpsistos theós* or the not-named entities, present a characterization related to the solar sphere, although their individual identification is either absent or unclear. They are passive entities, since they do not have an active role in the ritual and they are not even invoked, but they are the elements used by the officiant to force the action or presence of the entity to which the spell is addressed. On the other hand, the “internal” supreme divinities differ from the previous ones in their nature, which presents more variations, and although there are entities among them that tend to the solar characterization, most do not present this link in a natural way. In the “internal” divinities different resources are used to develop or promote their link with the solar and the supreme sphere. The entities of this type are invoked by the practitioner and their tasks are assorted, since they can be the ones in charge of sending an intermediate being or themselves execute the main assignment.

2. The superior divinities may be considered “unmarked” in relation to the other categories, since they are presented in a traditional way, enhancing the particular characteristics proper to them, with no special markers and not standing out from other entities in the same category. Diversity is greater in this group, and there is a considerable presence of female entities linked to the underworld

among them. Their identification differs from the supreme in that they are always designated with an individual name and, in seven of the fourteen cases considered, there are what Pakkanen (1996: 85) calls “nominal parallelizations”, with up to seven names combined. Mentioning the entity in the ritual is always motivated by its mandatory intervention for the achievement of the proposed purposes.

3. Both in the supreme and superior categories there are exceptional cases in which divinities of these strata are portrayed or function as if they belong to the group of intermediate beings. The four occurrences of such cases are the most evident demonstrations of the permeability of the members of the divine sphere.

4. The third category is constituted by intermediate divinities, of which the two types that appear most frequently in the *PGM* have been analyzed: the *daimones* and the *ángeloi*. Contrary to the other levels, where the types of practice and the functions of the divinities vary significantly, the work performed by these entities mainly focuses on two objectives: transmitting prophecies (8 cases) and subjugating the victim (7 cases). Regarding their nominal identification, while the *daimones* remain anonymous, the *ángeloi* receive particular names, whether recognizable or invented. Concerning the type of invocation, both groups of entities also differ from each other. While to the *ángeloi* are mainly addressed through direct invocation (6 of 8), among the *daimones* there is more variety, since they combine direct invocation (*e.g.*, in IV 1227-1264 or the personal *daimon* of VII 505-528) and indirect invocation (III 187-262 or VII 478-490, for example), except in the case of the *nekydaimones*, which are always invoked directly. This may be due to the fact that they are the only entities that are not divinities *per se*, but spirits of the dead that, after a magical process, become superhuman entities.

5. Finally, the group of intermediate entities also includes the *páredroi*, which is not a subcategory as such, but rather a function. The *páredroi* perform tasks generally associated with the intermediate entities, but not only *daimones* and *ángeloi* can be *páredroi*, but also *theoi*. It is therefore a fluid group in terms of the agents that integrate it.

This investigation, besides offering a typology and detailed classification of the divine sphere, allows for some general observations based on the comparison of the results derived from the analysis of the three categories. In regard to approaching the divinity, it is done in many ways in terms of literary form, modes of expression, and the attitude of the officiant. It also varies in respect to the choice not only of the divinity but also of the links that constitute the divine chain through which the officiant must pass in order to achieve his goal. For this reason, some texts require only one entity (superior or intermediate) with which the practitioner establishes direct and exclusive communication, whereas other

texts show the three levels, and all three are necessary in one way or another for the accomplishment of the ritual. In these circumstances, the most common scheme is the officiant addressing a superior entity to request a minor divinity as an intermediary, coercing him or her by mentioning the supreme divinity. These two ways of dealing with the divine suggest, firstly, that the concept of hierarchy is present, since each entity is expected to act according to its position in the hierarchical chain (even if it is neither institutional nor systematic); and secondly, that the officiant has total access to and control over any of the members of the three divine spheres.

Another interesting aspect for the comprehension of the magical texts and how the different traditions that shaped them were integrated comes to light when analyzing the categories presented in this study in relation to the different religious traditions. Thus, the Judeo-Christian tradition and the Gnostic, Neoplatonic and Hermetic currents of thought have a major presence and influence in the characterization and presentation of the supreme divinity. This is due to the monotheistic nature of Judeo-Christian religions and the tendency of philosophical trends to organize spheres beginning with or led by a superior element which is previous to everything else. On the other hand, the Egyptian and Greek traditions, together with the mystery and oriental cults, supply the divinities that form the superior category. Their polytheistic character allows them to maintain the original essence of the divinities and to combine or fuse them together according to the need expressed by the officiant. Finally, intermediate entities are halfway between the former and the latter since the influence of religious and philosophical traditions is quite balanced. This is because in all of them the figure of the intermediary as a channel between the human and the divine is essential for communication and interaction between the two realities.

The chapter concerning the *ego*-identification of the ritual officiant, although it might appear to deviate from the central purpose, actually contributes to understand the historical perception of both the divine sphere and the relationship between it and the human realm, inasmuch as it is another expression of the permeability between categories. Thus, what in the divine ordination enables an entity to operate as supreme and superior in different spells, or even as supreme and intermediate in the same recipe, in the *ego*-identification is translated into the assimilation of the officiant into a reality beyond himself. That is, in trespassing the line that separates that which is “below” and that which is “above” and rendering the boundary between the realities no longer operative. This particularity should not be considered an inconsistency. On the contrary, it should be understood as the adaptation of the divine sphere to human reality, since the gods “are cultural constructs that once existed in the eye of the beholder (epiphany), in the heart of the believer (faith) or in the mind of the contemplator (theology)” (Henrichs 2010: 37).

By way of conclusion, I would point out that this study is merely a first step in the analysis of the divine sphere of magical texts. The factors that impacted the formation and ordering of the divine world of these texts are many and quite diverse. This implies that the possibilities and points of view from which they can be approached are also abundant. The heterogeneity of the texts, which sometimes hinders their study, is also responsible for the great richness that we are fortunate to enjoy today. This thesis—which has sought to cover all categories and offer a vision as global and integrated as possible—would benefit greatly from the inclusion not only of the other magical texts, both formular and applied magic, which have not been included here, but also other testimonies transmitted through other mediums, such as gems or laminae. In addition, the taxonomy and analysis presented here serves as a foundation for comparative studies, both among the entities of the magical texts and between these and others represented in texts of a different nature, produced during the same period in Egypt. With regard to the former, for instance, one could observe how this taxonomy is applied according to the types of spells and, on that basis, try to discern whether any category prevails over the rest or whether any ordering is consistently applied according to the purpose of the magical recipe. With respect to the comparison with texts of a different nature, it would be interesting analyze the non-magical demotic literary texts produced in the Hellenistic and Roman periods. Although not many demotic literary texts are preserved (compared to legal ones), the analysis of divine manifestation and its subsequent comparison with instances reflected in the Graeco-Egyptian magical-religious texts will favor the expansion of knowledge of both groups of texts.

As a final thought, considering what is set forth in these pages, two ideas emerge as undeniable. First, the structure of the divine world captured in the Greek magical papyri is complex and sometimes confusing, though also quite unique. And second, that Plato (*Leg.* 899b) was right when he wrote

ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;

Apéndices

DIVINIDADES SUPREMAS

Cuadro 1.1. Entidades supremas externas a la práctica mágica

Cuadro 1.2. Entidades supremas internas a la práctica mágica

Cuadro 1.3. Casos excepcionales entre las entidades supremas

Cuadro 1.1: Entidades supremas externas a la práctica mágica

PGM	Entidad	Identificación	Función	Ent. subord.	Tipo de receta
XII 14-95	<i>Hýpsistos theós</i>	¿Dios hebreo?	Pasiva	Eros, Dioses cielo, tierra, aéreos y subterráneos	Sometimiento
XXXIIa 1-25	<i>Hýpsistos theós</i>	¿Adonais?	Ac.: someter a la víctima	---	(homo-)erótica
LXII 24-47	<i>Hýpsistos theós</i>	---	Act.: profetizar	¿ <i>daimones</i> ?	Oracular
V 1-53	<i>Hýpsistos theós</i>	---	Pasiva	Zeus, Helios, Mitra, Sarapis	Comunicación con la divinidad
IV 930-1114	<i>Hýpsistos theós</i>	Entidad solar	Pasiva	*excepción* ella sometida	Visión directa con licnomancia
LXI 1-38	Innominada	---	Pasiva	¿ <i>daimones</i> ?	Erótica
III 187-262	Innominada	---	Pasiva	Helios, <i>daimon</i>	Oracular
VII 478-490	Innominada	---	Pasiva	Eros	Envío de <i>daimon</i> para vaticinio
IV 1167-1226	Innominada	---	Pasiva	Helios	Petición de protección

Cuadro 1.2: Entidades supremas internas a la práctica mágica

<i>PGM</i>	Entidad	Función	Ent. subord.	Tipo de receta
XII 201-269	¿?	Act.: consagración anillo	Dioses celestes y subterráneos	Creación anillo para éxito y suerte
XII 270-350	Entidad solar. 98 nombres	Act.: consagración anillo	No especificado	Creación anillo para éxito y suerte
III 494-611	Helios	Act.: contacto con practicante	No especificado	Encuentro con la divinidad
IV 154-285	Set-Tifón	Act.: conceder energía mágica	Dioses celestiales	Lecanomania
IV 296-466	Helios	Act.: envío <i>daimon</i>	<i>Nekydaimon</i>	Hechizo amoroso
IV 1928-2125		Act.: envío <i>daimon</i>	<i>Nekydaimon</i>	Hechizo amoroso
VIII 1-63		Act.: conceder cualidades	Besas	Oracular
I 262-245		—	¿Apolo?	Envío <i>páredros</i>
IV 475-829	¿Helios-Mitra?	Act.: conceder inmortalidad / vaticinar	Todas	Inmortalidad / consulta oracular
IV 1115-1166	¿Eón?	Act.: ¿?	No especificado	Plegaria
IV 1275-1322	Helios-Re	Act.: mandar a la Osa	Osa Mayor	Todo fin
IV 2891-2942	Afrodita	Act.: infundir deseo en mujer	No especificado	Hechizo amoroso
XIII	¿?	Act.: acudir a unión con el oficiante	Helios	Unión con la divinidad / oracular

Cuadro 1.3: Casos excepcionales entre las entidades supremas

<i>PGM</i>	Entidad	Categoría	Función	Ent. subord.	Tipo de receta
XII 14-95	Eros	Suprema / intermedia	Act.: someter a la víctima	---	Sometimiento
IV 1716-1870	Eros	Suprema / intermedia	Act.: guiar a la víctima	---	Sometimiento

DIVINIDADES SUPERIORES

Cuadro 2.1. Entidades superiores en la práctica mágica

Cuadro 2.2. Casos excepcionales entre las entidades superiores

Cuadro 2.1: Entidades superiores en la práctica mágica

PGM	Entidad	Función	Naturaleza potenciada	Tipo de receta
VI + II	Apolo	Vaticinar	Oracular, musical, (+Helios) solar	Oracular
XII 122-143	Set	Enviar sueño a través de <i>Agathodaimon</i>	Coactiva maléfica	Envío de sueños
XII 365-375	Tifón(-Set)	Causar enemistad	Malvada, terrible, caótica	Maleficio de separación
VII 593-619	7 entidades: Iao, Iaeo, Adonais, Sabaot, Miguel, Marmorut, Pagure	Someter a la víctima	Poder	Sometimiento
VII 758-794	Mene	Lo que el peticionario desea	Dadora de vida	Válida para cualquier fin
VII 864-918	Selene-Afrodita-Eresquigal-Baubó	Enviar <i>daimon páredros</i>	Amor, sexual, esfera nocturna y subterránea	Obtención <i>páredros</i>
VII 981-993	Helios / Perséfone-Eresquigal-Actiofi	Someter a la víctima	–	Sometimiento amoroso
IV 2241-2358	Selene-Core-Nebutosualet-Euforba-Forba-Brimo-Mene	Enviar desgracias	Ctónica-lunar, benévola-malévola	Invocación coactiva a Selene

IV 2441-2890	Hécate-Selene-Ártemis- Afrodita-Mene-Nebutosualet- Actiofi-Eresquigal-Brimo- Perséfone-Core-Baubo- Frine-Dione-Diké	Lo que el peticionario desee / someter a la víctima	Capacidad generativa, triplicidad, lunar-subterránea	Varios propósitos / hechizo amoroso
IV 3086-3124	Cronos	Vaticinar	Padre de dioses anterior a Zeus	Oracular
IV 3209-3254	Afrodita	Vaticinar	Belleza	Fialomancia
XIII 345-747	Iao-Fobos	–	–	Unión divinidad y vaticinio
XXXVI 211-230	Helios- <i>Agathodaimon</i>	Otorgar salud, fama, etc.	Solar	Conseguir victoria y éxitos
V 370-445 VII 664-685 VIII 1-63	Hermes-Toth	Vaticinar / proveer de éxitos	Mensajero, subterráneo, psicopompo, médico, oracular, inventor lenguaje, proveedor éxitos, agricultor-pastor	Oracular onírico / éxito y favores

Cuadro 2.2: Casos excepcionales entre las entidades superiores

<i>PGM</i>	Entidad	Función	Naturaleza potenciada	Tipo de receta
XII 201-269	Dioses celestiales, subterráneos y solares	Soprote en la invocación del dios supremo	Celestial, subterránea y solar	Obtención de éxitos y suerte
VIII 65-110 VII 222-249	Bes-Osiris	Vaticinar	–	Oracular

DIVINIDADES INTERMEDIAS

Cuadro 3.1. Entidades intermedias: *daimones*

Cuadro 3.2. Entidades intermedias: *ángeloi*

Cuadro 3.3. Entidades intermedias: *páredroi*

Cuadro 3.1: Entidades intermedias: *daimones*

<i>PGM</i>	Tipo de entidad	Subtipo de entidad	Función	Tipo de receta	Invoc. dir.
VI+II	<i>Daimon</i>	Ent. divina	Transmitir vaticinio	Oracular	No (Apolo)
III 187-262	<i>Daimon</i>	Ent. divina	Transmitir vaticinio	Oracular	No (Helios)
VII 348-358	<i>Daimones</i>	Ent. divinas infernales	Transmitir vaticinio	Oracular	Sí
IV 1323-1330	<i>Daimones</i>	Ent. divina	Transmitir vaticinio	Oracular	No (ent. solar)
IV 1227-1264	<i>Daimon</i>	Ent. divina	Posesión cuerpo	Exorcismo	Sí
IV 3007-3086	<i>Daimon</i>	Ent. divina	Posesión cuerpo	Exorcismo	Sí
V 96-171	<i>Daimon</i>	Ent. divina	Posesión cuerpo	¿Exorcismo?	No (Acéfalo)
XXXVI 134-160	<i>Daimon</i> (<i>y pneuma</i>)	Ent. divinas infernales	Someter a la víctima	Encantamiento amoroso	Sí
III 612-631	Sombra	<i>daimon</i> personal	Acompañar al peticionario	Dominar la sombra	No (¿Helios?)
VII 478-490	<i>Daimon</i>	<i>daimon</i> personal	Transmitir vaticinio	Conseguir <i>daimon</i> que vaticine	No (Eros)
VII 505-528	<i>Daimon</i>	<i>daimon</i> personal	—	Comunicación con <i>daimon</i> personal	Sí

XV 1-23	<i>Nekydaimon</i>	“de este lugar”	Someter a la víctima	Conjuro erótico	Sí
IV 296-470	<i>Nekydaimon</i>	Muerto prematura o violentamente	Someter a la víctima	Conjuro erótico	Sí (+Helios)
IV 1390-1495	<i>Nekydaimon</i>	Héroes, heroínas, muertos prematura y violentamente	Someter a la víctima	Conjuro erótico	Sí
LI	<i>Nekydaimon</i>	—	Vengar al oficiente	Conjuro judicial	Sí
XIXb	<i>Nekydaimon</i>	Perro muerto violentamente	Someter a la víctima	Conjuro erótico	Sí
XIXa	<i>Nekydaimon</i>	—	Someter a la víctima	Conjuro erótico	Sí
I 223-262	<i>Nekydaimon</i>	<i>Daimon</i> subterráneo	Servir al oficiente	Invisibilidad	Sí

