



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE
FILOLOGÍA CLÁSICA

TESIS DOCTORAL:

***TIPOLOGÍA DE LA ADIVINACIÓN EN LOS
PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS***

V. B. L. —

Presentada por D. Alejandro García Molinos para optar al grado de
doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
D. Emilio Suárez de la Torre

| | |
|---|------------|
| 1. INTRODUCCIÓN | 3 |
| 1.1 El corpus de los papiros mágicos griegos y la adivinación | 3 |
| 1.2 Adivinación y magia en la antigua Grecia | 9 |
| 1.3 La tipología de la adivinación en los papiros griegos mágicos | 15 |
| 1.4 La Liturgia de Mitra y el VIII Libro de Moisés | 18 |
| 1.4 Textos considerados | 23 |
| 2. LA TIPOLOGÍA DE LAS RECETAS ADIVINATORIAS | 175 |
| 2.1 Las recetas | 175 |
| 2.2 Las partes constitutivas de las recetas | 212 |
| 2.2.1 Títulos y epígrafes | 212 |
| 2.2.2 Las prácticas (πράξεις) | 228 |
| Ἀνακρίσεις | 228 |
| Ἀπολύσεις | 234 |
| Ἄρσεις | 241 |
| Ἐξηγήσεις | 243 |
| Ἐπάναγκοι | 245 |
| Θυσίαι | 252 |
| Κάτοχοι | 258 |
| Λόγοι | 259 |
| Indicaciones sobre las fórmulas pronunciadas | 260 |
| El contenido de las fórmulas pronunciadas | 271 |
| Indicaciones de las fórmulas escritas | 301 |
| El contenido de las fórmulas escritas | 311 |
| Μνημονικαί | 321 |
| Ποιήσεις | 325 |
| Ahogamientos Rituales | 326 |
| Apropiación de la energía mágica | 330 |
| Aspersiones | 339 |
| Atuendo | 341 |
| Dormición | 348 |
| Estatuas animadas | 355 |
| Libaciones | 364 |
| Maltrato | 368 |
| Preparación del médium | 368 |
| Purificaciones | 379 |
| Preparación de candelil o recipiente | 382 |
| Señuelos, reclamos y cebos | 388 |
| Tortas | 395 |
| Unciones | 396 |
| Συστάσεις | 401 |
| Φυλακτήρια | 409 |
| Φωταγωγία | 413 |
| 2.2.3 Otras informaciones | 417 |
| Consejos y advertencias | 417 |
| Indicaciones varias | 421 |
| Justificaciones | 428 |
| Teofanías | 432 |
| Tiempo y lugar | 436 |
| 3. CONCLUSIONES | 445 |
| 4. BIBLIOGRAFÍA CITADA | 457 |

1. INTRODUCCIÓN

1.1 El corpus de los papiros mágicos griegos y la adivinación

Cualquier colección de textos antiguos no puede considerarse definitiva, pues, aunque el conjunto de dichos textos es teóricamente cerrado, en el sentido de que han dejado de redactarse desde finales de la Antigüedad, nuestro conocimiento de ellos aumenta con la publicación de nuevos descubrimientos y se modifica gracias a nuevos trabajos. En el caso de los papiros mágicos escritos en griego, contamos afortunadamente con dos colecciones muy bien editadas, que incluyen la documentación conocida hasta comienzos de los noventa. Primeramente, los *Papyri Graecae Magicae* (*PGM*), publicados originalmente por K. Preisendanz en tres volúmenes (aunque el tercero nunca llegó a ver la luz) y reeditados por A. Henrichs en dos¹, y, en segundo lugar, los dos volúmenes del *Supplementum Magicum* (*SM*), editados por R. W. Daniel y F. Maltomini, concebidos como un anexo a *PGM*². Los textos y la bibliografía publicados después no han sido todavía reunidos, de modo que es preciso buscarlos en las informaciones bibliográficas de *L'Année Philologique* (apartado “Magica”), en las revistas de papirología, en los bancos de datos, etc.

Tanto el corpus de Preisendanz como los *Supplementa* de Daniel y Maltomini han sido calificados de “mágicos” por sus editores y, en general, lo siguen siendo. Ahora bien, desde comienzos del siglo XX se discute sobre qué es la magia y sobre la legitimidad de usar ese término en estudios académicos³, pues, además de ser un concepto difícil de definir, con frecuencia está cargado de subjetividad peyorativa. Dado que existen excelentes exposiciones sobre la cuestión, con abundantísima bibliografía, no parece oportuno abordarla aquí⁴. Baste indicar que, pese a no haberse llegado a ningún consenso sobre los rasgos esenciales de la magia ni sobre sus diferencias específicas con la religión, los términos “magia”, “mago” y “mágico” siguen siendo

¹ La primera edición de Preisendanz data de los años 1928 y 1931; las planchas del tercer volumen, que, además de los índices, incluía nuevos textos, fueron destruidas cuando ya estaban listas para ir a la imprenta, en el bombardeo aliado sobre Leipzig en 1943. De él se han conservado solo las pruebas de imprenta. La segunda edición de Henrichs apareció en 1973 y 1974 con los textos de los tres volúmenes originales pero sin índices. Incluía, en cambio, al final del segundo tomo una recopilación de los himnos de los papiros según la edición de E. Heitsch 1963², pp. 179 ss.

² Según informan los propios editores en la introducción de la obra. El primer volumen fue publicado en 1990; el segundo, en 1992. Sobre los trabajos previos a Preisendanz, cf. Brashear 1995, pp. 3398-3412, y mmls “Vorreden” del mismo Preisendanz en *PGM* I y II. Para *SM* y otras publicaciones posteriores, cf. Brashear 1996.

³ Para la historia del debate puede consultarse Aune 1980, pp. 1507-1523.

⁴ Así, Aune 1980, pp. 1507-1523; Versnel 1991; J. Z. Smith 1995; Graf 1997, cap. 1; Fowler 2005; Collins 2008.2, cap. 1.

empleados habitualmente en los trabajos académicos, unas veces por mera comodidad, y otras, por convicción de su validez⁵. Contra lo que cabría esperar, la indefinición del concepto no ha supuesto, por lo general, un obstáculo para decidir si un documento concreto es o no mágico. De hecho, apenas unas pocas palabras en un fragmento de papiro a menudo son suficientes para que se lo catalogue como tal⁶. “Reconozco la magia cuando la veo”, escribía Brashear⁷ en tono jocoso, aunque no exento de verdad, pues ciertas características lingüísticas recurrentes en los documentos mágicos facilitan sobremanera su reconocimiento: la parataxis copulativa o “estilo καί”, marcada por imperativos de segunda persona y participios concertados con el sujeto, interrumpidos acá y allá por futuros para marcar los resultados de las acciones, y, por supuesto, las características *voces magicæ*. Estos rasgos, unidos a otros propios de la lengua de la magia en general (la insistencia, el empleo de algunas figuras de dicción, como el poliptoton y la aliteración, etc.) constituyen un conjunto suficientemente característico como para identificar sin muchas dificultades esta clase de documentos⁸.

En cuanto al contenido, los papiros mágicos conservan ritos privados, diferentes y, en cierta medida, opuestos a los públicos de la religión oficial. No obstante, conviene señalar que la inclusión de ciertos documentos en *PGM* ha sido criticada en la idea de que, en realidad, no son de carácter mágico. Estos han sido convenientemente catalogados por Brashear⁹; interesa subrayar que entre ellos están las respuestas oraculares incluidas por Preisendanz en *PGM*, las cuales, por consiguiente, pese a su índole adivinatoria, quedan fuera del material considerado en nuestro trabajo.

Pero, frente a la uniformidad señalada, dentro del corpus hay marcadas diferencias entre los documentos. La primera y más importante es que unos son

⁵ Sobre las distintas opiniones en torno a la conveniencia del empleo del término “magia” en trabajos filológicos, antropológicos o históricos, puede verse Versnel 1991. En la nota 9 cita a varios autores que rechazan de plano el término “magia”. Contra ellos, el autor aboga claramente por la validez desde el resumen que encabeza el artículo: “In the present article it is argued that (...) rejection of the term ‘magic’ will soon turn out to be unworkable”. Un ejemplo de quienes aceptan “magia” y sus derivados por comodidad es S. I. Johnston 2008, p. 147: “I sympathize with these concerns (sc. los de quienes evitan la palabra ‘magia’), but, in this chapter, I nonetheless will use the word ‘magician’ for two reasons. The first is a desire for simplicity and brevity. Just as I used ‘mantis’ in the last chapter to avoid clumsy circumlocutions, so I will use ‘magician’ here...”. La segunda razón es que “mago” y sus derivados reflejan bien, según la autora, el halo de misterio que los antiguos buscaban deliberadamente en esas prácticas.

⁶ Un ejemplo es *SM* II, 96, fr. B-F; hay muchísimos otros casos.

⁷ Brashear 1996, p. 372: “I know magic when I see it”.

⁸ Trabajos importantes sobre la lengua en los papiros mágicos son Bosson 2000; Curbera y Jordan 2007; García Teijeiro 2010, 1998.2, 1996, 1992, 1989 y 1987; Levi 1975; Romilly 1975; Sevilla Rodríguez 1998; Versnel 2002. En general, sobre el lenguaje performativo del ritual, Tambiah 1968. Cf. también los trabajos reunidos por Christidis y Jordan 1997.

⁹ Brashear 1995, pp. 3446-3459.

fragmentos de manuales de magia y otros son testimonios de magia aplicada. Los primeros son documentos de extensión variable, algunos de ellos extraordinariamente largos (el Gran Papiro Mágico de París, *PGM* IV, sobrepasa las 3000 líneas), que explican cómo realizar distintos rituales privados de carácter mágico, a los que se puede llamar sin más “prácticas mágicas”. Su naturaleza es, pues, didáctica y su contenido está acotado con claridad por cada una de las recetas explicativas de las diversas prácticas. Los testimonios de magia aplicada, en cambio, son textos de distinta naturaleza, que formaron parte de rituales concretos, como los descritos en los antedichos manuales. La gran mayoría están escritos en papiros, aunque el corpus de *PGM* también incluye algunos sobre *ostraka* y madera. En *SM* tienen cabida, además, las tablillas de maldición halladas en Egipto¹⁰.

Desde este punto de vista, los textos adivinatorios de los papiros mágicos son, con dos excepciones, todos ellos recetas y, en consecuencia, responden a la tipología de los manuales de magia. Son, en cambio, testimonios de magia aplicada *SM* 65 y 66. El primero es un fragmento de arcilla procedente de un recipiente. Conserva restos de un esquema con escritura en forma de ala, formado por palabras mágicas, y de una invocación, todo ello inscrito en la parte exterior del fondo. El hecho de haber sido escrito en un recipiente y que en la inscripción aparezcan las palabras *δεῦρό μοι*, fórmula típica de las recetas adivinatorias (aunque aparece también en otras que no lo son), y *ἰαληθ*, que es probablemente una forma de *ἀληθής* o de *ἀλήθεια*, han llevado a suponer que se trata del resto de un taza o vasija destinada a lecanomancia, con una fórmula para pedir revelaciones “verdaderas” o algo similar¹¹. Es interesante que las letras fueran grabadas en la arcilla antes de la cocción, lo cual revela que el recipiente fue fabricado con fines específicamente mágicos y, por tanto, que formó siempre parte de la parafernalia ritual de algún oficiante de esta clase de ritos. *SM* 66, por su parte, es una tablilla de plomo con caracteres y *voces magicæ*. En el *λόγος* que figura al final, cierto Ἀλέξανδρος, sin duda un médium, pide a un demon que lo posea y hable, pero sin causarle ningún daño. Por el plomo se ha aventurado que podría haber servido para la realización de una necromancia¹².

¹⁰ Los *ostraka* y las *tablai* están editadas al final de *PGM* II (pp. 233-236). En la introducción de *SM* I, los editores aclaran que la estrecha afinidad entre las *tabellae defixionum* de Egipto y los papiros mágicos es la razón que los llevó a incluirlas, separándose en esto del criterio de Preisendanz.

¹¹ En *SM* II, pp. 74 s. se recogen otros pasajes de los papiros donde aparecen tanto *δεῦρό μοι* como *ἀληθής* o *ἀλήθεια* con el sentido de “revelaciones verdaderas”. El texto también en Bevilacqua *et alii* 2010, pp. 72 s.

¹² *SM* II, p. 76.

Además, dada sus semejanzas con estos documentos y también con las recetas mánticas, conviene recordar que han sido halladas algunas piezas arqueológicas que, sin formar parte de la colección de los papiros mágicos, son ejemplos valiosos de magia adivinatoria aplicada¹³. Destacan sobre todo los aparatos adivinatorios hallados en Pérgamo y Apamea, que responden a un mismo modelo, aunque el primero está mucho mejor conservado que el segundo¹⁴. Se trata de una base de forma triangular con una representación femenina en cada ángulo, la cual ha sido identificada como Hécate. Está profusamente grabada con epítetos de la diosa y multitud de *voces magicae*. En el centro se eleva un pie, sobre el que se colocaba un disco, también grabado, como se puede apreciar en el ejemplar de Pérgamo, pues en el de Apamea no se ha encontrado ese complemento. Según una noticia de Amiano Marcelino (XXIX, 1), se hacía pender un anillo sobre el disco mientras este giraba como una ruleta. Cuando se detenía, se consultaba sobre qué letras o caracteres había quedado el anillo: el resultado era interpretado como vaticinio. Wunsch propuso que un clavo grabado con palabras mágicas procedente de Pérgamo debía de ser fijado en la pared para que pendiera de él el hilo con el anillo. Pese a no haberse conservado en los papiros ninguna receta que describa cómo realizar una práctica de este tipo, multitud de detalles conocidos por las propias piezas y por la descripción de Amiano Marcelino confirman que se trata de adivinación mágica: uso de palabras mágicas, representación de Hécate, necesidad de una purificación previa y de que el oficiante fuera vestido de lino, coronado y con una rama, probablemente de laurel, en la mano. Se requería asimismo una invocación, un anillo y una mesa a imitación del trípode délfico. Todos estos son elementos que aparecen reiteradamente en los papiros mágicos.

Algunas gemas mágicas formaron parte también del material de las prácticas adivinatorias. Esto es evidente en algunos casos gracias a la inscripción que llevan las mismas gemas, como ocurre con el escarabajo de piedra mencionado en *SM I*, p. 75: χρημάτισόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐπ' ἀληθείᾳ μετὰ μνήμη¹⁵; pero en otros casos resulta imposible saberlo, puesto que consta, gracias a los papiros mágicos, que las

¹³ Véase el apartado “Strumenti magico-divinatori” en Bevilacqua *et alii* 2010, pp. 69-76. Más general, Wilburn 2012.

¹⁴ El aparato de Pérgamo fue descrito y editado por primera vez por Wunsch 1905. Véase asimismo Agrell 1936, Mastrocinque 2002.3, Gordon 2002.2, y García Teijeiro 2009. En cuanto al aparato de Apamea, Donnay 1984. Sobre ambos, Sfameni 2008, y Bevilacqua *et alii* 2010, pp. 69 s. Volveremos a referirnos a estos objetos más adelante, a propósito de la adivinación con suertes (*infra* p. 199).

¹⁵ Edición original de R. Wunsch, *Bulletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 27, 1899, pp. 294-299

gemas utilizadas en procedimientos adivinatorios no tenían por qué llevar inscripción¹⁶. Pero las gemas constituyen un campo de estudio por sí mismas¹⁷, por más que tengan con los papiros vínculos muy estrechos.

Por otro lado, es posible clasificar tanto las recetas de los manuales como los testimonios de magia aplicada según su finalidad, que suele ser clara. Hopfner recoge cuatro principales: la magia defensiva, que sirve para proteger o protegerse ante diversos peligros; la magia amorosa o de control, cuyo fin es controlar el comportamiento de determinados individuos, sobre todo con fines eróticos; la magia ofensiva, o sea, la empleada para dañar, y, por último, la magia adivinatoria¹⁸. Esta última, cuya finalidad es obtener conocimiento de aquello que se ignora, pero se desea saber, sin que esto implique siempre indagar en el futuro, es el objeto de estudio de esta Tesis Doctoral.

Ha de tenerse en cuenta que la clasificación de Hopfner no es exhaustiva, solo pretende recoger las finalidades principales de los documentos mágicos. Las recetas jocosas de Demócrito (*PGM VII*, 167-186), por ejemplo, escapan a esa clasificación. Por otro lado, los distintos objetivos de los rituales no están siempre bien definidos, sino que con frecuencia se combinan en una misma práctica. Un ejemplo aclarará suficientemente este punto. En las líneas 42-195 de *PGM I* se incluye la receta de una práctica polivalente, que sirve para lo siguiente (en la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987):

Si le¹⁹ encargas algo, inmediatamente lo hará. Envía sueños, conduce a las mujeres y a hombres sin entidad, destruye, revuelve, levanta vientos de la tierra, transporta oro, plata, cobre y te lo da cuando lo necesitas; él libra de ataduras al encadenado, abre puertas, te envuelve en sombras para que nadie pueda verte de ningún modo; porta fuego, proporciona agua, vino, pan y los alimentos que quieras, aceite, vinagre, excepto únicamente pescados; traerá también toda la cantidad de hortalizas que desees, carne de cerdo también, pero tú nunca le pidas, en modo alguno, que te traiga esto.

¹⁶ Cf. Sfameni 2008, p. 121, pone el ejemplo de la receta *PGM V*, 447-458, que prescribe grabar una gema con Sarapis, pero sin inscripción alguna que revele su empleo adivinatorio. Este trabajo es muy interesante para los restos materiales de la magia greco-egipcia en general.

¹⁷ Véanse, por ejemplo, los estudios de Bonner 1950, Delatte y Derchain 1964, o los trabajos editados en Mastrocinque (ed.) 2002. Está en curso de publicación la *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, de la cual han aparecido dos volúmenes (2003 y 2007).

¹⁸ Hopfner, *OZ II*, § 44: los términos que emplea en alemán son “Schutz- und Abwehrzauber”, “Liebes- und Machtzauber”, “Angriffs- und Schadenzauber” y “Erkenntnis- und Offenbarungzauber”.

¹⁹ Se refiere al demon *πάρεδρος* que se consigue con la práctica.

Y cuando quieras preparar un banquete, háblale. Una vez que hayas visto cualquier lugar adecuado, ordénale que lo prepare rápidamente y con brevedad; en seguida cubrirá de oro el techo de la cámara y verás sus paredes brillar como el mármol (piensa también que estas cosas serán verdad unas veces y otras solo de vista); preparará también un vino muy caro, como conviene para disponer brillantemente el banquete; en un momento hará venir démones y adornará con ceñidores a los que van a estar a tu servicio. Estas cosas las hace brevemente. Incluso si le ordenas en algún caso que te sirva él personalmente, lo hará y verás que aventaja a los demás.

Construye naves y de nuevo las destruye, pone en pie el mayor número de démones maléficos, detiene a las fieras y, en un momento, romperá los dientes de reptiles salvajes; a los perros adormila y los hace enmudecer; se transforma en la figura del animal que tú quieras: volador, acuático, cuadrúpedo o reptil. Te elevará en el aire y de nuevo te arrojará al torbellino de los ríos que van al mar y a las corrientes de los mares; solidificará ríos y mar en un momento y como quieras, para que camines firmemente sobre ellos; sobre todo, contendrá la espuma que corre sobre el mar, si tú quieres alguna vez; también cuando quieras hacer descender los astros y cuando quieras convertir la materia caliente en fría y la fría en caliente lo hará; encenderá lámparas que apagará de nuevo; hará temblar murallas y las hará arder²⁰, se te someterá adecuadamente en todo aquello que le propongas, oh feliz iniciado en la sagrada magia, y cumplirá tus órdenes este poderosísimo asesor, el que también es el único señor del aire; y en todo esto estarán acordes los dioses, pues sin esto²¹ no hay nada.

(...) Cuando te ausentes, él acompañará tu ausencia; si eres pobre, te dará riquezas, te dirá lo que va a suceder y cuándo y en qué tiempo, de noche o de día. Si te pregunta alguien “¿Qué tengo en mi alma?” o “¿Qué me ocurrió o me va a suceder?” pregúntale al ángel y te lo dirá silenciosamente. Y tú, como si procediera de ti mismo, contesta al que te pregunta. Cuando mueras, amortajará tu cuerpo como conviene a un dios y, tomando tu espíritu, lo llevará al aire consigo; pues no irá al Hades un espíritu aéreo que ha hecho pacto con un poderoso asesor: porque a este todo le está sometido.

²⁰ La traducción de esta frase es nuestra, en griego dice τείχη δὲ ἰσείσει καὶ πυρίφλογα [ποιή]σει.

²¹ Me separo en este punto de la versión de Calvo Martínez y Sánchez Romero, que traducen el griego δίχα γὰρ τούτου οὐδὲν ἔστιν “pues sin este no hay nada”. También Preisendanz y O’Neil en Betz 1992 interpretan el pronombre τούτου como masculino, como si se refiriera al demon, pero me parece preferible entenderlo como neutro en función anafórica refiriéndose a la aquiescencia de los dioses mencionada justo antes.

Cuando quieras conseguir algo, di al aire su nombre solamente y “ven”, y lo verás en pie junto a ti; y dile: “Haz este trabajo” y lo realizará al instante²².

El demon que promete la receta mágica sirve, en resumen, para todo, también para la adivinación. Se comprenderá al leer el pasaje la cantidad de elementos que se fusionan en las prácticas de este tipo, los cuales proceden de las distintas clases de magia indicadas por Hopfner: la ofensiva, la amorosa, la defensiva y la mántica. Sería interesante, sin lugar a dudas, estudiar de qué modo los compositores de estas recetas han ensamblado toda esa diversidad de ritos y fórmulas en un conjunto coherente. No obstante, dado que las recetas puramente adivinatorias, o sea, aquellas que no persiguen otro fin que la adivinación, constituyen un conjunto coherente y suficientemente numeroso, no hemos tomado en consideración este tipo de prácticas polivalentes.

1.2 Adivinación y magia en la antigua Grecia

En la época clásica la adivinación no era considerada una actividad mágica, al contrario, se la tenía por un componente importante de la religión tradicional. Prueba de ello es el prestigio panhelénico de los grandes santuarios oraculares, como el de Delfos, pero también testimonios más concretos, aunque no menos reveladores, como el hecho de que en la Atenas del siglo IV a. C. alegar un uso frecuente de la adivinación era una manera de refutar una acusación de impiedad, como hace Jenofonte refiriéndose a Sócrates al comienzo de sus *Memorables*²³. Es cierto que algunos han mostrado su desacuerdo con esta idea, basándose, sobre todo, en ciertos testimonios de la época en los que la figura del μάντις aparece ligada o incluso identificada con la del ἀγύρτης o el μάγος; pero son muy escasos y, además, susceptibles de otras interpretaciones²⁴. A pesar de estas objeciones, la separación entre magia y mántica en época clásica es generalmente aceptada, lo cual no implica que entre ambas no hubiera también algunas similitudes. Además del hecho evidente de que tanto una como otra pretenden ser

²² PGMI, 95-130 y 172-184.

²³ Xen. *Mem.* I, 1,1: θύων τε γὰρ φανερός ἦν, πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βομῶν, καὶ μαντικῇ χρῶμενος οὐκ ἀφανῆς ἦν. Sobre la separación entre adivinación y magia en la época clásica, Graf 1999.

²⁴ Es partidario de una asociación temprana entre adivinación y magia, por ejemplo, Carastro 2007. Un ejemplo de interpretación alternativa de los testimonios en que se basa esa opinión en Calvo Martínez 2007, pp. 308-310, donde defiende que, en el verso 387 del *Edipo Rey*, en que el protagonista llama “mago” al adivino Tiresias, la palabra μάγος ha de ser interpretada en el sentido original de “sacerdote persa”, pues estos eran célebres por sus conjuras palaciegas y Edipo está acusando a Tiresias precisamente de conspirar para arrebatarle el poder.

modos de comunicación con los dioses²⁵, una semejanza importante, que pudo dar pie a posteriores asociaciones, era, sin duda, que tanto la magia como la adivinación eran practicadas por profesionales itinerantes expertos en cuestiones divinas, el μάγος y el μάντις respectivamente, los cuales, al contrario que los sacerdotes griegos, se dedicaban a su tarea de manera continua y probablemente exclusiva²⁶.

Con el paso del tiempo este estado de cosas cambió y la adivinación fue incluida dentro de las prácticas mágicas²⁷, en pie de igualdad con las actividades que siempre habían sido consideradas como tales, así las maldiciones o los hechizos amorosos. Los papiros mágicos constituyen una prueba evidente de ello. El más antiguo con material adivinatorio es *PGMLXXVII*, manual de magia con una sola receta, que data del siglo II d. C; pero esta fecha no ha de ser tomada como principio de la confluencia de la adivinación y la magia, pues existen otros testimonios anteriores al respecto. En un artículo fundamental para este problema, Graf señala una noticia de Tácito referida al año 16 d. C. como primera muestra clara de la asociación, que, según afirma, no existía antes de Augusto ni en Grecia, ni en Roma ni en Oriente Próximo²⁸. En consecuencia, ha de suponerse que durante el periodo helenístico se produjo un acercamiento entre magia y adivinación, que culminó con la inclusión de esta en aquella. La fusión tuvo consecuencias duraderas, pues la mántica llegó a convertirse en la práctica mágica por excelencia al final de la Antigüedad tardía y durante el medievo²⁹.

Es bien sabido que el paso de la época clásica a la helenística estuvo marcado por cambios muy relevantes que afectaron a todos los aspectos de la vida en la Hélade, también a la religión y la magia. La decadencia de la *polis* acarreó el descuido de los cultos públicos y fomentó el de los privados. Por el mismo motivo, los filósofos se centran en la ética y se despreocupan de la política y la teología, de modo que dejan de ofrecer explicaciones y reflexiones sobre los dioses alternativas a las de los especialistas en rituales privados, como los adivinos o los magos³⁰, los cuales, por así decirlo, se ven

²⁵ Sobre la magia como sistema de comunicación, García Molinos 2011.

²⁶ Johnston 2008, pp. 175 s.

²⁷ No hay que entender que la adivinación mágica privada suplantara a los métodos de adivinación tradicionales y públicos, pues estos continuaron existiendo hasta el final de la Antigüedad. Para los santuarios oraculares en época tardía, Busine 2005. Hay que tener en cuenta además la transformación de los adivinos individuales, que, en principio, eran ajenos a la magia, como los harúspices en Roma. Cf. Montero Herrero 1991. Más bien parece que las artes mánticas aumentaron y a las antiguas se añadieron otras nuevas.

²⁸ Graf 1999, pp. 293 s. El pasaje de Tácito es *Ann.* II, 27. También menciona *Ann.* XII, 22, que es más claro, pero se refiere a un acontecimiento algo posterior, del 49 d. C.

²⁹ Graf 1999.

³⁰ Calvo Martínez 2002.2.

libres de su competencia. Como consecuencia de las conquistas de Alejandro Magno, los magos persas quedan privados de sus privilegios y se dispersan por Oriente Próximo, Egipto y Grecia, aceptan entre ellos a nuevos miembros procedentes de otras culturas, y seguramente se lucran mediante la oferta de rituales privados aprovechando su prestigio tradicional³¹. Algo semejante sucedió con los sacerdotes egipcios durante la época de dominación romana. Algunos investigadores han concedido a este hecho una importancia fundamental en lo relativo a los papiros mágicos, que, afirman, habrían sido redactados por el clero egipcio, venido a menos, para superar la adversa situación impuesta por las autoridades romanas. Puesto que uno de sus principales fines era compensar la pérdida de ingresos por la supresión de los diezmos que recibían tradicionalmente, habrían procurado captar al mayor número posible de clientes amoldándose a la imagen que de ellos tenían los griegos y romanos como sabios conocedores de multitud de rituales arcanos antiquísimos. D. Frankfurter, el principal defensor de esta teoría (que no deja de ser una actualización de una idea sustentada por H. Hubert y M. Mauss a comienzos del siglo XX³²) llama al procedimiento “stereotype appropriation”³³. Nos consta, además, que en este ajetreado marco se produjeron en la magia griega dos importantes innovaciones mutuamente relacionadas: una notable complicación en su forma y la puesta por escrito, con la subsiguiente aparición de los manuales de magia.