Cuadro 3.2: Entidades intermedias: *ángeloi*

<i>PGM</i>	Tipo de entidad	Nombre de la entidad	Función	Tipo de receta	Invoc. dir.
VII 795-845	<i>Ángelos</i>	Zizaubio	Transmitir vaticinio	Oniromancia	Sí
XXXVI 35-68	<i>Ángeloi</i>	Iao, Sabaot, Adonais, Eloai, Abrasax, etc.	Conceder dones	Válida para varios propósitos	Sí
XXXVI 161-179	<i>Ángeloi</i>	Miguel, Rafael, Suriel, etc.	Refuerzo	Dominar la cólera y conseguir victoria	Sí
XXXVI 231-251	<i>Ángeloi</i>	= daimon	Someter a la víctima	Conjuro maléfico	Sí
XXXVI 295-310	<i>Ángeloi</i>	—	Elementos por los que se invoca	Conjuro erótico	Sí
XIII	<i>Ángeloi</i>	Sabaot, Basem, Zagure, Arat, Iao Adonais, Basem	Revelación horóscopo	Consagración del mago	No (—)
XIV 1-12	<i>Archángelos</i>	Zeboutharnen	Transmitir vaticinios	Oracular	No (Helios)
VII 255-259	<i>Archángelos</i>	Miguel	—	Oracular	No (—)
VII 1010-1026	<i>Archángelos</i>	Gabriel, Miguel, Rafael	Transmitir vaticinios	Oniromancia	Sí

Cuadro 3.3: Entidades intermedias: *páredroi*

<i>PGM</i>	Tipo de entidad	Nombre de la entidad	Función	Tipo de receta	Invoc. dir.
VII 864-918	<i>Ángeloi</i>	Menebain, Nebun, Lemnei, Mosmot, Nufier, Sarnocabel, Horbeet, Panmot, Timenfri, Corcorbat, Batiabla, Abratiabri	Someter a la víctima y transmisor de sueños	Conjuro erótico y envío de sueños	No (Selene)
IV 1331-1389	<i>Archidaimones</i>	—	Servir al oficiante	Válido para todo fin	Sí
IV 1928-2125	<i>Nekydaimon</i>	—	Servir al oficiante	Conseguir <i>páredros</i>	No (A1/2: Helios) Sí (B)
I 1-42	<i>Daimon / pneuma halcón</i>	<i>Agatodaimon</i> , agricultor bueno, Cnufi, Orión	Servir al oficiante	Conseguir <i>páredros</i>	Sí
I 43-195	<i>Ángelos-theós</i>	—	Servir al oficiante	Conseguir <i>páredros</i>	Sí
XI 1-40	<i>Theá-vieja</i>	—	Servir al oficiante	Conseguir <i>páredros</i>	Sí

EL OFICIANTE COMO DIVINIDAD

Cuadro 4.1.1. Entidades identificables: divinidades

- I. Las mismas que el receptor
- II. Superiores al receptor¹
- III. Semejantes/inferiores al receptor

Cuadro 4.1.2. Entidades identificables: personajes famosos

Cuadro 4.1.3. Entidades identificables: descriptivas

Cuadro 4.2.1. No identificables: *I.S.A.* + *voces magicae*

Cuadro 4.2.2. No identificables: *voces magicae*

¹ La fórmula de las prácticas marcadas con © está en copto.

Cuadro 4.1.1: Entidades identificables: divinidades

1. Las mismas que el receptor

<i>PCM</i>	<i>ego-identificación</i>	Receptor	Momento	Tipo de práctica
IV 930-1114	Bainchooch, Balsames - Horus Alcib, Harsamosis, Iao, hijo de Isis y Osiris	<i>Hýpsistos theós</i>	Pet.+Fórm. - Amuleto (Fórm.+Pet)	Oracular
VIII 1-63	Hermes	Hermes	Pet.+Fórm.	Éxito y favores
XXIIb 32-35	Lampsis	Lámpara	Fórmula	Petición de sueños
LXIX 1-3	Abrasax	¿Abrasax?	Pet.+Fórm.	Petición de poder
LXX 1-28	Eresquigal	Eresquigal	Fórm.+Pet.	Múltiples propósitos

Cuadro 4.1.1: Entidades identificables: divinidades

II. Superiores al receptor

<i>PGM</i>	<i>ego-identificación</i>	Receptor	Momento	Tipo de práctica
©I 247-262	Anubis, Osiris Osir-Phre	<i>Daimon</i> subterráneo	Fórm.+Pet.	Invisibilidad
IV 296-466	Barbar Adonai, Toth	<i>Nekydaimon</i>	Coacción+ Pet.+Fórm.	Erótico
IV 2967-3006	Hermes	Planta	Recogida	Recogida plantas
XIII 278-282	El que obra con el poder de Toth	<i>daimon</i>	Pet.+Fórm.	Resurrección cadáver
XXXVI 165-177	Kephri	<i>ángeloi</i>	Fórm.+Catálogo angélico+Pet.	Protección
XXXVI 312-320	Horus el grande	Cerrojo	Pet.+Fórm. +historiola	Apertura puerta
LXXIX 1-5	Bainchooch, Toth Abrasax, Miguel	<i>daimones</i>	Fórm.+Pet.	Dominar la cólera

Cuadro 4.1.1: Entidades identificables: divinidades

III. Semejantes/inferiores al receptor

PGM	ego-identificación	Receptor	Momento	Tipo de práctica
III 424-466	¿Iao, Isis?	Helios	¿?	Prognosis
©III 633-731	Nef, <i>aeetoyo</i> , Totf, Loto-león-carnero, <i>Abriabot, Iethor</i>	Re	¿?	Prognosis
©IV 89-93	Barbarioth	Helios	Fórm.+Pet.	Oracular
©IV 94-150	To, hijo del Grande, Anubis	¿?	Pet.+Fór.	Erótico
IV 2241-2358	Hermes Trismegisto	Selene	Fórm.+Pet. coactiva	Maleficio
V 96-172	Moisés, ángel del Faraón Osoronofris - <i>Daimon</i> Acéfalo, la gracia de Eón	Osiris-Acéfalo	Fórm.+Pet.	Exorcismo
V 213-303	Toth, Herón, huevo de ibis, halcón, fénix	Helios	Fórm.+Pet.	Prognosis
VII 490-504	Amón, Toth	Isis	Fórm.+Pet.	Amuleto

XII 14-95	dios de todos los dioses Iao Sabaath Adonai Abraxas <i>tarabbai thourio</i> <i>thanakermeph panchonaps</i>	Eros	Pet.+Fórm.	Sometimiento
XII 107-121	El del sagrado monte Toth, <i>nanoumbre</i> <i>charic/ta kenyro paarmiat</i> , el que está sobre el cielo	Divinidad anónima	Fórm.+Pet.	Oracular
XII 201-269	Planta, sangre de Osiris, la fe, profeta, Crates, Helios, Afrodita, Cronos, Osiris, Isis, Cielo (madre de dioses), Esenefis, Soucho (Sobek)	Múltiples divinidades	Fórm.+Pet.	Éxito y suerte
XII 453-465	Daimon Xantis	Divinidad anónima	Fórm.+Pet.	Sometimiento

Cuadro 4.1.2: Entidades identificables: personajes famosos

<i>PGM</i>	<i>ego-identificación</i>	Receptor	Momento	Tipo de práctica
III 1-164	Adán	Helios	Pet.+Fórm.	Múltiples propósitos
V 96-172	Moisés, ángel del Faraón Osoronofris - <i>Daimon</i> Acéfalo, la gracia de Eón	Osiris-Acéfalo	Fórm.+Pet.	Exorcismo

Cuadro 4.1.3: Entidades identificables: descriptivas

<i>PGM</i>	<i>ego-identificación</i>	Receptor	Momento	Tipo de práctica
III 282-409	Señor del mar	Apolo	Fórm.+Pet.	Prognosis
IV 154-285	Soldado de Tifón	Tifón	Fórm.+Pet.	Lecanomancia
IV 1928-2005	Thenor	Helios	Pet.+Fórm.	Petición <i>páredros</i>
IV 3086-3124	el que se rebeló contra ti, <i>paidolis, manolis</i>	Crono	Pet.+Fórm.	Oracular coactiva
XIII 278-282	el que obra con el poder de Toth	<i>daimon</i>	Pet.+Fórm.	Resurrección cadáver
XIII 283-288	el que descansa en el cielo, el que se mueve en el agua, en el fuego, en el aire, en la tierra	Divinidad anónima	Fórm.+Pet.	Pasar un río
XIII 330-340	el que está entre dos querubines, en el medio del cosmos, del cielo y de la tierra, de la luz y de la sombra, de la noche y del día, de los ríos y del mar	Helios	Fórm.+Pet.	Múltiples propósitos
XXXIII 1-11	dios transmitido por padres, el incansable <i>kok kouk koul</i>	-	Pet.+Fórm.	Curar la fiebre
LXXVIII 1-13	señor de <i>Maskelli Maskello</i> Fnuun	¿lao?	Fórm.+Pet.	Múltiples propósitos

Cuadro 4.2.1: No identificables: I.S.A. + Voces *magicæ*

PGM	ego-identificación	Receptor	Momento	Tipo de práctica
III 263-281	Tom Iao Sabaoth, Iao <i>theaeeth m Adonai</i> <i>bathiao ... eat hoe iabraba</i> <i>arbathraso bathiaooia</i> Zagure Barbathiao <i>aei aaaaaa eeeee ... oe ...</i> <i>soesisieth Sabaoth iaeo</i>	Helios	Pet.+Fórm.	Prognosis
V 449-489	<i>Siltacouc Lailam blasaloth Iao ieo</i> sabioth <i>arbot Arbatiao Iao Sabaoth</i> Pature zagure barouch Adonais Eloais Abraham <i>barbarauo nausiph</i> <i>oi Iao Sabaoth</i> <i>zabarbathiao Adonai</i>	Zeus-Adonais	Pet.+Fórm. +Alabanza	Invisibilidad / envío de sueños
X1-24		Divinidad anónima	Alabanza+Pet.	Erótico

Cuadro 4.2.2: No identificables: *Voces magicæ*

<i>PGM</i>	<i>ego-identificación</i>	Receptor	Momento	Tipo de práctica
VII 319-334	<i>manchnobis cholchobe malaset iat thannouita kertomenoy pakerbao krammasirat momomo melasout peu Phre, Ieo belpheno</i>	Anubis	Fórm.+Pet.+Fórm.	Oracular
VII 374-389	<i>melbou melibau melibaubau</i>	Lámina	Pet.+Fórm.	Provocar insomnio
VII 405-406 = VII 661-662	<i>tha in epibatha cheouch cha chariemouth Lailam</i>	-	Fórm.+Pet.	Filtro amoroso
VII 423-428	<i>therthenithor erorthorhin dolothor pertaou mech chach</i>	Adriel	Pet.+Fórm.	Vencer a los dados
XII 179-189	<i>mnech sakneph iaouuee oeo oeo ieouoetetaea ieouoeci</i>	Divinidad anónima	Pet.+Fórm.+Pet.	Dominar la cólera
XXXVI 187-210	<i>Synkoutouel</i>	Hécate	Pet.+Fórm.	Erótico
XXXVI 283-294	<i>Akarnachthas</i>	Matriz	Pet.+Fórm.	Erótico

FUENTES PRIMARIAS

Ediciones

Apuleyo: *Apologia*. Helm, R. 1912. *Apuleius. Apulei Platonici Madaurensis, Prose de magia liber (Apologia)*. Lipsiae: B.G. Teubneri.

Aristófanes: *Ecclesiazusae*. Wilson, N.G. 2007. *Aristophanis Fabulae*, Tomus II. Oxford: Oxford University Press.

Cicerón: *De natura deorum*. Plasberg, O. 1917. *De Natura Deorum. M. Tullius Cicero*. Leipzig: Teubner.

Cleomedes: *Caelestia*. Todd, R. 1990. *Cleomedis Caelestia (Μετέωρα)* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig: Teubner.

Corpus hermeticum: Festugière, A.-J. y A.D. Nock. 1946 (reimp. 1972). *Corpus Hermeticum*, vol. 1-4. Paris: Les Belles Lettres.

Diodoro Sículo: *Bibliotheca historica*. Fischer, K.T. y F. Vogel. 1888-1906. *Diodori bibliotheca historica*, 5 vols., 3ª ed. Leipzig: Teubner.

Eurípides: *Andromacha*. Diggle, J. 1984. *Euripidis fabulae*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.

Heródoto: *Historiae*. Wilson, N.G. 2015. *Herodoti Historiae* (2 vols.). Oxford: Oxford University Press.

Hesíodo:

- *Theogonia*. West, M.L. 1966. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- *Opera et dies*. Solmsen, F. 1970. *Hesiodi opera*. Oxford: Clarendon Press.

Orphica. Quandt, W. 1962 (reimpr. 1973). *Orphei hymni*, 3ª ed. Berlin: Weidmann.

Hymni Homerici. Allen, T.W. - W.R. Halliday y E.E. Sikes. 1936. *The Homeric hymns*, 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.

Homero:

- *Ilias*. Allen, T.W. 1931. *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford: Clarendon Press.

- *Odyssea*. von der Mühl, P. 1962. *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Ireneo de Lyon: *Adversus haereses*. Harvey, W.W. 1857. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jámblico: *De Mysteriis*. des Places, É. 1966. *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lactancio: *Divina Institutiones*. Brandt, L. 1890. *Caeli Firmniani Lactantii opera omnia. Pars 1, sectio I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum* (=Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. XIX). Viena.
- Macrobio: *Saturnalis*. Willis, James A. 1970 (reimp. 1994), *Macrobius*, 2 vols. Stuttgart-Leipzig, B. G. Teubner.
- Nuevo Testamento*: Aland, K. - M. Black - C.M. Martini - B.M. Metzger y A. Wikgren. 1968. *The Greek New Testament*, 2ª ed. Stuttgart: Württemberg Bible Society.
- Oracula (fragmenta)*: des Places, É. 1971. *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Orígenes: *Contra Celsum*. Borret, M. 1967-1969. *Origène. Contre Celse*, 4 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- Pausanias: *Graeca descriptio*. Spiro, F. 1903. *Pausaniae Graeciae descriptio*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Píndaro: *Pythia*. Maehler, H. (post B. Snell). 1971. *Pindari carmina cum fragmentis*, 5ª ed. Leipzig: Teubner.
- Platón:
- *Apologia Socratis. Phaedo. Symposium*. Burnet, J. 1900 (reimp. 1967). *Platonis opera*, vol. 1-2. Oxford: Clarendon Press.
 - *Respublica*. Slings, S.R. 2003. *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Plotino: *Enneades*. Henry, P. y H.-R. Schwyzer. 1951-1973. *Plotini opera*, 3 vols. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35). Leiden: Brill.
- Plutarco:
- *De Iside et Osiride*. Sieveking, W. 1935 (reimp. 1971). *Plutarchi moralia*, vol. 2.3. Leipzig: Teubner.
 - *De fraterno amore*. Pohlenz, M. 1929 (reimp. 1972). *Plutarchi moralia*, vol. 3. Leipzig: Teubner.
- Porfirio:
- *Vita Plotini*. Henry, P. y H.-R. Schwyzer. 1951. *Plotini opera*, vol. 1 [Museum Lessianum. Series philosophica 33]. Leiden: Brill.
 - *In Platonis Parmenidem commentaria*. Hadot, P. 1968. *Porphyre et Victorinus*, vol. 2. Paris: Études Augustiniennes.
 - *De philosophia ex oraculis*. Wolff, G. 1856 (reimp. 1962). *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*. Berlin: Springer.

- *De absentia*. Nauck, A. 1886 (reimp. 1963). *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, 2ª ed. Leipzig: Teubner.
- *Epistula ad Anebonem*. Sodano, A.R. 1958. *Porfirio. Lettera ad Anebo*. Naples: L'Arte Tipografica.
- *De antro nympharum*. Seminar Classics 609. 1969. *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey* (Arethusa Monographs 1). Buffalo: Dep.of Classics State University of New York.

Proclo:

- *In Platonis Timaeum*. Diehl, E. 1903-1906 (reimp. 1965). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- *In Platoni Parmenidem*. Steel, C. 2007-2009. *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria*, vol I-III (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Oxford: Oxford University Press.
- *Instituio theologica*. Dodds, E.R. 1963 (reimp. 1977). *Proclus. The elements of theology*, 2ª ed. Oxford: Clarendon Press.
- *In Platonis Alcibiadem*. Westerink, L.G. 1954. *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- *In Platonis Cratylum*. Pasquali, G. 1908. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- *In Platonis Rem Publicam*. Kroll, W. 1899-1901 (reimp. 1965). *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols. Leipzig: Teubner.

Pselo:

- O'Meara, D.J. 1989. *Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Kroll, G. 1894. *De oraculis chaldaicis*. Bratislava: G. Koebner.

Septuaginta: Rahlfs, A. 1935 (reimp. 1971). *Septuaginta*, vol. 1-2, 9ª ed. Stuttgart: Württemberg Bible Society.

Teosofía de Tubinga: Erbse, H. 1995. *Theosophorum Graecorum fragmenta*. Stuttgart - Leipzig: Teubner.

Testamentum Salomonis. McCown, C.C. 1922. *The testament of Solomon*. Leipzig: Hinrichs.

Traducciones

Apuleyo: Segura Munguía, S. 1980. *Apuleyo. Apología, Florida*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 32).

Aristófanes: Macía Aparicio, L.M. 2007. *Aristófanes. Comedias III. Lisístrata, Las Tesmoforias, Las Ranas, La Asamblea de Mujeres, Pluto*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 408).

Cicerón: Escobar, A. 1999. *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 269).

- Corpus Hermeticum: Renau Nebot, X. 1999. *Textos herméticos*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 268).
- Diodoro Sículo: Parreu Alasà, S. 2001. *Diodoro Sículo. Biblioteca histórica (Libros I-III)*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 294).
- Eurípides: Medina González, A.; López Férez, J.A. 1991. *Eurípides. Tragedias I. El ciclope, Alceístis, Medea, Los heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 4).
- Heródoto: Schrader, C. 1979-1989. *Heródoto. Historias*, 5 vols. Madrid: Editorial Gredos (BCG 3, 21, 39, 82, 130).
- Hesíodo: Pérez Jiménez, A.; Martínez Díez, A. 1978. *Hesíodo. Obras y Fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 13).
- Himnos órficos*: Periago Lorente, M. 1987. *Porfirio: Vida de Pitágoras, Argonáuticas órficas, Himnos órficos*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 104).
- Himnos homéricos*: Bernabé Pajares, A. 1978. *Himnos homéricos, La 'batracomiomaquia'*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 8).
- Homero:
- Crespo Güemes, E. 1991. *Homero. Ilíada*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 150).
 - Pabón, J.M. 1993. *Homero. Odisea*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 48).
- Ireneo de Lyon: Montserrat Torrent, J. 1983. *Los gnósticos I*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 59).
- Jámblico: Ramos Jurado, E.Á. 1997. *Jámblico. Sobre los misterios egipcios*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 242).
- Lactancio: Sánchez Salor, E. 1990. *Lactancio. Instituciones divinas*, 2 vols. Madrid: Editorial Gredos (BCG 136, 137).
- Macrobio: Navarro Antolín, F. 2010. *Macrobio. Saturnales*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 384).
- Oráculos Caldeos*: García Bazán, F. 1991. *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 153).
- Pausanias: Herrero Ingelmo, M.C. 1994-2008. *Pausanias. Descripción de Grecia*, 3 vols. Madrid: Editorial Gredos (BCG 196, 197, 198).
- Píndaro: Ortega, A. 1984. *Píndaro. Odas y fragmentos. Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas, Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 68).
- Platón:
- Calongue Ruiz, J; Lledó Íñigo, E.; García Gual, C. 1982. *Platón. Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 37).

- García Gual, C.; Martínez Hernández, M.; Lledó Íñigo, E. 1988. *Platón. Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 93).
- Eggers Lan, C. 1988. *Platón. Diálogos IV. República*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 94).

Plinio: González Fernández, J. 2005. *Plinio el joven. Cartas*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 344).

Plotino: Igal, J. 1982-1998. *Plotino. Enéadas*, 3 vols. Madrid: Editorial Gredos (BCG 57, 88, 256).

Plutarco:

- Pordomingo Pardo, F.; Fernández Delgado, J.A. 1995. *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia IV)*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 213).
- Aguilar, R.M. 1995. *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia VII)*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 214).

Porfirio:

- Igal, J. 1982. *Porfirio. Vida de Plotino*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 57).
- Periago Lorente, M. 1984. *Porfirio. Sobre la abstinencia*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 69).
- Ramos Jurado, E.Á. 2008. *Porfirio. El antro de las ninfas de la Odisea*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 133).

Proclo:

- García Valverde, J.M. 2017. *Proclo. Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Madrid: Trotta.
- García Bazán, F. 1991. *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 153).

Pselo: García Bazán, F. 1991. *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*. Madrid: Editorial Gredos (BCG 153).

BIBLIOGRAFÍA

- Ackroyd, Peter R. 1968. *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the 6th Century BC*. London.
- . 1970. *Israel under Babylon and Persia*. Oxford.
- Addey, Crystal. 2014. «The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism». En *The Neoplatonic Socrates*, editado por Danielle A. Layne y Harold Tarrant, 51-73. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Agar, Michael. 2007. «Emic/etic». En *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 1371-1374.
- Ahn, Gregor. 1997. «Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte: Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen». En *Engel und Dämonen: Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*, editado por Gregor Ahn y Manfred Dietrich, 1-48. Münster: Ugarit-Verlag.
- Albinus, Lars. 2003. «The Greek δαίμων between Mythos and Logos». En *Die Dämonen Demons*, editado por Armin Lange, Hermann Lichtenberger y K.F. Diethard Römehd, 425-445. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Allen, James P., y Peter der Manuelian. 2005. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Allen, Thomas George. 2011. *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Alsina Clota, José. 1989. *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos.
- Armstrong, Arthur H., edición. 2008. «Plotinus». En *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 195-271. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnold, Clinton E. 1996. *The Colossian Syncretism. The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Michigan: Baker Books.

- Assmann, Jan. 1975. *Ägyptische Hymnen und Gebete: Übersetzt, kommentiert und eingeleitet*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1996. «Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability». En *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, editado por S. Budick y W. Iser, 25-37. California: Stanford University Press.
- . 1997. «Magic and Theology in Ancient Egypt». En *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, editado por P. Schäfer y H. G. Kippenberg, 1-18. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 2001. *Search for God in Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press.
- Athanassiadi, Polymnia. 1999. «The Chaldean Oracles: Theology and Theurgy». En *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editado por Polymnia Athanassiadi y Michael Frede, 149-184. Oxford: Oxford University Press.
- Attridge, Harold W., y George W. MacRae. 2000. «The Gospel of Truth». En *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, editado por James M. Robinson, 55-122. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Audolent, Augustus. 1903. *Defixionum Tabellae*. Paris.
- Aune, David E. 1980. «Magic in Early Christianity». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2 (23.2): 1507-1558.
- Bagnall, Roger S. 1993. *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2005. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Baird, Robert D. 1971. *Category Formation and the History of Religions*. Hague: Mouton.
- Ball, David Mark. 1996. *'I am' in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Barclay, John M. G. 1998. *Jews in the Mediterranean Diaspora*. Edinburgh: T & T Clark.
- Barnes, Timothy D. 1989. «Trajan and the Jews». *Journal of Jewish Studies* 40 (2): 145-162.
- Barthel, Peter, y George van Kooten, edición. 2012. *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*. Leiden - Boston: Brill.
- Barton, Tamsyn. 1994. *Ancient Astrology*. London: Routledge.
- Beauquier, Sylvie Donnat. 2019. «The Concept of 'Letters to the Dead' and Egyptian Funerary Culture». En *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture. Proceedings of the Lady Budge Anniversary Symposium Held at Christ's College Cambridge, 22 January 2016*, editado por R. Nyord, 46-62. Leiden - Boston: Brill.
- Beck, Roger. 2006. *A Brief History of Ancient Astrology*. MA (USA) - Oxford: Blackwell Publishing.

- Belayche, Nicole. 2011. «Hypsistos. A Way of Exalting the Gods in Graeco-Roman Polytheism». En *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, editado por J.A. North y S.R.F. Price, 139-174. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, H.I. 1944. «Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period». *Harvard Theological Review* 37 (3): 185-208.
- Bergman, Jan. 1982. «Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (PGM VII, 516-521)». En *Studies in Egyptian Religion, Dedicated to Professor Jan Zande*, editado por Heerma Van Voss, 185-208. Leiden: Brill.
- Bergmann, Marianne. 1997. «Hymnos der Athener auf Demetrios Poliorketes». En *Querlektüren. Weltliteratur zwischen den Disziplinen*, editado por W. Barner, 25-47. Göttingen: Verlag.
- Bernabé Pajares, Alberto, edición. 1978. *Himnos homéricos. La 'Batracomiomaquia'*. Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos.
- . 1999. «La Teogonía órfica del Papiro de Derveni». *Arys* 2:301-338.
- . 2004. *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- . 2008. «Teogonías órficas». En *Orfeo y la Tradición Órfica. Un reencuentro*, editado por Alberto Bernabé Pajares y Francesc Casadesús, 291-324. Madrid: Akal.
- Berner, Christoph. 2007. «The Four (or Seven) Achanjels in the First Book of Enoch and early Jewish Writings of the Second Temple Period». En *Angel*, editado por F.V. Reiterer, T. Nicklas y K. Schöpflin, 395-413. Leiden - Boston: Brill.
- Bertram, Georg. 1972. «Hypsistos». En *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 8, 618-619. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Betz, Hans Dieter. 1981. «The Delphic Maxim "Know Yourself" in the Greek Magical Papyri». *History of Religions* 21 (2): 156-171.
- , edición. 1986. *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago - London: The University of Chicago Press.
- . 1991. «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri». En *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Christopher A. Faraone y Dirk Obbink, 244-259. New York: Oxford University Press.
- . 1995. «Secrecy in the Greek Magical Papyri». En *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, editado por H. G. Kippenberg y G. G. Stroumsa, 153-175. Leiden.
- . 2003. *The "Mithras liturgy": Text, translation, and commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bianchi, Ugo, edición. 1970. *Le Origini dello Gnosticismo, colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*. Leiden: Brill.

- Bianchi, Ugo. 2005. «Demiurge». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, 2272-2275. Macmillan.
- Billigmeier, Jon-Christian, y Pamela J. Burnham. 2005. «Alphabets». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 1, 269-275. Macmillan.
- Blanco Cesteros, Miriam. 2015. «¡Salve Helio! Análisis estilístico-funcional de la fórmula χαίρει en los papiros mágicos griegos». En *Los papiros mágicos griegos. Entre lo sublime y lo cotidiano*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou, 87-105. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2017. «Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el Dios Supremo de los papiros mágicos griegos». Tesis doctoral, Universidad de Valladolid.
- Blázquez, José María. 1995a. «Cristianismo y Judaísmo». En *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, editado por José María; et alii Alvar Jaime; Blázquez, 241-250. Madrid - México - Buenos Aires: Cátedra.
- . 1995b. «La reacción pagana ante el Cristianismo». En *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, editado por José María; et alii Alvar Jaime; Blázquez, 157-188. Madrid - México - Buenos Aires: Cátedra.
- Bleeker, C.Jouco. 1973. *Hathor and Thoth. Two key figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden: Brill.
- Bloom, Maureen. 2014. *Jewish Mysticism and Magic. An Anthropological Perspective*. London - New York: Routledge.
- Bohak, Gideon. 2008. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. «The Magical Rotuli from the Cairo Genizah». En *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, editado por Gideon Bohak, Yuval Harari y Shaked S., 321-340. Leiden - Boston: Brill.
- Bohak, Gideon, y Ortal-Paz Saar. 2015. «Genizah magical texts prepared for or against named individuals». *Revue des Études Juives* 174 (1-2): 77-110.
- Bonner, Campbell. 1943. «The Technique of Exorcism». *The Harvard Theological Review* 36 (1): 39-49.
- . 1959. *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*. London: The University of Michigan Press.
- Bonnet, Corinne. 1996. *Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques*. Roma: Consiglio nazionale delle ricerche.
- Bonnet, Hans. 1952a. «Harpokrates». En *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 273-275. De Gruyter.
- . 1952b. «Horus». En *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, 207-314. De Gruyter.
- . 1999. «On Understanding Syncretism». *Orientalia. Nova Series* 68 (3): 181-198.

- Borghouts, Joris Frans. 1978. *Ancient Egyptian magical texts*. Leiden: Brill.
- . 2002. «Les textes magiques». En *La magie en Égypte: À la recherche d'une définition*, editado por Yvan Koenig, 19-39. Paris: Musé du Louvre.
- Bortolani, Ljuba Merlina. 2016. *Magical hymns from Roman Egypt. A study of Greek and Egyptian Traditions of Divinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouché-Leclercq, Auguste. 1899. *L'astrologie grecque*. Paris E. Leroux.
- Bousset, Wilhelm. 1919. «Der Gott Aion». En *Religionsgeschichtliche Studien: Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters (Supplements to Novum Testamentum, 50)*, 192-230. Leiden: Brill.
- Bowman, Alan K. 1986. *Egypt after the Pharaohs (332 BC–AD 642). From Alexander to the Arab Conquest*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Brakke, David. 2010. *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- Brashear, William M. 1994. «Horus». En *Reallexikon für Antike und Christentum (Band 16)*, 574-597. Verlag.
- . 1995. «The Greek Magical Papyri an Introduction and Survey Annotated Bibliography (1928-1994)». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* (18.5): 3380-3684.
- Breasted, James Henry. 1933. *The Dawn of Conscience*. New York - London: Charles Scribner's Sons.
- Breitenberger, Barbara. 2007. *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York - London: Routledge.
- Bremmer, Jan N. 1994. *Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. «Magic and Religion». En *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, editado por Jan N. Bremmer y J.R. Veenstra, 267-272. Leuven - Paris: Peeters.
- . 2006. «The Rise of the Hero Cult». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 158:15-26.
- . 2010. «Introduction. The Greek Gods in the Twentieth Century». En *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, editado por Jan N. Bremmer y Andrew Erskine, 1-18. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brenk, Frederick E. 1986. «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* (16.3): 2068-2145.
- Brisson, Luc. 2000. «La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne». En *Proclus et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, editado por A. Ph. Segonds y C. Steel, 109-162. Paris.