En lo referente al primer cambio, hay que suponer que con el paso de los siglos se fueron acumulando los conocimientos necesarios para realizar prácticas mágicas. Un mago debía conocer numerosas plegarias, himnos, invocaciones y fórmulas variadas; no podía ser ajeno a la astrología, la botánica y la zoología, y, además, tenía que estar familiarizado con las distintas clases de piedras. Debía disponer, por añadidura, de una parafernalia ritual cada vez mayor, y ser capaz de manipularla adecuadamente. La

³¹ Nock 1933, especialmente pp. 319-323 (= pp. 176-181 en *Essays*), donde señala muy oportunamente la abundante literatura pseudoepigráfica atribuida a magos persas célebres, como Zoroastro u Ostanés, producida en esta época. Cf. también Bidez y Cumont 1938. Sobre la ambigüedad del término “mago” en griego y en latín como “especialista religioso venerable” y “hechicero impostor”, García Teijeiro 1998.2, p. 101, nota 9. La primera acepción se debe al respeto que los sacerdotes persas infundían en los griegos, la segunda parece tener su origen en los maguseos, una parte de los magos que, tras las conquistas de Ciro, se asentó en Babilonia, donde recibió el influjo de los caldeos, y después pasó y se extendió por occidente.

³² Hubert y Mauss 1904, donde sostienen que, a la hora de actuar y ser reconocidos como tales, los magos de todas las épocas y culturas se caracterizan con los rasgos con que la imaginación popular los pinta: “C'est donc l'opinion qui crée le magicien et les influences qu'il dégage. C'est grâce à l'opinion qu'il sait tout, qu'il peut tout. S'il n'y a pas de secret pour lui dans la nature, s'il puise directement ses forces aux sources mêmes de la lumière, dans le soleil, dans les planètes, dans l'arc-en-ciel ou au sein des eaux, c'est l'opinion publique qui veut qu'il les y puise” (p. 25).

³³ Frankfurter 1998 y 2000. Crítica a sus ideas en Gordon 2002.1.

complejidad alcanzó su extremo en Egipto, debido a la tradición mágica autóctona y a la mezcla de culturas que allí había. Probablemente en ese medio multicultural surgieron las *voces magicæ*, que los oficiantes de la magia debían asimismo conocer. Todo este acervo posiblemente provocó que las prácticas fueran ganando en complejidad, hasta el punto de que la existencia de libros que las compilaran tuvo que sentirse como una necesidad urgente. Con toda probabilidad surgió de este modo una literatura mágica en griego, que, de modo más o menos fiel, tomaba como modelo la que ya existía en Egipto³⁴. Siendo una consecuencia del proceso de complicación de la magia, la redacción de grimorios en griego facilitó a su vez el aumento de esa complejidad³⁵. Consta que estos manuales alcanzaron una gran popularidad gracias a la cantidad de papiros mágicos encontrados y a algunas noticias indirectas: según un pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*, el fracaso de algunos exorcistas judíos llevó a los habitantes de Éfeso a quemar sus libros de magia; Suetonio afirma que Augusto ordenó la quema de más de dos mil *libros fatidicos*; Amiano Marcelino cuenta que las acusaciones y condenas por hechicería y otros crímenes en las provincias orientales del Imperio en tiempos del emperador Valente impulsaron a muchos, por miedo, a quemar bibliotecas enteras; según Luciano, el neopitagórico Arignoto poseía muchos libros egipcios sobre fantasmas y apariciones³⁶.

Desde comienzos de la época helenística debieron de escribirse manuales de magia en griego, pero los primeros pasos de este proceso solo pueden suponerse, ya que no se conservan ejemplares tan antiguos. El interés de los bibliotecarios alejandrinos en la magia y la aparición de magos eruditos con un nivel cultural sobresaliente, como Bolo de Mendes, apuntan a que las artes mágicas alcanzaron en aquellos años un estatus intelectual desconocido anteriormente³⁷. Pero la progresiva complejidad formal a la que nos venimos refiriendo, llamada por Preisendanz “Degenerationprozess”, era aún incipiente en la época de la que datan los primeros manuales conservados de magia (s.

³⁴ Incluso los testimonios de magia griega en Egipto más antiguos, como la maldición de Artemisia, responden con toda probabilidad a formularios mágicos empleados en los templos egipcios. Cf. Preisendanz 1956, pp. 113 s. Debió de facilitar este proceso la amplia difusión de la magia egipcia, de la que ya en el siglo III a. C. existen evidencias arqueológicas en toda la cuenca mediterránea, véase Padró i Parcerisa 2006. No obstante, la influencia no tuvo solo una dirección, ya que posteriormente los papiros demóticos se sirven como modelo de los papiros griegos, cf. Dieleman 2005.

³⁵ Preisendanz 1951, sobre todo pp. 228 s.

³⁶ *Hch.* 19, 13-20; *Suet.*, *Aug.* 31, 1; *Amm. Marc.* XXIX, 2, 4; *Luc.*, *Philops.* 31. Cf. también Preisendanz 1951, pp. 225 ss. Sobre la quema de libros mágicos, Teja 2008 y Escribano Paño 2007.

³⁷ Sobre los bibliotecarios alejandrinos y la magia Preisendanz 1951, nota 24 y Faraone 2000. Sobre la aparición de magos eruditos durante el helenismo Dickie 2001, pp. 117-123. Bibliografía sobre Bolo de Mendes en Brashear 1995, pp. 3412 s., nota 135.

II-I a. C.), pues sus formas son todavía sencillas, sobre todo si se las compara con los más recientes, y carecen de *voces magicae*, lo cual los acerca a la tradición auténticamente griega³⁸. Resulta interesantísima la comparación que Faraone hace de dos de estos primeros manuales, concretamente del papiro de Filina y de *SM 72*. Concluye que el primero representa un tipo de magia puramente griego, como denota, entre otros rasgos, el texto en hexámetros, sin ritual, con el uso de la palabra ἐπαιοιδή en lugar del consabido λόγος, común en los papiros posteriores; el empleo de la fórmula τέλεσον τελείαν ἐπαιοιδήν, atestiguada con ligeras variaciones en la literatura clásica ática; y también la propia disposición textual sobre el papiro, con letra literaria y división por párrafos con ἔκθεσις, así como la indicación del nombre del autor, su procedencia geográfica y el tema del que se trata al comienzo de cada pieza, al estilo de las antologías literarias helenísticas, lo que sugiere de nuevo un interés filológico por la magia entre los eruditos alejandrinos (Faraone llega a suponer que materiales así recopilados pudieron servir de documentación a Teócrito para su idilio II). El segundo documento comparado, en cambio, contiene una mezcla de elementos griegos y egipcios, de modo que parece un intento deliberado de satisfacer a clientes de una y otra cultura. Por ejemplo, sigue llamando a las prácticas ἐπαιοιδαί, pero, según se asegura en él, fue hallado en un templo de Heliópolis, escrito en lengua egipcia y después traducido al griego; además, hay también breves instrucciones sobre el rito. Todo ello lleva al autor a proponer la hipótesis de que en el Egipto romano convivieron dos clases de magia escrita en griego. Una seguía la tradición helénica (de la que el papiro de Filina sería el primer ejemplo), cuya continuidad hasta los últimos siglos de la Antigüedad quedaría confirmada, según él, por el testimonio de *SM 88*, documento de Oxirrincos datado en el siglo IV d. C., que conserva una parte del contenido del de Filina. Este tipo de magia debió de ser más común en las zonas cercanas al Mediterráneo. *SM 72*, por su parte, representaría el otro modelo de magia, caracterizado por la mezcla de elementos griegos con egipcios. De él se conocen muchos más ejemplos, como los papiros de la “Biblioteca de Tebas”³⁹. Se trataría, en definitiva, de un tipo de magia más habitual en

³⁸ Preisendanz 1951, p. 232. El manual de magia griego más antiguo es el papiro de Filina (*PGM XX*). *SM 71* y *72*, traducidos en Betz 1992 como *CXVII* y *CXXII*, son algo posteriores. Como escribe Brashear 1995, pp. 3413 s.: “Like the Philinna papyrus, these too have a literary flair with snatches of poetry and literary topoi. Like contemporary lead defixiones, they are simple and direct in their language and know nothing about the elaborate ceremonies and rituales (praxeis) or drawings, characteres and endless strings of vowels and voces magicae which characterize later Greek grimoires”.

³⁹ Sobre la Biblioteca de Tebas, véase recientemente Zago 2010.

las zonas alejadas del Mediterráneo, como la propia Tebas, menos influidas por la cultura griega y no tan sometidas al control romano.

La progresiva complejidad de las tablillas de maldición, que son los testimonios más numerosos de magia aplicada, apoya también la hipótesis de que antes de la época helenística no existían manuales de magia del estilo de los papiros mágicos. En efecto, el estilo de las defixiones más antiguas, que se remontan a los siglos VI-IV a. C., es muy simple y escueto, hasta el punto de que a menudo constan solo del nombre de una o varias divinidades, siempre griegas, y los nombres de las víctimas. Es obvio que para componer un texto así no hay necesidad de ningún modelo. Las posteriores, en cambio, fechadas a partir del siglo II-III d. C., son mucho más complejas: mencionan dioses de diferentes culturas, contienen dibujos⁴⁰, caracteres, palabras mágicas, y, en general, están adornadas con multitud de detalles. Su complejidad es indicio claro de que muy probablemente responden a formularios como los recogidos en los manuales de magia⁴¹.

Los manuales tuvieron, en definitiva, importantes consecuencias en la evolución de la práctica mágica y contribuyeron a su creciente complejidad, debida a la acumulación secular de conocimientos necesarios para su ejecución; pero además hicieron de estas artes no solo conocimientos enseñables, sino también una disciplina que permitía ser autodidáctica con la ayuda de un manual. Ciertamente es muy probable que los magos anteriores al helenismo aprendieran los unos de los otros la profesión y luego innovaran sobre los conocimientos adquiridos. Debemos imaginar esto como un proceso de transmisión de un saber tradicional de maestro a discípulos, pues no hay prueba alguna de que los magos contaran entonces con libros para aprender su oficio. La aparición de los manuales cambió la situación, de modo que a partir de la época helenística debieron de existir dos modos de aprendizaje, el tradicional, de carácter oral, y el nuevo, basado en los libros. Parece que la escritura elevó el estatus intelectual de la magia e incrementó igualmente el número de personas que tenían acceso a ella: a juzgar por las noticias ya mencionadas sobre la abundancia de libros mágicos, los practicantes irían en aumento y, en consecuencia, el comercio de grimorios hubo de alcanzar, cuando menos, cierta relevancia económica: en el pasaje de los *Hechos de los Apóstoles*

⁴⁰ Sobre la función de los dibujos en los papiros mágicos, recientemente Crippa 2010. Para los esquemas geométricos formados por palabras mágicas, Mastrocinque 2008.

⁴¹ Sobre el estilo de las defixiones siguen siendo valiosos los trabajos de Kagarow 1922 y 1929, aunque hay que completarlos con los muchos documentos publicados desde entonces. Sobre ellos, Jordan 1985 y 2000; traducciones en Gager 1992 (pp. 4-9 sobre el estilo); López Jimeno 1991 (pp. 4 s.), 1999 y 2001 (13 ss.). Esta autora ofrece una clara síntesis de la evolución de estos textos de maleficio en su trabajo de 2002.

citado arriba se detalla que el precio de los libros de magia quemados ascendió a la enorme cantidad de “cincuenta mil dracmas de plata” (*Hch.* 19, 19). Se desdobló así la figura del mago, puesto que, con la ayuda de un manual, quien realizaba la práctica ya no tenía por qué ser un profesional, cualquier persona era capaz de ello. El trabajo del especialista pasó a ser el de redactor de dichos manuales, para lo cual sí había que tener un conocimiento notable de la profesión.

Es lógico pensar que todo este ambiente creó una competitividad entre los magos desconocida hasta entonces y que, en su afán por satisfacer la demanda mejor que el resto, los redactores de libros mágicos introdujeron innovaciones, como dioses de otras culturas, palabras mágicas y, seguramente, recetas mánticas, que proporcionaban modos de adivinación más cómodos que los tradicionales: no había ya que recurrir a un especialista ni que desplazarse hasta un santuario oracular. Dado que la mayoría de las prácticas adivinatorias que conocemos prometen la aparición de un dios, demon o espíritu de un muerto para que responda a las preguntas del oficiante, debe tenerse presente que la adivinación mágica aportó la importante novedad de un método que podía enseñarse y era perfectamente comparable al de la adivinación natural, desde siempre considerada un don innato imposible de transmitir, de ahí que fuera ἀδίδακτος. Todo esto tenía grandes atractivos comerciales, no cabe duda, pero está lejos de nuestra intención valorar el afán de lucro de los redactores de los papiros como el único incentivo que provocó la inclusión de la mántica, junto con otras novedades, entre las artes mágicas: en ello influyeron otros fenómenos, como los señalados más arriba: disgregación de la *polis*, auge de los cultos privados, desinterés de la filosofía por la especulación teológica, etc., y aun algunos de índole más general, como el afán de búsqueda de la verdad trascendente, que se manifiesta, sobre todo, en recetas como la *Liturgia de Mitra*, de la que habremos de ocuparnos brevemente⁴².

1.3 La tipología de la adivinación en los papiros griegos mágicos

El estudio de la adivinación en los papiros mágicos, que es el objeto de esta Tesis, será más completo si se toman en cuenta no solo las partes que pueden distinguirse tanto en las recetas como en los testimonios de magia aplicada, sino también las que solo aparecen en aquellas, como los títulos, las indicaciones sobre cómo pronunciar o escribir las fórmulas, los consejos, las descripciones de las teofanías, etc.

⁴² Sobre los cambios ideológicos de este periodo es muy interesante Eitrem 1947.

Además, otra razón para proceder así es que conocemos muchísimas más recetas adivinatorias que testimonios de magia adivinatoria aplicada, como ya hemos dicho.

Desde hace ya tiempo se viene insistiendo en una característica que, por lo demás, salta a la vista de cualquier lector de los papiros mágicos y que ya hemos señalado antes: que el contenido de ellos, siendo en ciertos aspectos extraordinariamente variado, presenta también elementos constantes, los cuales proporcionan al conjunto innegable uniformidad. El célebre artículo de Nock titulado “Greek Magical Papyri” comienza precisamente reconociendo este hecho: “This title covers a group of documents differing widely in length and not a little in character, but possessing a substantive uniformity”⁴³.

Esa homogeneidad, a la que en cierta medida se sustraen la *Liturgia de Mitra* y el *Octavo Libro de Moisés*, se debe, en primer lugar, a que el estilo empleado tiene pocas variaciones, como ya hemos dicho; pero también a que en las distintas recetas y en los diversos testimonios de magia aplicada aparecen reiteradamente las mismas divisiones estructurales, como observaron ya Abt y Hopfner, para quienes los apartados fundamentales de las prácticas mágicas eran cuatro: “Diese vier regelmässig wiederkehrenden Teile sind: der λόγος (...), das ἐπίθυμα (...), die πράξις (im engeren Sinne) (...), und das φυλακτήριον”, es decir, la fórmula, el sacrificio, la acción ritual y el amuleto⁴⁴. La afirmación es cierta, pero da la impresión de que Abt, que fue el primero en formularla, se dejó influir por el testimonio del segundo idilio de Teócrito. Aunque aduce como testimonio principal los papiros (“Die Zauberhandlung besteht, wie uns die Papyri zeigen, aus vier Teilen: dem λόγος, dem ἐπίθυμα, der πράξις und dem φυλακτήριον”), en nota a pie de página ofrece el paralelo del poema (“Um ein Beispiel aus der Literatur zu geben: bei Theokrit id. II beginnt der λόγος...”) y repasa los versos que el poeta siracusano dedica a cada una de las cuatro partes⁴⁵. Ciertamente esas son las secciones básicas de las recetas, las cuales gracias a Teócrito sabemos que existían ya en el siglo III a. C.; pero hay que tener presente el proceso de progresiva complejidad formal experimentado por la magia a lo largo de la época helenística. La lectura atenta de los papiros revela que hay otras partes y secciones que deben tenerse también en cuenta además de las cuatro señaladas por Abt y Hopfner⁴⁶.

⁴³ Nock 1929, p. 219.

⁴⁴ Hopfner *OZI*, §869.

⁴⁵ Abt, 1908, p. 240.

⁴⁶ Es verdad que Hopfner en su excelente estudio *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* trata, de una u otra forma, de muchas de ellas. Concretamente presta atención a las unciones, sahumeros, tintas,

Se presenta, en consecuencia, como una posibilidad interesante elaborar una catalogación completa de dichas partes o secciones dentro de las recetas de adivinación y estudiar cómo se relacionan y articulan entre sí para formar el conjunto, que ha de realizarse después como práctica mágica. Esto no significará, claro está, que en todas las recetas aparezcan la totalidad de las partes inventariadas, pues en cada texto concreto solo están presentes las que en cada caso el autor estimó oportuno incluir. Un trabajo de esta clase puede ser una contribución útil para el estudio de la magia adivinatoria greco-egipcia, puesto que establecerá y delimitará el repertorio de secciones estructurales susceptibles de ser incluidas en una receta mágica, al que debían acudir los autores de ellas en el proceso creativo de elaboración. Permitirá así conocer mejor, creemos, su método de trabajo, que continúa sin captarse en detalle, pese a las valiosas contribuciones que se han hecho para trazar su perfil.

Entre estas aportaciones están las encaminadas a distinguir de forma clara las sucesivas etapas de la elaboración de los papiros mágicos. El primer nivel es el del creador de la receta. Su trabajo nunca es completamente original, puesto que utiliza materiales tradicionales de diversas culturas (egipcia, hebrea, griega, etc.); pero, por otro lado, no cabe duda de que en algún momento alguien tuvo que componer cada una de las recetas que conservamos combinando de la mejor manera que supo esos elementos tradicionales con otros más o menos particulares, con el fin de componer un conjunto coherente, que respondiera a lo que él mismo y sus posibles clientes entendieran que debía ser una receta mágica. La segunda etapa es la del compilador de recetas, o sea, la de quien, inventadas ya, las recopila y colecciona. La tercera es la del redactor de todas ellas en forma de grimorio; y podríamos añadir aún una cuarta etapa, la del copista, que tiene uno o varios manuales o ejemplares sueltos como modelos, y, cotejándolos y combinándolos en mayor o menor medida (recuérdense las variantes que aquí y allá ofrecen los papiros, del tipo ἐν ἄλλῳ) elabora su propio grimorio⁴⁷. Por supuesto, nada impedía que una misma persona realizara la tarea correspondiente a dos o más de las etapas señaladas. Nuestra intención es, pues, remontarnos al primero de estos niveles y establecer de forma clara qué apartados incluían los autores de recetas adivinatorias en sus textos. El hecho de que se repitan revela que escogían, en realidad,

estatuas, dibujos, caracteres e indicaciones de tiempo y lugar *OZ* I, §§802-881. Con todo, pueden distinguirse aún algunos apartados más; además, no aborda el estudio de esos elementos del ritual mágico desde un punto de vista formal, como integrantes de la receta, sino que los considera desde la perspectiva de su importancia en la práctica mágica.

⁴⁷ Suárez de la Torre 2012.2.

entre un número limitado de posibilidades, obligados por la necesidad de respetar las normas de un género mágico, si se nos permite llamar así a la magia adivinatoria, de modo similar, *mutatis mutandis*, al de quien, al escribir una obra literaria, se amolda a las convenciones del género. Con este fin, compararemos todas las recetas adivinatorias para detectar la repetición de secuencias equivalentes, bien por llevar una misma designación en el propio texto del papiro (por ejemplo $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$) o bien, pese a no tener denominación específica, por describir acciones semejantes (por ejemplo, el modo en que el oficiante ha de irse a dormir para recibir adecuadamente revelaciones en sueños).

1.4 La Liturgia de Mitra y el VIII Libro de Moisés

Este modo de proceder no es válido para dos textos insólitos, que son recetas adivinatorias, pero de una índole muy peculiar: la llamada por Dieterich *Liturgia de Mitra* y el *VIII Libro de Moisés*. Su singularidad⁴⁸ se debe a varios motivos. El más evidente es su longitud, puesto que la *Liturgia de Mitra*⁴⁹ tiene 349 líneas (*PGM* IV, 475-824) y el *VIII Libro de Moisés* ocupa la mayor parte del papiro XIII, hasta la línea 731. Los dos textos rebasan con mucho la extensión de las demás recetas mágicas y, además, poseen secciones características, que los hacen únicos en su conjunto. Esa extensión y grandiosidad dejan la sensación de hallarnos ante dos testimonios de adivinación mágica monumental, con pretensiones mayores que las del resto de las recetas conservadas: no sabríamos decir si son experimentos sin continuación posterior o si representan un tipo de magia adivinatoria cultivado en alguna medida, pero del que no se conservan más ejemplos.

Revisemos brevísimamente los puntos que ambos textos tienen en común con las otras recetas y los que las hacen diferentes. La *Liturgia* comienza con un exordio de

⁴⁸ Reconocida por varios de los filólogos que han escrito sobre los dos textos. Merkelbach 1992, comienza su comentario de ambos con las palabras: “Die beiden in diesem Buch abgedruckten Texte sind die längsten und interessantesten der Preisendanz’schen Sammlung”. También Suárez de la Torre 2013, p. 180: “El texto que he escogido para este trabajo, el papiro de Leiden J 395 (*PGM* XIII) es uno de los dos documentos estelares entre los papiros de contenido mágico editados hasta hoy, tanto por su extensión como por su naturaleza. El otro, como es bien sabido, es la llamada *Liturgia de Mitra*”. Podrían aducirse más ejemplos. Aparte de los dos trabajos mencionados, hay que recordar que Dieterich dedicó a la *Liturgia* y al *VIII Libro de Moisés* sendos trabajos importantes (Dieterich 1891 y 1903). Otras contribuciones notables para la *Liturgia* son Betz 2003 y Sfameni Gasparro 2011, y para el *VIII Libro* M. Smith 1984 y 1986.1 y Suárez de la Torre 2013.

⁴⁹ Fue Dieterich 1903 quien bautizó así el texto, pues creía que originariamente formaba parte de un ceremonial empleado en los ritos místicos del dios Mitra. Aunque hoy muchos no admiten su tesis, esa es la designación que por lo general sigue usándose. Cf. Betz 2003, pp. 1-5. Sobre la importancia de la *Liturgia de Mitra* en la filología de comienzos del siglo XX, Graf 2008.

diez líneas (475-485) sin paralelo en el resto de recetas adivinatorias, en el cual aparece ya el motivo que se reitera a lo largo de todo el documento y que, sin duda, es magnífico: la inmortalidad, nada más y nada menos (476 s.: μόνῳ δὲ τέκνω ἀθανασίαν ἀξιώ). No hay más testimonios en que se pida perdón por divulgar los misterios revelados a continuación, como ocurre en este inicio. Las líneas 485-732 contienen la parte sustancial del ritual, que comienza con una plegaria bastante peculiar (485-537), en la cual se vuelve a pedir la inmortalidad: 499-501, ἐὰν δὲ ὑμῶν (los dioses invocados) δόξη (*voces magicae*) μεταπαραδῶναί με τῇ ἀθανάτῳ γενέσει. A partir de 539 comienza una larga sección, que se extiende hasta 731, donde se explica con todo detalle, mediante formas verbales de futuro, los resultados que se irán produciendo como consecuencia del ritual. En otras recetas pueden encontrarse secciones semejantes⁵⁰, pero suelen ser frases escuetas, que ni siquiera se aproximan a las casi doscientas líneas de este apartado. El texto describe cómo, tras decir la plegaria y respirar de una determinada forma, “te verás a ti mismo aligerado y subiendo a lo alto, de manera que te parecerá estar en medio del aire”⁵¹ (539-541). Tampoco la levitación vuelve a encontrarse en ninguna receta adivinatoria. A lo largo de la ascensión habrá momentos de peligro, ya que algunos de los dioses con los que el oficiante se vaya encontrando serán al inicio hostiles. De esto sí hay paralelos en las recetas (*infra* p. 417), pero en ellos el practicante puede dominar a los dioses con el poder de la magia, de modo que se ven forzados a obedecer contra su voluntad. Aquí, en cambio, la recitación de la fórmula que se especifica hace que estos se muestren repentinamente benévolos (565-568): “y entonces verás que los dioses te miran con benevolencia y que ya no marchan contra ti, sino que se dirigen a su propio orden de cosas”⁵². Después de un interesantísimo pasaje en que el practicante debe, literalmente, llamar a las puertas del cielo, se encontrará con Helios, y solo entonces se hace la primera referencia a la finalidad mántica de la práctica (653: ἵνα φανεῖς χρηματίση, estas palabras forman parte de la fórmula dicha a Helios). La petición adivinatoria se desarrolla con ocasión del encuentro con el dios supremo Mitra, al que, un tanto por sorpresa, se le dice χρημάτισον, κύριε, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος (717). Surge entonces la cuestión de por qué es necesaria una ascensión tan larga y compleja cuando no se busca más que una

⁵⁰ Cf. *infra* apartado 2.2.3 Otras informaciones

⁵¹ καὶ ὄψη σεαυτὸν ἀνακουφίζομενον [καὶ] ὑπερβαίνοντα εἰς ὕψος, ὥστε σε δοκεῖ[ν μ]έσον τοῦ ἀέρος εἶναι.

⁵² καὶ τότε ὄψη τοῦ θεοῦ σοι εὐμενῶς ἐμβλέποντας καὶ μηκέτι ἐπὶ σε ὀρμωμένους, ἀλλὰ πορευομένους ἐπὶ τὴν ἰδίαν τάξιν τῶν πραγμάτων.

respuesta oracular, similar, en principio, a la que prometen tantas otras recetas mucho más sencillas. Dieterich y Merkelbach supusieron que la utilidad adivinatoria es secundaria y que esta frase es, en realidad, una interpolación de algún copista, quien adaptó la *Liturgia* para fines mágicos, igual que el pasaje que figura más adelante (724-732): ταῦτά σου εἰπόντος εὐθέως χρη|σμοδῆσει. Ὑπέκλυτος δὲ ἔσει τῇ ψυχῇ καὶ | οὐκ ἐν σεαυτῷ ἔσει, ὅταν σοι ἀποκρίνηται. | Λέγει δέ σοι διὰ στίχων τὸν χρησμὸν καὶ εἰπὼ(ν) | ἀπελεύσεται, σὺ δὲ στήκεις ἐνεός, ὡς ταῦτα πάντα χωρήσεις αὐτομάτως, καὶ τότε | μνημονεύσεις ἀπαραβάτως τὰ ὑπὸ τοῦ | μεγάλου θεοῦ ῥηθέντα, κὰν ἦν μυρίων στίχων ὁ χρησμὸς. Betz, en cambio, considera que la práctica entera fue concebida para filósofos deseosos de preguntar al dios supremo Mitra alguna duda trascendental⁵³. Las dos propuestas parecen razonables y, además, compatibles, si se tienen en cuenta las sucesivas etapas por las que debe de haber pasado la redacción que tenemos. Ciertamente, el relato de la ascensión parece ser originariamente ajeno a la mántica, pues en ninguna otra receta adivinatoria hay nada semejante, pero el texto es prueba evidente de que alguien con inquietudes teológicas y filosóficas emprendió la tarea de adaptarlo para una consulta adivinatoria, que, a diferencia de las otras, tiene carácter teúrgico incuestionable, en la medida en que el oficiante pretende elevarse hasta el dios y no hacerlo descender⁵⁴.

Considerado en su totalidad, el *VIII Libro de Moisés* tiene la particularidad de conservarse en dos versiones, que figuran una detrás de otra en el papiro: la primera ocupa hasta la línea 233 y la segunda se extiende desde 343 hasta 734. El espacio que media se dedica a explicar los diversos fines mágicos para los que puede utilizarse el ritual. Lo más parecido a una doble versión en un mismo papiro que puede encontrarse entre las demás recetas mágicas es la oniromancia del papiro II, pero ese es un documento con una problemática particular (véase la presentación del texto, *infra* pág. 41 ss.).

Ambas versiones del *VIII Libro de Moisés* comienzan con una sección (que en la versión primera ocupa las líneas 1-36; y en la segunda 343-380) dedicada al título, la purificación, el sahumero y un ungüento. De todos estos procedimientos existen paralelos en las demás recetas mágicas; pero ya desde el principio hay también particularidades, como el notable afán didáctico que lleva a justificar desde las primeras

⁵³ Betz 2003, pp. 189 s. y 193-198.

⁵⁴ Hopfner *OZ* II, §§76-119, Sfameni Gasparro 2011.

líneas los pasos que se han de dar⁵⁵. Esta justificación solo aparece esporádicamente en el resto de la colección. Llamen la atención, además, las referencias a otros libros citados desde el comienzo: la Πτέρυξ de Hermes, la Κλείς del propio Moisés y un libro de Manetón, cuyo título no se dice (16, 21 y 23 respectivamente, hay más referencias a ellos a lo largo del texto). A continuación se dan instrucciones para grabar una placa de natrón. Son excepcionales las indicaciones para representar dos sonidos inarticulados, el ποππυσμός⁵⁶ y el συριγμός, mediante el dibujo de un cocodrilo con cabeza de halcón y el uróboro en la primera versión (37-60), a los que se añade el ἐννεάμορφος en la segunda (381-431), más detallada. En la primera sigue luego la fórmula que ha de grabarse en el natrón (61-91), la cual contiene asimismo la peculiaridad con respecto a otras recetas de ofrecer la invocación en varios idiomas (80-87): el de los pájaros (ὄρνεογλυφιστί), el jeroglífico (ἱερογλυφιστί), el hebreo (ἄβραιστί), el egipcio (αἰγυπτιστί), la lengua de los babuinos (κυνοκεφαλιστί), la de los halcones (ἱερακιστί) y la de los sacerdotes (ἱερατιστί). Esta fórmula tiene su paralelo en las líneas 570-608 de la segunda versión.

La siguiente parte de la primera versión (91-138, que corresponde a 646-708 de la segunda) recoge distintas indicaciones sobre el sahumero, el atuendo y una estatuilla de Apolo necesaria para la práctica. De todo ello existen equivalentes en las demás recetas. No puede decirse lo mismo del apartado que viene después (138-208 en la primera versión, 442-563 en la segunda), pues es la sección que proporciona al texto su carácter extraordinario. Se trata de la fórmula en la que está inserta la narración de la creación del mundo, que en la línea 697 es llamada κοσμοποιία. Esta, empero, no ocupa todo el λόγος, sino que antes de ella figura una curiosa invocación (138-161; 442-471 en la segunda versión), en la que intervienen el Sol y los animales sagrados que van en la barca solar, según el mito egipcio. Es interesante aquí la mezcla de tiempos pasados con presentes: al comienzo parece que el oficiante reproduce un saludo pretérito (138-140: ἐπικαλῶμαί σε (...) ὡς πρῶτος ὕμνησέ σε ὁ ὑπό σου ταχθείς, etc.), pero luego se emplea el presente para referir ese mismo saludo (147 s.: ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελος φωνεῖ ὄρνεογλυφιστί). Indicadas todas las saluciones, se regresa al pasado para relatar la

⁵⁵ En la línea 17 se justifica que el estoraque sea la sustancia de Crono: ἔστιν γὰρ βαρὺς καὶ εὐώδης. Otros pasajes con justificaciones de diverso tipo son 39-53; 101 s., 351 s., 358 s., 374 s., 379 s., 381-432, 447 s., 656 s. (la lista no es exhaustiva). Para pasajes semejantes en otros papiros, cf. sección θυσίαι *infra* 252 ss. Solo en las dos versiones del *VIII Libro* (59 y 430) aparece la palabra διδαχή en los papiros mágicos. Es interesante que la *Liturgia de Mitra*, el otro ejemplo de adivinación comparable por su extensión y complejidad, use otro derivado del mismo verbo, διδασκαλία (750) para titular la sección que sigue.

⁵⁶ Cf. Molinos Tejada y García Teijeiro 2011.

creación del mundo mediante las siete carcajadas con que el dios supremo las recibió (161: καὶ ἐγάλασεν ὁ θεός). La narración se extiende hasta la línea 206 (563 en la segunda versión). En la primera, las dos líneas siguientes se dedican a una escueta conclusión, sin que se haga ninguna petición clara. A continuación (209-213; 563-570 en la segunda versión) se sugiere ya que la finalidad es mántica, puesto que se recuerda al oficiante que debe contar con recado de escribir para anotar lo que el dios diga (como ocurre en otras recetas) y no ha de irse ἄχρι σοι καὶ τὰ περί σε εἶπη ἀκριβῶς. Concluye la primera versión con un calendario para fijar los días necesarios en la realización del ritual (213-229) y con el apéndice sobre los usos mágicos, muy claramente delimitados, (230-343). Allí está, entre otros muchos, la πρόγνωσις (265 ss.).

Es notable el tono personal empleado a partir de 227, donde por un momento parece ser el propio Moisés quien habla, a juzgar por la frase ὁμοίως καὶ ποιήσεις τὸν ὄροβον, ὃν ἀλληγορικῶς ἐν τῇ “Κλειδί” μου εἶπον (recuérdese que el tratado llamado Κλείς ha sido atribuido más arriba al propio Moisés). Interpela directamente a un interlocutor como τέκνον, con la advertencia de no difundir el libro, de acuerdo con el juramento que le tomó (233: ἐξώρκισα) en el Templo de Jerusalén. Ha de notarse que esta última referencia, además de insistir en el carácter hebreo del texto, lo dota de una antigüedad notable, puesto que el documento ha sido datado a mediados del siglo IV d. C. y el Templo de Jerusalén fue destruido en el año 70 d. C. Sea esta afirmación real o un mero artificio para dar prestigio al texto⁵⁷, lo cierto es que en la época de la redacción debía de conferir al documento esa aura de antigüedad tan apreciada, al parecer, por los lectores y coleccionistas de este tipo de manuales. Por lo demás, si hemos de pensar, en vista de la mención de la Κλείς, que detrás de esta primera persona está supuestamente Moisés, la mención del Templo de Jerusalén es un anacronismo flagrante, dado que Moisés murió en el monte Nebo, justo antes de entrar en la Tierra Prometida⁵⁸, y el primer Templo fue construido por Salomón “cuatrocientos ochenta años después de la salida de los israelitas de la tierra de Egipto”⁵⁹.

Por su parte, la segunda versión incluye, después de la fórmula del natrón, todo un apartado que precisa cómo se aparecerá un ángel y da las fórmulas para que revele el horóscopo del que oficia (608-645, cf. también 708-718). Lo más llamativo es que no se limita a revelar el futuro, sino que, si es adverso, tiene el poder de alterarlo a petición

⁵⁷ Parece haber otra referencia al Templo de Jerusalén en *PGM IV*, 3019, pero Nock 1929, p. 224, la considera simple ficción del redactor.

⁵⁸ *Deut.* 34, 1-5.

⁵⁹ *1 Reyes*, 6, 1.

del solicitante, idea muy original, ausente del resto de las recetas adivinatorias. Terminado el ritual, las líneas 734-1000 están consagradas a una miscelánea de fórmulas, algunas de ellas para usar con médium, que constituyen el paralelo con 230-343 de la primera sección, si bien las recetas son diferentes. Desde la línea 1000 hasta el final del fragmento conservado hay prácticas diversas: lo que parece un ritual de consagración a Iao⁶⁰, una receta para todo fin, llamada Μουσέως ἀπόκρυφος Σεληνιακή, y otra para abrir puertas.

Teniendo en cuenta lo peculiar y lo excepcional de uno y otro texto, da la impresión de que quien les dio forma definitiva, trató de engastar las dos joyas que son el ἀπαθανατισμός y la κοσμοποιία en el marco de dos recetas mágicas de finalidades varias, aunque principalmente adivinatorias. Nuestro propósito de establecer una tipología de la adivinación en los papiros mágicos nos obliga a atender más a las pautas repetidas en las recetas que a las peculiaridades que no tienen parangón. Eso y el hecho de que los dos textos de que hablamos hayan sido concienzudamente estudiados por filólogos de gran valía nos disuade de analizarlos en sus diversos apartados como haremos con las demás recetas adivinatorias.

1.4 Textos considerados

La gran mayoría de los documentos conservados en los papiros mágicos indican no solo el texto que se ha de recitar o escribir, sino también las instrucciones para hacerlo de forma correcta y con seguridad; frecuentemente, además, observaciones sobre su eficacia. Lo mismo ocurre, desde luego, en el caso particular de los que tienen contenido adivinatorio. Es precisamente esa estructura relativamente compleja lo que permite un estudio tipológico como el nuestro, cuyo objeto son las recetas mágicas sobre adivinación contenidas en los papiros. Sucede, sin embargo, que por su carácter heterogéneo incluyen algunos documentos de estructura mucho más simple, que no se prestan a la comparación con las recetas, y que, en consecuencia, no tenemos en cuenta en nuestra investigación. Algunos, además, no están escritos en papiro. Así los testimonios de magia adivinatoria aplicada SM 65 y 66. Señalamos a continuación los textos no considerados, de algunos de los cuales ya hemos hablado en las secciones anteriores de esta introducción.

El primero es una inscripción sobre un fragmento de cerámica perteneciente a un vaso que debió de utilizarse en prácticas adivinatorias de lecanomancia (s. III d. C.).

⁶⁰ Así en Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987, p. 308.

Consiste en una conocida fórmula compuesta por *voces magicæ* en la primera línea, repetida en las siguientes prescindiendo en cada caso de la primera y última letra, de forma que el texto toma el aspecto de un triángulo invertido. Sigue (31-37) una invocación con vocativos:

δεῦρό μοι, ὁ αὐτο-
γεννέτωρ θεέ, ἄσπερ-
μοβόλητε, αὐτοπάτω[ρ, αὐ-]
τομήτωρ, ἀφανής, [2-4 letras]
[. . ἄ]σώματε, δέσποτα,
[.....]ς κρύφια [?
[.....]. αληθ[

SM 66 es una tablilla de plomo (s. III/IV d. C.). Comienza con una larga serie de signos y de *voces magicæ*; después sigue una invocación final a la potencia invocada para que penetre en el médium, un tal Alejandro, hijo de Dídima, y hable.

De los textos contenidos en *PGM* y de los publicados después prescindimos de los que son meras solicitudes de oráculo, paganas o cristianas (*PGM* XXX, XXXI LXXIII-LXXVI; 1; 8 a y b; 24⁶¹; P. Oxy. LXXIV, 5017-5019). Así *PGM* XXXa

Σοκωνωκωννί⁶², θεῶ με<γα>λο μεγά-
λω χρημάτισόν μοι, ἦ μείνω
ἐν Βακχιάδι; ἦ μέλ<λ>ω ἐντυγχ-
άνιν; τούτω ἐμοὶ χρημάτισον

Por un motivo semejante queda también fuera de consideración el fragmento de las *Sortes Astrampsychi* de *PGM* XXVI⁶³, el cual contiene 21 cuestiones oraculares

⁶¹ Cf. Brashear 1995, pp. 3448-3456.

⁶² Σοκωνωκωννεύς es otro nombre de Σοῦχος o Sobek, el dios cocodrilo. Véase Bonnet 1952, s. v. “Suchos”, y E. Brovarski, “Sobek”, *LdÄ* V, 1984, cols. 995-1031.

⁶³ Nueva edición del papiro en Browne 1974. Las *Sortes* están editadas en dos volúmenes de la Colección Teubner por el mismo G. M. Browne (1983) y por R. Stewart (2001). Se trata de un libro de oráculos muy popular, cuya tradición manuscrita tiene muchas interpolaciones cristianas. Existen además de él varios fragmentos de papiros, como el editado en *PGM* XXVI y en POxy 4581, publicado en 2001. La introducción en los códices tiene forma de carta. En ella Astrámpico anuncia al rey Ptolomeo el envío de un libro de oráculos, compuesto por Pitágoras, del que se había servido Alejandro Magno para lograr sus conquistas. Sobre Astrámpico y las variantes de la carta en la tradición, véase Naether 2010, pp. 63-75. Un amarre erótico en *PGM* VIII, 1-63 lleva el título de φίλτροκατάδεσμος Ἀστραμψοῦκου. Diógenes Laercio, *Proem.* 2, considera a Astrámpico un mago persa que había vivido en la época que media entre Jerjes y la Conquista de Alejandro Magno. Cf. Suidas, s. v., y los índices de Bidez – Cumont 1938.

numeradas (de la 72 a la 92), pertenecientes a un conocido método adivinatorio atribuido al legendario mago egipcio Astrámpico. Todas introducidas por εἰ⁶⁴ con el verbo principal sobreentendido:

οβ' εἰ λήμψομαι τὸ ὀψώνιον;
ογ' εἰ μενῶ, ὅπου ὑπάγω;
οδ' εἰ πωλοῦμαι;
οε' εἰ ἔχω ὠφέλιαν ἀπὸ τοῦ φίλου;
οζ' εἰ δέδοται μοι ἑτέρῳ συναλλάξαι;
etc.

Tampoco tenemos en cuenta una receta adivinatoria del papiro XII, porque es un cálculo astrológico, que, en rigor, no puede considerarse un texto mágico (no interviene ningún dios ni potencia sobrenatural). Se trata de la llamada “Esfera de Demócrito” (XII, 351-364) para saber qué le ocurrirá a un enfermo:

Esfera de Demócrito. Pronóstico de vida y muerte. Averigua en qué día del mes lunar cayó enfermo⁶⁵, suma el valor numérico del nombre del nacimiento con el del día lunar y calcula cuántas treintenas son. Coteja el resto de la división con la Esfera y, si la cifra está arriba, vivirá, pero si está abajo, morirá.

(Sigue no una figura esférica, sino un rectángulo, dividido en dos partes por una línea horizontal. La superior tiene tres columnas con seis números en cada una; la inferior, más reducida, tres columnas de cuatro números. En total, treinta números, del 1 al 30).

Por último, no tenemos en cuenta para la tipología aquellas recetas en las que la adivinación no es el único objetivo, sino uno más entre otros. En efecto, parece como si la mántica se convirtiese en los primeros siglos de nuestra era en el fin mágico por excelencia, de modo que, al margen de las recetas puramente mánticas, se inmiscuyó también en otras que no lo eran. Pero tener en cuenta estas últimas acarrearía para este trabajo la desventaja de que sería preciso considerar elementos de muy diversa índole,

⁶⁴ Sobre esta manera de introducir una consulta oracular, véase Stewart 1985; Naether 2010, p. 144.

⁶⁵ Leemos 351, γῶθι, πόστην σελήνην (lectura de M. Förster, “Beitrage zur mittelalterlichen Volkskunde. VIII”, en *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 1912, p. 47, recogida por Maltomini 1986, p. 158. Preisendanz edita πρὸς τὴν σελήνην). Bibliografía sobre la “Esfera” en la edición del mismo Maltomini en el *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I**, Florencia, 1992.

debido precisamente a los otros fines que tienen esas prácticas polivalentes. Un ejemplo es *PGM I*, 42-195, interesantísima receta para conseguir la asistencia de un demon páredro⁶⁶ a la que ya nos hemos referido más arriba.

Una vez hechas estas exclusiones y fijada la documentación pertinente, pasamos a estudiar cada receta mágica adivinatoria, damos el texto (indicando las razones que nos han movido a cambiar el de *PGM* en algunos casos), señalamos a qué tipo de adivinación corresponde y resumimos su contenido, con especial atención a delimitar dentro de él las partes que la componen. A fin de que queden recogidas de la manera más clara y ordenada posible, incluimos, al final del comentario de cada receta, un esquema-resumen encabezado por las palabras “partes constitutivas”. Dado que dichas partes no siempre se presentan de forma evidente, conviene aclarar aquí el método que hemos seguido para acotarlas.

Forma parte del contenido fundamental de estas recetas las instrucciones sobre cómo se ha de proceder en el encantamiento. De ahí que a menudo se las llame *πράξεις*, “prácticas”, tanto en los propios papiros como en la bibliografía moderna. No obstante, lo cierto es que también incluyen informaciones que no atañen directamente a la realización, sino que conciernen a otros aspectos, como cuál será el resultado, bajo qué forma se aparecerá el dios invocado o quién fue el inventor de la práctica en cuestión, entre otros. Además, están los títulos y epígrafes que a menudo las encabezan⁶⁷. Se puede hacer así una primera división tripartita (título-práctica-informaciones adicionales) atendiendo tanto al contenido como al estilo. En este sentido, constituyen los títulos sintagmas en nominativo ajenos a la sintaxis de la primera oración de la receta. Las instrucciones se caracterizan por el empleo del imperativo de segunda persona. En las partes en las que se explica el rito, ese imperativo va dirigido al lector-oficiante y aparece acompañado de multitud de participios, sobre todo *λαβών*. En las fórmulas que este ha de pronunciar, el imperativo de segunda persona, en cambio, se dirige a la divinidad a la que se consagra la práctica. En ellas, además, el empleo de los participios es mucho menos frecuente. Por último, en las informaciones adicionales se utiliza sobre todo la tercera persona del indicativo, pues son principalmente oraciones enunciativas sobre la misma práctica o sus efectos. Cuando se describen estos últimos,

⁶⁶ Véase Ciruolo 1995, pp. 282 s.; Pachoumi 2007, pp. 94-105, y 2011, pp. 155-158.

⁶⁷ Convencionalmente hemos reservado el nombre de “título” para aquellos encabezamientos en que aparece algún nombre propio y que, por tanto, individualizan la práctica que explican, por ejemplo, “Trance de Salomón” (*PGM IV*, 850). Llamamos en cambio “epígrafes” a los encabezamientos generales y a los que solo anticipan qué clase de práctica se expone, por ejemplo “Necromancia”.

se emplea sobre todo el futuro; cuando no, el presente. No obstante, también en estas secciones pueden encontrarse imperativos en segunda persona con ocasión de admoniciones dirigidas al oficiante, como “mantén la receta en secreto”, etc.

En el apartado titulado “partes constitutivas” de cada receta hemos señalado en cada caso cuáles de estas tres partes principales aparecen, precediéndolas de las letras mayúsculas A, B y C. Como suelen hacer los propios papiros⁶⁸, llamamos *πρῶξις* a la sección dedicada a la práctica. No hemos hallado, en cambio, términos griegos en los textos ni para nombrar los títulos ni las informaciones adicionales.

La sección dedicada a la práctica o *πρῶξις*, empero, es muy variada y puede subdividirse a su vez en distintos apartados con diversos nombres. Nosotros hemos usado los que se emplean en las propias recetas. A este propósito hay que notar que estas subdivisiones de la *πρῶξις*, como la *πρῶξις* misma, no figuran siempre nombradas en ellas, sino tan solo a veces. Hemos seguido el método de localizar los lugares donde aparecen sus nombres en estas recetas mágicas y aplicar luego esa distinción también en aquellos procedimientos en los que no está indicado. En definitiva, hemos reconocido los siguientes apartados en las *πράξεις*:

- *ποίησις*: es la parte de la receta que recoge el rito que tiene por fin directo, junto con la fórmula, la consecución del objetivo mágico de la práctica
- *λόγος*: es la fórmula que debe pronunciar el oficiante para acompañar a la *ποίησις*.

Estas dos partes constituyen, en consecuencia, el núcleo de la de la práctica y son las que con más constancia se hallan en las recetas. Al margen de ellas hay varios subapartados. Los siguientes están caracterizados al menos una vez en los textos, bien con un nominativo *temático* o de título (así *PGM* III, 258, *ἀπόλυσις*, seguida de la fórmula de liberación), bien por medio de una frase introductoria (como IV, 3172 s., *ἔστιν ἡ ἄρσις τῶν καλάμων πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς*, seguida de las correspondientes instrucciones para la recogida de los *κάλαιμοι*).

⁶⁸ Véase *supra* en 2.1 el apartado “Las recetas como unidad dentro de los papiros mágicos” (*infra* pp. 175 ss.).

- ἀνάκρισις ο ἔξέτασις: se trata del procedimiento que hay que seguir para interrogar al espíritu de un muerto, una vez que se haya mostrado.
- ἀπόλυσις: es el procedimiento mediante el cual la divinidad es liberada tras conseguir de ella lo que se desea.
- ἄρσις: instrucciones sobre el tiempo en que se han de recoger las plantas.
- ἐξήγησις: en las prácticas con médium, es el procedimiento para revocarlo, es decir, para sacarlo del trance.
- ἐπάναγκος: coacción a la que debe ser sometida la potencia invocada en caso de que se niegue a colaborar con el oficiante.
- θυσία: es el sacrificio o la ofrenda.
- κάτοχος: procedimiento para sujetar o retener.
- μνημονική: es un subritual destinado a que el mago recuerde, por un lado, todo lo que es necesario para la realización de la práctica (gestos rituales, *voces magicae*, etc.) y, por otro, las revelaciones del dios.
- σύστασις: es un subritual, previo a la práctica propiamente dicha, cuyo fin es preparar el encuentro con la divinidad.
- φυλακτήριον: es el amuleto con que el oficiante debe protegerse de los peligros que correrá durante la realización de la práctica.
- φωταγωγία: procedimiento para conseguir una luz sobrenatural⁶⁹.

Los encantamientos adivinatorios que estudiamos están formados por varias de estas partes, que pueden variar no solo en el orden en que aparecen, sino también repetirse, ya como alternativas ya como procedimientos distintos dentro de una misma sección: la ποίησις puede incluir, por ejemplo, más de una fórmula (λόγος) y a veces se hallan otras dentro de las diferentes subdivisiones: de liberación (ἀπόλυσις), etc. En el comentario que sigue a cada uno de los textos en esta primera parte de nuestro estudio procuramos recoger esta complejidad estructural; en cambio, en el esquema que incluimos al final en cada caso con el nombre de “partes

⁶⁹ Es notable que toda la terminología sea griega. A pesar del prestigio que tenía la magia oriental, particularmente la egipcia y a pesar de que estos papiros proceden precisamente de Egipto, a pesar también de que con tanta frecuencia se invoca a divinidades no griegas y al carácter “bárbaro” habitual de las *voces magicae*, no se encuentra en la terminología de las recetas ningún término técnico que no sea puramente griego. La lengua ha procedido aquí lo mismo que en las ciencias y en la filosofía, especializando vocablos propios para denominar las nuevas nociones. Cf. sobre esta cuestión, García Teijeiro 1998.2.

constitutivas” nos limitamos, para mayor claridad, a señalar cuáles de esas partes figuran en ellos, independientemente del orden en que se encuentren y de las repeticiones que pueda haber.

El examen de los textos permite reconocer en ellos otros ingredientes importantes que no llegan, sin embargo, a constituir un subapartado o sección según las condiciones que hemos definido, es decir, que al menos una vez figuren encabezados bien por un nominativo temático, bien por una frase introductoria, o tengan un nombre específico. Así ocurre con las prescripciones sobre ahogamientos rituales de las víctimas, sobre la apropiación de la energía mágica y otras, cuyo estudio incluimos en la segunda parte de nuestro trabajo, entre las distintas modalidades de la ποίησις.

Variantes textuales respecto a Preisendanz⁷⁰

I, 1: προσ[γενήσεται (Preis. προσ[γίνεται).

II, 37: ἡμερῶν Jordan (Preis. ἐτῶν).

II, 43 s.: εἰσὶν δὲ καὶ οἱ ἐπά|ναγκοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν ἀ' ἡμέραν ἢ δευτέραν (Preis. εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οι ἐπά|ναγκοι).

III, 263 s.: λαβὼν ξ[ύ]λου δακτύλ<ι>ον (el papiro presenta λαβ/ seguido de una palabra de difícil lectura, que Preisendanz interpreta como: λαβὼν σεαυτοῦ y Eitrem como λαβὼν ξύλου; en la siguiente palabra Preisendanz lee δάκτυλον).

III, 283-285: [προ|γνωστικὴ πρᾶξις πᾶσα[ν ἐν]εργίαν <ἔχουσα> καὶ [..... |θηποιησακλιτα (Preis. καὶ [πάντα τὰ πά|θη ποιήσα<σα> κλιτά).

III, 427: [ἀπογεύου] (Preis. [κατάφαγε])

IV, 85: ἡ πρᾶξις κρόμμυον (Preis. ἡ πρᾶξις· κρόμμυον).

IV, 90: γυμνὸν ἐστηκότα (Preis. γυμνὸν κ<ρ>ότα; el papiro tiene γυμν/κοτα).

IV, 198: δὸς δέ μοι (Preis. δός τε μοι).

IV, 950: συνεσταμένον (Preis. συνεστάμενον, errata repetida después en otros lugares).

V, 440: ἄλλη τοῦ Κραταιωνίου (Preis. en el aparato; en el texto edita: Ἄλλη ιουκραωνιου).

V, 452: ἰασπ]αχ(α)τ(η)ν λ(ίθον) (el papiro tiene]ακτυλ, con la *lambda* sobre la *ypsilon*; Preis. [δ]ακτύλιον)

VII, 1*-66* y 1-148: edición de Maltomini 1995.

VII, 478 s.: ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον <δαίμονα | τῇ νυκτὶ ταύτῃ δηλοῦντα (Preis. ἴδιον <ἄγγελον). |Es más probable δαίμων por VII, 505, σύστασις ἰδίου δαίμονος.

⁷⁰ No indicamos aquí, por no ofrecer ninguna variante de lectura con respecto a la edición de Preisendanz, las precisiones textuales a *PGMXXIVa* que hacemos en *infra* nota 262.

VII, 673 s.: τέρπων τοὺς | ὑπὸ τάρταρα γαίης {βροτοὺς} <τὸν> β[ίον] ἐκτελέσαντας (Preis. τέρπων τοὺς | ὑπὸ τάρταρα γαίης βροτοὺς β[ίον] ἐκτελέσαντας). La conjetura es de Suárez de la Torre en prensa 2.

VII, 679 s.: δειγμανθεὶς δὲ ἀφάρτω | κούρω μαντοσύνην ἔκπεμψον ἀληθῆ (Preis. δεῖγμ' ἀνθεὶς δὲ ἀφάρτω | κούρω μαντοσύνην <τὴν σὴν> ἔκπεμψον ἀληθῆ). Sigo la lectura de Merkelbach 2001, p. 80, aunque ya en el aparato crítico indica Preisendanz la posibilidad de δειγμανθεὶς.

VII, 810-821: la lista con los signos del zodiaco, su nombre secreto y su signo está numerada al final de varias líneas. La edición de Preisendanz confunde estos numerales con los signos.

VIII, 73: ἐξαίτησις Abt (el papiro tiene ἐξετησις, corregido primero en ἐξητησις y luego en ἐξηγησις, que es la lectura adoptada por Preisendanz).

XXIVa: sigo la edición de Jordan 2002.

LXXVII: sigo la edición de Jordan 2002.

PGMI, 1-42

Describe un procedimiento para obtener revelaciones directas de una divinidad sincrética. No queda suficientemente claro si ocurrirán en la vigilia o durante el sueño⁷¹.

[Πρ ᾶ ξ].ις· παρεδρικῶς προσ[γενήσεται δαί]μων, ὃς τὰ πάντα μηνύσει σοι
ρήτῶς κα[ὶ συνόμιλος καὶ συ]ναριστῶν ἔσται σοι καὶ συγ-
κοιμώμενος. λαβὼν [οὔν ὁμοῦ] δύο σαυτοῦ ὄνυχας καὶ πά-
σας σου τὰς τρίχα[ς ἀπὸ κε]φαλῆς καὶ λαβὼν ἰέρακα κερ-
καῖον ἀποθ[έ]ωσον εἰς [γάλα βο]ῶς μελαίνης συμίξας αὐ-
τῷ μέλι Ἀττικὸν <καὶ ἀποθεώσας σ>ύνδησον αὐτὸν ῥάκει
ἀχρωτίστῳ, τίθει δ[ὲ πλησίον] αὐτοῦ τοὺς ὄνυχάς σου σὺν ταῖς
θριξί, καὶ λαβὼν χα[ρτίον βασί]λειον ἐπίγραφε τὰ ὑποκείμενα
ζμύρνη καὶ τίθει ὡσαύτως [σὺν ταῖς θ]ριξί καὶ τοῖς ὄνυξι καὶ ἀνάπλα-
σον αὐτὸν λιβάνῳ [ἀτμήτῳ κα]ὶ οἴνῳ προπαλαίῳ. ἔστιν
οὔν τὰ γραφόμενα ἐν τ[ῷ πιττ]ακίῳ· ‘α εε ηηη ιιι οοοοο υυ
υυυ ωωωω[ωωω.] γράφε δὲ ποι]ήσας δύο κλίματα·

| | | |
|---------|-----------|------|
| α | ωωωω[ωωω] | |
| εε | υυυ[υυυ] | |
| ηηη | οοο[οο] | (15) |
| ιιι | ιι[ι] | |
| οοοοο | ηη[η] | |
| υυυυυ | εε | |
| ωωωωωωω | α | |

καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου, καὶ ἔσται τι
ἔνθεον ἐν τῇ σῆ καρδίᾳ. καὶ λαβὼν τὸν ἰέρακα ἀνάθου ἐν
ναῶ ἀρκευθίνῳ, καὶ στεφανώσας αὐτὸν τὸν ναὸν ποιήσον
παράθεσιν ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν καὶ οἶνον ἔχε προπάλαιον,
καὶ πρὶν τοῦ σε ἀναπεσεῖν λέγε ἄντικρυς αὐτοῦ τοῦ πτηνοῦ ποιή-
σας αὐτῷ θυσίαν, ὡς ἔθος ἔχεις, καὶ λέγε τὸν προκείμενον λόγον·
‘α εε ηηη ιιι οοοοο υυ[υυυ]υ ωωωωωω ἦκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ,

⁷¹ Hopfner estudia esta receta en OZ II, §§128-134.