- Brisson, Luc. 2018a. «The Angels in Proclus: Messengers of the Gods». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 209-230. Leiden - Boston: Brill.
- . 2018b. «What is a daimon for Porphyry?» En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 86-101. Leiden - Boston: Brill.
- Brisson, Luc, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, edición. 2018. *Neoplatonic Demons and Angels*. Leiden - Boston: Brill.
- Budge, E. A. Wallis. 1912. *Legends of the Gods: The Egyptian Texts*. London: Kegan Paul, Trench / Trübner & Co.
- Budge, E. A. Wallis, y Epiphanius Wilson. 2016. *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. Wellfleet Press.
- Bull, Christian H. 2017. «Visionary Experience and Ritual Realism in the Ascent of the Discourse on the Eighth and the Ninth (NHC VI,6)». *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 2:169-193.
- . 2018a. «Hermes between Pagans and Christians in Fourth Century Egypt: The Nag Hammadi Hermetica in Context». En *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, editado por Hugo Lundhaug y Lance Jenott, 207-260. Tubingen: Mohr Siebeck.
- . 2018b. *The Tradition of Hermes Trismegistus. The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden - Boston: Brill.
- Burkert, Walter. 1985. *Greek Religion*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- Busine, Aude. 2005. *Paroles d'Apollon*. Leiden - Boston: Brill.
- Caldwell, Richard. 1989. *The Origin of the Gods*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- Calvo Martínez, José Luis. 2003. «Dos himnos mágicos al Creador. Edición crítica con introducción y comentario». *MHNI: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 3:231-250.
- . 2004. «El himno χαίρει δράκων a Helios, del papiro parisino. Edición crítica con introducción y comentario». *MHNI: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 4:265-278.
- . 2005. «Licnomancia o petición de demon páredros. Edición con comentario de fragmentos himnicos del PGM I 262-347». *MHNI: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 5:263-276.
- . 2006. «El Himno a Helios ἀεροφοιτήτων ἀνέμων en la colección PGM». *MHNI: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 6:157-175.

- . 2007. «¿Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término magos, Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 7:301-314.
- . 2009a. «Morfología de las Prácticas Mánticas de la Luz. Fotogogia y Licnomancia en los PGM I». En *Problemi di Storia Religiosa del Mondo Tardo-Antico. Tra Mantica e Magia*, editado por Mariangela Monaca, 45-78. Cosenza: Lionello Giordano.
- . 2009b. «Un himno hermético en tres versiones». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 9:235-250.
- . 2013. «Mythopoesis and Religion in Magical Hymns». En *Mito y Magia en Grecia y Roma*, editado por Emilio Suárez de la Torre y Aurelio Pérez Jiménez, 213-226. Barcelona.
- . 2015. «Magos y Teúrgos, mediadores privilegiados». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 15:5-30.
- . 2020. «Estructuras de auto-presentación e invocación. Los PGM y el Códice astrológico nº4 de San Petersburgo». En *Deisidaimonía. Religiosidad y superstición en la Grecia Antigua. Homenaje al profesor Emilio Suárez de la Torre*, editado por Ángel Ruiz Pérez y Jesús María Nieto Ibáñez, 285-306. Berlin: Peter Lang.
- Calvo Martínez, José Luis, y María Dolores Sánchez Romero. 1987. *Textos de Magia en Papiros Griegos*. Madrid: Gredos.
- Campbell, Lewis. 1914. «God (Greek)». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 6, 279-282. Charles Scribner's Sons.
- Canzobre Martínez, Isabel. 2013. «El hijo como amenaza en los relatos griegos de sucesión divina (ss. VII-V a.C.)», Trabajo Final de Máster. Universidad de Salamanca.
- . 2014a. «Figuras vampíricas del folklore griego: Lamia, Empusa, Mormo y Gelo. Aplicación didáctica», Trabajo Final de Máster. Universidad de Salamanca.
- . 2014b. «La lucha de los dioses por el poder supremo en la *Teogonía* hesiódica y el poema órfico del Papiro de Derveni». *Ediciones Clásicas Anejo* 2:171-178.
- . 2017. «Magical amulets user's guide: preparation, utilization and knowledge transmission in the PGM». En *Magikè Téchnē. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros, Eleni Chronopoulou e Isabel Canzobre Martínez, 177-192. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2020. «A quién invocar cuando estás invocando. La divinidad suprema en los papiros griegos mágicos». En *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Isabel Canzobre Martínez y Carmen Sánchez-Mañas, 33-48. Madrid: Clásicos Dykinson.

- Casadio, Giovanni. 1999. «From Hellenistic Aion to Gnostic Aiones». En *Religion im Wandel der Kosmologien*, editado por Dieter Zeller, 175-190. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- . 2004. «Aion». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 1, 207-210. Thomson Gale.
- Casiday, Augustine, y Frederick W. Norris, edición. 2007. *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Càssola, Filippo. 1975. *Inni omerici*. Verona: Arnoldo Mondadori Editore.
- Cervelló, Josep. 2003. «Aire. Las creencias religiosas en contexto». Capítulo II en *Antropología de la Religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, editado por Elisenda Ardèvol y Glòria Munilla, 71-180. Barcelona: Editorial UOC.
- Chaniotis, Angelos. 2010. «Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults». En *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, editado por S. Mitchell y P. Van Nuffelen, 112-140. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiarini, Sara. 2016. «Ἐγὼ εἶμι Ἐρμῆς. Eine dramaturgische Facette der antiken Zaubersprache». *Tyche* 31:75-102.
- Christiansen, Thomas. 2017. «Manufacture of black ink in the Ancient Mediterranean». *Bulletin Of The American Society Of Papyrologists* 54:167-195.
- Chronopoulou, Eleni. 2017a. «Edition of the Greek Magical Papyri (PGM) I and VI+II: Introduction, text and commentary». Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra.
- . 2017b. «PGM VI: A Lost Part of PGM II». *Symbolae Osloenses* 91 (1): 118-125.
- Chrysikopoulos, Vassilis. 2003. «Giovanni d'Athanasii, ο Λήμνιος (1798-1854). Ο ρόλος του στις ανακαλύψεις αρχαιοτήτων της Αιγύπτου κατά το πρώτο μισό του 19ου αι.» *Αρχαιολογία και Τέχνες* 87:76-83.
- Ciraolo, Leda J. 2001. «Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri». En *Ancient Magic and Ritual Power*, editado por Marvin W. Meyer y Paul Allan Mirecki, 279-295. Leiden - Boston: Brill.
- Cline, Rangar. 2011. *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*. Leiden - Boston: Brill.
- Collins, Derek. 2008. *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Collins, John Joseph. 1997. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- . 1999. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Cambridge: William B. Eerdmans.
- . 2005. *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*. Leiden - Boston: Brill.

- Cook, John Granger. 2004. *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Copenhaver, Brian P. 1992. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *Corpus Hermeticum y Asclepius*. Madrid: Siruela.
- Cowley, Arthur E. 1923. *Aramaic papyri of the fifth century B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Creed, J. M. 1914. «The Hermetic Writings». *The Journal of Theological Studies* 15 (60): 513-538.
- Cribiore, Raffaella. 2005. *Gymnastics of the Mind Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Cumont, Franz. 1912. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. London: G.P. Putnam's sons.
- . 1915. «Les anges du paganisme». *Revue D'Histoire Des Religions* 71:159-182.
- . 1922. *After Live in Roman Paganism*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Cunningham, Graham. 1999. *Religion and Magic. Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Curbera, J.B., y D. Jordan. 2001. «The language of Greek katadesmoi and magical papyri». En *A History of Ancient Greek: from the Beginnings to Late Antiquity*, editado por Anastassios-Fivos Christidis, 1347-1354. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cyrino, Monica S. 2010. *Aphrodite*. London - New York: Routledge.
- Daniel, Robert W. 1991. *Two Greek magical papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden: A photographic edition of J 384 and J 395 (=PDM XII and XIII)*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Daniel, Robert W., y Franco Maltomini. 1991. *Supplementum Magicum. Edited with translations and notes*. Volumen II. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Dasen, Véronique, y Árpád M. Nagy. 2019. «Gems». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 416-455. Leiden - Boston: Brill.
- Davidson, Gustav. 1971. *A Dictionary of Angels. Including the Fallen Angels*. New York: The Free Press.
- Davidson, W. T. 1914. «God (Biblical and Christian)». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 252-269. Charles Scribner's Sons.
- Dawson, Warren R. 1949. «Anastasi, Sallier, and Harris and Their Papyri». *The Journal of Egyptian Archaeology* 35:158-166.
- Deissmann, Gustav Adolf. 1978. *Light from the Ancient East*. Grand Rapids: Baker.

- Delatte, Armand. 1914. «Études sur la magie grecque, V. Akephalos Theos». *Bulletin de Correspondance Hellénique* 38:189-191.
- Delatte, Armand, y Philippe Derchain. 1964. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Paris: Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques.
- Delcomminette, Sylvain. 2002. «Vocabulaire stoicien et pensée égyptienne dans le onzième traité du Corpus hermetique». *Revue de Philosophie Ancienne* 20 (2): 11-36.
- Derchain, Philippe. 1962. «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le 'Corpus Hermeticum'». *Revue de l'histoire des religions* 16:175-198.
- Des Places, Édouard. 1971. *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres.
- . 2016. «Les Oracles chaldaïques». En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 17:2299-2336. Berlin - Boston: De Gruyter.
- Dickie, Matthew W. 1999. «The learned magician and the collection and transmission of magical lore». En *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*, editado por David R. Jordan, Hugo Montgomery y Einar Thomassen, 163-193. Bergen: Paul Åströms.
- . 2001. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London - New York: Routledge.
- Dieleman, Jacco. 2005. *Priests, Tongues, and Rites: The London–Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*. Leiden - Boston: Brill.
- . 2019a. «Egypt». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 87-114. Leiden - Boston: Brill.
- . 2019b. «The Greco-Egyptian Magical Papyri». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 283-321. Leiden: Brill.
- Dieterich, Albrecht. 1891. *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte*. Leipzig: Teubner.
- . 1910. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig - Berlin: Teubner.
- Dietz, Gabriel C. 2014. *Theurgy Cosmology, Theology, and the role of Eros in the Chaldean Oracles*.
- Dillon, John. 1977. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. New York: Cornell University Press.
- . 1999. «Monotheism in gnostic tradition». En *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editado por Polymnia Athanassiadi y M. Frede, 69-80. Oxford: Clarendon Press.

- . 2000. «Seres intermedios en la tradición platónica tardía». En *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, editado por Aurelio Pérez Jimenez y Gonzalo Cruz Andreotti, 89-118. Málaga: Ediciones Clásicas.
- Dimakis, P. 2001. «The Vocabulary of Legal Terms». En *A History of Ancient Greek: from the Beginnings to Late Antiquity*, editado por Anastassios-Fivos Christidis, 1080-1089. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, Eric Robertson. 1961. «New Light on the "Chaldaean Oracles"». *The Harvard Theological Review* 54 (4): 263-273.
- . 1967. «Review 'The oracles of Zeus: Dodona , Olympia , Ammon' by H . W . Parke». *Hermathena* 105:87-90.
- Dosoo, Korshi. 2014. «Rituals of Apparition in the Theban Magical Library». Tesis doctoral, Macquariej University, Sydney.
- . 2016. «A History of the Theban Magical Library». *Bulletin Of The American Society Of Papyrologists* 53:251-274.
- Dowden, Ken. 2007. «Olympian Gods, Olympian Pantheon». En *A Companion to Greek religion*, editado por Daniel Ogden, 41-55. MA (USA) - Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Drake, Harold H. 1996. «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance». *Past & Present (Oxford Journals)* 153:3-36.
- Duch, Lluís. 1997. *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- Dunand, François, y Christiane Zivie-Coche. 2005. *Gods and Men in Egypt. 3000 BCE to 395*. Ithaca - London: Cornell University Press.
- Eck, Diana L. 2000. «Dialogue and Method: Reconstructing the Study of Religion». En *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, editado por Kimberley Patton y Benjamin Ray, 131-149. Berkeley: University of California Press.
- Edmonds III, Radcliffe G. 2004. «Faces of the Moon: Cosmology, Genesis and the Mithras Liturgy». En *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions Heaven*, editado por Ra'anan Boustan y Annette Yoshiko Reed, 275-295. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2005. «At the Seizure of the Moon: the Absence of the Moon in the Mithras Liturgy». En *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, editado por Scott Noegel, Joel Walker Walker y Wheeler Brannon, 223-240. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- . 2019. *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Eidinow, Esther. 2007. *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Eitrem, Samson. 1924. «Die Rituelle ΔΙΑΒΟΛΗ». *Symbolae Osloenses* 2:43-61.

- Ekroth, Gunnel. 2002. *The sacrificial rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*. Liège: Kernos.
- . 2007. «Heroes and Hero-Cult». En *A Companion to Greek Religion*, editado por Daniel Ogden, 100-114. MA (USA) - Oxford: Blackwell Publishing.
- . 2014. «Animal Sacrifice in Antiquity». Capítulo 2 en *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, editado por G. Campbell. Oxford: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea. 1963. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row.
- . 1964. *Tratado de Historia de las Religiones, vol. I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, Mircea, y Lawrence E. Sullivan. 2005. «Deus Otiosus». En *Encyclopedia of Religion, vol. 4*, 2309-2313. Macmillan.
- Elvira Sánchez, José Iván. 2009. «Hermetismo, Neoplatonismo y Teúrgia». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 9:5-29.
- Escolano-Poveda, Marina. 2020. *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period. An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Evans, Annette. 2007. «The Development of Jewish Ideas of Angels: Egyptian and Hellenistic Connections, ca. 600 BCE to ca. 200 CE». Tesis doctoral, University of Stellenbosch.
- . 2009. «The Origins of Jewish Beliefs in Angels». *Scriptura* 101:198-205.
- Evans, Erin. 2015. *The Book of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity*. Leiden - Boston: Brill.
- Faraone, Christopher A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1997. «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells». En *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Christopher A. Faraone y Dirk Obbink, 3-32. Oxford - New York: Oxford University Press.
- . 1999. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- . 2005. «Necromancy goes Underground: the Disguise of Skull- and Corpse-divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144)». En *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, editado por Sarah Iles Johnston y P. T. Struck, 255-282. Leiden: Brill.
- Faraone, Christopher A., y Dirk Obbink. 2013. *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford: Oxford University Press.
- Farnell, L.R. 1992. «Hekate in Art». En *The Goddess Hekate*, editado por Stephen Ronan, 36-55. London: Chthonios Books.

- Faulkner, Raymond Oliver. 1977. *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- Fauth, Wolfgang. 1995. *Helios Megistos: zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Leiden - New York - Köln: Brill.
- Feldmeier, Reinhard. 1999. «Almighty παντοκράτωρ». En *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 20-23. Brill.
- Fernández Fernández, Álvaro. 2011. «La teúrgia de los Oráculos Caldeos, cuestiones de léxico y de contexto». Tesis doctoral, Universidad de Granada.
- Festugière, André-Jean. 1953. *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. III: Les doctrines de l'âme*. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1954. *La Révélation d'Hermès Trismégiste, vol. IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose*. Paris: J. Gabalda.
- . 1967. *Hermétisme et mystique païenne*. Paris: Aubier-Montaigne.
- . 1981. *La révélation d'Hermès Trismégiste, vol. I: L'astrologie et les sciences occultes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Festugière, André-Jean, y Arthur Darby Nock. 1946. *Hermès Trismégiste I: Poimandres. Traités I-XII*. Paris: Les Belles Lettres.
- Finamore, John F., y Sarah Iles Johnston. 2010. «The Chaldaean Oracles». En *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, vol. I*, editado por Lloyd P. Gerson, 161-173. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer-Mueller, E. Aydeet. 1990. «Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in its Fallenness». *Novum Testamentum* 32 (1): 79-95.
- Fodor, Alexander. 2011. «An Arabic Version of “The Sword of Moses”». En *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, editado por Gideon Bohak, Yuval Harari y S. Shaked, 341-386. Leiden - Boston: Brill.
- Foerster, W. 1985. «Kýrios in the NT». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 491-494. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Fontenrose, Joseph. 1988. *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Förster, Hans. 2017. «Zur grammatikalischen Struktur der „absoluten“ Ich-Bin-Worte Jesu im Johannesevangelium Einleitung». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 108 (1): 57-89.
- Fossum, Jarl E. 1985. *The name of God and the angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foster, John L. 1996. *Hymns, Prayers and Songs. An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry*. Atlanta: Scholars Press.

- Fournet, Jean-Luc. 2020. *The Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Fowden, Garth. 1986. *The Egyptian Hermes*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- Fowler, Robert L. 1995. «Greek Magic, Greek Religion». *Illinois Classical Studies* 20:1-22.
- Frankfurter, David. 1994. «The magic of writing and the writing of magic. The power of the word in Egyptian and Greek tradition». *Helios* 21:189-221.
- . 1997. «Ritual Expertise in Roman Egypt and the problem of the category of “magician”». En *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, editado por Peter Schäfer y H. G. Kippenberg, 115-136. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2001. «Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells». En *Ancient Magic and Ritual Power*, editado por Marvin W. Meyer y Paul Mirecki, 457-476. Boston - Leiden: Brill.
- . 2007. «Christianity and Paganism, I: Egypt». En *The Cambridge History of Christianity. Volume 2, Constantine to c. 600*, editado por Augustine Casiday y Frederick W. Norris, 173-188. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. «Master-Demons, Local Spirits, and Demonology in the Roman Mediterranean World: An Afterword to Rita Lucarelli». *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 11 (2): 126-131.
- . 2015. «The Social Context of Women’s Erotic Magic in Antiquity». En *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, editado por Kimberly B. Stratton y Dayna S. Kalleres, 319-339. Oxford - New York: Oxford University Press.
- . 2018. *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in late antiquity*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- . 2019. «Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 3-20. Leiden - Boston: Brill.
- Fraser, Peter Marshall. 1972. *Ptolemaic Alexandria, 3 vols*. Oxford: Clarendon Press.
- Frazer, James George. 1922. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.
- Fuller, Reginald H. 2004. «God: God in the New Testamen». En *Encyclopedia of Religion*, 3543-3542. Thomson Gale.
- Fulton, W. 1927. «Trinity». En *Encyclopedia of Religion*, 458-462. Charles Scribner’s Sons.
- Furley, William D. 1981. *Studies in the use of fire in Ancient Greek Religion*. Arno Press.

- Gager, John G. 1972. *Moses in Greco-Roman Paganism*. Nashville: SBL Monograph Series.
- . 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York - Oxford: Oxford University Press.
- García Bazán, Francisco. 1986a. *Neoplatonismo-Gnosticismo-Cristianismo*. Buenos Aires: Cuadernos Noo.
- . 1986b. «Sobre la tríada 'fe, verdad y amor', Oráculos 46 y 48». *Homooúsious I* 2.
- . 1991. *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Fragmentos y testimonios. Numenio de Apamea*. Madrid: Gredos.
- . 2000. «Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo». *Anuario Filosófico* 33 (1): 111-149.
- . 2003. *La gnosis eterna: antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*. Barcelona: Trotta.
- . 2012. «La soñía gnóstica y la concepción de la mística entre los Neoplatónicos». *Studia Hermetica Journal* 1 (II): 4-26.
- García Molinos, Alejandro. 2014. «Tipología de la adivinación en los Papiros Griegos Mágicos». Tesis doctoral, Universidad de Valladolid.
- . 2017. *La adivinación en los papiros mágicos griegos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- García Teijeiro, Manuel. 1993. «Religion and Magic». *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 6:123-138.
- . 1994. «Sobre los papiros mágicos cristianos». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 45 (136-138): 317-329.
- García Valverde, José Manuel. 2017. *Proclo. Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Trotta.
- Gardiner, Alan H. 1917. «Professional Magicians in Ancient Egypt». *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 39:31-43.
- . 1938. «The House of Life». *The Journal of Egyptian Archaeology* 24 (2): 157-179.
- Gaston, Thomas. 2015. «The Egyptian background of Gnostic mythology». *Numen* 62 (4): 389-407.
- Geertz, Hildred. 1975. «An Anthropology of Religion and Magic, I». *The Journal of Interdisciplinary History* 6 (1): 71-89.
- Gill, Sam D. 1985. «Nonliterate Traditions and Holy Books: Towards a New Model». En *The Holy Book in Comparative Perspective*, editado por Denny M. Frederick y Rodney L. Taylor, 224-239.
- González Terriza, Alejandro Arturo. 2015. «La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- Goodenough, Erwin Ramsdell. 1992. *Jewish symbols in the Greco-Roman period*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodman, Martin. 1987. *The Ruling Class of Judea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004. «Trajan and the Origins of Roman Hostility to the Jews Author». *Past & Present (Oxford Journals)* 182:3-29.
- Gordon, Richard L. 1997. «Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri». En *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, editado por Peter Schäfer y H. Kippenberg, 65-92. Leiden: Brill.
- . 1999. «Imagining Greek and Roman Magic». En *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, editado por Valerie Flint, Richard L. Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden, 159-275. London: The Athlone Press.
- . 2002. «Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco–Egyptian Malign Magic». En *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, editado por H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, F. T. Van Straten y J. H. M. Strubbe, 69-111. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- . 2011. «Signa nova et inaudita. The Theory and Practice of Invented Signs in Graeco–Egyptian Magical Texts». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 11:15-45.
- . 2012. «Memory and Authority in the Magical Papyri». En *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, editado por Beate Dignas y R. R. R. Smith, 145-180. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. «The Religious Anthropology of Late-Antique 'High' Magical Practice». En *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, editado por Jörg Rüpke, 163-186. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, Richard L., Dominique Joly y William Van Andringa. 2010. «A Prayer for Blessings on three Ritual Objects at Chartres-Autricum (France/Eure-et-Loir)». En *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza. 30 Sept.–1 Oct. 2005*, editado por Richard L. Gordon, 487-517. Leiden - Boston: Brill.
- Gould, John. 1985. «On making sense of Greek religion». En *Greek Religion and Society*, editado por P. E. Easterling y J. V. Muir, 1-33. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gracia Zamacona, Carlos. 2007. «Un corpus funerario egipcio: los textos de los sarcófagos». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Angua* 19-20:41-59.
- Graf, Fritz. 1991. «Prayer in Magical and Religious Ritual». En *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Dirk Obbink y Christopher A. Faraone, 188-213. Oxford - New York: Oxford University Press.
- . 1997. *Magic in the ancient world*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- . 1999. «Magic and divination». En *The World of Ancient Magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*, editado por R. Jordan, David, Hugo Montgomery y Einar T. Thomasson, 283-298. Bergen: Norwegian Institute at Athens.
- . 2008. *Apollo*. New York: Routledge.
- Grant, Robert M. 1959. «Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus». *Vigiliae Christianae* 13 (2): 121-125.
- Greenbaum, Dorian Gieseler. 2016. *The Daimon in Hellenistic astrology: origins and influence*. Leiden - Boston: Brill.
- Griffith, F. Ll. 1900. «The Old Coptic Magical Text of Paris». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 38:85-93.
- Gruen, Erich S. 2002. *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- Guiley, Rosemary E. 2009. *The encyclopedia of demons and demonology*. New York: Facts on File.
- Guilhou, Nadine. 2010. «Myth of the Heavenly Cow». *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 1 (1).
- Haas, Christopher. 1997. *Alexandria in Late Antiquity. Topography in Late Antiquity*. Baltimore - London: The Johns Hopkins University Press.
- Haluszka, Adria. 2008. «Sacred Signified: The Semiotics of Statues in the Greek Magical Papyri». *Arethusa* 41 (3): 479-494.
- Hanegraaff, Wouter J., edición. 2006. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Harari, Yuval. 2005. «Sword, Moses, and The Sword of Moses: Between Rabbinical and Magical Traditions». *Jewish Studies Quarterly* 12:293-329.
- . 2019. «Ancient Israel and Early Judaism». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 139-174. Leiden - Boston: Brill.
- Harnack, Adolph. 1895. *History of Dogma, 4 vols*. Boston: Roberts Brothers.
- Harner, Phillip B. 1970. *The 'I am' of the Fourth Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Harris, Marvin. 1976. «History and Significance of the Emic / Etic Distinction». *Annual Review of Anthropology* 5:329-350.
- Hart, George. 2005. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London - New York: Routledge.
- Hastings, James, edición. 1908. *Encyclopaedia of Religion and Ethics. Volume I (A-Art)*. Edinburgh - New York: T & T Clark - Charles Scribner's Sons.

- Hawkins, Julia Nelson. 2015. «Parrhesia and Pudenda: Speaking Genitals and Satirical Speech». En *Athenian Comedy in the Roman Empire*, editado por C. W. Marshall y Tom Hawkins, 43-69. London: Bloomsbury.
- Hayman, A. Peter. 1991. «Monotheism—A Misused Word in Jewish Studies?». *Journal of Jewish Studies* 42 (1): 1-15.
- Headland, T., K. L. Pike y M. Harris, edición. 1990. *Emics and etics. The insider/outsider debate*. Newbury Park - London - New Delhi: Sage Publications.
- Henrichs, Albert. 2010. «What is a Greek God?». En *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, editado por Jan N. Bremmer y Andrew Erskine, 19-42. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Herrero Valdés, Flor. 2011. «'Diabolé' como recurso de la invocación en la magia greco-egipcia». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 11:305-318.
- . 2016. «Edición, traducción y comentario de los himnos mágicos griegos». Tesis doctoral, Universidad de Málaga.
- Herrmann, W. 1999. «Baal». En *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 132-139. Brill.
- Holzhausen, Jens. 2001. «Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie». *Jahrbuch für Antike und Christentum* 44:58-74.
- Hopfner, Theodor. 1921. *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber, 2 vols.* Leipzig: H. Haessel.
- . 1974. *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
- Horbury, William. 2014. *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hornung, Erik. 1992. *Idea Into Image: Essays of Ancient Egyptian Thought*. New York: Timken.
- . 1999. *El Uno y los Múltiples*. Madrid: Trotta.
- Hornung, Erik, Rolf Krauss y David A. Warburton. 2006. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Horsley, Richard A. 1997. «General Introduction». En *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, editado por Richard A. Horsley, 1-9. Harrisburg: Trinity Press.
- Horst, Pieter W. Van Der. 2006. *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, 39:107-108.
- Hoyle, R. B. 1954. «Spirit (Holy), Spirit of God». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, 784-803.

- Huebner, Sabine R. 2019. *Papyri and the Social World of the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hull, John M. 1974. *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*. London: SCM Press LTD.
- Hunt, Arthur S. 1929. «An Incantation in the Ashmolean Museum». *The Journal of Egyptian Archaeology* 15 (3/4): 155-157.
- Igal, Jesús. 1982. *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enneada 1 (I-II)*. Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos.
- Ikram, Salima. 2015. *Death and Burial in Ancient Egypt*. El Cairo: The American University of Cairo Press.
- Isaacs, Marie E. 1976. *The Concept of Spirit*. London: Heythrop Monographs.
- Iversen, Erik. 1984. *Egyptian and hermetic doctrine*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jackson, Howard M. 1999. «A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128:95-106.
- Jacobs, Andrew S. 2007. «The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity». En *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, editado por Roger Beck y Annette Yoshiko Reed, 95-112. Minneapolis: Fortress Press.
- Jacobson, David. 2001. «When Palestine meant Israel». *Biblical Archaeology Review* 27 (3): 43-47.
- Jacoby, A. 1931. «Zu Pap. Graec. Mag. III». *Archiv für Religionwissenschaft* 29.
- Johnston, Sarah Iles. 1990. *Hekate Soteira. A study of Hekate's Roles in the chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta: Scholars Press.
- . 1997. «Rising to the Occasion. Theurgic Ascent in its Cultural Milieu». En *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, editado por Peter Schäfer y Hans S. Kippenberg, 165-194. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 1999. *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- . 2004a. «Magic». En *Religions of the Ancient World. A Guide*, editado por Sarah Iles Johnston, 139-154. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2004b. «Working Overtime in the Afterlife; or, No Rest for the Virtuous». En *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions Heaven*, 85-101. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. «Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination». *Arethusa* 34 (1): 97-117.

- Johnston, Sarah Iles. 2008a. *Ancient Greek Divination*. Singapore: Wiley-Blackwell.
- . 2008b. «Animating Statues. A Case Study in Ritual». *Arethusa* 41:445-477.
- . 2019. «Magic and Theurgy». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 694-720. Leiden - Boston: Brill.
- Jonas, Hans. 2001. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God & the Beginning of Christianity*. Third. Boston: Beacon Press.
- Jordan, D. R. 1985. «A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora (SGD I)». *Greek-Roman and Byzantine Studies* 26 (2): 151-197.
- . 1989. «New Evidence for the Activity of Scribes in Roman Athens». *Abstracts of the American Philological Association— 120th Annual Meeting. Baltimore, Atlanta (1989)*: 55.
- Jordan, D. R., y Roy Kotansky. 2011. «Ritual hexameters in the Getty Museum: preliminary edition». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 178:54-62.
- Jossa, Giorgio. 2006. *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of their own Identity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kákósy, László. 1982. «Decans in Late-Egyptian Religion». *Oikumene* 3:163-191.
- Karanika, Andromache. 2011. «Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the Homeromanteion». En *Sacred Words: Orality, Literacy, and Religion. Vol. 8*, editado por A.P. Lardinois, 255-278. Leiden: Brill.
- Keizer, Helena Maria. 1999. *Life Time Entirety. A Study of ΑΙΩΝ in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Kern, O. 1887. «Brimo». En *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, vol. 3*, 853-854. J.B. Metzler.
- Kindt, Julia. 2012. *Rethinking Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, Karen L. 2005. *What is Gnosticism?* Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- Kingsley, Peter. 1993. «Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56:1-24.
- Kirk, Geoffrey S., y John E. Raven. 1983. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kittel, Gerhard. 1985. «δόξα». En *Theological Dictionary of the New Testament abridge in one volume*. William B. Eerdmans.
- Kleinknecht, Hermann. 1985. «Pneúma, pneumatikós». En *Theological Dictionary of the New Testament abridge in one volume, 789-806*. William B. Eerdmans.
- Klostergaard Petersen, Anders. 2003. «The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept». En *Die Dämonen Demons*, editado por Armin Lange, Hermann Lichtenberger y K.F. Diethard Römeheld, 23-41. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Knipe, David M. 2005. «Fire». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 5, 3116-3121. Thomson Gale.
- Knox, Wilfred L. 1938. «Jewish Liturgical Exorcism». *The Harvard Theological Review* 31 (3): 191-203.
- Koenig, Yvan. 1994. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion/G. Watelet.
- Kotansky, Roy. 1994. *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae Part I. Published Texts of Known Provenance*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- . 2000. «Demonology». En *Dictionary of New Testament Background*, 269-273. InerVarsity Press.
- . 2001. «Greek Exorcistic Amulets». En *Ancient Magic and Ritual Power*, editado por Marvin W. Meyer y Paul Allan Mirecki, 243-277. Boston - Leiden: Brill.
- Kotwick, Mirjam E. 2014. «Reconstructing Ancient Constructions of the Orphic Theogony». *The Classical Quarterly* 64 (1): 75-90.
- Kraeling, Emil Gottlieb Heinrich. 1953. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*. New York: Brooklyn Museum Unwa.
- Kraus, Thomas J. 2007. «Angels in the Magical Papyri. The Classic Example of Michael, the Archangel». En *Angels. The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception*, editado por F. V. Reiterer, T. Nicklas y K. Schöpflin, 611-627. Berlin - New York: De Gruyter.
- Langkau, Jörg. 2011. «Hypsistos. Cultural Translation of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period». *Asiatische Studien Études Asiatiques* LXV (4): 861-882.
- Lanzi, Silvia. 2006. «Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici». *Kervan. International Journal of Afro-Asiatic Studies*, número 3: 35-49.
- Layton, Bentley. 1987. *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*. New York: Doubleday.
- Leopold, Anita M., y Jeppe S. Jensen. 2004. «General Introduction». En *Syncretism in Religion*, editado por Anita M. Leopold y Jeppe S. Jensen, 2-12. London - New York: Routledge.
- Levi, Doro. 1944. «Aion». *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 13 (4): 269-314.
- Lewy, Hans. 1978. *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*. Paris: Institut d'Études augustiniennes.
- LiDonnici, Lynn R. 2001. «Single-Stemmed Wormwood, Pinecones and Myrrh: Expense and Availability of Recipe Ingredients in the Greek Magical Papyri». *Kernos* 14:61-91.