Ἄγαθός Δ[αί]μων, Ἄρπον [κνοῦ]φι βριντατην σιφρι
 βρισκυλμα αρουαζαρ β[αμεσεν] κριφι νιπτουμιχμουμαωφ.
 ἦκέ μοι, ὁ ἅγιος Ὁρίω[ν, ὁ ἀνακ]εῖμενος ἐν τῷ βορείῳ, ἐ-
 πικυλινδούμενος [τὰ τοῦ Νε]ίλου ρεύματα καὶ ἐπιμυγνύων (30)

τῇ θαλάττῃ καὶ ἀλλ[οιῶν ζω]ῆ καθώσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συν-
 ουσίας τὴν σποράν, ἐπ[ὶ] βάσει] ἀρραίστω ἰδρύσας τὸν κόσμον,
 ὁ πρωίας νεαρὸς καὶ ὁ[ψὲ πρεσ]βύτης, ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων
 πόλον καὶ πυρίπνεος <ἀνατέλλ>ων, ὁ τὰ πελάγη διεῖς μη-
 νὶ ἀ', ὁ γονὰς [εἰς ἐ]πὶ τ[ὸ ἱερὸν ἐρ]ινεὸν⁷² τῆς Ἡλιουπόλεως διη-
 νεκέως. [το]ῦ[το] αὐθεν[τικόν] σου ὄνομα· αρβαθ Ἀβαῶθ βακχαβρη'. (35)

πεμπόμε[νο]ς [δὲ] ἄβ[λαυτος ἴθι] ἀναποδίσας καὶ τίθει σεαυτὸν
 πρὸς χρῆσιν τῆς βρώσ[εως κα]ὶ τοῦ δείπνου καὶ τῆς προκει-
 μένης παραθέσεως [πελάζων] τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα συνόμι-
 λος τ[ῷ θεῷ]. εἰλικρ[ίνειαν δὲ ἔχει πᾶσαν] ἢ πρᾶξις [αὕτη]. (40)

κρύβε, κρύβ[ε] τὴν πρ[ᾶξιν καὶ ἄπε]χε σεαυτὸν ἐν ἡμέρ[αις ζ']
 συνουσιάσαι γυναικί.

Se indica en el aparato crítico que en el margen del papiro a la altura de la primera línea se leen con dificultad dos letras ις. Preisendanz conjeturó que debían de ser las últimas de la palabra πρᾶξις, pero editó [πρᾶξις:] y Henrichs no lo modificó al revisar el texto para la nueva edición. En rigor la iota y la sigma deberían estar fuera del corchete, como Preisendanz escribió en el aparato crítico, y así lo hemos hecho nosotros. Se trata a la vez de un epígrafe y una anotación marginal que llama la atención sobre el lugar donde comienza la receta⁷³.

En las tres primeras líneas se explican los efectos que surtirá el encantamiento: acudirá un demon que acompañará al mago y le revelará todo. No cabe duda, en consecuencia, de que la práctica es adivinatoria. Puesto que μὴνύσει (l. 1) y ἔσται (2) están en futuro, parece preferible leer el primer verbo, que Preisendanz restituye προσ[γίνεται], como otro futuro, προσ[γενήσεται]. El editor calcula espacio para once letras en la laguna: la conjetura con el presente ocupa diez; con el futuro doce. Dado que esta indicación debe de ser aproximada, hay espacio suficiente para la corrección; se podría pensar, además, en que hubiera alguna ligadura, dado que la letra es cursiva (cf.

⁷² Sobre la mención de este cabrahigo, Suárez de la Torre 2013.4.

⁷³ No es única esta anotación marginal; véase, por ejemplo, *PGM* II, 64, donde se lee ἄλλως ποίησις.

introducción al papiro). Cabe contar también con posibles errores ortográficos. En la línea 32, por ejemplo, está ἀρρωστη por ἀρραίστω.

El inicio de las instrucciones del ritual está claramente marcado por el participio de aoristo λαβών de la línea 3. A partir de entonces se usan imperativos de segunda persona del singular dirigidos al oficiante y participios concertados con el sujeto en nominativo singular. Hay que ahogar un halcón en leche de vaca negra mezclada con miel ática, envolverlo en un paño sin teñir y embalsamarlo con incienso y vino como si de una momia se tratase, según la interpretación de Hopfner, reflejada en el aparato crítico. Después, el oficiante coloca a su lado sus uñas y cabellos, que se ha cortado previamente. Toma entonces un papiro en el que escribe con tinta de mirra una serie de palabras mágicas formando dos triángulos, como se indica en las instrucciones (12) y, para más claridad, en el esquema que sigue inmediatamente después, y coloca también la hoja junto al halcón. A continuación, en la línea 20, siguen las instrucciones con otro καὶ λαβών. Se ordena entonces al mago beber la leche antes de la salida del sol y se le informa, de nuevo en futuro de indicativo, de las consecuencias que esto tendrá: “habrá algo divino en tu corazón”. Empieza entonces otro pasaje de instrucciones encabezado una vez más por καὶ λαβών. Es necesario colocar al halcón en un templete de enebro, coronarlo, hacerle una ofrenda (23: παράθεσις) de alimentos vegetales y vino, y pronunciar una fórmula mientras se realiza en su honor un sahumero (θυσία) según la costumbre del mago (ὡς ἔθος ἔχεις). Contrasta esta escueta indicación con la detallada descripción de cómo ahogar al halcón.

Se consigna entonces la fórmula (25: λόγος, que ocupa las líneas 26-36), la cual comienza con la secuencia de vocales mágicas escrita anteriormente en el papiro, y continúa con una invocación formada por nombres, epítetos, imperativos, como ἦκέ μοι y palabras mágicas. Concluye “éste es tu nombre auténtico”.

Tras la fórmula, hay otra serie de instrucciones, que, como antes, comienzan por un participio, en este caso πεμπόμενος. Siguen imperativos y más participios: el oficiante debe caminar descalzo hacia atrás y comenzar a comer los alimentos que había preparado como confidente (39 s.: συνόμιλος) del dios. No queda del todo claro si la conversación con el dios y las revelaciones ocurrirán en ese momento o, en vista de la precisión de la línea 24, según la cual era necesario decir la fórmula “antes de acostarte” (πρὶν τοῦ σε ἀναπεσεῖν), en sueños, una vez que el oficiante se haya dormido.

Las tres últimas líneas (40-42) se reservan para informar de las virtudes de la práctica en tercera persona, para aconsejar al mago, de nuevo con imperativos, que

mantenga en secreto la práctica y para informarle de los requisitos de pureza que debe cumplir si desea llevarla a cabo: siete días absteniéndose de mujeres.

Partes constitutivas:

A) Επίγραφε

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

C) Otras informaciones

PGMI, 263-347

Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις·

λαβὼν κλῶνα δάφν[ης] ἑπτάφυλλον ἔχε ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ
καλῶν τοὺς οὐρανίους θεοὺς καὶ χθονίους δαίμον[ας]. γρά- (265)
ψον εἰς τὸν κλῶνα τῆς δάφνης τοὺς ζ' ῥυστικούς χ[α]ρα-
κτῆρας. εἰσὶν οἱ χαρακτῆρες οἷδε·

(signos mágicos)

τὸν μὲν πρῶτον χαρακτῆρα εἰς τὸ πρῶτον φύλλον, τὸν [δε]ύτερον
πάλιν οὕτως εἰς τὸ δεύτερον, ἄχρι λήξεως τῶν ζ' φύλλων καὶ (270)

τῶν ζ' χαρακτῆρων. βλέπε δέ, μὴ ἀπολέσης φύλλον [καὶ] σεαυ-
τὸν βλάψῃς· τοῦτο γὰρ μέγιστον σώματος φυλακτικόν, ἐν ᾧ
πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτραι φρίσσουσι
καὶ δαίμονες φυλ<ά>σσονται χαρ<α>κτῆρων τὴν θεῖαν ἐνέργειαν, ἥνπερ
μέλλεις ἔχειν. ἔστιν γὰρ φυλακτῆριον μέγιστον τῆς πρά- (275)
ξεως, ἵνα μηδὲν πτοηθῆς. ἔστιν δὲ ἡ πράξις·

λαβὼν λύχνον ἀμίλτωτον σκεύασον διὰ βυσσίνου ῥάκους
καὶ ῥοδίνου ἐλαίου ἢ ναρδίνου καὶ στολίσας σεαυτὸν προφη-
τικῶ σχήματι ἔχε ἐβεννίνην ῥάβδον ἐν τῇ λαιᾷ χειρὶ καὶ
τὸ φυλακτῆριον ἐν τῇ δεξιᾷ, τουτέστιν τὸν κλῶνα τῆς δά- (280)

φνης, ἔχε δὲ ἐν ἐτοίμῳ λύκου κεφαλῆν, ὅπως ἂν ἐπιθῆς
τὸν λύχνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ λύκου, καὶ βωμὸν ὠμὸν
στησάμενος ἐγγὺς τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ λύχνου, ἵνα ἐπιθύ-
σης τῷ θεῷ· καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα. ἔστιν
δὲ τὸ ἐπίθυμα λύκου ὀφθαλμός, στύραξ, κιννάμωμον, (285)

βδέλλα καὶ ὅτι ἔντιμον ἐν τοῖς ἀρώμασι, καὶ σπονδὴν τέλε-
σον ἀπὸ οἴνου καὶ μέλ[ι]τος καὶ γάλακτος καὶ ὀμβρίου ὕδατος <καὶ
ποι>ει πλακοῦντας ζ' καὶ πόπανα ζ'. ταῦτα μέλλεις ὅλα ποιῆσαι
[ἐγ]γὺς τοῦ λύχνου, ἐστολισμένος καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ

πάντων μυσαρῶν πραγμάτων καὶ πάσης ἰχθυοφαγίας (290)

καὶ πάσης συνουσίας, ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγά-
γῃς τὸν θεὸν εἰς σέ. ἔστιν δὲ τὰ ὀνόματα, <ἄ> μέλλεις γράψαι

εἰς τὸ βύσσινον ῥάκος καὶ ἐλλυχνιάσεις εἰς τὸν ἀμίλτων λύχρον·
 ‘αβεραιμενθουλερθεξ αναξ εθρενλυοω θνεμα ραιβαι·
 αεμινναε βαρωθερ ρεθωβαβ εανιμαε.’ ὅταν τελέσης πάν- (295)
 τα τὰ προειρημένα, κάλει τῇ ἐπαιδιῇ· ‘Ἄναξ Ἀπόλλων, ἔλθε
 σὺν Παιήوني, χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν ἀξιῶ, κύριε. δέσποτα,
 λίπε Παρνάσιον ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθῶ
 ἡμετέρων ἱερῶν στομάτων ἄφθεγκτα λαλούντων,
 ἄγγελε πρῶτε <θε>οῦ, Ζηνὸς μεγάλιο, Ἰάω, καὶ σὲ τὸν οὐράνι- (300)
 ον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ, καὶ σὲ καλῶ, Γαβριήλ πρω-
 τάγγελε· δεῦρ’ ἀπ’ Ὀλύμπου, Ἀβρασάξ, ἀντολῆς κεχαρη-
 μένος, ἴλαος ἔλθοις, ὃς δύσιν ἀντολίθηεν ἐπισκοπιάζει[ς, Ἀ]δωναί·
 πᾶσα φύσις τρομ[έ]ει σε, πάτερ κό[σ]μοιο, Πακερβηθ.
 ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν Ὀλυμπος, (305)
 ὀρκίζω σφραγῖδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις,
 ὀρκίζω χέρα δεξιτερῆν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες,
 ὀρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα,
 ὀρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων,
 ὀρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ, κράτιστον Ἀδωναῖον, (310)
 ὀρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα Ἐλωαῖον,
 ὀρκίζω τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα, ὅπως
 ἂν πέμψωσί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα καὶ τελέση,
 ἃ ἔχω κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν.
 κλῦθι, μάκαρ, κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα (315)
 καὶ γαίης, χάεός τε καὶ Ἄϊδος, ἔνθα νέμονται ...
 πέμψον δαίμονα τοῦτον ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς
 νυκτὸς ἐλαυνόμενον προστάγμασιν σῆς ὑπ’ ἀνάγκης,
 οὔπερ ἀπὸ σκήνους ἐστὶ τόδε, καὶ φρασάτω μοι,
 ὅσσα θέλω γνώμησιν, ἀληθείην καταλέξας, (320)
 πρηῦν, μειλίχιον μηδ’ ἀντία μοι φρονέοντα.
 μηδὲ σὺ μηνίσῃς ἐπ’ ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς,
 ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν δέμας ἄρτιον ἐς φάος ἐλθεῖν·
 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῆναι.
 κλήζω δ’ οὔνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον· (325)
 ἀχαῖφω θωθω αἶη ἰαηῖα αἶη αἶη ἰαω

θωθω φιαχα.₂ και ὅταν εἰσέλθῃ, ἐρώτα αὐτόν,
περὶ οὐ θέλεις, περὶ μαντείας, περὶ ἐποποιίας,
περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειραιτησίας, περὶ
ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων, (330)

ὄ[σ]ων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπει[ρί]ᾳ.
στρῶσον δὲ θρόνον καὶ κλι[ν]τήριον διὰ βυσσίνω[ν],
σὺ δὲ στάθητι θύων διὰ τοῦ προειρημένου ἐπι-
θ[ύ]ματος. καὶ μετὰ τὴν ἐξ[έ]τασιν εἰς θέλης
ἀπολύσαι αὐτὸν τὸν θεόν, τὴν προειρημένην (335)

ἐ[β]εννίνην ῥάβδον, ἣν ἔχεις χειρὶ ἐν τῇ
λαϊᾷ, μετένεγκον εἰς τὴν δεξιὰν καὶ τὸν κλών-
α τῆς δάφνης, ὃν ἔχεις ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ,
μετένεγκον εἰς τὴν ἀριστεράν, καὶ σβέσον
τὸν καιόμενον λύχνον καὶ χρῶ τοῦ αὐτοῦ (340)

ἐπιθύματος λέγων ὅτι· ἴλαθί μοι, προπάτωρ,
προγενέστερε, αὐτογένεθλε· ὀρκίζω τὸ πῦρ
τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ,
ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι μεγίστην,
ὀρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις Ἄϊδος εἶσω, (345)
ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια καὶ μὴ
με βλάβῃς, ἀλλ' εὐμενῆς γενοῦ διὰ παντός·

En primer lugar aparece el título de la práctica, “Invocación de Apolo”, para tener una visión directa de ese dios en vigilia. A continuación, se resume en una frase encabezada por el participio λαβῶν el contenido de la práctica: “sujeta una rama de laurel de siete hojas con la mano derecha llamando a los dioses celestes y a los demonios telúricos”. En las siguientes líneas se dan las instrucciones para preparar la antedicha rama de laurel, que servirá de amuleto (cf. 272), llamado φυλακτήριον en 275. Hay que escribir en cada hoja un carácter mágico, con cuidado de no romperlas, de lo contrario “te dañarás” (271 s.). El futuro de indicativo expresa una vez más el resultado de lo que indican los imperativos. Se pasa entonces a la tercera persona para explicar las virtudes del amuleto y se le anticipa al practicante que obtendrá “energía divina” (274 s.), si lleva a cabo el procedimiento, se entiende. En esta ocasión el futuro se expresa mediante la perífrasis μέλλω + infinitivo.

En 276 se lee ἔστιν δὲ ἡ πρῶξις· y se pasa a dar las instrucciones de la práctica propiamente dichas con el mismo estilo prescriptivo que se ha empleado para el amuleto. La primera palabra vuelve a ser λαβών. El mago debe preparar un candil, vestirse con el atuendo de sacerdote y sostener una vara de ébano con la mano izquierda y la de laurel, que sirve de amuleto, con la derecha. Debe tener dispuesto también “cabeza de lobo”, sin que se especifique si esto debe entenderse literalmente o es el nombre arcano de algún producto, y un altar “crudo” (probablemente de barro sin cocer). El monótono estilo de imperativos y participios se interrumpe aquí con dos oraciones subordinadas de finalidad, que explican para qué hacen falta estos dos elementos: el primero es “para que pongas el candil encima de la cabeza de lobo”, el segundo, “para que hagas un sahumero en honor del dios”. Hecho esto “inmediatamente viene el espíritu divino”. El resultado de lo anterior no se expresa en esta ocasión con el verbo, sino con el presente de indicativo y el adverbio εὐθέως (284), que lleva implícita la idea de futuro. Se enumeran a continuación los ingredientes del sahumero (ἐπίθυμα, 285): ojo de lobo, grasa, cinamomo, una sanguijuela y los perfumes más exquisitos. Es necesario también libar vino, miel, leche y agua de lluvia, y elaborar siete tortas y siete pastelillos.

Se dejan entonces las instrucciones que se refieren a acciones concretas y se dan algunas precisiones generales cambiando los imperativos por la perífrasis μέλλω + infinitivo. Se indica el lugar en que se deben llevar a cabo las acciones descritas, junto al candil, y se especifica la necesidad de llevar el vestido (seguramente en referencia al vestido de sacerdote) y de haberse distanciado de todas las cosas impuras, de comer pescado y de haber guardado abstinencia “para que con mayor anhelo atraigas al dios a ti (290 s.)” (de nuevo la justificación de lo que se dice se expresa con una oración final). Acto seguido se consignan los nombres que deben escribirse en el paño de lino que servirá como mecha del candil. La expresión usada para introducir la enumeración (ἔστιν δὲ τὰ ὀνόματα, 292) es idéntica a la que introducía la de los ingredientes del sahumero (ἔστιν δὲ τὸ ἐπίθυμα, 284-285).

Tras hacer lo que se ha dicho, hay que recitar la fórmula (ἐπαοιδή⁷⁴, 295), en la que se invoca a Apolo, se le pide que vaticine (297-299) y que envíe un espíritu (312 s.), designado en 317 como un “demon”, de cuyo cuerpo se afirma poseer algo (οὐπερ

⁷⁴ Está formada por la unión de varios fragmentos procedentes de himnos, véase Calvo Martínez 2005 y 2006. El mismo autor estudia el modo en que los autores de las recetas mágicas manipulan este material poético (2002.1).

ἀπὸ σκίηνους ἔστι τόδε, 319), de modo que debe de tratarse del demon de un muerto. Este pasaje aclara que la naturaleza de la práctica es adivinatoria.

Se dan después las instrucciones que han de ponerse en práctica cuando acuda: interrogarlo sobre lo que se desee y preparar un trono y un diván (327-334). Tras el interrogatorio, que recibe el nombre de ἐξέτασις (334), se especifican los pasos para liberar (ἀπολύσαι) al dios: hay que cambiar de mano la vara de ébano y la de laurel, apagar el candil y continuar con el sahumero, a la vez que se dice una fórmula en la que se insta al dios a regresar a su lugar de origen.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποιήσις

λόγος (llamado ἐπαιδιή)

θυσία

φυλακτήριον

ἐξέτασις (cf. la ἀνάκρισις de *PGMIV*, 1928-2005 y 2126-2144)

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

PGM II

‘...ακρακαναρβα· καναρβα· αναρβα· ναρβα· αρβα· ρβα· βα· [α].’ λέγε ὄλον οὕτως
τὸ ὄνομα περυγοειδῶς. ‘Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος ἔρχεο χαίρων,
Λητοῖδη, ἐκάεργε, ἀπότροπε, δεῦρ’ ἄ[γ]ε, δεῦρο· δεῦρ’ ἄγε, θεσπίζων, μαντεύεο
νυκτὸς ἐν ὄρῃ. αλλαλαλα· αλλαλαλα· σανταλαλα· ταλαλα.’ λέγε τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ
αὐτὸ ἐν ὑφαιρῶν περυγοειδῶς. ‘εἴποτε δὴ φιλόνικον ἔχων κλάδον ἐν- (5)
θάδε δάφνης [σῆ]ς ἱερῆς κορυφῆς ἐφθέγγεο πολλάκις ἐσθλά· καὶ νῦν μοι σπεύ-
σειας ἔχων θεσπίσματ’ ἀληθῆ· λαητωνιον καὶ ταβαραωθ’· αεω· εω, ἄναξ Ἄ-
πολλον Παιάν, [ὀ] τὴν νύκτα ταύτην κατέχων καὶ ταύτης δεσποτεύων, ὁ τὴν ὄ-
ραν τῆς εὐχῆς κ[α]ύτῆς κρατῶν. ἄγετε, κραταιοὶ δαίμονες, συνεργήσατέ μοι σή-
μερον ἐπ’ ἀλ[η]θείας φθηνγόμενοι σὺν τῷ τῆς Λητοῦς καὶ Διὸς υἱῷ.’ ἐπίφερε δὲ καὶ
(10)

τοῦτο, ὅπερ ἐ[ν] φύλλοις δάφνης γράφεται, καὶ μετὰ <τὰ> τοῦ π[ι]τακίου, ὅπου ὁ
ἀκέφαλος
γράφεται, καὶ τ[ί]θε[ι]ται πρὸς κεφαλῆς συνειλιχθέν. λέγεται δὲ καὶ εἰς τὸν λύχνον μετὰ
τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι, λιβάνου χόνδρον ἐπιτιθέντος <σου>
τῆ θρυαλλίδι τ[οῦ] λύχνου· ‘βοασοχ· ωεαη· ἰαωῖη· ωῖαη· ωῖαη· νιχαρο· πληξ·
σθομ· ωθω[·]υ· ιε· ιω· ηῖ· Ἰαήλ, [ι]ρμουχ· ωνορ· ωευε ἰω· εαω· Σαβαώθ· θηο- (15)
τη· παω·μιαχ [σ]ῖεου· ἰαω· ἰε· ἰεω[...]. ἰου ἰεου ἰω ἰηι ηω· ἰηαῖ ἰεωα· αεηῖουω.’

Πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμε[να] χρῶ συνθέματα τούτω· λαβὼν βοτάν[η]ν ἀρτε-
μισίαν, ἡλιοπάλιον, λίθον πνέον[τα], κοκκούφατος καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τορ]ος,
τρίψας ὁμοῦ πάντα πρόσβαλε μέλιτ[ο]ς τὸ ἀρκοῦν καὶ χρῖε σου τὰ χεῖλη,
προλιβανωτίσας

τὸ στόμα χόνδρω λιβάνου. Ποίησ[ις] αὕτη· ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὄνειω γάλα-
(20)

κτι καθάρων σο[υ] τὴν στρωμνὴν, κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποιή-
σις ὑπόκειται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπὶ κλησιν. ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ κα-
θαρῶν θρύων ἢ ἐπὶ ψιάθου, κοι[μ]ῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιῦ πλευροῦ χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπαί-
θρῳ. ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπὶ κλησιν μηδ[ε]νὶ δοῦς ἀπόκρισιν, ἐπίθουε δὲ ἐπικαλούμενος
λίβανον

ἄτμητον καὶ σ[τ]ροβίλους δεξιούς δ[ώ]δεκα καὶ ἀλέκτορας ἀ[σ]πίλους β’, τῷ Ἡλίῳ ἕνα
καὶ τῇ Σελήνῃ (25)

ἕνα, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ἐπὶ χ[αλ]κοῦ ἢ γήινου θυμιατηρίου. ἐν δεξιῷ τὸ[ν] χαρακτή-
ρα τοῦτον γράφε κ[αί] πρὸς τῇ ὀρθῇ αὐτοῦ [ὑπο]γραμμῇ κοιμῶ. εὐχόμενος δὲ
στέφα[ν]ον ἔχε
δάφνινον [τ]οιοῦτον· λαβὼν κλ[ῶ]νας δάφνης ιβ' καὶ ποιήσας ἀπὸ μὲν τῶν ζ' κλάδων
στέφανον, τοὺς δὲ λοιποὺς ἄλλους πέντε συνδήσας ἔχε ἐν τῇ χειρὶ τῇ δεξιᾷ· εὐχόμενος
καὶ μετ' αὐτῆ[ς] κοιμῶ ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι, γράφε δὲ σμυρνομέλανι τῷ σοι δηλουμένῳ
(30)

ἐν πίννῃ λι[.] καὶ κάτεχε εὐχόμενος μετὰ τῆς δάφνης ὀνόματα, ὧν ἀρχὴ ἐστὶν ἡδε·
βολσοχ καὶ τὰ [ἐ]ξῆς. τὰ δὲ κατὰ κλάδον εἰς ἕκαστον φύλλον γραφόμενα ὀνόματα·
ἕσσεμιγα-
δων ὀρθω· Βαυβῶ· νοηρε· σοιρε· σοιρη σανκανθα· Ἐρεσχιγάλ· σανκιστη· δωδεκα-
κιστη· ἀκρουροβόρε· κοδηρε· γράφε ὀνόματα ιβ'. ἔστιν δὲ τὸ μέλαν τόδε· σμύρναν καὶ
πεντε-
δάκτυλον βοτάνην καὶ ἀρτεμισίαν καύσας ἀ[γ]νῶς λειοτρύβησον καὶ χρῶ. λαβὼν
κλάδος δά-

φνης καὶ κύμινον Αἰθιοπικὸν καὶ σπύρχνον βοτάνην ὁμοῦ τρίψον, καὶ ὕδωρ καινοῦ
φρέα-
τος ὀρυγέντ[ο]ς πρὸ μηνῶν ε' ἢ ἐντὸς ἡμερῶν⁷⁵ ε' ἢ ὃ ἐὰν καταλάβῃς ἀπὸ πρώτης
ἡμέρας
τῆς ὀρύξεως, ἐν ἀγγεῖῳ ὀστρακίῳ ἀνενεγκὼν καὶ ἐμβάλων εἰς τὸ ὕδωρ τὰ τετριμ-
μένα, ἔασον ἐπὶ νύκτας μόνας γ' καὶ ἐπικαλούμενος εἰς τὸ οὖς σου τὸ δεξιὸν
βάλε ὀλίγον. πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν σε εἰς φύλ[λ]ον πεντεδακτύλου βοτάνης (40)

γράψον τὸν ὑποκείμενον χαρακτήρα καὶ ἔχε ἐν τῷ στόματι κοιμώμενος,
γράφας σμυρνομέλανι· ἔστιν δὲ (signo). ἄρχου δὲ τῆς προκειμένης ἐπικλήσεως
ἀπὸ ζ' τῆς σελήνης, μέχρις ὅταν ὑπακούσῃ καὶ συσταθῆς αὐτῷ. εἰσὶν δὲ καὶ οἱ ἐπά-
ναγκοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν.
ἐὰν οὖν μὴ φανῇ, ἐπίθου κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνυχα τὸν μι- (45)
κρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιοῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον
ἴβειω, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῳδιὸν εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρ-
νομέλανι, περιελήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν
βαλανείου. ἔνιοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γάρ ἐστίν, ἀλλ' ὑπερκρεμνω-
σιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν. ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὔρον· ἐὰν μὴ οὐ- (50)

⁷⁵ Aceptamos la conjetura de Jordan 1998, quien supone una interpretación errónea de una abreviatura en el modelo del papiro.

τως ὑπακούση, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῶδιον βάλε εἰς ὑποκαύστραν βα-
 λανείου τῆ πέμ[π]τη ἡμέρα, μετὰ τὴν ἐπίκλησιν λέγων· ‘αβρι· καὶ αβρω· εξαντι-
 αβιλ· θεε θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἔλθειν ἀνάγκασον φίλον
 δαίμονα χρησμοδόν, ἵνα μὴ εἰς χείρονας βασάνους ἔλθω τὰς κατὰ τῶν
 πιττακίων.’ ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούση ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥα- (55)
 φάνινον ἐπίχεε παιδὶ ἀφθόρῳ γυμναζομένῳ καὶ ἀναλαβὸν σκεύαζε
 λύχνον ἀμίλτωτον, καὶ κείσθω ἐπὶ λυχνίας πεπλασμένης ἐκ παρθένου γῆς,
 τινὲς δὲ καὶ τῷ θυμιατηρίῳ ἐπιχέουσι τοῦ ἐλαίου· ἐὰν δὲ αἴσθη πληγῆς, μάσησιν
 [τ]οῦ κυμίνου με[τ]ὰ ἀκράτου κατάπιε. τὸ δὲ προκείμενον ζῶδιον, ὡς
 προεγράπται, μετὰ τῶν χαρακτήρων καὶ τοῦ ὑποκειμένου λόγου γράφε ζμύρνη δι- (60)
 πλοῦν εἰς χάρτην ἱερατικόν. καὶ τούτων τὸ μὲν ἐν ἔχων ἐπικαλεῖ, κοι-
 μόμενος ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχων καὶ ὑποθεῖς τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἔτε-
 ρον τῆς χρείας τοῦ ἐπανάγκου καλούσης τῷ προειρημένῳ ῥάκει ἐνειλή-
 σας χ[ρ]ήσει, ὡς ὑπόκειται. Ἄλλως ποιήσις· λαβὼν κλάδον δάφνης γράφε τὰ β’
 ὄν[ό]ματα κατὰ φύλλων, ἔν· ‘ [ακρακαναρβα·] κρακαναρβα· ρακαναρβα· ακαναρβα·
 (65)

καναρβα· αναρβα· [ν]αρβα· αρβα ρβα [βα] α·’ καὶ τὸ ἕτερον· ‘σανταλαλα·
 ανταλαλα· νταλαλα· ταλαλα· αλαλα· λαλα· αλα· λα· α·’ λαβὲ δὲ ἄλλον κλάδον
 δωδεκαφύλ-
 λον, ἐφ’ ᾧ ἐπίγραφε τὸ καρδι<α>κὸν ὄνομα τὸ ὑποκείμενον, ἀρξάμενος τοῦτο ἀ-
 πὸ ἱερογλώσσου. [ἔ]στιν δὲ τοῦτο· ... καὶ τὸν μὲν κλῶνα τὸν ἐγγεγραμμένον τοῖς
 δύο ὀνόμασι ποιεῖ σεαυτῷ στέφανον, περιπλέξας αὐτῷ στέφος, ὃ ἔστιν λευ- (70)

κὸν ἔριον, ἐκ διαστημάτων δεδεμένον φοινικῷ ἐρίῳ, κατερχέσθω δὲ ἐπὶ
 τὰς κατακλειδίας παρειμένον. ἐπαρτήσεις δὲ καὶ τῷ δωδεκαφύλ[λ]ῳ κλάδῳ ὁ-
 μοίως στέφος, συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ οὕτως· ἔχων ὀλόλευκον ἀλέκτορα
 κα[ὶ] στ[ρ]όβιλον, καὶ οἶνον σπένδων αὐτ[ῷ] ἄλειψον καὶ περίμενε εὐχόμενος,
 ἕως ἢ θυσία ἀποσβῆ, σύνχριε δέ σε ὄλ[ο]ν τῷ συνθέματι τούτῳ· δαφνίδας, κύμι- (75)
 νον Αἰθιοπικόν, στρύχνον καὶ Ἑρμοῦ δ[ά]κτυλον. ἐρεῖς δὲ καὶ πρὸς τὸν λύχνον
 τα[ύ]τα· ‘περφαηνω...διαμανθω.λ· διαμενχθωθ· περπερχρη ωανουθ
 φρουμεν· θορψου.’ τ[ὸ] δὲ κύριον· ‘ακτι καρᾶ αβαιωθ· κύριε [θ]εε, θεοῦ ὑπηρέτα,
 ἐ[π]έχων τὴν νύκτα τα[ύ]την, παράστα μοι, Ἄπολλον Παιάν.’ κοιμῶ τὴν κεφαλὴν
 ἔχων πρὸς νότον. χρῶ δὲ ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς, σελήνης οὔσης ἐν διδύμοις (80)
 (τετάρτη κλῆσις)· ‘Δάφνη, μαντοσύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, ἧς ποτε γευσάμενος
 πετάλων

ἀνέφηνεν ἀοιδὰς αὐτὸς ἄναξ σκηπτούχος, Ἴηιε, κύδιμε Παιάν, ἐν Κολοφῶ-
 νι ναίων, ἱερῆς ἐπάκουσον ἀοιδῆς. ἔλθὲ τάχος δ' ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν <μοι> ὄμιλ-
 ῶν, ἀμβροσίων στομάτων τε σταθεῖς ἔμπνευσον ἀοιδάς, αὐτός, ἄ-
 ναξ μολπῆς, μόλε, κύδιμε μολπῆς ἀνάκτωρ. κλῦθι, μάκαρ, βαρύμηνι, κραταιό- (85)
 φρων, κλύε, Τιτάν, ἡμετέρης φωνῆς νῦν, ἄφθιτε, μὴ παρακούσης. στῆθι, μαν-
 τοςύνην ἀπ' ἀμβροσίου στομάτιο ἔννεπε τῷ ἱκέτῃ, πανακήρατε, θάττον, Ἄπολλον.
 (τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος λέγε·)

χαιρετισμός· (87)

ἄχαιρε, πυρὸς ταμῖα, τηλεσκόπε κοίρανε κόσμου, Ἥελιε κλυτόπωλε,
 Διδὸς γαίηοχον ὄμμα, παμφαές, ὑψικέλευθα, διπτετές, οὐρανοφοῖτα, αἰγλήεις, ἀκί-
 χητε, παλαιγενές, ἀστυφέλικτε, χρυσομίτρη, φαλεροῦχε, πυρισθενές, αἰολοθώρηξ, (90)
 πωπήεις, ἄκαμνε, χρυσήνιε, χρυσοκέλευθα, πάντα δ' εἰσορόων <τε> καὶ ἀμφιθέων
 καὶ ἀκούων· σοὶ φλόγες ὠδίνουσι φεραυγέες ἡματος Ὅρθρον, σοὶ δὲ μεσημβριό-
 ωντα πόλον διαμετρήσαντι Ἄντολίη μετόπισθε ῥοδόσφυρος εἰς ἐδὸν οἶκον
 ἀχγυμένη στείχει, πρὸ δέ σου Δύσις ἀντεβόλησεν Ὠκεανῶ κατάγουσα πυριτρεφέ-
 ων ζυγὰ πώλων, Νυξ φυγὰς οὐρανόθεν καταπάλλεται, εὐτ' ἂν ἀκούση πωλικὸν (95)

ἀμφὶ τένοντα δεδουπότα ῥοῖζον ἱμάσθλης, αααααα· εεεεεε· ηηη-
 ηηηη· ιιιιι· οοοοοοο· υυυυυυ· ωωωωωω·

Μουσάων σκηπτούχε, φερέσβιε, δεῦρό μοι ἦδη, δεῦρο τάχος δ' ἐπὶ γαῖαν, Ἴηιε
 κισσεοχαίτα. μολπὴν ἔννεπε, Φοῖβε, δι' ἀμβροσίου στομάτιο· χαῖρε, πυρὸς μεδέ-
 ων, ἀραραχαρα ηφθισικηρε, καὶ Μοῖραι τρισσαὶ Κλωθῶ τ' Ἄτροπός τε Λάχις τε.
 (100)

σὲ καλῶ, τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ, ἀεροειδῆ, αὐτεξούσιον, ᾧ ὑπετάγη πᾶσα φύσις, ὃς
 κατοικεῖς τὴν ὄ[λ]ην οἰκουμένην, <δν> δορυφοροῦσιν οἱ δ[ε]καῆξ γίγαντες, ἐπὶ λω-
 τῷ καθήμενος καὶ λαμπυρίζων τὴν ὄλην οἰκουμένην·

ὁ καταδείξας ἐπὶ τῆς γῆς ζῶα· σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχεις
 ἐν τῇ στολῇ ἐν τ[οῖς π]ρὸς ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς (105)
 θαλάσσης, ὡσ[περ] ἔ]χεις ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφὴν

νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῷ καθημένου, ἀντολεῦ, πολυ-
 ὄνυμε, σενσενγεν· βαρφαραγῆς ἐν δὲ τοῖς πρὸς νό-
 τον μέρεσι μορφὴν ἔχεις τοῦ ἀγίου ἱέρακος, δι' ἧς πέμ-
 πεις τὴν εἰς ἀέρα πύρωσιν, τὴν γινομένην λερθεξ ἀναξ· (110)

ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι μορφὴν ἔχεις κορκοδείλου, οὐ-
 ρὰν ὄφεως, ἔνθεν ἀφίων ὑετοῦς καὶ χιόνας ἐν δὲ τοῖς

πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις πτεροφυῆ, βασι-
λειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κα[τα]κρατεῖς τοῦ<ς> ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ
γῆς ἐ<ρ>ισμούς· θεὸς γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ, ἰω· ἰω Ἑρβηθ

Ζάς, Σαβαώθ· σμαρθ Ἄδωναῖ· σουμαρτα ἰαλου· βαβλα· ναμ-
μοληενθιω πετοτουβηθ· ιαρμιωθ λαιλαμψ· χουουχ·

Ἄρσενοφρη· ηυ Φθᾶ ηωλι· κλῶθί μοι, μέγιστε θεὸ Κόμμη, τὴν
ἡμέραν φωτίζων, ναθμαμεωθ· ὁ νήπιος ἀνατέλλων
μαῖραχαχθα· ὁ τὸν πόλον δι[οδ]εύων θαρχαχαχαν· ὁ ἑαυτῷ

συνγινόμενος καὶ δυ[ν]αμούμενος, προσαυξητὰ καὶ πολύφω<τε, κ>-
τίστα σεσενγενβαρφαραγωγῆς ὑδάτων, φέριστε θεὸ Κόμμη,

Κόμμη ἰασφη· ἰασφη· βιβιου· βιβιου· νουσι· νουσι· σιεθων·
σιεθων· Ἄρσ[α]μωσι Ἄρσαμωσι· νουχα· νουχα· η· ηι· ομβρι-
θαμ· βριθιαωθ· αβεραμεν θωουθ λερθεξ αναξ· εθρελυο-

ωθ· νεμαρεβα, ὁ μέγιστος καὶ ἰσχυρὸς θεός· ἐγὼ εἰμι ὁ δεῖνα, ὅσ-
τις σοι ἀπήντησα, καὶ δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου

σου ὀνόματος γνῶσιν, οὗ ἢ ψῆφος θλρθ'· ηι· ιε· ια· ιαη·
ιαε[·]· ιευ· ιηα· ιωα· ιευ· ιηι· ηια· εα· εη· ηε· ωη· ηω· ε-
ηε· εει· ηεε· ααω· ωεα· εαω· ωι· ωε· ηω· εη· εαε·

ιι· οοο· υυυ· ωωω· ιω· ευ· ου· ηεα· ηεα· εαε· εια· ιαιε·
ηια· ιου· ιωε· ιου· ἦη· ἦη· ἦη· ἦη· Παιάν, Κολοφώνιε Φοῖ-
βε, Παρνήσσιε Φοῖβε, Καστάλιε Φοῖβε· ηεα· ιη· ιω· ιω·

ιε· ιωα· ιηα· ευα· ωεα· ευηα· ωεα· ευωα· ευιε· ευιαε·
ευε· ευη· ευιε· ευω· ἰευαε· ευηαε· ὑμνήσω Μέντορι
Φοῖβω ..αρεωθ· ιαεωθ· ιωα· ιωηα· αε· οωε·

αηω· ωηα· ηωα· αηε· ιε· ιω· ιωιω· ιεα· ιαη· ιεου·
εουω· αα[·]· αηω· εε· εηυ· ηη· εηα· χαβραχ φλιεσ
κηρφι κροφι νυρω φωχω βωχ· σὲ καλῶ, Κλάριε Ἄπολλον

εηυ· Καστάλιε· αηα· Πύθιε· ωαε· Μουσῶν Ἄπολλον
ιεω[·]· ωεῖ· Ποίησις τῆς πράξεωσ· τῇ πρώτῃ ἡμέ-
ρᾳ ὄνυχας προβάτου, τῇ δευτέρᾳ αἰγὸς ὄνυχας, τῇ τρί-
τῃ λύκου τρίχας ἢ ἀστράγαλον. τούτοις τοῖς ἐπιθύμασι

χρῶ εἰς τὰς ἄλλας γ' ἡμέρας· τῇ ἐβδόμῃ, ὅταν μὴ ἔλθῃ,
ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐνλύχνιον ποιήσας ἄψον λύχνον

ἀπὸ ἐλαίου καθαροῦ καὶ δίωκε τοὺς προκειμένους λόγους

ἱκετεύων καὶ παρακαλῶν τὸν θεὸν εἰς εὐμένειαν ἤ-
 κειν· ἔστω δέ σου ὁ τόπος ἀγνὸς ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ,
 καὶ ἀγνεύσας καθαρῶς προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἱκεσίας·
 ἔστιν γὰρ μεγίστη καὶ ἀνυπέρβλητος. πρῶξις λαβῶν πηλὸν (150)

καθᾶρον τὰς φλιά[ς τοῦ κο]ιτῶνος, ἐν ᾧ ἀγνεύεις, καὶ οὕτω πη-
 λώσας ἐπ[ί]γραφε τὰ γρα[φόμε]να ταῦτα χαλκῷ γραφείῳ εἰς τὴν
 δεξιὰν φλιάν· ἔστι δὲ τὰ γραφόμενα

Ἄρσαμωσι· νουχα· ...υχα· (signo) ηι ηι ια ια ιε ηυ Ἄβρα-
 σαξ λερθεμινωθ· εἰς δὲ τὴν ἀριστερὰν ὁμοίως φλιάν· (155)

ιωε· ηωα· ηια· ιαια· ιε-

ιαηεα· Ἄρπον Κνουφι (ὁ λόγος) εἰς τὰ ἐπάνω τῆς θύρας

αα εε Μιχαήλ· ηια· ευω· υαε· ευω· ιαε·

εἰς δὲ τὴν ὑποκάτω τὸν κἀνθαρον, ὡς περιέ-

χει, χρίσας αἷμα αἰγός, ἐκτὸς τοῦ (160)

κοιτῶνος·

ἔστω δὲ ὁ θρόνος καθαρὸς καὶ ἐπάνω

σινδόνιον καὶ ὑποκάτω ὑποπόδιον. ἐπίγραφε δὲ εἰς

τὸν θρόνον, εἰς τὰ ὑποκάτω· ἴη· ιεα· ιωαυ· Δαμνα-

μενεὺς αβραη· αβραω· αβραωα· δέσποτα Μουσῶ[ν], (165)

ἴλαθί μοι, τῷ σῷ ἱκέτη, καὶ ἔσο εὐμενῆς καὶ εὐίλατος,

φάνηθί μοι καθαρῷ τῷ προσώπῳ·

Sigue un dibujo del dios ἀκέφαλος, en cuyo cuello está inscrito el nombre
 Σαβαώθ y en otras partes del cuerpo o junto a ellas diferentes combinaciones de
 vocales y nombres mágicos. Después, la indicación:

τοῦτο δὲ τὸ ζῳῆδιον

γράφεται εἰς τὸ ῥάκος (170)

τοῦ βιαίου καὶ βάλ-

λεται εἰς λύχνον κα-

θαρόν.

Debajo del dibujo, dos nombres mágicos y dos combinaciones vocálicas. Final-
 mente se encuentra la ἀπόλυσις:

Μαθὼν δὲ ἅπαντα ἀπολύσεις δοξοποιήσας

ἀξίως· ῥάνας αἷματι περιστερᾶς καὶ ἐπιθύσας

ζμύρναν εἰπέ· ἄπελθε, δέσποτα, χορμου· χορμου·

οζοαμοροιωχ· κιμνοιε· εποζοι· εποιμαζου·
 σαρβοενδοβαιαχχα· ἴζομνει προσποι· επιορ (180)
 χώρει, δέσποτα, εἰς τοὺς σοὺς τόπους, εἰς τὰ σὰ βασί-
 λεια καταλείψας ἡμῖν τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν εἰς σὲ εἰς-
 άκουσιν.’

El inicio del texto de este papiro se ha perdido. Las 183 líneas que se conservan pueden dividirse en varios apartados, pero no está claro ni cuántos ni qué relación existe entre ellos. En la línea 64 se leen las palabras ἄλλως ποίησις, que se repiten escritas por una segunda mano en el margen izquierdo a la altura de la línea siguiente, según se indica en el aparato crítico. Esto permite distinguir al menos dos partes, la de antes y la de después de esa indicación, que, en vista de su semejanza, parecen las explicaciones de dos variantes de una misma práctica. No obstante, no es fácil establecer la relación entre las 20 primeras líneas y el resto de la primera sección, de forma que no se puede descartar que contengan el final de una receta diferente. Por otro lado, al final de la segunda sección (línea 150) figura la palabra πρώξις, seguida de la descripción de una práctica que no encaja del todo en ese lugar, de forma que podría tratarse también de un procedimiento independiente. La sección central con sus dos variantes conserva una petición al dios Apolo (cf. líneas 2, 3, 7, 10, 79, 87, 99, 132 s., 136, 139 s.) para que envíe un demon adivino (53-55: θεέ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἔλθεῖν ἀνάγκασον φίλον δαίμονα χρησμοφδόν) en sueños, como se desprende de la necesidad de realizar determinados pasos de las instrucciones antes de dormir (13, 21, 30, 41 y 79).

Como queda dicho, el comienzo del papiro se ha perdido, lo primero que se lee es una palabra mágica a la que en sucesivas repeticiones se le van sustrayendo letras del principio hasta que queda solo la última: ακρακαναρβα· καναρβα· αναρβα· ναρβα· αρβα· ρβα· βα· [α]. Es, como se especifica a continuación, un nombre “en forma de ala” (1 s.: λέγε ὄλον οὔτως | τὸ ὄνομα πτερυγοειδῶς). A continuación, una fórmula para pedir vaticinios a Apolo que incluye otra palabra mágica del mismo tipo. Su texto se interrumpe para hacer una indicación idéntica a la anterior: λέγε τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ | αὐτὸ ἐν ὑφαιρῶν πτερυγοειδῶς (4 s.). Después de la fórmula, se dan instrucciones para añadir a esta “lo que está escrito en las hojas de laurel y lo de la tablilla, donde está dibujado acéfalo” y colocarlo “junto a la cabeza enrollado”, de modo que descubrimos que no solo era necesario decir la fórmula, sino también escribirla. Hay que pronunciar,

además, delante del candil y antes de dormir una serie de palabras mágicas que se consignan. A continuación se prescribe un compuesto “para recordar las palabras” (17, πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμε[να]), seguramente los vaticinios que se reciban en sueños, para cuya elaboración se dan las instrucciones. Empiezan con el consabido λαβῶν y siguen con el estilo normal de imperativos y participios.

Aunque la relación de estas primeras veinte líneas con el resto no es clara, es obvio que existe alguna, pues aparecen en ellas elementos, como el dibujo de acéfalo, que se reiteran más adelante. En la misma línea 20 aparece la indicación ποιήσις αὐτή y se dan luego de forma muy desordenada una serie de instrucciones que se extienden hasta la línea 43. Presentadas en su probable orden cronológico son las siguientes:

1) Preparar una tinta según la receta que se ofrece.

2) Trenzarse una corona con siete ramas de laurel y escribir con la tinta en las hojas de otras cinco ramas una serie de nombres mágicos mientras se pronuncia una plegaria de la que se da solo la primera palabra: βολσοχ, probablemente porque es la que ya se ha especificado en la línea 15, aunque allí comenzaba con βοασοχ. Nótese también que ya en la línea 11 se aludía a “lo escrito en las hojas de laurel”.

3) A partir del séptimo día del mes lunar y hasta que la divinidad la atienda, hay que decir “la invocación adjunta” (22: τὴν ὑποκειμένην ἐπίκλησιν), probablemente la que comienza en la línea 81. Mientras pronuncia la fórmula el oficiante debe sahumar incienso, sacrificar sendos gallos al sol y a la luna y verterse en el oído una mezcla líquida que tiene preparada (de esto último no se explica la utilidad).

4) Purificar la cama con leche de burra.

5) Con el fin de recordar (seguramente las revelaciones en sueños), introducirse en la boca una hoja de cincoenrama con un símbolo laciforme, el *šenu* egipcio (véase *infra*, nota 449).

6) Colocar el lecho de una determinada manera y dormir en cierta postura.

Es importante reparar en que se emplea el término ποιήσις para referirse al rito que tiene por fin conseguir las revelaciones del dios. En las líneas 43 s. una indicación en tercera persona del plural (εἰσὶν δὲ καὶ οἱ ἐπάναγκοι.⁷⁶ προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν) marca el comienzo del siguiente apartado, el dedicado a las coacciones, o sea, a los ritos de refuerzo que obligan a la divinidad a obedecer en caso de que se resista. Se extiende hasta la línea 64. Encabezado por la

⁷⁶ Preisendanz edita εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οι ἐπάναγκοι. La corrección parece innecesaria. καὶ debe de añadir simplemente a los ritos ya explicados el de las coacciones.

prótasis “si no apareciera” (ἐὰν οὖν μὴ φάνη) consiste en varias apódosis con imperativo que explican qué debe hacerse cada día de retraso para obligar al dios a acudir. De algunas coacciones se ofrecen variantes halladas, según se dice, en otros papiros. Se hace luego la advertencia de que el dios puede manifestarse de forma violenta (59), lo cual no puede sorprender si se tienen en cuenta los tormentos a los que se le ha sometido. Por fin, entre las líneas 59 y 64 se explica que el dibujo de Acéfalo que figura al final del papiro debe hacerse por duplicado: uno se empleará para la coacción del quinto día (arrojarlo envuelto en un jirón de un *biothanatos* al hipocausto de un baño público o, según una variante, colgarlo sobre un candil o ponerlo debajo de él) y otro para sujetarlo con la mano derecha y ponerlo bajo la cabeza mientras se duerme. Este último uso se indicaba en las líneas 11 s.

En la línea 64 comienza la segunda variante con las palabras ἄλλως ποιήσις. Hasta la línea 80 se instruye sobre el rito en el estilo habitual de imperativos y participios, sobre todo λαβών. Deben escribirse dos palabras mágicas (las mismas que aparecían en la línea 1 y la 4) en las hojas de una rama de laurel, que, trenzada, servirá al oficiante de corona. En una segunda rama con 12 hojas debe escribirse “el nombre en forma de corazón adjunto, comenzando por el jeroglífico”. El signo en cuestión falta en el papiro y no está claro cuál es el καρδιακὸν ὄνομα. Sea como sea, con dicha rama debe trenzarse otra corona, quizá para el dios, al que hay que esperar con un gallo blanco, una piña y libando vino. Por último, el oficiante debe ungiarse con el compuesto que se detalla, pronunciar ante el candil una breve fórmula de invocación de Apolo e irse a dormir de una manera determinada.

Comienza entonces una larga fórmula (80-141) dirigida a Apolo y a Helios para pedir vaticinios. En 141 comienza otra sección, encabezada por las palabras ποιήσις τῆς πράξεως, en la que se ofrece una lista de coacciones, probablemente las de esta segunda variante del procedimiento. Se interrumpe en 150 con las palabras “pues es la mayor e insuperable. Práctica:” y sigue la explicación de un procedimiento singular que consiste en untar con barro las jambas de la puerta del dormitorio y grabar en ellas ciertas palabras mágicas y el dibujo de un escarabajo, que hay que embadurnar con sangre de cabra. Se dispone un asiento cubierto con una tela de lino en el que se graba unas palabras mágicas seguidas de una fórmula: “Señor de las Musas, séme favorable a mí, tu suplicante, y sé benévolo y propicio, muéstrate ante mí con el rostro puro”. Como coacción este proceso es insólito y el hecho de que lleve el título πράξις y de que el párrafo de las coacciones lleve el encabezamiento ποιήσις τῆς πράξεως en lugar de

ἐπάναγκοι hacen sospechar que se ha insertado aquí como coacción lo que era una receta independiente. No obstante, dado que así aparece, así ha de ser considerado.

Al final del papiro está el dibujo de Acéfalo rodeado de *voces magicæ* y un recordatorio de su empleo como coacción y la explicación de la liberación (176-183).