- LiDonnici, Lynn R. 2003. «Compositional Patterns in *PGM* IV (= P.Bibl.Nat.Suppl. gr. no. 574)». *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40 (1/4): 141-178.
- . 2007. «"According to the Jews:" Identified (and identifying) 'jewish' elements in the Greek Magical Papyri». *Heavenly Tablets* 119:87-108.
- Lloyd, A.C. 2018. «The Later Platonists». En *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, editado por A.H. Armstrong, 272-330. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, Alan B. 2000. «The Ptolemaic Period (332-30 BC)». En *The Oxford History of Ancient Egypt*, editado por Ian Shaw, 388-413. Oxford: Oxford University Press.
- Love, Edward O. D. 2017. «The 'PGM III' Archive Two Papyri, Two Scribes, and Two Languages». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 202:175-188.
- Lucarelli, Rita. 2010. «Demons (benevolent and malevolent)». En *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, editado por J. Dieleman y W. Wendrich. Los Angeles.
- . 2013. «Towards a comparative approach to demonology in antiquity: The case of ancient Egypt and Mesopotamia». *Archiv für Religionsgeschichte* 14 (1): 11-25.
- Luck, Georg. 1992. «Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism». En *Religion, Science, and Magic. In Concert and Conflict*, editado por J. Neusner, E. S. Frerichs y P. V. M. Flesher, 185-225. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*. Second Edi. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- MacMullen, Ramsay. 1984. *Christianizing the Roman Empire. A.D. 100-400*. New Haven (Conn): Yale University Press.
- Mahé, Jean-Pierre. 1974. «La prière d'actions de grâces du codex VI de Nag-Hamadi et le discours parfait». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13:40-60.
- Majercik, Ruth. 1989. *The Chaldean Oracles. Text, Translation, and Commentary*. Leiden: Brill.
- . 2001. «Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations». *The Classical Quarterly* 51 (1): 265-296.
- Malinowski, Bronislaw. 1960. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- Manning, Joe. G. 2010. *The Last Pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 350-30 BC*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- Marschies, Christoph. 2002. *La gnosis*. Barcelona: Herder.
- Markus, R.A. 1980. «The Problem of Self-Definition: From Sect to Church». En *Jewish and Christian Self-Definition. Volume One. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, editado por E.P. Sanders, 1-15. London: SCM Press LTD.

- Martí, Josep. 2003. «Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión». Capítulo I en *Antropología de la Religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, editado por Elisenda Ardèvol y Glòria Munilla, 19-70. Barcelona: Editorial UOC.
- Martín Hernández, Raquel. 2006. «El Orfismo y la magia». Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- . 2013. «Using Homer for Divination. [Recurso en línea]». *CHS Research Bulletin* 2 (1).
- . 2015a. «A Coherent Division of a Magical Handbook». *Segno e Testo* 13:147-164.
- . 2015b. «Two Requests for a Dream Oracle. Two Different Kinds of Magical Handbook». En *Écrire la magie dans l'antiquité*, editado por Magalí De Haro Sánchez, 41-49. Liège: Presses Universitaires de France.
- . 2017. «La selección de encantamientos en un libro de magia. Sobre la autoridad acreditada en el PGM VII». En *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, editado por Sabina Crippa y Emanuele M. Ciampini, 21-36. Edizioni Ca'Foscari.
- . 2020. «El PGM VII y los papiros del 'archivo mágico de Hermontis'. Algunas consideraciones sobre su contenido». En *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Isabel Canzobre Martínez y Carmen Sánchez-Mañas, 277-292. Madrid: Clásicos Dykinson.
- Martin, Luther H. 1987. *Hellenistic Religions: An Introduction*. New York - London: Oxford University Press.
- Martínez Hernández, Marcos. 2005. «Las genealogías de Eros en la literatura grecolatina». En *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos, vol. II. 2, Literatura griega*, 393-406.
- Martinez, David G. 1991. *Michigan Papyri XVI. A Greek Love Charm from Egypt (P.Mich. 757)*. Atlanta: Scholars Press.
- Mastrocinque, Attilio. 2003. *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte I*. Rome: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato.
- . 2005. *From Jewish magic to Gnosticism*. 244. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2007. *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Parte II*. Rome: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato.
- . 2010. «La generación de los dioses según diversas doctrinas y rituales gnósticos». En *Filiación IV: cultura pagana, de Israel, orígenes del cristianismo: actas de las VII y VIII Jornadas de Estudio "La Filiación en los Inicios de la Reflexión Cristiana"*, editado por Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada y Andrés Saez Gutiérrez, 291-300. Madrid: Trotta.

- Mathieu, Bernard. 2009. «Les couleurs dans les Textes des Pyramides: approche des systèmes chromatiques». *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 2:25-52.
- Meeks, Dimitri. 1988. «Notion de 'dieu' et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne». *Revue de l'histoire des religions* 205 (4): 425-446.
- . 1991. «Dieu Masqué, dieu sans tête». *Archéol-Nil. Bulletin de la société pour l'étude des cultures prépharaoniques de la vallée du Nil* 1:5-15.
- . 2001. «Demons». En *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Meisner, Dwayne A. 2018. *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. New York: Oxford University Press.
- Merkelbach, Reinhold. 1992. *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Band 3: Zwei Griechische-Ägyptische Weihezeremonien*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- . 1996. *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Band 4: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Merkelbach, Reinhold, y Maria Totti. 1991a. *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Band 1: Gebete*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- . 1991b. *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts. Band 2: Gebete (Fortsetzung)*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Meyer, Marvin W., y Richard Smith, edición. 1994. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Harper.
- Michl, J. 1962. «Engel V (Engelnamen)». *Rivista di archeologia cristiana* 5:200-239.
- Miguélez Cavero, Laura. 2008. *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*. Berlin - New York: De Gruyter.
- Milne, J. Grafton. 1913. *A History of Egypt. Under Roman Empire*. London: Methuen & Co.
- Miniaci, Gianluca. 2014. *Lettere ai morti nell'Egitto antico e altre storie di fantasmi*. Torino: Paideia Editrice.
- Mitchell, Margaret M. 2006. «Emergence of the written record». En *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, editado por Margaret M. Mitchell y F. Young, 177-194. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, Margaret M., y Frances M. Young, edición. 2006. *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, Stephen. 1999. «The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians». En *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, editado por Polymnia Athanassiadi y Michael Frede, 81-148. Oxford: Clarendon Press.

- . 2010. «Further Thoughts on the cult of Theos Hypsistos». En *One god. Pagan monotheism in the Roman Empire*, editado por Stephen Mitchell y P. Van Nuffelen, 167-208. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. «Hypsistos». En *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, 686-687.
- Modrzejewski, Joseph Méléze. 2001. *The Jews of Egypt*. Illinois: Varda Books.
- Monaca, Mariangela. 2011. «Una 'Sibilla' nei Papiri Magici? Per una rilettura di PGM VI». *MHNL: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 11:360-370.
- Montero, Santiago, edición. 2011. *Los rostros del dios. Las Tríadas Divinas*. Madrid: Ediciones Kahf.
- Montevecchi, Orsolina. 1957. «Pantokrator». En *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni, vol. 2*, 401-432. Milano: Ceschina.
- Montserrat Torrents, José. 1983. *Los Gnósticos I*. Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos.
- Montserrat, Dominic. 1996. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London - New York: Kegan Paul, Trench / Trübner & Co.
- Moore, Edward, y John D. Turner. 2010. «Gnosticism». En *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, vol. I*, editado por Lloyd P. Gerson, 174-196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morgan, Michael A. 1983. *Sepher ha-Razim: The book of the mysteries*. Chico (CA): Scholars Press.
- Mosher Jr., Malcom. 2017. «Transmission of Funerary Literature: Saite through Ptolemaic Periods». En *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*, editado por L. Scalf, 85-95. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Motte, André, y Vinciane Pirenne-Delforge. 1994. «Du "bon usage" de la notion de «synchrétisme»». *Kernos*: 11-27.
- Mouterde, René. 1915. *Le Glaive de Dardanos. Objets et inscriptions magiques de Syrie (extr. de Mélanges de l'Université Saint-Joseph)*. Beirut.
- Moyer, Ian. 2003a. «The Initiation of the Magician». En *Initiation in Greek Rituals and Narratives*, editado por David B. Dodd y Christopher A. Faraone, 219-238. London - New York: Routledge.
- . 2003b. «Thessalos of Tralles and Cultural Exchange». En *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world*, editado por Scott Noegel, Joel Walker y Brannon Wheeler, 39-56. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Moyer, Ian, y Jacco Dieleman. 2003. «Miniaturization and the Opening of the Mouth in a Greek Magical Text (PGM XII.270-350)». *JANER* 3:47-72.
- Mueller, Dieter. 1972. «I am Isis». *Orientalistische Literaturzeitung* 67 (1-6): 59-65.

- Nagel, G. 1929. «Set dans la barque solaire». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 28:33-39.
- Nagy, Árpád M. 2008. «Ancient Magical Gems». En *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, editado por J. Petropoulos, 34-49. Oxford: Routledge.
- Neugebauer, Otto, y Richard Parker. 1960. *Egyptian Astronomical Texts. I: The Early Decans*. Providence - London: Brown University Press.
- Neusner, Jacob, Bruce Chilton y William Graham. 2002. *Three Faiths, One God. The Formative Faith and Practice of Judaism, Christianity, and Islam*. Boston - Leiden: Brill.
- Newsome, James D. 1980. *By the Waters of Babylon: An Introduction to the History and Theology of the Exile*. Edinburgh: John Knox Press.
- Nock, Arthur Darby. 1934. «A Vision of Mandulis Aion». *The Harvard Theological Review* 27 (1): 53-104.
- . 1964. «Gnosticism». *The Harvard Theological Review* 57 (4): 255-279.
- . 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Nock, Arthur Darby, y André-Jean Festugière. 1945. *Corpus Hermeticum. Tome II. Traités XIII-XVIII. Asclepius*. Paris: Les Belles Lettres.
- Noegel, Scott, Joel Walker Walker y Wheeler Brannon, edición. 2005. *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Norden, Eduard. 1913. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*. Leipzig - Berlin: Teubner.
- O'Neill, Seamus. 2018. «Evil Demons in the De Mysteriis. Assessing the Iamblichean Critique of Porphyry's Demonology». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 160-189. Leiden - Boston: Brill.
- Ogden, Daniel. 2001. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton - Oxford: Princeton University Press.
- . 2002. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman World*. Oxford: Oxford University Press.
- Olender, Maurice. 1990. «Aspects of Baubo: Ancient Texts and Contexts». En *Before Sexuality: The Construction of the Erotic Experience in the Ancient Greek World*, editado por David M. Halperin, John J. Winkler y Froma I. Zeitlin, 83-114. Princeton: Princeton University Press.
- Pachoumi, Eleni. 2010. «An invocation of Chrestos in Magic. The question of the orthographical spelling of Chrestos and interpretation issues in PGM XIII.288-95». *Hermathena* 188:29-45.

- . 2011. «Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri». *Byzantine Studies* 51:155-165.
- . 2013a. «The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and the Defixiones». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 53:294-325.
- . 2013b. «The religious-philosophical concept of personal daimon and the magico-theurgic ritual of systasis in the Greek magical papyri». *Philologus* 157 (1): 46-69.
- . 2017. *The Concept of the Divine in the Greek Magical Papyri*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Paige, Terence. 2002. «Who Believes in "Spirit"? Πνεῦμα in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission». *The Harvard Theological Review* 95 (4): 417-436.
- Pakkanen, Petra. 1996. *Interpreting early Hellenistic religion: A study based on the mystery cult of Demeter and the cult of Isis*. Athens: D. Layias.
- Pandian, Jacob. 1991. *Culture, Religion, and the Sacred Self*. New Jersey: Prentice Hall.
- Papanikolaou, Dimitros. 2009. «The Aretalogy of Isis from Maroneia and the question of Hellenistic "Asianism"». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168:59-70.
- Parke, Herbert W. 1985. *Oracles of Apollo in Asia Minor*. London: Croom Helm.
- Parker, Robert. 2011. *On Greek Religion*. Ithaca - London: Cornell University Press.
- . 2017. *Greek Gods Abroad. Names, Natures and Transformations*. California: University of California Press.
- Parrott, Douglas M., edición. 1991. *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Vol. III*. Leiden - New York - Köln - Kobenhavn: Brill.
- Paton, Lewis B. 1910. «Baal, Beel, Bel». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 2, 283-298. Charles Scribner's Sons.
- Peacock, David. 2000. «The Roman Period (30 BC-AD 395)». En *The Oxford History of Ancient Egypt*, editado por Ian Shaw, 414-435. Oxford: Oxford University Press.
- Pearson, Birger A. 2006. «Egypt». En *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, editado por Margaret M. Mitchell y Frances M. Young, 331-350. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perea Yébenes, Sabino. 2000. *El sello de Dios. Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*. Madrid: Signifer.
- . 2009. «El demon mágico Phren y el escarabajo solar egipcio». *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 9:79-120.
- Pernigotti, Sergio. 1995. «La magia copta: i testi». En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, editado por H. Temporini y W. Haase, II:3685-3730. 18.5. Berlin - New York: De Gruyter.

- Peterson, Erik. 1926. *Eis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Petropoulos, J.C.B. 1988. «The Erotic Magical Papyri». En *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25–31 May 1986*, editado por B.G Mandilaras, 215-222. Athens: Greek Papyrological Society.
- Petropoulou. 2008. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism and Christianity, 100 BC to AD 200*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettazzoni, Raffaele. 1986. «El Ser Supremo. Estructura fenomenológica y desarrollo histórico». En *Metodología de la historia de las religiones*, editado por Mircea Eliade y Joseph W. Kitagawa, 86-94. Barcelona: Paidós.
- Pettinato, Giovanni. 2005. «Inanna». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 7, 4402-4406. Thomson Gale.
- Piccione, Peter A. 1990. «Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent». *Journal of the American Center in Egypt* 27:43-52.
- Pinch, Geraldine. 1994. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- . 2002. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara (CA) - Denver (CO) - Oxford (UK): ABC-CLIO.
- Piñero, Antonio, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán. 1997. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, 3 vols*. Madrid: Trotta.
- . 1999. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*. Madrid: Trotta.
- Pirenne-Delforge, Vinciane. 1994. *L'Aphrodite grecque*. Athens - Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Pleyte, W. 1863. *Lettre à M. Théodule Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set*. Leiden.
- Pocetti, Paolo. 2002. «Manipolazione della realtà e manipolazione della lingua: alcuni aspetti dei testi magici dell'antichità». En *Linguaggio—Linguaggi. Invenzione—Scoperta, Atti del Convegno Macerata-Fermo, 22–23 ottobre 1999*, editado por Ruggero Morresi, 11-59. Roma: Il Calamo.
- Poirier, Paul-Hubert. 2006. *La Pensée Première à la triple forme (NH XIII, 1)*. Québec–Louvain: Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section Textes 32.
- Poli, Silvia, y Franco Ferrari. 2010. *Inni Omerici*. Torino: Unione Tipografico - Editrice Torinese.
- Polinskaya, Irene. 2013. *A Local History of Greek Polytheism. Gods, People and the Land of Aigina, 800-400 BCE*. Leiden - Boston: Brill.
- Pordomingo Pardo, Francisca, y José Antonio Fernández Delgado. 1995. *Obras morales y de costumbres (Moralía) VI. Isis y Osiris; Diálogos egipcios*. Madrid: Biblioteca Clásica de Gredos.