Partes constitutivas:

B) Πρᾶξις

ποίησις

λόγος

μνημονική

ἐπάναγκοι

ἀπόλυσις

θυσία

C) Otras informaciones

PGM III, 187-262

- Κομπάνου τὰ ξυρὰ κόψας καὶ μίξας ὁμοῦ ἅμα μέλιτος (187)
τῷ αὐτάρκει καὶ λιπαρῷ τῆ≤ϙ φοίνικος καὶ μάγ[ν]ητον
λίθον λειώσας καὶ ἔψησον ὁμοῦ καὶ λείωσον· ποί-
ησον τροχίσκους, ὅσους ἐὰν ἐθέλης, ἐκάστου [δ]ἔ εἴ- (190)
δους τούτων ἀνά οὐγγιῶν δός, καὶ χρῶ οὕτω[ς] παια-
νίζων τὸν θεόν· καὶ ἐλεύσεται σοι τὸ θεῖον πρὸ αὐ-
τοῦ σεῖων ὄλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα, καὶ τότε
τέλει τὴν προγνωστικὴν τρανῆς τῆ ὀμι[λ]ία,
μέχρι [ο]ῦ θέλεις, καὶ τότε ἀπόλυσον εὐχαριστῶν (195)
τῷ θεῷ. ὁ δὲ χαρακτήρ ὁ περὶ τὸν τρίποδα·
Ἔστι δὲ ἡ σύστασις τῆς πράξεως ἦδε πρὸς Ἥλιον γιν[ομένη]·
ἔψυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν]·
αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε,
σκιρτῶντες, δελφίνες, ὑπὲρ ἀλίω παύεσθε, (200)
μείνατέ μοι, ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[α]σμῶ[ν],
οἰωνοὶ πτηνοί, νῦν στήσατε πάντα ὑπ' αἴθραν,
ἔρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν ἀίοντα φοβεῖσθε
δαίμονες ἐν φθιμέν[ο]ι, σιγὴν τρομέοντες ἔ[χοιτ]ε,
ἀρρήτοις ἔπεσιν κόσμ[ος] ξει[νί]ζεται αὐτός, (205)
Σημέα βασιλεῦ, κόσμου [γενέτω]ρ, ἐμοὶ ἵλαος ἔ[σσο],
κάν[θαρε, χ]ρυσοκόμην κλ[ή]ζω θεὸν ἀθάνατον <σε>,
κάν[θαρε, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦμα],
.....πο.....επισ.....ῖνον πυρεσ[ί]θυμε],
δέσποτα ἀν[τολίης], Τίταν, πυροεῖς ἀνατε[ί]λας, [σε] (210)
κλήζω, πύριν[ο]ν Διὸς ἄγγελον, θε<ῖ>ον Ἰάω,
καὶ σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Ῥ[αφαήλ],
ἀντολίης χαίρω[ν], θεὸς ἵλαος ἔσ<σ>ο, Ἀβρασά[ξ],
καὶ σε, αἰθέριε, κλήζω ἀ[ρ]ωγόν σου Μ[ιχαήλ]
καὶ σῶζοντα βι.οσιδιω αιρ... ὄμμα τέλ[ειον] (215)
καὶ φύσιν δείξαντα καὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ῦ]θις,
καὶ κλήζω ἀθανάτων ...οπασηηπα σεσε[νγενβ]αρφαραγγης·
παντοκράτωρ θεὸς ἐστι, σὺ δ', ἀθάνατ', ἔσσι μέγι[στος]

ἱκνοῦμαι, νῦν λάμπων, ἄναξ κόσμοιο, Σα[βαώθ,]
δς δύσιν ἀντολίησιν ἐπισκεπάζε<ι>ς, Ἄδωνα[ί,] (220)

κόσμος ἐὼν μόνος κόσμον ἀθανάτων ἐ[φοδε]ύεις,
αὐτομαθής, ἀδίδακτος μέσον κόσμον ἐλ[άυνων]
το[ίς] νυκτός <σ'> α[ί]ρουσι δι' ἠ<χ>οῦς ακραμμαχ[αρι,]
κα.....κ...[χαί]ρων ἐπίθυμα τὸ δά[φ]νου,
καὶ Στυγὸς ἀδ[μήτοιο] πύλας καὶ Κῆρα λύτ[ειραν,] (225)

ὀρκίζω σε, σφραγῖδ[α θ]ε[οῦ], ὃν πάντες Ὀλύμ[που]
ἀθάνατοι φρίσσο[υσι θεοὶ κ]αὶ δαίμονες ἕξοχ' ἄρ[ιστοι]
κ[αὶ] πέλαγος σιγᾶ[ν ἐπιτ]έλλεται, ὀππότ' ἀκού[ει·]
ὄ[τι] ὀρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος]
αειουω. ἴεγε ἔτι [τουτ]ο· 'πέμψον μοι τ[ὸν δαίμονα] (230)

χρηματίζοντά μο[ι πρὸς] πάντα, ἅπερ ἐπι[κελεύο-]
μαι αὐτῷ ἐνέπε[ιν,] καὶ ἐκ[πράξει].
ἔστ[ι καὶ] ὕμ[ν]ος 'Μέλπω σ[ε], μακαρ[....]ώνιε χρησμου[]
πάνσοφ[ε], Δηλει[.....]ωλετόκτυπε,
Δωδών[ης μεδέων]ους Παιάν, (235)

[κλ]ήζω σεολαδοιο
.στιβ.σ.....ν ἔχων θεω..
[] αξ..ων....
[] (240*)
[] αὐτοκρά[τωρ ...] (241)

[]ων κ.....
ουφασ....
δενδ...φοιτα σικαι μη χωσ.....
μισε.. ὦ μύρνης δένδρο[ν] (245)

Λυκει... παυσάσθω αὐξηθ.....
μεῖζο[ν] φῶς μέλλει γὰρ πευ[.....]
θείω[ν ἐ]κ στομάτων τινὰ [ἀνε]-
γεῖραι τῷ πλήκτρῳ τὸν μάν[τιν]σων...y...
μόλε, δεῦρ' ἴθι, μάντι, χάρμ[α φέρων, Σ]μινθεῦ, χ[ρ]ήσα[ς] (250)

κλύε, Πύθιε, Παιάν, ὄρπηξ[.....]ε χαίροις, δελ...
σὸν γὰρ πρῶ[τ]η Φοῖβος εκρυ...μεχε εναλιω
Μουσῶν δ[ά]φνας σὺ κλάδ[ους, Φ]οῖβε, σίεις

ωσκαλωδ.ν σε τότ' ἐκ Δελφ[ῶ]ν ὑμνοῦσι θε...
 ὦ [φ]ωναῖς θεαῖαις ὦ χρησ.....ωσα (255)
 α...ειχωλω οὐροδρόμε, [σεισ]ίχθων, φώσφω[ρ,]
 ἐλ[θ]ἔ ἰλαρὸς καὶ ἐπήκοος τ[ῶ] σῶ προφήτη.'
 Ἄπολυσ[ις].
 'σπ[ε]ύσεις, ὦ ἀεροδρόμε Πύ[θιε] Παιάν,
 ἀν[α]χώρει [ε]ἰς τοὺς σοὺς ο[ὐ]ρανούς (260)
 κα[τα]λιπὼ[ν] ἡμῖν ὑγίεια[ν μ]ετὰ πάσης εὐχα[ριστίας,]
 εὐμενῆς καὶ ἐπήκοος, σα[φ]ῆς θώραξ, κα[ὶ]
 ἄπε[λ]θε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρ[αν]οὺς καὶ ἐπενδ[ήμει.']

Conservan estas líneas del papiro Mimaut un procedimiento para conseguir la visión directa de un dios. En la fórmula de la σύστασις se nombran varias potencias sobrenaturales: Titán en 210, Iao en 211, Rafael en 212, Abrásax en 213, Miguel en 214, Sabaot en 219, Adonai en 220 y Apolo en 229. Este último parece ser el principal, en vista de la indicación de 191 s, χρῶ οὕτω[ς] παια|νίζων τὸν θεόν, y de lo que se conserva de la fórmula de la receta al final de la columna IX y de la maltrecha columna X, donde se leen varios epítetos de Apolo: Δηλει[(235, en referencia a Delos), Παιάν (236), Λυκει[(245), Σ]μινθεῦ (249), Πύθιε (250), Φοῖβος (251), ἐκ Δελφ[ῶ]ν (253) y el insólito Δωδών[ης (236). No obstante, no es él quien debe manifestarse, sino un demon adivino que debe enviar (231 s., πέμψον μοι τ[ὸν] δαίμονα | χρηματίζοντά μο[ι] πρὸς] πάντα).

Comienza la receta con la ποίησις, aunque no se usa esta palabra. Se explica de forma escueta en este apartado como hacer unos pastelillos ante los que hay que pronunciar la fórmula. Luego se describe el resultado que se obtendrá en tercera persona del singular del futuro de indicativo (192 s.): “acudirá ante ti la divinidad en su lugar (πρὸ αὐτοῦ) sacudiendo toda la casa y el trípode”. La expresión πρὸ αὐτοῦ debe entenderse como que no acudiré el mismo Apolo, sino el demon que envíe. Es entonces el momento de hacer la consulta, tras lo cual la deidad debe ser liberada. Se indica a continuación el dibujo⁷⁷ que ha de hacerse en torno al trípode (una serpiente) y luego la σύστασις o parte dedicada al encuentro con la divinidad (198-230). Figura después la fórmula que, pese a las lagunas, podemos determinar que acaba en 256 y que está

⁷⁷ Sobre este dibujo, Perea Yébenes 2014, pp. 469-477.

dividida en dos partes: un escueto mandato dirigido al dios para que envíe un demon adivino (230 s.) y un himno (233-256). A continuación se indica la fórmula para la liberación.

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

ποίησις

σύστασις

λόγος

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

PGM III, 263-275

Πρόγνωσις λαβὼν ξ[ύ]λου δακτύλ<i>ον [ύ]πόθεσ ὑπὸ τὴν [γλωσσάν] σου,
πρίν τινι λαλήσῃ[ς], καὶ λέγε ταῦτ[α] μετὰ τοῦ μεγ[άλου ὀνόματος ὅ]τι· ‘ποίη- (265)
σόν με προγνῶναι [τ]ὰ κατὰ ψ[υχὴν ἐ]κάστου, σήμερο[ν, ὅ]τι ἐγ[ώ] εἰμι Τομ[]
Ἰάω, Σαβαώθ, Ἰάω [θ]ησηθηθ.....μ Ἄδουναῖ· βαθ[ιαω...]ηα θωη
ἰαβραβα αρβαθρασ[.]ω· βαθιαω[ωια ζ]αγουρη βαρβ[αθιαω.]αηι
[ααααααα εεεεεε.....ωε.....σοεσησιεθ.... Σ]αβαώθ
ιαεω (λόγος).’ ἐὰν ἐθέλ[ης, προ]γνώσῃ [πάντα, ... τὸν δάκτυ]λον (270)
ἔχων ὑπὸ τὴν γλω[σσάν] σου κατ’ [ἐπιταγὴν καὶ λέγων] πρὸς ἥλιον
τοῦτον τὸν λόγον. ἔστιν δ[ὲ] ὁ λόγος· ‘κύριε, εἰ [θέλεις με προγνῶναι, καταβά]τω ἱέραξ
ἐπὶ τὸ δένδρ[ο]ν.’ εἰ γὰρ οὐ γίνεται, ἐ[πί]λεγε[ε κ]αὶ το[ῦτον τὸ]ν λόγον
τοῖς τέσσαρσ[ι]ν ἀνέμ[ο]ις κυκλεύ[ων πρὸς] ἄνεμον, ὅτα[ν ἐπ]ιλέγῃς
[τ]ὸν λόγον, καὶ λέ[γε] πρὸς ἥλιον τὸ ὄνομα μέγα ’[.....’ κ]αὶ τὸ μέγα ὄνομα ‘.....αωθ
(275).

Se trata de una receta para una práctica de prognosis, es decir, no se piden revelaciones sobre alguna consulta concreta, sino el don de la clarividencia, la capacidad de adivinar. Después del epígrafe πρόγνωσις comienzan las indicaciones para la ποίησις con el consabido λαβών. En l. 63 conjeturamos δακτύλ<i>ον y aceptamos la lectura λαβ/ξ[ύ]λου de Eitrem en el papiro, que está dañado en este punto, en lugar de la de Preisendanz λαβ/σεαυτοῦ (vid. su aparato crítico). No nos parece justificado, en efecto, el énfasis que añadiría el pronombre posesivo⁷⁸, tenemos en cuenta también que en los otros pasajes de *PGM* donde se habla de tener algo debajo de la lengua se trata de cosas (una piedra imán consagrada en IV 1745 s., una clase especial de lodo en V 253 s.)⁷⁹, y sobre todo que la significaión del participio casa mal con la mención del dedo. Leemos, pues, λαβὼν ξ[ύ]λου δακτύλ<i>ον. De acuerdo con esta interpretación, la ποίησις consiste en colocar un anillo debajo de la lengua (no el propio dedo), hecho lo cual debe decirse la primera fórmula (264-269). Sigue una nueva indicación, que no se entiende bien debido a una laguna, y luego se consigna otra fórmula, más breve que la

⁷⁸ Cf., sin embargo, *PGM* V 161 s. διατείνας ἀπὸ κροτάφου εἰς κρόταφον σεαυτοῦ.

⁷⁹ Sobre la pronunciación de las fórmulas mágicas, cf. *infra* pp. 269 ss. Conviene notar que también con la lectura de Preisendanz la conjetura que proponemos da buen sentido y evita las dificultades apuntadas. Se trataría entonces de poner el propio anillo debajo de la lengua.

anterior (271 s.), en la que, si la conjetura de Preisendanz es acertada, solo se pide “que se pose un halcón sobre el árbol” si el dios está dispuesto a conceder el don de la clarividencia. El texto indica a continuación que, en caso de que no suceda lo previsto (εἰ γὰρ οὐ γίνεται, 272) ha de seguirse una alternativa, la cual, aunque no se la denomina coacción, debe interpretarse como tal en vista de la función que se le atribuye para hacer que el encantamiento funcione. Consiste en repetir la misma fórmula a los cuatro vientos con el añadido de algunos nombres mágicos.

Partes constitutivas:

A) Επίγραφε

B) Πράξις

ποίησις

λόγος

ἐπάναγκοι

PGM III, 282-314

A menudo se considera *PGM III, 282-409* como una única receta adivinatoria muy larga⁸⁰, pero lo cierto es que no hay indicios suficientes para ello. El pasaje se encuentra en una parte del papiro gravemente dañada. Entre la columna XI, que comienza con la línea 382, y lo anterior falta al menos otra columna, de modo que el inicio de este procedimiento se ha perdido. Al final de esta columna XI faltan tres líneas y en las cinco anteriores las lagunas son importantes. En tales condiciones, no es fácil hacerse una idea clara de su contenido. La columna siguiente, la XII, contiene un procedimiento adivinatorio de prognosis⁸¹ (328-331) consagrado a Tot (335), mientras que el de las líneas 282-314 se dirige a Apolo y consiste en una lecanomancia con visión directa. Vistas las diferencias y la imposibilidad de constatar la continuidad de una y otra receta, parece más oportuno considerar la lecanomancia como un procedimiento independiente, del que no se conserva ni el principio ni el final.

Hasta 287 el texto está tan deteriorado que solo pueden leerse algunas palabras sueltas: en 283, ἀψευδ..., sin duda en referencia a que la adivinación será veraz; en 283, ἀρρήτοις λόγοι[ς, alusión al secretismo característico de la magia; al final de esa misma línea y al comienzo de la siguiente se conservan las palabras [προ|γνωστικὴ πρᾶξις, introductorias de una práctica adivinatoria. Lo que sigue es confuso, sobre todo la secuencia θηποησακλαιτα, editada por Preisendanz [πά|θη ποιήσα<σα> κλιτά. Aunque se apoya en πάθος πάυεται de 287, el texto de la restitución no resulta comprensible. Opto, pues, por dejar el pasaje tal como aparece. Quizá la secuencia ποιήσ- sea una abreviatura de ποιήσις, ya que lo que sigue a continuación parece ser la descripción escueta de unas acciones rituales que deben realizarse en el lecho de un río o en una tumba, donde hay que arrojar algo (285 s.). Hecho esto, “el sufrimiento cesa, (?) y preguntará lo que quieras”. Este último verbo (πέυσει) está en futuro, lo habitual para describir los resultados de las operaciones, según vamos viendo. Se da entonces la fórmula (288-290) y, a continuación, se vuelve a la explicación del rito, encabezado por las palabras κατασκευὴ τῆς ἐνεργείας.

⁸⁰ Así en la traducción de W. C. Grese y M. W. Meyer (en Betz 1992). En la de Calvo Martínez y Sánchez Romero se extiende hasta la línea 423.

⁸¹ Sacando el término de los propios papiros, empleo “prognosis” para las prácticas en las que no se piden revelaciones concretas a un dios, sino la capacidad general de adivinar, como hemos dicho ya *supra* p. 55.

ἐν [] []

...λιω[ι]α[σ]..... ἀψευδ.....

.....ν ἀρρήτοις λόγοι[ς]]αμέτρῳ[προ]-

γνωστικῆ πρᾶξις πᾶσα[ν ἐν]εργίαν <ἔχουσα> καὶ [

θηποιησακλαιτα. ἐν βυθ[ῶ]] ποταμ[οῦ ἢ ἐ]ν τύμβ[ῳ]] (285)

καταβὰς εἰσανάβαλλε [....]ραπεία σπ....μίτῳ ω.... [τὸ]

πάθος παύεται, καὶ ὅτι [ἄν β]ούλη, πεύσει. [λέγε δὲ οὔ]τως·

‘διατέλει ἀψευδῶς, κύριε, [ὔπ]αρ πάσης πρά[ξεω]ς πρὸς ἐπιτα-

γῆν ἀγίου πνεύματος, ἀγ[γέλ]ου Φοίβο<υ>, χα[λίφ]ρων ταῦτα[ις]

ταῖς μολπαῖς καὶ ψαλμ[οῖς.]’ ἡ δὲ κατασκευ[υ]ή τῆ]ς ἐνεργείας· (290)

Comienzan entonces los participios y los imperativos propios de esta sección:

αὐτοπτον θὲς τρίποδα καὶ τράπεζα[ν ἐ]λάϊνον

ἢ ἐκ ξύλου δαφνῶν καὶ [χ]άραξον ἐπὶ τῆ[ν τ]ράπεζαν

κύκλῳ τοὺς χαρακ[τ]ήρας [τ]ούτους (signos mágicos)

καὶ σκεπάσα[ς] τὸν τρίποδα σινδόνι καθα-

ρᾷ ἐπίθεσ τῶ τρίπ[ο]δι θυμιατήριον καλόν. ἔστιν ἐπι- (295)

[θ]εῖναι τῆ τραπέζῃ [ὑπ]ό[κε]νον Ἀπόλλωνα ἐν ξύλῳ

[δ]άφνης] ἐγγράψας ἀ[νὰ λάμναν] χρυσῆν ἢ ἀργυρᾶν ἢ κασσιτ[ερί]-

νην τοὺς χαρακτῆ[ρα]ς τούτους· (signos mágicos)

καὶ ὑπόθεσ τὴν λ[άμ]ναν ὑπὸ τὸ θυμιατήριον κα[τὰ]

ξόανον, δ ἔκτιστο ἄ[μα το]ῦ θυμιατηρίου, καὶ παράθεσ π[αρά] (300)

τὸν τρίποδα δέπασ[τρο]ν ἢ κόγχην ἔχουσαν ὕδωρ κα[θαρόν]

καὶ ἐπίγραφον ἐν τ[ῶ] ἐδ[ά]φει μέσον τοῦ οἴκου περὶ [τὸν]

τρίποδα λευκῆ γρα[φ]ίδι τὸν ὑποκείμεν[ο]ν χαρακτῆρα[.]

δεῖ προαγνεύειν ἐ[πὶ] ἡμέρας τρεῖς. ἔστω δὲ ὁ οἶκος καὶ ὁ τ[ρίπους]

[ἐν]ημμένος. [ἐὰν ἰδεῖν θ]έλης, ἰδὲ ἔσ[ω]. ἔχων ἐσθῆτα [λευ-] (305)

[κῆ]ν καὶ καθαράν καὶ [ἐστε]μμένος δ[α]φ[ν]ίνῳ στεφ[άνω].]

Se menciona un “trípode de visión directa” y una mesa de olivo o laurel, sobre la que se graban ciertos caracteres y se coloca una estatuilla de Apolo de madera de laurel. Por otra parte, hay que cubrir el trípode con lino y apoyar sobre él un incensario, bajo el cual ha de haber una laminilla metálica grabada también con caracteres. Por último,

un recipiente con agua limpia debe colocarse junto al trípode, en torno al cual ha de grabarse en el suelo un nuevo carácter mágico. Se precisa entonces la necesidad de purificarse durante tres días antes de llevar a cabo la práctica y se explica que, para ver al dios, no hay más que mirar “dentro” (305), seguramente del recipiente con agua. Allí estará Apolo, vestido de blanco y coronado con laurel, dispuesto a vaticinar. En las líneas siguientes se especifican los detalles del sahumerio, pero las lagunas son muchas y el texto no se puede seguir con seguridad.

Partes constitutivas:

B) Προῶξις

ποίησις (aquí llamada κατασκευὴ τῆς ἐνέργειας)

λόγος

θυσία

C) Otras informaciones

PGM III, 315-360

- λεον αγμα βραθ... (315)
 ἀπὸ βαλσά[μου ...]
ιον κ.....
νοησ.....η.... καὶ λαβὼν κρο.....
ης ζ' καρ..... σιν τῆ ἐπινοίᾳ μου [τοῦ δεῖνα]
 [..... χρυσ]ανθέμου λαβὼν ἀπογεύου ἀνα..... (320)
 [.....τε]τραπόδων ἔστι δὲ ὁ λόγος ὁ διωκόμενος
 ἐὰν βούλη [εἰδέ]ναι, λέγε ταύτας τὰς ἐν ταῖς
 θεοῦ καὶ πάν[των] τῶν τοιούτων μαντικῶν
 [.....σ]κώληξ ἐν [...] ὥστε ἐπὶ ἡμέρας δέκα. μίξασ...
 τὴν καρδίαν [σὺν] μέλιτι . κατὰ[λεξο]ν πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου λόγον τοῦτο (325)
 [καὶ] ἔση καθ' ὥρα[ν καὶ κα]τὰ τὴν ἡμέ[ραν ταύτην] προγινώσκων.
 [θυσ]άμενος σπένδε οἴνω μέλ[ανι ...]αμ εἰου ἰδου μέσον ι..
 ...θος λέγε· 'ποίη[σό]ν με προγιν[ώσκ]οντα ἐκάστης τῶν οὐσῖ
 ... ἀπὸ πατρεω...η καὶ καταπο... πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου πρωὶ
 [γινώσ]κειν ἕκαστ[ον τῶ]ν ἀνθρώπων [καὶ] προγινῶναι <ᾰ> κατὰ ψυχὴν ἔχει (330)
 [καὶ] οὐσίαν πᾶσαν ἀν[τῶν.]
 [μον]όγονον ἀρτεμ[ισίαν], μονόκλωνον, ἡλιόγονον, σεληνόγονον
ωῖβ..την μ....γίαν, λωτομήτραν, κρινάνθεμον, βούνιον
 [προσδόκ]ησον ἐν ᾧ σῆ οἰκία νήστης ἀνατολὴν ἡλίου. ἀν' ὥρα(ν) τρίτην δακτύλου
τισον [τὸ σὸ]ν πρόσωπον εἶπ[έ· 'Θ]ωού[θ] πιωπιω ανας Θωούθ (335)
 ..αρσ...κενον ωουν παχεν νο.τοου η.τ αρσασωτα υναςπορ
θα π.μνηφιελωκνημεω δός μοι ἐ[κ τ]ῆς σῆς ἀπορροίας.'
 [εἰς τ]ὴν ἀνατολὴν τῆς Σελήνης τριακονθήμερον [λέγε·] 'ἐλθέ μο[ι, μ]έγισ[τος]
 [ἀ]ρχάγγελος, ἐλθέ μοι ξασρ· ξαμ [Θω]ούτ .. ἐλθέ μοι, τύραννε
 [τῆ]ς οὐσίας ημι...θη.βα Θωούθ· θεωρει..εγην παυπιου ψιβιοαυ (340)
 [α]βλαναθανα[λ]βα .αμοαμμα πρόσθ[ε]ς μοι, τῶ δεῖνα, μνήμην
σω.. π[άν]τα ἀναγνῶ καὶ ἐπ[ί]στωμαί τὰ ἐπὶ τὸν τησ.....
 ...νην[. .] πρ[ὸς] ἡλίου ἀνατολὰς μασησ... λέγων οὕτως 'ἐγὼ εἶμι
 [ὁ κύρ]ιος τῆς θαλάττης, ποιήσ(ον) ἅπαντ[α ..]κεντρισμα γορθιωοι
 [μέλλ]οντα πάντα, (ἴνα) γινώσκω μετὰ πρόγ[νω]σιν· τοῦτο χρηματίσαι (345)

[κ]αὶ τὰ ἐνθύμ[ια] ἀπάντων ἀνθρώπ[ων] καὶ τὰ μέλλοντα
 ..τωουτ· ανγ· .σα.ουτ· ανγ· εμ ησ...ομ^v ανγ· αλαβουλ' ..
 .. ἀνὰ ὥρα(ν) δεκάτην α.ν.ν. ἀτρεκ[έως] ...ιε πεκρεν εμ....
ονηῖ ε.πο..νγα λ...κορα ἔχοντο..
 ...νεωστὶ αι.....απο..... καὶ ἅμα ἀνατολ[ηῆ] (350)
τρίτηννα..... τὴν ἐπάνω ν...
αποπι.....ηλε.....δυνη[]
 [.. ἅμ]α ἀνατολ[ηῆ]μον ‘χολωμ χολ...
 ...ητειαστ.....τουτ..επιρεν..ς μασκελ[λι μασκελλω]
 ..ιθηχθω.....τενιμερ ἄ[να]ξ κύρι[ε’] (355)
 .. ἀπὸ τῆς φυ..... ἅμα .. ἥλιος ..οντα α.....
 ...επακουη.....ον καὶ ἐπὶ . .κηι.....
 [... ἀν]ατολ.....λεγε..πετειν.....
 ἔπι ζῶντα
αμ..... (360)

Los motivos para considerar estas líneas, que constituyen la columna XII del papiro, aparte del texto anterior, se basan como acabamos de decir, en la existencia entre ambos de una laguna que comprende al menos una columna entera. También hay una nueva laguna semejante, como indica el aparato crítico de Preisendanz, entre esta receta y la siguiente. Aunque ambas son del mismo tipo, nada indica que sean la misma. Parece más plausible, habida cuenta de la distancia que las separa, que se trate de dos distintas, ubicadas en una sección del papiro dedicada a la magia de prognosis, pues no es raro que las prácticas de un mismo tipo aparezcan agrupadas.

Las primeras líneas de la columna solo conservan algunas palabras sueltas. A partir de la línea 325 el texto se hace más continuo. Está en primer lugar la ποιήσις, o una parte de ella, como se deduce del participio λαβῶν de 316. Debido a las lagunas puede saberse solo que se emplean sustancias vegetales (320: χρυσ[ανθέμου λαβῶν ἀπογεύου), que se necesita algo de cuatro patas, probablemente una mesa (321: τε]τραπόδων) y que la receta comprende una fórmula, como se constatará más adelante (321: ἔστι δὲ ὁ λόγος ὁ διωκόμενος), la cual debe pronunciarse para “saber” (322: ἐὰν βούλη [εἰδέ]ναι, λέγε). La práctica descrita es, sin duda, adivinatoria (323: πάν[των] τῶν τοιούτων μαντικῶν). Algo debe realizarse durante diez días (324: ἐπὶ ἡμέρας δέκα), parece también necesario mezclar el corazón, seguramente de algún animal, con miel

(324 s.) y, tras pronunciar la fórmula, “serás en esa hora y en ese día clarividente”. El resultado del rito, como de costumbre, se expresa en futuro.

A partir de aquí aparecen mezclados párrafos de rito y de fórmula hasta la línea 346. De ahí en adelante se hacen las lagunas mas frecuentes y se pierde el sentido del texto.

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

C) Otras informaciones

PGM III, 361-409

... ἄλειφε.....αβλα[θα]ναλ[βα]...τεμ...σομησ.....
κατὰ β' λόγο[ν]ητιω νικα[... ἀ]γατο[λῆ]ς ἡλίου ζ'. εἰν...
..αλιου αντ[.....]ε μοι θυμοκα..... ἔχεις.
ἐὰν δὲ θέλ[ῃ]ς φάρυγγος ὄνων ισα..... τοῦ ζώου κοιν..... (365)

οὐρῶς λ.....κως πυκνότερον κ[αταλ]έγων τὸν ἔβδομον λόγον κα[ι.]
ἄπερ ἂν β[ούλη] ἀπὸ κεφαλῆς ἀνθρώπ[ου] θ.ησδια τουω..συ
ἐκβαλε[..... τὸν λόγον], οὗ ἡ ἀρχὴ ἐστίν· ἄγινώσκ[ειν] με ποίει, ἵνα ...ε
...περιπα...
ωρπύρα..... πάσης τὸ οὖς ὅτι ἐὰν ... ἐπὶ γῆς οὐρ[ανοῦ]
[τ]ὴν ἀρχὴν τὴν χειραν κατὰ ...εκοντα ἐν...κασ...ν λόγο[ν.] (370)

[ἐ]ὰν δὲ θέλ[ῃ]ς]ς κα[ὶ ἐ]πιστολὴν γεγραμμένην κατεσφραγισμένην [ἀνα-]
[γν]ῶναι χει...ον ησ.. τὸν αὐτὸν ζ' λόγον· ἄποιήσόν μοι τὰ γεγραμμέν[α]
..ηλυσα...λησ.ου.' εἰς τ[ὴν ἀ]νάγνωσιν τῶν γε[γ]ραμμένων· λαβὼν ἐν ἀν[ατολῇ]
[τ]ῆς σελήνης ο[...ς] γλυπασ ι.μελικηρίδος τόμους. τῶ[τ]ους συνέμβαλε ...
..λικν.....καὶ σαπαιαν π[ρ]όσφατος ἡστὸς μακαρίστως ὡς προγνω... (375)

.ασδενεα. ... μετὰ τῶν γε[γ]ραμμένων μ[ί]ξας πάνυ· [κατὰ] π<ᾰ>σαν δύναμ[ιν]
[κ]αθ' ἡμέρ[αν]ων μη ταμελα[...λ]έγῃς πρὸς ἥλιον τρωσαι λέγε [καὶ] τὸν
προκείμενον ...
[.λόγον τῆς ἡ]μέρας τόνδ[ε, κ]αὶ ἐκείνην τὴν ἡμέραν [... ἀ]νὰ ἡμισυ τοῦ ὄου...
..ετα τοῦ... ἔμβαλε εἰς κωθ[ώ]νιον καὶ γυψώσας τὰ ὄου ἐν τόπῳ ἢ ἐν ποταμ[ῶ]
[ὄ]που ἥλιος ι[..... τ]οῖς ἀλόγοις καὶ ἀ[νθ]ρώποις ἀβάτως γίνεται ...λουσάμενος καὶ
.... (380)

..ων θυ[... ἐ]στεμμένος στέφα[νο]ν ἀνθῶν τῶν τοῦ καιροῦαδα.....
.οντ[. ε]ἰς βωμόν, ἐπιθύσ[ας] ἐπὶ τῷ βωμῷ [λ]αβέ, ὡ[ς οἶδας], γ ἄρτους καθάρι[ος ...]
..λιεν τ...ις ἔλαιον ὁμοί[ω]ς ὠρ(α)ῖον οἶνον ο..ην.....ποι καὶ γάλα βοδὸς μ[ελαίνης]
[ἐν ἀ]ρίσταις χλαμύσιν τῶν κυ[κλ]οφόρων καὶ δια..ερωγ...την πρ...ιν...
[ὑπ]οκείμεν[ον]. ψήσας πρότερον .. τὸ ἡμισυ τοῦ ὄου πῦ...σοι τὸν κύριον μεστο... (385)
.ρυσον τα...α.. ἅπαντα ..ον καὶ τὴν οὐσ[ί]αν καὶ εἰπὼν τὸν ὑπο-
κείμενον [λόγ]ον τοῦτον τὸν ζ' πρὸς ἥλιον οὕτως ἀπ..υχο..... εἰς κωθόνιον ἱερὸ[ν]
..αυτο κα.. ἀπελθὼν καὶ θυσάμενος πε..μου...λέγε καὶ πρὸς ἥλιον ...
[πρ]ογνωστ[ικὸ]ν λόγον ἢ ὕμνον ἀπας εἰς τῆς [μονόκ]λωνο[ν] ἀρτεμισίαν εἰς ν...

.....λέγων ἐπτάκις. καρδία[ωμον] λαβὼν καὶ τὰ ὀνόμα[α] ἅγια λέγων ἐπι.... (390)

[’... ἄ]νακτος ἄ[π]αντα γὰρ ἐστι....’ ὅταν ὀρκί[ιζη]ς τὴν γαῖαν λέγων τὸν ἕβδομον

[λόγο]ν

[εἰς τὴν] γῆν καὶ [ἄ]παντας τοὺς [θεοὺς] ἀθανάτου[ς. λ]όγος οὗτος· ἤκέ μοι, κύρι[ε]

[ἄγι]ον πνεῦ[μα]’ ... ὥρα ἐνάτηπαντ...το οὐς μετὰ τοῦτον τὸ[ν λόγον]. ὀρκίζω

[το]ὺς αὐτοκρ[ά]τορας καὶ ὀρκίζω <τὴν> γῆν καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ φῶς καὶ

[τ]ὸν π[άντα] κτίσαντα’ λόγος λεγόμεν[ος] τοῦ θεοῦ. λέγων λόγον [τοῦτο]ν (395)

[πρ]ὸς ἱερὸν { *Verba Coptica* }

λαβης ε...λαβης αυ[] { *Verba Coptica* } (404)

(30 letras) [Γ]αβρήλ, Μιχαήλ, { *Verba Coptica* } (406)

ζ’ λέγεις εἰ[σ....] λέγειν εἶτα ἅπαξ ἢ γ’.

(409)

Forman estas líneas la columna XIII del papiro Mimaut, también considerablemente deteriorada. A pesar de las lagunas, es posible comprender que, como ya se ha dicho, conserva un fragmento de una práctica de prognosis. Las diez primeras son tan lacunosas, que es difícil sacar algo en claro de las palabras aisladas y diseminadas que sobreviven. La primera, ἄλειφε, debe pertenecer a una parte de la ποίησις en la que se explicara cómo realizar una unción. Después se lee “según la segunda fórmula”, de la que quizá formara parte la palabra mágica que se conserva inmediatamente antes. Al final de esa misma línea se hace una referencia a la salida del sol, probablemente el momento oportuno para pronunciarla. Más sorprendente es la referencia a la “tráquea de burros” de la línea 365, aunque no es este el único pasaje de los papiros en que se hace uso de ese órgano (vid. *infra* p. 360). Se vuelve a mencionar luego una nueva fórmula, esta vez la séptima, que sirve, probablemente, para conocer lo que se desee de lo que está en la cabeza de cualquier hombre (367), como suele prometerse en las recetas de prognosis. Su comienzo puede bien ser el que se consigna en la línea 368: “hazme conocer...”. En 371 comienzan las instrucciones para ser capaz de leer cartas selladas. Se especifican en lo que sigue una serie de acciones rituales y de fórmulas, que no son del todo comprensibles debido a las lagunas. Llama la atención sobre todo, por ser insólito en los papiros, el empleo de un huevo en el rito (378, 379, 385), aunque los detalles de su uso son poco claros. La receta concluye con un pasaje en copto, también muy dañado, que termina la columna XIII y comienza la XIV.

Partes constitutivas:

B) Πρώξις

ποίησις

λόγος

PGM III, 424-466

Ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβ[λο]υ. πρόγνω[σ]ις καὶ μνημον[ικὴ]· λαβὼν κάκουφ[ον,]
ὃ ἔστιν αἰγυπτιστὶ κακκου[φατ, ἐξάρα]ξον αὐτῆς τὴν καρδ[ίαν, κ]ατάτρησον
καλάμῳ (425)
καὶ τὴν καρδίαν κατα[τα]μ[ών] ἐπίβαλε εἰς μέλι Ἀπτικ[ὸν π]λησιαζούσης τῆς θεοῦ καὶ
εἶτα
τρίψας τὴν καρδιά[ν τῆ] ἀ' τῆς θεοῦ σύμμειζον τῷ μέλι[τι καὶ ἀπογεύου⁸²] νήστης
λέγω[ν] ἐπτάκις, ἄπαξ
γεύομενος τῷ λι[χανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[ν τ]ὸν λόγον· 'ποίη[σόν με π]ρογνῶναι τὰ
μέλλοντα καὶ τὰ
προμέλλοντα κα[ὶ πεπ]ραγμένα καὶ π[ά]ντα <τὰ> ἔργα τῆ σ[ήμερ]ον καθάπαξ.' ἐπτάκις
τὸ ὄνομα λέγε, αἶψα λέγων
κοινά· τῆ τρίτη ἀπογε[υόμενος λ]έγε τὸ ὄνομα Λαιλαμ [σαν]κανθαρα, κοινά. [τῆ]
σελήνης δ' <τὸ> δ' ὄνομα λέγων ἐπιμνω, τῆ ε' τὸ ε' (430)
ὄνομα λέγων ἐπτάκις εκενθ.... [τῆ ζ'] τὸ ἕκτον ὄνομα Ἄμοῦν [Ἄ]μοῦν, τῆ σελήνης ζ' [τὸ ζ' ὄνομα.]ρα πρεγξιχαροθ. τῆ η' τὸ η' ὄνομα·
[ε]ἶσι Οὔσιρι [Ἄ]μοῦν [Ἄ]μοῦν, τῆ θ' τὸ θ' ὄνομα φορ[φ]ορβαρζαγρα, [τῆ ι' τ]ὸ ι' ὄνομα
ζαζουχωρ δαμνιοτη, τῆ ἑνδεκάτη
τὸ ἑνδέκατον ὄνομα χρυσα χρ[υσα] ευαε χρυσοεσ ειρε χρυσοεθεθελ....ρον, τῆ
δωδεκάτη τὸ δωδέκατον ὄνομα, δωδεκάκις
γεύομενος· αθαβ....ενιγραψαθιρ..ψανο.αση, [τῆ ιγ' τὸ ιγ' ὄνομα λέγων]· Ἄρτεμι Δαμνω
δαμνο λύ-
καινα, τῆ τετάρτη καὶ δεκάτη τὸ [τέταρτον καὶ δέκατον ὄνομα] λέγων. τοῦτο τὸ ὄνομα
ιδ'· Ἄρπον[χνουφι] βριντατηγωφρι βρισκυλμα (435)
ορεοβαζαγρα. τῆ [πέμπτη καὶ δεκάτη τ]ὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· σεσενγεν
βαρφαραγγης αγαβ αειγιουω, κοινά, ὅσα θέλεις, λέγων κα-
θ' ἡμέραν. εἶτα [φθινο]ύσης σελήνης λ[έ]γε ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ τ[ὸν λόγον] λέγων
ἐπτάκις ἕως πάλιν τῆ τετάρτη καὶ δεκάτη τῆς θεοῦ.
[έ]φόρα δέ, μὴ συνέλθη[..... ἐ]κάστην ἡμέραν ταιουλ...αγιον [... κ]αὶ λυθῆ πᾶσα
σύστασις τῆς ἱερᾶ-

⁸² Preisendanz conjetura [κατάφαγε]. Justificamos la nuestra en p. 337.

ς συνθέσεως. λέ[γει γὰρ ὁ] κύριος [θεός. τῆς] πράξεως ταύ[της] μείζων οὐκ ἔστιν.

πεπείραται

ὑπὸ Μανεθῶνο[ς, δς αὐτὴν ἐ]λάβετο [δῶ]ρον ὑπὸ θεοῦ [᾽Ο]σίρεως τοῦ με[γίσ]του.

τέλει, τέλει εὐτυχῶς καὶ εὐφήμως. (440)

λόγος λεγόμεν[ος] καὶ τελ[..... τ]ῷ ἡλίῳ· χαῖρε, αὐτοκράτωρ, χαῖρε,

χαῖρε, προ[πάτωρ] καὶ Δαμναμ]εγεῦ

[Ἄβρα]σάξ....κ..ηληλ εἰς ἱερὸς ...κ.....ς σαβηλε

σαβηλε κα

προγγως. [23 letras] Μωυσήσ αν....σις καὶ ἀποσ.....κ.....

..αι[..... εἰ]ς μνήμη[ν λέγε τ]ὸν ὑποκείμε[νον λόγο]ν ἐκάστης (445)

[ἡμέρας] (22 letras)ιμεα.... Ἄβρασάξ, εἰ]δέναι

οειασ...κα..... Ἰάω Σαβαώ[θ] μέγας

Ἰαβε[ζεβυθ] [21 letras Ἀ]βραζας ταε.'

[32 letras] σι.ν..μ.

[] (450)

[]

οὕτως δὲ ζωγράφει παῖδα καὶ σε [17 letras] [ὔ]στερον, καὶ ἀκούσεις τὰ ὄρνεα λαλοῦ

[ντα

μαράθου ζ' καὶ σησάμου, μελανθίο[υ

λ(αβὼν) ταῦτα τρίψας σὺν ὕδατι πηγαίῳ τῆς σελήνης (455)

οὔσης δευτέρας, καὶ ἀκούσεις πάν[τα

ἐγὼ εἶμι ιη ιοει ιε Ἰάω Ἰσι [τὰ ἐν ταῖς]

ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἐγὼ []

ἐπεύχου αὐτῷ. ἄλλ []

γίνεται δε χελιδὼν τούτου (460)

σου τὸν λόγον τοῦτον ἐπτάκις κατά[λεγε.....]

λόγος, δὴν λ[έγ]εις· χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα λ[..... ἀπο]-

ροῦντος, [α]ὐτῷ ἱερῷ ὕδατι ὡσε.....

.....κ[α]τὰ ψυχὴν ἔχει οὗτος

ἐκείνην τὴν ἡμέραν γινώσκ[εις] (465)

παραπτόμενος δὲ ἡμιτριτα[ῖον πυρετὸν ἔξεις.]

Se trata de otra práctica de prognosis, mejor conservada que las anteriores, aunque tampoco en buen estado. Empieza con el encabezamiento “Copia de un libro

sagrado. Prognosis y recordatorio”. Siguen las instrucciones con λαβών. Hay que arrancarle el corazón a una abubilla, cortarlo en pedazos y echarlos en miel ática. Después el practicante debe ir consumiendo la mezcla untando el dedo índice en ella y, se supone, chupándolo después. El rito ha de empezar el primer día del mes lunar y prolongarse a lo largo de todo él. Para el primer, el tercer y el duodécimo día se prescribe la operación del dedo y sendas fórmulas, que recogen los deseos del practicante junto con palabras mágicas. Para el resto de días, solamente las fórmulas. A partir de la línea 438 se advierte de un peligro que puede hacer fracasar la práctica, pero el mal estado del texto impide saber cuál es. Se insiste también en el origen divino de la práctica, se la elogia y se la relaciona con Manetón. Una especie de apéndice de fórmulas ocupa las líneas 441-464. El estado del texto aquí es deplorable y hay, además, paso de una columna a otra, pero no falta ninguna entre ellas y la indicación de 465 ἐκείνην τὴν ἡμέραν γινώσκ[εις indica que se sigue tratando de una receta de adivinación. En 445 comienzan las instrucciones para recordar, como se ha prometido en el título (εἰς μνήμη[ν]. Ya en el texto del papiro II hemos visto que se incluía esta sección como un apartado más del procedimiento, aunque no se le concedía la misma importancia que al método adivinatorio en sí, como aquí sucede. Las últimas palabras avisan de que, en caso de fracasar, el practicante sufrirá fiebre.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

μνημονική

C) Otras informaciones

PGM III, 479-483

Πρόγνωσις· λαβὼν κυνοκεφάλια υ[.λέγε εἰς]
τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ κύκλου· ὁ φῶρ τῶ[] (480)
νομυρον, ὁ μόνος μέγας θεός, δ[εὔρό μοι]
ἀπὸ συνόδου ἐπὶ ἡμέρας ζ' γνωσ...
γενέσθαι, Ἥλιε.

Es la primera de tres variantes de pequeñas recetas que explican cómo atrapar ladrones. En la medida en que revelan quién ha robado algo, pueden considerarse adivinatorias.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM III, 483-488

Ἄλλη ἀντ[ιγραφὴ·]
αλα.αανγ· ξιχα μιχα· ανγ· ε.....
εροπιτενητη· νπρωμε ἔ[χων στέφανον ἐπὶ τῆ] (485)
κεφαλῆ [χ]ρυσοειδῆ, γενοῦ εἰς τ[ὸν φῶρα ἄραντα τὸ δεῖνα],
ἀπόλεσον, σχίσον αὐτὸν καὶ κε.....
διω..δ. ἐὰν δὲ ἀποκεφαλίση[ς]

Con el encabezamiento ἄλλη ἀντ[ιγραφὴ] presenta las mismas partes que la receta anterior.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM III, 489-493

Ἄλλη· λαβὼν πτέρυγα τ[ὴν]

αωω. εἶτα κατὰ τῆς ἀ[τ]ῆ[ς]

(490)

λω[φνου]κεντ Ἄβαώθ.....

δο..... . ωλειαισ.....

κα.....τα κ.....?

En este caso el encabezamiento es simplemente ἄλλη. El texto que sigue está demasiado dañado para intentar comprender algo.

PGM III, 633-713

633-689 texto en copto

[τῆ]ν ἡμέραν τὰ ὑπὲρ [ν .] .ιζο.....ανκ.....ανια (689a)
λέγε πρὸς ἥλιον αἰς περ. λειμητ.....γαρ..... (689b)
ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς Σελήνην]τριταίαν εἴσ[οδον τ]ῆς θεοῦ ἐλ[θῶν] (690)
ἐπὶ ποταμὸν ἀ[έν]αον στρ.....ενος λουσάμ[ενος ἐ]λθῶν
ἐν ἱματίοις καθαροῖς εἰ. τ.....πιόμενον ογκ...ι...αρμενον.....
τόπον ἔρημον, ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἀλεκτρ[υό]να [λε]υκὸν ἄσπιλον
καὶ στροβίλους δεξιούδς δώδεκα ἐπί[θ]υε γάλα, οἶνον λευκὸ[ν] σπ[ένδων,]
λέγε τοὺς ἀνακειμένους ἐπτὰ λόγο[υ]ς ἐπτά]κις αἰτῶν σύστασ[ιν τῆ]ν τοῦ θεοῦ (695)
..... σεαυτὸν δείξει...οικητῶ ἐπ[ὶ]
τῶν ἐπτὰ ἡμερῶν ποιεῖ ἐστάνα[ι .]ο...ης πρὸς Σελήνην καθαρός, καὶ ὅταν
ἴδῃς τὸν θεὸν ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ ε...εδες εὐωχοῦ· ὅταν οὖν συσταθῆς
τῷ θεῷ, λέγε λόγον αὐτοπτον καὶ ἀ[ἴ]τησαι παρὰ τοῦ δεσπότου [προ]γνώσαι.
κατελθὼν ἐπὶ τόπον καθαρ[ὸν] καὶ ἱερούμενον καὶ θυσίαν πάλιν (700)
ποιήσας ἀλεκτρυόνα κα[ὶ τὰ ἄλλα] ἀ [χ]ρῆ σύμβολα μυστικῶς ἐν
καθαροῖς ἱμ[α]τίοις [κρατῶν θεοῦ τριταίας ἔχων]
ἐν τῇ δεξιᾷ ἀ[ρ]τεμισίαν μ[ονόκλω]νον, ἐν τῇ εὐωνύμ[ω] γήρας ὄφεως,
καὶ δίωκε τοὺς λόγους ἐπι[κ]ειμένους καὶ ὅτι βούλει, καὶ ἔσται. πολλάκις δὲ
δίωκε ... ἀπ[ο]γεγραμμεν.....εις μαθεῖν τι, [λέγ]εταί σοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. (705)
ἐὰν δὲ ..α.α...ποι της ανε.....γράψας κα...ιδι...σ. σινδονίσας
δὲ ἀπὸ κεφαλῆς μέχρι ποδῶ[ν ...]ηκει καὶ γράψα[ς] ἐπὶ τῆς γῆς Ἄρποκρά-
την ἔχοντα ἐπὶ στόματοςλιον, τῇ δὲ εὐω[νύ]μω [ς] κῦτος δεδρα-
γμένον καὶ [ἄρ]πην ἐν.....ου ἔπειτα ἀβλ[α]να θαναλβα, ἐν πτέρυγι
Ἄβρασαξ, ὑπὸ νῶτον ωηαυα.....ντον καὶ στήσας τὸν παῖδα ἐπ' αὐτοῦ (710)
καὶ γράφε τὸν ἐ' λόγον αὐτὸν ... {Verba Coptica} θεραπεύεις
πολλάκις καὶ τόδε· ἀφελὼν ἀντ' αὐτοῦ τὴν σινδόνα, θεωρεῖτω
καὶ ὄψεται· σὺ δὲ ἐρώτα [αὐτόν]

No es claro dónde comienza esta receta. Después de un largo pasaje en copto (633-689), comienza el texto griego. Entre 689 y 690 está el párrafo, pero parece que

aquí no separa recetas, sino la σύστασις (o sea, el texto en copto), a la que se hace referencia en 695 y 698, del resto de la práctica. Tampoco es fácil determinar dónde acaba. Puede considerarse que dura hasta 731⁸³, pero lo cierto es que en 713 vuelve a aparecer el párrafo y no existen motivos para pensar que el texto que sigue, cuyo estado es muy malo, sea parte de la misma receta.

La práctica incluye una visión directa (697 s., καὶ ὅταν ἴδῃς τὸν θεὸν) para pedir prognosis (699 ἀ[ῖτ]ησαι παρὰ τοῦ δεσπότου [προ]γνῶναι). Además, en 710 se habla de un médium, sin duda para conseguir un objetivo específico distinto en alguna medida de la prognosis, quizá el de interrogar al dios sobre algún particular (cf. 705: ...εις μαθεῖν τι, [λέγ]εταί σοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ).

La primera parte de la receta se dedica, pues, a la σύστασις para propiciar el encuentro con el dios solar Revertido al griego como Ἥλιος (689). Después del párrafo de 690 comienza la ποίησις, donde se indica en primer lugar una fecha lunar y un lugar para comenzar el proceso. Allí el practicante debe realizar un sacrificio, un sahumero y una libación mientras pronuncia “las siete fórmulas que se adjuntan para pedir el encuentro –σύστασις- con el dios” (695), probablemente las consignadas en copto. En la siguiente línea se lee σεαυτὸν δείξει. El futuro sugiere que se está describiendo la consecuencia de la unión, pero es un pasaje difícil de interpretar, sobre todo porque si el pronombre reflexivo está empleado apropiadamente, la forma verbal ha de estar en segunda persona del singular de la voz media, y no en tercera de la activa. Es asimismo interesante la siguiente palabra, οἰκητω, seguramente una grafía incorrecta de οἰκεῖτω, según la propuesta de M. W. Meyer⁸⁴, con la cual se aludiría al resultado de la σύστασις. Siguen las instrucciones de la ποίησις, con referencias diseminadas a las fórmulas, que, sin embargo, no se conservan. De 706 en adelante, como ya se ha dicho, comienzan las indicaciones sobre cómo usar el médium.

Partes constitutivas

B) Πρῶξις

ποίησις

σύστασις

θυσία

C) Otras informaciones

⁸³ Así en las traducciones de Preisendanz, Meyer (en Betz 1992) y Calvo Martínez – Sánchez Romero.

⁸⁴ En Betz 1992, p. 35, nota 141.

PGMIV, 52-85

- Προαγενέσας ζ' ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πα[ν]-
σέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψέ[των]
ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις, μέρος ἡμι[σ]υ κ[α]-
τὰ ἴσον καταλιμπάνων ἐπὶ τὰς προκειμέν[ας] (55)
ἡμέρας ἐν ἀγγείῳ καλλαῖνω,
ἐφ' οὗ καὶ σὺ ἐσθίεις, οἴνου ἀπεχόμενος, σελήνης δὲ πληρωθε[ίσης]
[ἐ]λθὼν εἰς τὰ ἀπηλιωτικὰ μέρη τῆς πόλεως
ἢ κώμης ἢ τῆς οἰκίας μονή<ρης> ἐν ἀγροῖς ἀπόρ[ρι]-
ψον τὰ καταλειφθέντα μέρη καὶ οὕτως ὀξέως (60)
ἐπάνελθε ἐπὶ τὸν τόπον σου καὶ ἀπόκλεισον σεαυτ[όν],
μὴ σε προλάβῃ· ἐὰν γὰρ προλημθῆς, ἀποκλείῃ ὑπ' αὐτοῦ.
πρὶν ἐκρίψης δὲ τὰ μερίδια, κάλαμον χωρικὸν ὡς πηχῶν
δύο πήξας ἐν τῇ γῆ ὀλίγον ἐπικεκλιμένον καὶ ἐξαρτή-
σας αὐτοῦ θριξὶ ἵππου ἄρσενος κάνθαρον τὸν ταυρόμορφον (65)
κατὰ τὸ μέσον δεδεμένον, ὑπόθεσ αὐτῷ ἐν λεκάνῃ καινῇ
ὄστρακινήν λύχνον καινὸν ἐξημμένον, ὡς τὴν ἀτμίδα-
τοῦ λύχνου ἐφικέσθαι ὀλίγον τοῦ κανθάρου. στήθι μετὰ τὸ ἐκ-
ρῖψαι τὰ μέρη καὶ εἰσελθεῖν καὶ ἀποκλείσαι ἀτάραχος. ἐπιστή-
σεται γὰρ ὁ κληθεὶς καὶ ἀναγκάσει σε ἀπειλῶν ἔνοπλος ἀπο- (70)
λύσαι τὸν κάνθαρον. σὺ δὲ μὴ ταραχθῆς μηδὲ ἀπολύσης,
ἔστ' ἂν χρηματίσῃ σοι, καὶ οὕτω ταχέως αὐτὸν ἀπόλυσον.
ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἀγνεΐᾳ ἐσθίειν καὶ
κοιμᾶσθαι, εἰπὲ τὸν λόγον πρὸς <σελήνην> ζ', ὄνπερ μετὰ τὸ ἐκρί-
ψαι ἐπανελθὼν πάλιν ἐρεῖς· { *Verba Coptica* } (75)
φυλακτῆριον τοῦ προκειμένου· γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν (78)
αἷματι ἀπὸ χειρὸς ἢ ποδὸς γυναικὸς ἐγκύου τὸ προὔπο-
κείμενον ὄνομα καὶ φέρει περὶ τὸν ἀριστερὸν βραχί- (80)
ονα λίνῳ δήσας. ἔστιν δὲ τὰ γραφόμενα· { *Verba Coptica* }
ἀπόλυσις· ἀπολύσας τὸν κάνθαρον εἰπέ· { *Verba Coptica* } (83)
φύλαττε τάδε
σφόδρα. ἢ πρᾶξις κρόμμυον. (85)

Se explica aquí una práctica de revelación con visión directa de una divinidad cuyo nombre no se da. En primer lugar se recoge la purificación. Luego se dan instrucciones para reservar una parte de la comida y lanzarla al campo; acto seguido es necesario regresar rápido a casa, pues de otro modo el invocado cerrará la puerta y dejará fuera al practicante. Antes de salir a arrojar los restos de comida, hay que dejar un escarabajo atado a una caña sobre la llama de un candil, de forma que esta le alcance ligeramente. El resultado de todo esto, que constituye la ποιήσις, se expresa a continuación en futuro (69 s.), “se presentará el invocado e intentará obligarte, armado y con amenazas, a que sueltes el escarabajo”. El oficiante, empero, no ha de amedrentarse y no lo liberará hasta que obtenga los vaticinios. Por último, las líneas 73-77 contienen las indicaciones relativas a la fórmula: cuándo hay que pronunciarla y qué debe decirse, esto último en copto. A modo de apéndice se incluyen las instrucciones para el amuleto (78-82) y para la liberación (83 s.). Las últimas palabras del procedimiento son, tal como las edita Preisendanz, ἡ πρᾶξις· κρόμμυον. A mi modo de ver, se trata en realidad del epígrafe de la práctica que aquí, extraordinariamente, aparece al final, de forma que creo preferible suprimir el punto alto y entender κρόμμυον como aposición a πρᾶξις (vid. *infra* pp. 176 s.).

Como hemos dicho antes, no se indica el nombre de la divinidad invocada, pero puede deducirse que se trata de Helios. Hay tres razones principales que apuntan a ello:

- 1) La singular relación que en la cultura egipcia tenía el escarabajo con el sol⁸⁵.
- 2) El hecho de que el oficiante deba ir a arrojar la comida a la parte oriental de su ciudad, pueblo o casa. Precisamente por allí sale dicho astro.
- 3) El título de la receta que comienza en la línea 88 ἄλλη πρὸς Ἥλιον.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe (excepcionalmente al final)

B) Πρᾶξις

ποίησις

λόγος

φυλακτήριον

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

⁸⁵ Véase Bonnet 1952, y R. Giveon, *LdÄ* V, 1984, s. v. “Skarabäus”.

PGMIV, 88-94

Ἄλλη πρὸς ἥλιον· σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρ[ι] ποδῶν
γυμνὸν ἔστηκότα καὶ προκωδωνίσας παῖδα στήσον κα[τ]αντι-
κρὸ τοῦ ἡλίου καὶ λέγε τὸν λόγον κατόπιν αὐτοῦ στάς· (90)
{*Verba Coptica*}

Es esta la receta de una práctica de adivinación con médium dirigida, como hemos dicho, a Helios. Sobre la lectura γυμνὸν ἔστηκότα en 90 véase *infra* pp. 376 ss.