- Porreca, David. 2010. «Divine Names: A Cross-Cultural Comparison (Papyri Graecae Magicae, Picatrix, Munich Handbook)». *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5 (1): 17-29.
- Preisendanz, Karl. 1927. *Akephalos der kopflose Gott*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche.
- . 1930. «Maskelli- Maskello». En *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Quaderni* 14. J. B. Metzler.
- Preisendanz, Karl, y Albert Henrichs. 1972. *Papyri Graecae Magicae (Vol.I)*. Stuttgart: Teubner.
- . 1974. *Papyri Graecae Magicae (Vol. II)*. Stuttgart: Teubner.
- Preisigke, F. 1920. *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*. Berlin - Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Price, Simon. 1999. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pucci Ben Zeev, Miriam. 1998. *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents quoted by Josephus Flavius*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Puech, Émile. 2000. «Hodayot». En *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 365-369. Oxford University Press.
- Pulley, Simon. 1994. «The Power of Names in Classical Greek Religion». *The Classical Quarterly* 44 (1): 17-25.
- Pye, Michael. 1971. «Syncretism and Ambiguity». *Numen* 18 (2): 83-93.
- Quack, Joachim. 2009. «Miniaturisierung als Schlüssel zum Verständnis römerzeitlicher ägyptischer Rituale?» En *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-6, 2007)*, editado por O. Kekster, S. Schmidt.Hofner y C. Witschel, 349-366. Leiden - Boston: Brill.
- . 2019. «The Heliopolitan Ennead and Geb as a Scrofulous Boar in the PGM: Two Case Studies on Cultural Interaction in Late-Antique Magic». En *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, editado por Ljuba Merlina Bortolani, William D. Furley, Svenja Nagel y Joachim Quack, 191-207. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Quell, G. 1985a. «El and Elohim in the OT». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 324-326. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- . 1985b. «Pater in the OT». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 807-810. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- . 1985c. «The OT Name for God». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 488-491. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Ramos Jurado, Enrique Angel. 1972. «Sobre un himno a Hermes del siglo II p.C.». *Habis* 3:59-86.

- Rasimus, Tuomas. 2005. «Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library». *Vigiliae Christianae* 59 (3): 235-263.
- Ray, J. D. 1976. *The archive of Hor*. London: Egypt Exploration Society.
- Redondo, José Manuel. 2019. «Cuestiones acerca de la teúrgia en Proclo: metafísica, eros y ritual en el platonismo de la antigüedad tardía». *Nova Tellus* 37 (1): 73-98.
- Reece, Steve. 2009. *Homer's Winged Words. The Evolution of Early Greek Epic Diction in the Light of Oral Theory*. Leiden: Brill.
- Reemes, Dana Michael. 2015. «The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study». Tesis doctoral, University of California.
- Reiling, J. 1999. «Holy Spirit». En *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 418-424. Brill.
- Reitzenstein, Richard. 1904. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig: Teubner.
- Renau Nebot, Francesc-Xavier. 1999. *Textos herméticos*. Madrid: Gredos.
- Rist, Martin. 1938. «The God of Abraham, Isaac, and Jacob: A Liturgical and Magical Formula». *Journal of Biblical Literature* 57 (3): 289-303.
- Ristorito, Marcela. 2019. «Love Spell and Hymn to Aphrodite in PGM IV (2891-941)». En *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, editado por Ljuba Merlina Bortolani, William D. Furley, Svenja Nagel y Joachim Quack, 238-255. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ritner, Robert K. 1995. «Egyptian Magical Practices under the Roman Empire the Demotic Spells and their Religious Context». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II* (18.5): 3333-3379.
- . 2001. «The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic». En *Ancient Magic and Ritual Power*, editado por Marvin W. Meyer y Paul Mirecki, 43-52. Boston - Leiden: Brill.
- . 2008. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago - Illinois: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- . 2017. «Divinization and Empowerment of the Dead». En *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*, editado por F. Scalf, 109-115. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Rives, James B. 2005. «Christian expansion and Christian Ideology». En *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, editado por William V. Harris, 15-41. Leiden: Brill.
- Roberts, Colin H. 1979. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford University Press.
- Robinson, James M., edición. 1974. *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices, 5 vols.* Leiden - Boston - Köln: Brill.

- Rodríguez Merino, Ángel. 2005. «Las fórmulas de invocación en los papiros mágicos griegos». Tesis doctoral, Universidad de Valladolid.
- Rodríguez Moreno, Inmaculada. 1994. «Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico». *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* 6:185-198.
- . 1995. «Daimones, Héroes y Angeloi en la filosofía presocrática». *HABIS* 26:29-46.
- . 1998a. *Ángeles, Démones y Héroes en el Neoplatonismo Griego*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- . 1998b. «La demonología y la angelología en los inicios del Imperio: Filón de Alejandría». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 49 (150): 267-284.
- . 1999. «Demonología estoica». *HABIS* 30:175-187.
- Rohde, Erwin. 1992. «Hekate's Horde. Part 1». En *The Goddess Hekate*, editado por Stephen Ronan, 65-68. London: Chthonios Books.
- Rosan, Laurence Jay. 1949. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos.
- Rossi, Corinna. 2010. «Science and Technology: Pharaonic». En *A Companion to Ancient Egypt, vol.2*, editado por A. Lloyd, 390-408. MA (USA) - Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rothstein, Mikael. 1996. *Belief Transformations: Some Aspects of the Relation between Science and Religion in Transcendental Meditation (TM) and The International Society for Krishna Consciousness (ISKCON)*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Rudolph, Kurt. 1987. *The Nature & History of Gnosticism*. San Francisco: Harper.
- Rutherford, Ian. 2010. «Canonizing the Pantheon: the Dodekatheon in Greek Religion and its Origins». En *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, editado por Jan N. Bemmmer y Andrew Erskine, 43-54. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , edición. 2016. *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation and Culture, 500 BCE-300 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- Saar, Ortal-Paz. 2019. «Geniza Magical Documents». *Jewish History* 32 (2-4): 477-484.
- Santa Cruz, María Isabel. 2013. «Plotino y el Neoplatonismo». En *Historia de la filosofía antigua*, editado por Carlos García Gual, 339-361. Madrid: Trotta.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. 2015. «El ascenso de Zeus al poder en la Teogonía de Hesíodo y en el poema órfico del Papiro de Derveni». *Ianua Classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico* 111:63-70.

- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. 2017. «Valoración positiva de los magos y la magia en testimonios griegos de época clásica (Gorgias, papiro de Derveni y Platón)». En *Magikè Téchne. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros, Eleni Chronopoulou e Isabel Canzobre Martínez, 33-46. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2018. «The Orphic Poem of the Derveni Papyrus and Hediod's *Theogony*». En *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*, editado por Marco Antonio Santamaría Álvarez, 47-64. Leiden - Boston: Brill.
- Sanzo, Joseph. 2020. «Deconstructing the Deconstructionists: A Response to Recent Criticisms of the Rubric 'Ancient Magic'». En *Ancient Magic: Then and Now*, editado por Attilio Mastrocinque, Joseph Sanzo y Marianna Scapini, 25-46. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sanzo, Joseph, y Ra'anan Boustan. 2017. «Christian Magicians, Jewish Magical Idioms, and the Shared Magical Culture of Late Antiquity». *Harvard Theological Review* 110 (2): 217-240.
- Sauneron, Serge. 1960. *The priests of ancient Egypt*. Ithaca - London: Cornell University Press.
- . 1961. «La légende des sept propos de Méthyer au temple d'Esna». *BullSocFrançEgypt* 32:43-48.
- Säve-Söderbergh, Torgny. 1970. «Gospel and Canonical Gospel Traditions». En *Le Origini dello Gnosticismo, colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, editado por Ugo Bianchi, 552-562. Leiden: Brill.
- Scalf, Foy, edición. 2017. *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Schäfer, Peter. 1997. *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge (MA) - London: Harvard University Press.
- Schenke, Hans-Marti. 1981. «The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism». En *The Rediscovery of Gnosticism, vol II: Sethian Gnosticism*, editado por Bentley Layton, 588-616. Leiden: Brill.
- Schipper, Bernd. 2007. «Angels or Demons? Divine Messengers in Ancient Egypt». En *Angels. The Concept of Celestial Beings. Origins, Development and Reception*, editado por F. V. Reiterer, T. Nicklas y K. Schöpflin, 1-19. Berlin - New York: De Gruyter.
- Schmidt, Carl, y Violet Macdermot. 1978. *Pistis Sophia*. Leiden: Brill.
- Schmidt, W.W. 1931. «Harsamosi». *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 193.
- Schmitt, Rüdiger. 2013. «Astarte, Mistress of Horses, Lady of the Chariot: The Warrior Aspect of Astarte». *Die Welt des Orients* 43 (2): 213-225.

- Schneider, H. D. 1985. *De Laudibus Aegyptologiae: C. J. C. Reuvens als verzamelaar van Aegyptiaca*. Leiden: Rijksmuseum van Oudheden.
- Schneider, Thomas. 2000. «Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System». En *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, editado por Karen Gloy y Manuel Bachmann, 37-85. Freiburg - München: Verlag.
- Scholem, Gershom Gerhard. 1965. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. Jewish Theological Seminary of America.
- . 1974. «Jaldabaoth Reconsidered». En *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, editado por A. Guillaumont y E.-M. Laperrousaz, 405-421. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schrenk, G. 1985. «The Father Concept in Late Judaism and the NT». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 810-816. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Schröter, Jens. 2012. «Gnosis: Concept, Origin and Context of the Gnostic movement». *Revista Catalana de Teologia* 37 (1): 9-27.
- Schweizer, Eduard. 1939. *Ego eimi... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scibilia, Anna. 2002. «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: The Figure of the Parhedros». En *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, editado por Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra, 71-86. Leuven - Paris - Dudley (MA): Peeters.
- Scopello, Madeleine. 2018. «The Angels in Ancient Gnosis: Some Cases». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 19-45. Leiden - Boston: Brill.
- Scott, Thomas Mcallister. 1987. «Egyptian Elements in Hermetic Literature». Tesis doctoral, The Faculty of Harvard Divinity School.
- Scott, W. 1926. *Hermetica III: Notes on the latin Asclepius and the hermetic excerpts of Stobaeus*. Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Walter. 1924. *Hermetica I: Introduction, Texts, and Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Alan F. 1981. «Hellenistic Magic: Some Questions of Definitions». En *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, editado por R. Van den Broek y M. J. Vermaseren, 349-375. Leiden: Brill.
- Seng, Helmut. 2016. «Ἰουγγες, συνοχείς, τελετάρχαι in den *Chaldaeischen Orakeln*». En *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, editado por Helmut Seng, L.G. Soares Santopetre y C.O. Tommasi, 293-316. Heidelberg: Bibliotheca Chaldaica.

- Seng, Helmut. 2018. «Demons and Angels in the Chaldean Oracles». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 46-85. Boston - Leiden: Brill.
- Serafini, Nicola. 2015. *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*. Roma: Aracne Editrice.
- Sfameni Gasparro, Giulia. 1997. «Daimon and Tyche in the Hellenistic Religious Experience». En *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, editado por P. Bilde, 67-109. Aarhus: Aarhus University Press.
- . 2001. «Magie et démonologie dans les Papyrus Graecae Magicae». *Res Orientales XIII*:157-174.
- . 2003. «Le gemme magiche come oggetto di indagine storico-religiosa». En *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, editado por Attilio Mastrocine, 11-48. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato.
- . 2015. «Daimonic Power». En *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, editado por Esther Eidinow y Julia Kindt, 413-427. Oxford: Oxford University Press.
- . 2018. «Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: i tre aspetti dell'esperienza ermetica». En *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, editado por Chiara O. Tommasi, Luciana Gabriela Soares Sanoprete y Helmut Seng, 111-140. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- . 2019. «Il culto di Anubis nel mondo Ellenistico-Romano: Per una interpretazione del suo ruolo nella 'famiglia Isiaca'». En *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, editado por J.F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos y R. Caballero Sánchez, 957-979. Zaragoza: Libros Pórtico.
- Sfameni, Carla. 2001. «Magic Syncretism in the Late Antiquity: Some examples from Papyri and Magical Gems». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* 6:183-199.
- Shaw, Gregory. 1995. *Theurgy and the soul: the Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Shaw, Ian, y Pail Nicholson. 2010. *Lexikon des alten Ägypten*. Stuttgart: Reclam.
- Shaw, Rosalind, y Charles Stewart. 1994. «Introduction: Problematizing Syncretism». En *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, editado por Rosalind Shaw y Charles Stewart, 1-24. London - New York: Routledge.
- Smallwood, E. Mary. 1976. *The Jews under Roman Rule*. Leiden: Brill.
- Smith, Andrew. 1974. *Porphyry's place in the neoplatonic tradition: a study in post-Plotinian neoplatonism*. The Hague: M. Nijhoff.
- Smith, Gregory A. 2004. «The myth of the vaginal soul». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44 (2): 199-225.

- . 2008. «How Thin is a Demon?» *Journal of Early Christian Studies* 16 (4): 479-512.
- Smith, John E. 2004. «Philosophy: Philosophy and Religion». En *Encyclopaedia of Religion*, vol. 10, 713-7122. Thomson Gale.
- Smith, Morton. 1981. «The hymn to the moon, PGM IV 2242–355». En *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology: New York, 24–31 July 1980*, editado por Roger S. Bagnall, 643-654. California.
- . 1993. *Jesus the magician*. New York: Barnes & Noble Books.
- . 1996a. «A Note on Some Jewish Assimilationists: The Angels (P.Berol 5025b, P.Louvre 2391)». En *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. 2. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 1996b. «Jewish Elements in the Magical Papyri». En *Studies in the Cult of Yahweh*, Vol. 2, *New Testament, Early Christianity, Magica*, editado por S. J. D. Cohen, 242-256. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 1996c. «The Eighth Book of Moses and How it Grew (P Leid. J 395)». En *Studies in the Cult of Yahweh*, Vol. 2, *New Testament, Early Christianity, Magica*, editado por S. J. D. Cohen, 217-226. Leiden - New York - Köln: Brill.
- . 1996d. «Transformation by Burial (1 Cor 15:35-49; Rom 6:3-5 and 8:9-11)». En *Studies in the Cult of Yahweh*, vol. 2, editado por Morton Smith y Shaye J. D. Cohen, 110-129. Leiden: Brill.
- Soto Bruna, María Jesús. 2007. «El pensamiento helenístico (II). El neoplatonismo». En *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, Vol. I, editado por A. Segura Naya, 587-598. Ortuella (Vizcaya): Liber.
- Sperling, S. David. 2004. «God: God in the Hebrew Scriptures». En *Encyclopedia of Religion*, 3537-3543. Thomson Gale.
- Stambaugh, John E. 1972. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill.
- Stark, Rodney. 1997. *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper Collins.
- Stauffer, E. 1985. «The Primitive Christian Fact of God and Its Conflict with the Concept of God in Judaism». En *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume*, 327-330. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Stevens, Matthew Levi. 2012. «Akephalos. Being an Attempted Restoration of the Rite of the Headless One, according to the Stele of Jeu the Hieroglyphist». En *Occult Traditions*, editado por Damon Zacharias Lycourinos, 265-271. Numen Books.
- Stewart, Charles. 1991. *The Demons and the Devil*. Princeton: Princeton University Press.
- Stricker, B.H. 1953. *De grote zeeslang*. Leiden: Brill.

- Suárez de la Torre, Emilio. 1982. «Oráculos Sibilinos». En *Apócrifos del Antiguo Testamento*, editado por Alejandro Díez Macho y Antonio Piñero Sáenz, 241-396. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 1985. «El viaje nocturno del Sol y la Nanno de Mimnermo». *Ediciones Clásicas* 27:21-32.
- . 1998. «Les dieux de Delphes et l'histoire du Sanctuaire». En *Le Panthéon des cités Grecques*, editado por Vinciane Pirenne-Delforge, 61-89. Liège: Presses universitaires de Liège.
- . 2000. «La noción de daimon en la literatura de la Grecia Arcaica y Clásica». En *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, editado por Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti, 47-88. Málaga: Ediciones Clásicas.
- . 2005. «Forme e funzioni del fenómeno profetico e divinatorio dalla Grecia classica al periodo tardo-antico». En *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, editado por Giulia Sfameni Gasparro, 29-106. Cosenza: Edizioni Lionello Giordano.
- . 2006. «¿Religión griega o religiones de la Grecia Antigua?» *Myrtia* 21:9-35.
- . 2009a. «La divinazione nei Papiri Magici Greci». En *Problemi di Storia Religiosa del Mondo Tardo-Antico. Tra Mantica e Magia*, editado por Mariangela Monaca, 13-44. Cosenza: Lionello Giordano.
- . 2009b. «The Religious Background of the Greek Magical Papyri». En *FIEC-Conference*. Berlin.
- . 2010. «Tradition oraculaire et réflexion 'théosophique' dans l'oracle gravé à Oinoanda». En *Le monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue*, editado por C. Guittard. Paris: Société Ernest Renan.
- . 2011. «Versos homéricos en los papiros mágicos griegos». En *Ἀντίφωνον. Homenaje a Juan José Moralejo*, editado por María José García Blanco, 527-544. Santiago de Compostela.
- . 2012a. «Hermes en los papiros griegos de contenido mágico». En *Que los dioses nos escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo Greco-Latino y su pervivencia*, editado por C. de la Rosa Cubo, A.I. Martín Ferreira y Emilio Suárez de la Torre, 294-295. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- . 2012b. «The Library of the Magician». En *Contesti magici = Contextos mágicos*, editado por M. Piranomonte y Francisco Marco, 299-306. Rome.
- . 2013a. «Divination et magie». *Kernos* 26:157-172.
- . 2013b. «El cabrahígo de Heliópolis». En *Otium cum dignitate: estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*, editado por José Antoni Beltrán Cebollada y Alfredo. L Encuentra Ortega, 765-776. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

- . 2013c. «El léxico griego de la adivinación en los papiros mágicos». En *Kalos kai agazos aner: didascalou paradeigma. Homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*, editado por Luis Miguel Pino Campos y Germán Santana Henríquez, 799-806. Madrid: Ediciones clásicas.
- . 2013d. «Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII». En *Mito y Magia en Grecia y Roma*, editado por Emilio Suárez de la Torre y Aurelio Pérez Jiménez, 179-202. Zaragoza: Libros Pórtico.
- . 2013e. «Pensamiento filosófico y pensamiento mágico. El hechizo de Eros y Psique en la Espada de Dárdano (PGM IV 1715-1870)». 28-29:167-181.
- . 2014a. «Del Hermes homérico al Hermes mágico: el valor de la perspectiva histórico-religiosa». En *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, editado por Augusto Cosentino y Mariangela Monaca, 233-256. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- . 2014b. «Pseudepigraphy and Magic». En *Fakes and Forgers of Classical Literature*, editado por Javier Martínez, 243-262. Leiden-Boston: Brill.
- . 2015a. «Himno(s)-plegaria a Hermes en los papiros mágicos griegos». En *Ex Pluribus Unum. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasparro*, editado por Concetta G. Scibonae y Attilio Mastrocinque, 193-212. Roma: Edizioni Quasar.
- . 2015b. «Observaciones sobre PGM XXXVI (P.Bibl.Univ.Oslo inv. n.º1)». En *Los papiros mágicos griegos. Entre lo sublime y lo cotidiano*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou, 67-90. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2016. «Some lexical remarks and a textual conjecture on P.Oslo N.1 (PGM XXXVI), Col. 9 (ll. 211-230)». En *Nuevas interpretaciones del Mundo Antiguo. Papers in Honor of Professor José Luis Melena on the Occasion of his Retirement*, editado por Elena Redondo-Moyano y María José García Soler, 357-362. Vitoria (Gasteiz): Universidad del País Vasco.
- . 2017a. «Continuidad, innovación y contexto: Eros en los papiros mágicos griegos». *Historia Religionum* 9:95-108.
- . 2017b. «Enigmas de un hechizo erótico (PGM LXI, 39-59)». En *Paideia kai zhthisis: homenaje a Marcos Martínez*, editado por Germán Santana Henríquez y Luis Miguel Pino Campos, 701-716. Madrid.
- . 2017c. «La formación del mago: el testimonio de los papiros mágicos del egipto grecorromano». En *Magikè Téchnē. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros, Eleni Chronopoulou e Isabel Canzobre Martínez, 113-147. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2019a. «The Flight of Passion. Remarks on a Formulaic Topos of the Erotic Spells». En *Proceedings of the 28th International Congress of Papyrology*, editado por Alberto Nodar y Sofía Torallas, 333-341. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- Suárez de la Torre, Emilio. 2019b. «The Use of Rings in the Greek Magical Papyri». En *Litterae Magicae. Studies in Honour of Roger S.O. Tomlin*, editado por Celia Sánchez Natalias, volumen vol. 2, 211-232. Zaragoza: Libros Pórtico.
- . 2020a. «Afrodita en los PGM». En *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Isabel Canzobre Martínez y Carmen Sánchez-Mañas, 49-73. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2020b. «Inmortalización y adivinación en la llamada 'Liturgia de Mitra' (PGM IV 475-820)». En *Actas del Congreso Internacional "El arca de Noé: catástrofe y redención"*, Aveiro, 27-28/09/2018, (en prensa).
- . 2020c. «Women as Users of Erotic Magic: Evidence Provided by Papyri and Defixiones». En *Ancient Magic: Then and Now*, editado por Attilio Mastrocinque, Joseph Sanzo y Mariana Scapini. Stuttgart: Steiner Verlag.
- Suárez de la Torre, Emilio, Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou. 2016. «A la vez igual y diferente: notas sobre el vocabulario 'religioso' de los textos mágicos griegos». En *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*, editado por E. Calderón y S. Perea, 201-233. Madrid-Salamanca: Signifer.
- Suffrin, A.E. 1914. «God (Jewish)». En *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 295-299. Charles Scribner's Sons.
- Sullivan, Lawrence E. 2005. «Supreme beings». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 13, 8867-8881. Macmillan.
- Swartz, Michael D. 2006. «Ritual Procedures in Magical Texts from the Cairo Genizah». *Jewish History* 13 (4): 305-318.
- Sznol, Shifrá. 1989. «*Sefer Ha Razim* – El libro de los Secretos. Introducción y comentario al vocabulario griego». *Erytheia* 10 (2): 265-288.
- Szpakowska, Kasia. 2011. «Demons in the Dark: Nightmares and other nocturnal enemies in Ancient Egypt». En *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, editado por Panagiotis I. M. Kousoulis, 63-76. Leiden: Peeters.
- Takács, Sarolta A. 1995. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden - New York - Köln: Brill.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1968. «The Magical Power of Words». *Man, New Series* 3 (2): 175-208.
- Tanaseanu-Döbler, Ilinca. 2013. *Theurgy in Late Antiquity The Invention of a Ritual Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tardieu, Michel. 1974. *Trois mythes gnostique: Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*. Paris: Études Augustiniennes.
- . 1987. «Gnose et manichéisme». *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 96:296-301.

- . 2013a. «Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbare». En *Noms Barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, editado por Michel Tardieu, Anna Van den Kerchove y Michela Zago, 225-238. Brepols: Turnhout.
- . 2013b. «Les noms magiques d'Aphrodite en déesse barbare (PGM IV 2912-2939): Formes et contextes d'une pratique magique». En *Noms Barbares I. Formes et contextes d'une pratique magique*, editado por Michel Tardieu, Anna Van den Kerchove y Michela Zago, 225-238. Brepols: Turnhout.
- Tcherikover, Victor. 1959. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Magnes Press.
- Te Velde, Herman. 1967. *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden: Brill.
- . 1970. «The God Heka in Egyptian Theology». *JEOL* 20:175-186.
- Teeter, Emily. 2011. *Religion and ritual in ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tevebring, Frederika. 2017. «Unveiling Baubo: The Making of an Ancient Myth». Tesis doctoral, Northwestern University.
- Thomas, Keith. 1971. *Religions and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. New York: Oxford University Press.
- Thomassen, Einar. 2007. «"Forgery" in the New Testament». En *The Invention of Sacred Tradition*, editado por James R. Lewis y Olav Hammer, 141-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Timotin, Andrei. 2012. *La démonologie platonicienne*. Leiden - Boston: Brill.
- . 2018. «Proclus' Critique of Plotinus' Demonology». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 190-208. Leiden - Boston: Brill.
- Toor, Karel van der. 1999. «God (I)». En *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 352-365. Brill.
- Torallas Tovar, Sofía. 2010. «Greek in Egypt». Capítulo 17 en *A Companion to the Ancient Greek Language*, editado por Egbert J. Bakker, 253-266. John Wiley & Sons, Ltd.
- Treblico, Paul R. 1991. *Jewish Communities in Asia Minor*. Dunedin: Knox College.
- Trombley, Frank R. 1993. *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529. Vol. 1*. Leiden - Boston: Brill.
- . 2006. «Overview: The Geographical Spread of Christianity». En *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, editado por Margaret M. Mitchell y Frances M. Young, 303-313. Cambridge: Cambridge University Press.

- Ulmer, Rivka. 2010. «The Egyptian gods in midrashic texts». *Harvard Theological Review* 103 (2): 181-204.
- Ustinova, Yulia. 1999. *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite & the Most High God*. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Vaage, Leif E. 2006. «Why Christianity Succeeded (in) Roman Empire». En *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, editado por Leif E. Vaage, 253-278. Canada: Wilfrid Laurier University Press.
- Van der Vliet, Jacques. 2019. «Christian Spells and Manuals from Egypt». En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 322-350. Leiden - Boston: Brill.
- Van Riel, Gerd. 2005. «Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self». *Apeiron* 38 (31-42).
- Van Windekens, Albert J. 2013. «The 'Selloi' at Dodona». *Names. Journal of Onomastics* 9 (2): 91-94.
- Vermaseren, Maarten Jozef. 1963. *Mithras, the Secret God*. London: Chatto / Windus.
- Versnel, Henk S., edición. 1981. *Faith, hope and worship: aspects of religious mentality in the ancient world*. Leiden: Brill.
- . 1990. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Isis, Dionisos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Leiden - New York - Köln - Kobenhavn: Brill.
- . 1991. «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion». *Numen* 38 (2): 177-197.
- . 2002. «The poetics of the magical charm. An essay in the power of words». En *Magic and Ritual in the Ancient World*, editado por Paul Allan Mirecki y Marvin W. Meyer, 105-158. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- . 2010. «Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications». En *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza. 30 Sept.-1 Oct. 2005*, editado por Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón, 275-355. Leiden - Boston: Brill.
- . 2011. *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden - Boston: Brill.
- Vidart, Thomas. 2018. «The Daimon and the Choice of Life in Plotinus' Thought». En *Neoplatonic Demons and Angels*, editado por Luc Brisson, Seamus O'Neill y Andrei Timotin, 7-18. Leiden - Boston: Brill.
- Vitellozzi, Paolo. 2018. «Relations Between Magical Texts and Magical Gems. Recent Perspectives». En *Bild und Schrift auf 'magischen' Artefakten*, editado por Sarah Kiyannrad, Christoffer Theis y Laura Willer, 181-254. Berlín: De Gruyter.

- . 2019. «The Sword of Dardanos: New Thoughts on a Magical Gem in Perugia». En *Magical Gems in their Contexts. Proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts, Budapest 16–18 February 2012*, editado por Kata Endreffy, Árpád M. Nagy y Jeffrey Spier, 283-304. Genéve: L'Erma di Bretschneider.
- Vriezen, Karel J.H. 1967. *Religion of Ancient Israel*. Filadelfia: Westminster Press.
- Wallis, Richard T. 1992. *Neoplatonism and Gnosticism*. New York: State University of New York Press.
- Walsh, David. 2019. *The Cult of Mithras in Late Antiquity. Development, Decline and Demise ca. AD 270-430*. Leiden: Brill.
- Warner, Martin. 1992. *Religion and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, Martin L. 2008. «Los poemas órficos y la tradición hesiódica». En *Orfeo y la Tradición Órfica. Un reencuentro*, editado por Alberto Bernabé Pajares y Francisco Casadesús, 277-289. Madrid: Akal.
- Wilken, Robert L. 1971. *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven - London: Yale University Press.
- . 1980. «The Christian as the Romans (and the Greeks) saw them». En *Jewish and Christian Self-definition. Vol. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, editado por E.P. Sanders, 100-125. London: SCM Press LTD.
- Wilkinson, Richard H. 2003. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Wilkinson, Robert J. 2015. *Tetragrammaton: Western Christians and the Hebrew name of God. From the beginnings to the seventeenth century*. Leiden - Boston: Brill.
- Willems, Harco. 2008. *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture*. Leiden - Boston: Brill.
- Williams, Catrin H. 2000. *I am He. The Interpretation of 'anî hû' in Jewish and early Christian literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Williams, Frank. 2009. *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1-46)*. Leiden - Boston: Brill.
- Williams, Michael Allen. 1996. *Rethinking "Gnosticism". An argument for dismantling a dubious category*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Robert McLachlan. 1955. «Gnostic Origins». *Vigiliae Christianae* 9 (3): 193-211.
- . 1958. *The Gnostic problem*. London: A. R. Mowbray.
- Wilson, Stephen G. 1996. «Voluntary Associations: An Overview». En *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, editado por John S. Kloppenborg y Stephen G. Wilson, 1-15. London - New York: Routledge.
- Yasamura, Noriko. 2013. *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*. London: Bloomsbury.

- Yusa, Michiko. 2005. «Henotheism». En *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, 3913-3914. Macmillan.
- Zago, Michela. 2007. «L'emploi des noms divins dans la Kosmopoiia (PGM XIII)». En *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, «Mediterranea» IV*, editado por C. Bonnet, S. Ribichini y D. Steuernhagel, 205-217. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore.
- . 2010. *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la collezione Anastasi*. Padova: Libreriauniversitaria.it.
- . 2013. «Besas "de la vista débil". Manipulación de las sustancias y détour mítico-ritual en los papiros mágicos greigos (PGM VII y VIII)». En *Mito y Magia en Grecia y Roma*, editado por Emilio Suárez de la Torre y Aurelio Pérez Jiménez, 203-212. Barcelona: Libros Pórtico.
- . 2015. «¿Inquietudes filosóficas en los papiros mágicos? Una comparación con Porfirio de Tiro». En *Los papiros mágicos griegos. Entre lo sublime y lo cotidiano*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou, 157-171. Madrid: Clásicos Dykinson.
- . 2017. «Lessico filosofico e prassi rituale negli Hermetica e nella letteratura magica. Spunti per una comparazione». *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni* 83 (1): 114-139.
- Zandee, Jan. 1960. *Death as an enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden: Brill.
- Zimmermann, Heinrich. 1953. «Das Absolute ICH BIN als biblische Offenbarungsformel». Tesis doctoral, Universität zu Bonn.
- Zografou, Athanassia. 2010. *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège: CIERGA.
- . 2015. «Hécate des rues dans les "Papyrus magiques grecs": des enfers aux mystères: P.Mich. III, 154 = PGM LXX, 4-19». En *Los papiros mágicos griegos. Entre lo sublime y lo cotidiano*, editado por Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco Cesteros y Eleni Chronopoulou, 135-156. Madrid: Clásicos Dykinson.