Partes constitutivas:

A) Επίγραφε

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGMIV, 154-285

Νεφώτης Ψαμμητίχῳ, βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰω-
νοβίῳ, χαίρειν· ἐπεὶ σε ὁ μέγας θεὸς ἀπεκατέ- (155)

στησεν βασιλέα αἰωνόβιον, ἡ δὲ φύσις κατέ-
στησεν ἄριστον σοφιστήν, καὶ ἐγὼ σοι βουλό-
μενος ἐπιδείξασθαι τὴν ἐν ἐμοὶ φιλοπονίαν
ἀπέστειλά σοι τήνδε τὴν πρᾶξιν ἐν πάσῃ εὐ- (160)

δοκιμάσας θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκο-
νομίας ταύτης· σκέψη διὰ λεκάνης αὐτόπτου
ἐν ἧ βούλει ἡμέρα ἢ νυκτί, ἐν ᾧ βούλει τόπω,
θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν τῷ ὕδατι καὶ φωνὴν λαμ-
βάνων ἐν στίχοις παρὰ τοῦ θεοῦ, οἷς βούλει· οἴσεις (165)

καὶ τὸν κοσμοκράτορα καὶ εἴ τι ἂν προσθῆς, ἐρεῖ
δὲ καὶ περὶ ἄλλων, ὧν ἐπερωτήσεις, ἐπιτεύξει
χρησάμενος οὕτως, πρῶτα μὲν συστα-
θεὶς πρὸς τὸν Ἥλιον τρόπῳ τούτῳ· οἷα βούλει ἀνα-
τολῇ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης ἐπὶ δώματος ὑψηλοτάτου (170)

ἀνελθὼν στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνιον καθα-
ρόν. ποίει σὺν μυσταγωγῷ. σὺ δὲ αὐτὸς στεψάμε-
νος κισσῷ μέλανι μεσουρανόοντος τοῦ ἡλίου
ὥρα πέμπτη κατακλίθητι ἄνω βλέπων ἐπὶ τὴν
σινδόνα γυμνὸς καὶ κέλευέ σου περικαλύπτεσθαι (175)

τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι μέλανι καὶ περιστεί-
λας σεαυτὸν νεκρικῷ τρόπῳ καμμύων τοὺς ὀφθαλ-
μοὺς, τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τῷ ἡλίῳ κατάρχου λό-
γων τῶνδε. λόγος· Ἐκραταῖε Τυφῶν, τῆς ἄνω
σκηπτουχίας σκηπτούχε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, (180)

ἄναξ ἀβεραμενθου (λόγος), γνοφεντινάκτα,
βρονταγωγέ, λαιλαπετέ, νυκταστράπτα, ψυχ<ρ>ο-
θερμοφύσησε, πετρεντινάκτα, τειχοσεισμο-
ποιέ, κοχλαζοκύμων, βυθοταραξοκίνησε,
Ἰωερβήτ αυ ταυῖ μηνι· ἐγὼ εἶμι ὁ σὺν σοι (185)

τὴν ὅλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας καὶ ἐξευ-
ρῶν τὸν μέγαν Ὅσιριν, ὃν σοι δέσμιον προσή-
νεγκα. ἐγὼ εἶμι ὁ σύν σοι συμμαχήσας τοῖς θεοῖς
(οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεοὺς)· ἐγὼ εἶμι ὁ κλείσας οὐρα-
νοῦ δισσὰς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν

(190)

ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν, ῥεῖθρα, ποταμῶν
νάματα, ἄχρις οὗ κυριεύσης τῆσδε τῆς σκηπτου-
χίας. ὁ σὸς στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι,
πρηνῆς ῥέριμμαι μηνίδος εἴνεκεν κενῆς.

ἔγειρον, ἱκετῶ, τὸν σόν, ἱκνοῦμαι, φίλον καὶ μ[ή]

(195)

με ῥίψης χθονοριφῆ, ἀναξ θεῶν αεμινεβαρω-
θερρεθωραβεανιμεα. δυνάμωσον, ἱκετῶ,
δὸς δέ μοι⁸⁶ ταύτην τὴν χάριν, ἴν', ὅταν τινὰ αὐτῶν
τῶν θεῶν φράσω μολεῖν, ἐμαῖς ἀοιδαῖς θῆπτον
ὀφθῆ μοι μολῶν. ναῖνε βασαναπτατου

(200)

εαπτου μηνωφασμη παπτου μηνωφ·
αεσιμη· τραναπτι· πευχρη· τραναρα· πτου-
μηφ· μουραι· ανχουχαφαπτα· μουρσα·
αραμει· Ἰάω· αθθαραυῖ μηνοκερ· βορο
πτουμηθ· ατ ταυῖ μνηι χαρχαρα· πτου-
μαυ· λαλαψα· τραυῖ τρανεψε μαμω

(205)

φορτουχα· αεηιο ἴου οηωα· εαῖ αεηι
ωι ιαω αηι αι ιαω· ταυτὰ σου εἰπόντος
τρὶς σημείον ἔσται τῆς συστάσεως τόδε, σὺ δὲ
μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπλισθεὶς μὴ θαμβηθῆς·

(210)

ἰεραξ γὰρ πελάγιος καταπτάς τύπτει σε ταῖς
πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου ταῦτα αὐτὰ δηλῶν ἐξα-
ναστῆναί σε. σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς
εἵμασιν καὶ ἐπίθου ἐπὶ θυμιατηρίου γεῖνου ἄτμη-
τον λίβανον σταγονιαῖον λέγων τάδε· ‘συνεστά-
θην σου τῆ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὄνό-

(215)

⁸⁶ La lectura de Preisendanz δός τε μοι es errónea, como se ve ya por la acentuación. Hemos examinado una fotografía del papiro y podemos afirmar que no hay duda en que el texto correcto es δός δέ μοι (= *Píada* V, 359), como figura en la reconstrucción del himno a Tifón en Heitsch 1963², recogida en el apéndice de *PGM* II, pp. 242 s.

ματι, ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν,
 κύριε, θεε θεῶν, ἄναξ, δαῖμον αθθουῖν θουθουῖ
 ταυαντι· λαω απτατω· ταῦτα ποιήσας κάτελθε
 ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας τῆς διὰ ταύτης τῆς συστά-

(220)

σεως ἐπιτελουμένης αὐθοπτικῆς λεκανομαντείας
 ἅμα καὶ νεκυοαγωγῆς σκέψις⁸⁷. ἐπειδὴν ποτε βούλει
 σκέψασθαι περὶ πραγμάτων, λαβὼν ἄγγος χαλκοῦν,
 ἢ λεκάνην ἢ φιάλην, οἷαν ἐὰν βούλη, βάλε ὕδωρ
 —ἐὰν μὲν τοὺς ἐπουρανίους θεοὺς κλήζῃ, ζήνιον,

(225)

ἐὰν δὲ τοὺς ἐπιγείους, θαλάσσιον, ἐὰν δὲ Ὅσιριν ἢ τὸν
 Σάραπιν, ποτάμιον, ἐὰν δὲ νέκυας, πηγαῖον—κατέ-
 χων ἐπὶ τοῖς γόνασι σκεῦος, ἐπιβαλὼν ἔλαιον ὀμφά-
 κινον καὶ σὺ αὐτὸς ἐπικύπτων ἐν τῷ σκεύει λέγε τὸν
 λόγον τὸν ὑποκείμενον καὶ προσκαλοῦ, ὃν βούλει θεόν,

(230)

καὶ ἐπερώτα, περὶ οὗ θέλεις, καὶ ἀποκριθήσεται σοι
 καὶ ἔρεῖ σοι περὶ πάντων. ἐὰν δὲ εἴπῃ, ἀπόλυε αὐτὸν
 τῇ ἀπολύσει, ὃς τῷδε αὐτῷ λόγῳ χρώμενος θαυμάσεις.
 λόγος λεγόμενος ἐπὶ τοῦ σκεύους· Ἄμοῦν αυανταυ
 λαῖμουταυ ριπτου μανταυι ιμαντου λαντου

(235)

λαπτουμι· ανχωμαχ· αραπτουμι· δεῦρό <μοι>, ὃ τις θεός,
 ὄφθητί μοι ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ καὶ μὴ μου θαμβήσης τοὺς
 ὀφθαλμούς. δεῦρό μοι, ὃ τις θεός, ἐπήκοός μοι γενουῖ,
 ὅτι τοῦτο θέλει καὶ ἐπιτάσσει αχχωρ αχχωρ·
 αχαχαχ πτουμι χαχχω χαραχωχ· χαπτουμη·

(240)

χωραχαραχωχ· απτουμι· μηχωχαπτου· χαραχ-
 πτου· χαχχω χαραχω· πτεναχωχευ' (γράμματα ἑκατόν).

οὐκ ἀγνοεῖς δέ, βασιλεῦ μέγιστε καὶ μάγων καθη<γε>μῶν,
 ὅτι τοῦτό ἐστιν τὸ πρωτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος,
 ὃν τρέμει γῆ, βυθός, Ἄιδης, οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, χορὸς
 ἄστρον ἐπιφανῆς, σύμπας κόσμος, ὅπερ ὄνομα

(245)

⁸⁷ O'Neil en su traducción (Betz 1992) adopta una puntuación diferente, propuesta por M. Smith, con punto después de ἐπιτελουμένης y el resto de los genitivos dependiendo de σκέψις; pero así se pierde la conexión entre las partes de la receta. En la fotografía del papiro que hemos examinado se advierte un espacio en blanco, que interrumpe la *scriptio continua* delante de σκέψις. φύσις puede decirse del poder de un encantamiento, cf., en el mismo papiro IV, 2107-2110.

[ρῆ]θὲν θεοὺς καὶ δαίμονας ἐπ’ αὐτὸ βία φέρει. ἔστιν
[δ]ὲ γραμμάτων ρ’ τοῦτο τὸ ὄνομα. ἐν ὑστέρω σοῦ φωνήσαν-
[τ]ος φανήσεται, ὃν φωνεῖς, θεὸς ἢ νέκυς, καὶ ἀπο-
κριθήσεται περὶ ὧν ἐπερωτᾷς πάντων. ἐπὰν (250)

δὲ ἐκμάθῃς, ἀπόλυε τὸν θεὸν μόνον τῷ ἰσχυρῷ
ὄνόματι τῷ τῶν ἑκατὸν γραμμάτων λέγων· ‘ἄπιθι, δέ-
σποτα. τοῦτο γὰρ θέλει καὶ ἐπιτάσσει σοὶ ὁ μέγας
θεός, τις.’ λέγε τὸ ὄνομα, καὶ ἀπελεύσεται. αὕτη ἡ πραγμα-
τεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς σὲ μόνον χωρησάτω, (255)

φυλασσομένη ἀπὸ σου ἀμετάδοτος. ἔστιν δὲ
αὐτὸ τὸ φυλακτήριον, ὃ φορεῖς καὶ ἰστανόμενος
πράσσω· εἰς λεπίδα ἀργυρᾶν αὐτὸ τὸ ὄνομα γραμμάτων ρ’
ἐπίγραψον χαλκῷ γραφείῳ καὶ φόρει εἴρας ἱμάντι
ὄνου. σύστασις τῆς πράξεως· πρὸς ἀνα- (260)

τολήν τοῦ ἡλίου λέγε· ‘σὲ καλῶ, τὸν πρῶτα θεῶν
ὄπλον διέποντα, σὲ τὸν ἐπ’ οὐρανίων σκῆ-
πτρον βασιλείων ἔχοντα, σὲ τὸν ἄνω μέσον
τῶν ἄστρον Τυφῶνα δυνάστην, σὲ τὸν ἐπὶ
τῷ στερεώματι δεινὸν ἄνακτα, σὲ τὸν φοβε- (265)

ρὸν καὶ τρομερὸν καὶ φρικτὸν ἐόντα, σὲ τὸν
δῆλον, ἀμήχανον, μισοπόνηρον, σὲ κα-
λέω, Τυφῶν’, ὥραις ἀνόμοις, ἀμετρήτοις,
σὲ τὸν ἐπ’ ἀσβέστῳ βεβηκότα πυρὶ λιγείῳ, σὲ τὸν
ἄνω χιόνων, κάτω δὲ πάγου σκοτεινοῦ, σὲ τὸν (270)

ἐπ’ εὐκταίων Μοιρῶν βασιλείων ἔχοντα κλήζω,
παντοκράτωρ, ἵνα μοι ποιήσης, ἃ σε ἐρωτῶ, καὶ
εὐθὺς ἐπινεύσης μοι ἐπιτρέψῃς τε γενέσθαι (κοινά),
ὅτι σὲ ἐξορκίζω γὰρ θαλα· βαυζαυ· θωρθωρ
καθαυκαθ· ἰαθιν· να βορκακαρ· βορβα· (275)

καρβορβοχ· μω ζαυ ουζωνζ· ων· υαβιθ·
Τυφῶν μέγιστε, ἄκουσόν μου, τοῦ δεῖνα, καὶ ποιήσόν
μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα· λέγω γὰρ σοῦ τὰ ἀληθινὰ ὄνόματα·
Ἰωερβήθ· Ἰωπακερβήθ· Ἰωβολχοσήθ· οεν
Τυφῶν· ασβαραβω· βειαιση· με νερω· μαρα- (280)

μω· ταυηρ· χθενθωνιε· αλαμ βητωρ· μεν-
κεχρα· σαυειωρ ρησειοδωτα· αβρησιωα·
φωθηρ· θερθωναξ· νερδωμευ· αμωρης·
μεεμε· ωιης· συσχιε· ανθωνιε· Φρᾶ· εἰσά-
κουσόν μου καὶ ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα.’ (285)

Esta receta explica un proceso adivinatorio de lecanomancia consagrado a Tifón. Comienza con el encabezamiento de la carta: “Nefotes a Psamético, rey inmortal de Egipto” (154 s.)⁸⁸. Un preámbulo (155-167), que incluye una loa del destinatario y la descripción de las capacidades del procedimiento, precede la explicación de la práctica. Esta comienza con las instrucciones para la σύστασις, que se extienden desde 167 hasta 222. En el proceso es necesario un maestro (172, ποίει σὺν μυσταγωγῶ), el cual, en el lugar más alto de la casa, ayudará al practicante, desnudo, a cubrirse los ojos con un paño negro y a envolverse “a la manera de los muertos”, o sea, a amortajarse. Este entonces pronunciará la fórmula (178-208) que tiene por fin granjearse el favor de Tifón⁸⁹. La señal de que todo ha ido bien será que un halcón descenderá y le golpeará la cara con las alas. El oficiante habrá de levantarse entonces sin miedo, realizar un sahumero y pronunciar una nueva fórmula. Gracias a este ritual de σύστασις se consigue una “naturaleza divina” que permite llevar a cabo lecanomancias y atraer a muertos (219-222).

Las siguientes líneas (222-233), con el encabezamiento σκέψις, se consagran a aclarar cómo “ver”, o sea, cómo practicar la lecanomancia. En la medida en que esta sección explica el rito para la parte esencial de la práctica, la lecanomancia, resulta equivalente a la que en otras recetas se llama ποίησις. Debe emplearse un tipo determinado de recipiente, llenarlo con distintas clases de agua según el dios al que se invoque, colocarlo sobre las rodillas, verter aceite de oliva e invocar al dios que se quiera con la fórmula que se indica. En 243-250 Nefotes vuelve a dirigirse directamente a Psamético para informarle de que las palabras mágicas de la fórmula de la σκέψις son, en realidad, el “nombre principal de Tifón” (244, τὸ προτεῦον ὄνομα τοῦ Τυφῶνος),

⁸⁸ Podría considerarse que este encabezamiento funciona como título de la receta. El hecho de que en otras que también toman forma epistolar se encuentre antes un epígrafe propiamente dicho sugiere, sin embargo, que es preferible no tomar el intitulado de la carta por título de la receta. Cf. I, 42 s., [Πνού]θεως ἱερογραμματέως πάρεδρος· Πνούθιος Κήρυκι σε[βαζομένῳ] τῶν θεῶν χαίρειν; IV, 2006, Πίτωσ ἀγωγή. βασιλεῖ Ὅστάνη Πίτωσ χαίρειν.

⁸⁹ Dentro de la fórmula, las líneas 179-201 contienen un himno a Tifón en trímetros yámbicos. Véase Calvo Martínez 2008.2. IV, 178: δὸς δέ μοι (Preis. δός τε μοι).

que tiene cien letras; al pronunciarlo, verá cómo se aparece el dios o muerto que desee. Siguen la ἀπόλυσις (250-254) y el consejo de mantener en secreto el procedimiento (254-256). La última sección antes de la segunda σύστασις está dedicada al amuleto (256-260).

Las líneas 260-285 recogen una sección titulada σύστασις τῆς πράξεως. No hay duda de que se trata de una segunda σύστασις de esta receta, ya que no puede pertenecer a la siguiente, que es un sencillo procedimiento para recoger plantas. Como la primera, también la segunda σύστασις está consagrada a Tifón, pero si se atiende al contenido, es claro que aquella era la original y que esta es un añadido posterior⁹⁰. En efecto, en la primera σύστασις el oficiante se presenta a sí mismo como un aliado de Tifón en su lucha contra los dioses y le ruega después que haga visible a cualquier dios que se le acerque. Luego, según se explica en la σκέψις, no tiene más que disponer el recipiente para la lecanomanía, invocar al dios que desee consultar y a continuación pronunciar el nombre místico de Tifón, que, supuestamente, se encargará de hacer la presencia visible. Es evidente, pues, que está perfectamente insertada en la práctica y que sin ella las demás partes del procedimiento carecerían de sentido. En la segunda σύστασις, en cambio, no hay ningún elemento que haga referencia al resto de la receta más allá del hecho de que esté dirigida también a Tifón. Es más, ni siquiera se trata de un fragmento perteneciente a una receta exclusivamente adivinatoria (cf. 272, 277 s. y 285).

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

ποίησις (aquí llamada σκέψις)

λόγος

φυλακτήριον

ἀπόλυσις

σύστασις

θυσία

C) Otras informaciones

⁹⁰ Hopfner, *OZ* II, §243. También esta contiene un himno a Tifón, estudiado igualmente en Calvo Martínez 2008.2.

PGMIV, 850-929

El “Trance de Salomón”, hechizo para obligar a Osiris, mediante la amenaza de revelar sus nombres sagrados, a que posea a un médium y vaticine a través de él.

Σολομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παίδων
καὶ τελείων ποιούσα· ὄμνυμί σοι θεοὺς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μη-
δενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πρα-
γματείαν μηδὲ μὴν ἐπὶ του εὐχεροῦς
πράττειν, εἰ μὴ σε πρῶγμα ἀναγκαῖον (855)
ἐπέιξῃ, μὴ πῶς σοι μῆνις τηρηθεῖη.
λόγος λεγόμενος· Ὀύριωρ· Ἄμῆν μι
ταρ χωβ· κλαμφωβ· Φρη· φρωρ·
Πταρ· Οὔσιρι· σαῖωβ· τηλω καβη·
μαναταθωρ· ασιωρικωρ· βηεινωρ· (860)
Ἄμοῦν ωμ· μηνιχθα· μαχθα·
χθαρα· αμαχθα αου· αλακαμβωτ·
βησινωρ· αφησιωρ· φρηφ ἄμηϊ
ουρ· λαμασιρ· χηριωβ· πιτρημ·
φηωφ· νιριν· αλλανναθαθ· (865)
χηριωχ· ωνη· Βούσιρι· νινουνο·
αμαναλ· γαγωσαρηρ μηνιαμ·
τληρ· οοο αα· ετηη· Οὔσιρι· Οὔσιρι
ουρισι· ουρισι· μηνημβ μνημ· Βρα-
βηλ· τηηκαιοβ· ἐπάκουσόν μου, τῆς ἁγί- (870)
ας μου φωνῆς, ὅτι ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἅγια
ὀνόματα, καὶ δῆλωσόν μοι, περὶ οὗ θέλω
πράγματος, διὰ τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου,
ἐπεὶ οὐκ ἀρκέσομαί σου τὰ ἅγια καὶ ἀμείαν-
τα ὀνόματα. ἐλθέ μοι, ὁ γενάμενος Ἐσιης (875)
καὶ ποταμοφόρητος, ἔμπνευσον τῷ δεῖνα ἀν-
θρώπῳ ἢ παιδί, περὶ οὗ σου πυνθάνομαι·
Βαρβήθ· μνωρ· αραριακ· ταρηρημ·

ωαρ· τηρωκ· σανιωρ μηνικ· φαυεκ·
 δαφοριουμιν· λαριωρ· ητνιαμιμ· (880)
 κνωσ· χαλακθιρ· κρωφηρ· φησιμωτ·
 πρηβιβ· κναλα· ηριβητιμ· γνωρι·
 δευρό μοι διὰ τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου
 καὶ ἐξήγησόν μοι μετὰ ἀκριβείας, ἐπεὶ
 σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει (885)
 ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμ-
 μασι· ἀρβακωριφ· μηνιαμ· ωβαωβ·
 αβνωβ· μηριμ· βαῖαξ· χενωρ· φη-
 νιμ· ωρα· ωρησιου· Οὔσιρι· Πνιαμού-
 σιρι· Φρηούσιρι· Ὄριούσιρι· Ναειωρ- (890)
 ούσιρι· Μηνιμούσιρι· Μνηκούσιρι·
 Φληκούσιρι· Πηληλούσιρι· ωνω·
 Ῥαβκούσιρι· Ἀνωβούσιρι· Ἀμηαούσιρι
 Ἄνωρούσιρι· Ἀμηνηφηούσιρι· Ἀμη- (895)
 νιούσιρι· ξωνιωρ· Ἡουρούσιρι· δῆ-
 λωσόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος
 εἰσβάς εἰς αὐτόν· τὸν δεῖνα ἄνθρωπον ἀγνί-
 σας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμέρας γ' καὶ σὺ ἄμ' αὐ-
 τῷ ἀγνὸς εἴσελθε, καὶ ἄρας αὐτὸν εἰς ὑ-
 παιθρον τόπον κάθισον αὐτὸν εἰς πλίν- (900)
 θους ὠμάς καὶ στολίσας αὐτὸν δὸς αὐ- (900b)
 τῷ ἀνουβιάδα τὸν στάχυν καὶ ἱερα- (901)
 κίτιν [τὴν] βοτάνην εἰς τὸ φυλαχθῆναι αὐ-
 τόν. καὶ σὺ δὲ περιζῶσαι σεβενίνῳ
 ἀρσενικοῦ φοίνικος καὶ τὰς χεῖρας ἀνα-
 τείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου (905)
 ἀκτῖνας λέγε τὸν λόγον ζ', εἶτα ἐπίθου
 λίβανον ἀρσενικόν, εἰς ἀμπέλινα ξύ-
 λα σπείσας οἶνον ἢ ζύτον ἢ μέλι ἢ γάλα
 βοδὸς μελαίνης, εἶτα οὕτως εἰς τὸ οὐῖς
 τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου ἐπίλεγε ζ' (910)
 τὸν λόγον, καὶ εὐθέως πεσεῖται. σὺ δὲ καθέ-

ζου ἐπὶ ταῖς πλίνθοις καὶ πυνθάνου,
 καὶ πάντα ἀληθῆ διηγείται. χρῆ δὲ στεφα-
 νῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς,
 αὐτόν τε καὶ σε· ἴδεται δὲ ὁ θεὸς τῆ βοτάνῃ. (915)
 ἀπόλυσις τοῦ κυριακοῦ· εἰς τὸ οὐς τοῦ δεῖνα·
 ‘ανανακ· αρβουηρι· αεηιουω.’ ἔαν δὲ
 βραδύνη, ἐπίθου εἰς τοὺς ἄνθρακας τοὺς
 ἀμπελίνους σήσαμον <καὶ> μελάνθιον λέγων·
 ‘ανανακ· ωρβουσιρι· αεηιουω, χώρει, κύριε, (920)
 εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους καὶ διαφύλαξον τὸν
 δεῖνα ἀπὸ πάσης κακίας.’ τελείως ἔμαθες· κρύβε.
 ἢ ἐξήχησίς ἐστιν ἡδε· στήκε ἀπὸ μακρό-
 θεν τοῦ παιδὸς ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἔχων τὰς
 χεῖρας ἐπὶ τῶν γλουτῶν ἐκτεταμένως, κεκολ- (925)
 λημένους ἔχων τοὺς πόδας ἐπὶ τῆς γῆς δίω-
 κε πολλάκις, ἕως κινηθῆ ἢ τοι ἐπὶ τὰ δεξιὰ
 ἢ ἐπὶ τὰ ἀριστερά· ‘Ἀμοῦν ηει αβριαθ·
 κιχωπ ωτεμ· πιθ.’ εἶτα ὡς κύων.

Tras el título se dan diversas informaciones sobre la práctica⁹¹: el médium puede ser niño o adulto, debe guardarse en secreto a no ser que se den circunstancias que obliguen a revelarla (851-856). Entre 857 y 897 queda recogida la fórmula y a continuación se consigna lo que ha de hacerse antes de pronunciarla (897-903). Se detalla en este apartado la naturaleza y la duración de la purificación a que han de someterse tanto el médium como el practicante, dónde hay que colocar al médium y qué ropa y amuletos ha de llevar. Siguen las instrucciones referentes a cómo pronunciar la fórmula (903-906) y qué hacer después (906-915): un sahumero, una libación y recitar de nuevo siete veces la fórmula al oído del médium, que “caerá inmediatamente” (911: εὐθέως πεσεῖται). El oficiante entonces no tiene más que sentarse y preguntar al médium, cuyas revelaciones serán verdaderas. Ambos deben coronarse de artemisia verde, “ya que el dios se complace con esta planta”, se justifica. Viene luego la ἀπόλυσις, que es doble, porque se contempla la posibilidad de que el dios no quiera irse;

⁹¹ Esta receta es la que mejor informa sobre la adivinación mágica mediante un médium. Véase Hopfner, *OZ II*, §§289-291; Dodds 1973, pp. 199 s.; Dileman 2005, pp. 278 s.

entonces deberá realizarse la segunda, como una especie de ἐπάναγκος invertido. En 922 se repite la admonición de guardar en secreto el procedimiento. Las últimas líneas se reservan para un paso único en los papiros mágicos, la ἐξήγησις o “revocación” del médium, esto es, el método para hacerle volver en sí después de la sesión.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

φυλακτήριον

ἀπόλυσις

ἐξήγησις

C) Otras informaciones.

PGM IV, 930-1114

Αὐτοπτος. σύστασις, ἦν πρῶτον λέγεις πρὸς (930)
ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ λύχνου ὁ αὐ-
τὸς λόγος λεγόμενος πρῶτος, ὅταν μαν-
τεύῃ, ἡμφιεσμένος προφητικῶ σήματι,
κούκινα ὑποδεδεμένος καὶ ἔστεμμένος
τὴν κεφαλὴν σου κλωνὶ ἐλαίας—ἐχέτω δὲ (935)
ὁ κλών ἐν μέσῳ σκόρδον μονογενὲς περιδε-
δεμένον—κρατῶν ψῆφον γχξζ ἐπὶ μα-
σθούς, καὶ οὔτως κάλει. λόγος·
‘χαῖρε, δράκων ἀκμαῖέ τε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί⁹²,
χαῖρε δέ, λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον (940)
καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθροῖσκων μελίλωτον,
καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἡμερον ἐξαναβλύζων,
κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε,
ὅτι⁹³ δισύλλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εἶ,
νεῦσον ἐμοί, λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω· (945)
ηω αι ου αμερρ ουωθ· ωῖωη· Μαρμα-
ραυώθ· Λαῖλαμ· σουμαρτα·
ἴλαθί μοι, προπάτωρ, καὶ μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζοις.
ἔχε συνεσταμένον, κύριε, καὶ ἐπήκοός μοι
γενοῦ⁹⁴, δι’ ἧς πράσσω σήμερον αὐθοψίας, (950)
καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ᾧν ἀξιῶ σε, διὰ τῆς
αὐτόπτου λυχνομαντίας, δι’ ἧς πράσσω σήμε-
ρον ἐγώ, ὁ δεῖνα, ω ευη οω αει ηιαη
αιαη· ε αι ευ ηιε ωωωω ευ ηω
ἴωαι: //·? φωταγωγία· στενῶμενος (955)
τὴν κεφαλὴν σου τῶ αὐτῶ κλώνι, σταθεῖς

⁹² Este himno en hexámetros a Helios ha sido editado y comentado por Calvo Martínez 2004. Al final de este verso lee φυσικὴ πυρὸς ἀρχή. El papiro tiene φυσικαιπυροσαρχη.

⁹³ ὅτ<τ>ι Calvo Martínez 2004, *metri causa*.

⁹⁴ Calvo Martínez 2004 propone ἔχε συνεσταμένον, κύριε, καὶ ἐπήκοός [μοι] <<ἔσσο>> [γενοῦ], para adaptarlo lo más posible al hexámetro, a pesar del tríbraco inicial.

τῷ αὐτῷ σχήματι ἐναντίον τοῦ λόχου
καμύσας δίωκε τὸν λόγον τοῦτον ζ'. λόγος
'ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν θεὸν τὸν ζῶντα,
πυριφεγγή, ἀόρατον φωτὸς γεννήτορα

(960)

Ἰαήλ· πειπτα φως ζα παι φθενθα
φωσζα πυρι βελια Ἰάω ιαο ευω
οει· α· ου εοι· α· ε· η· ἰ· ο· υ· ω· δός
σου τὸ σθένος καὶ διέγειρόν σου τὸν δαί-
μονα καὶ εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ

(965)

καὶ ἐνπνευμάτωσον αὐτὸν θείου πνεύ-
ματος καὶ δεῖξόν μοί σου τὴν ἀλκὴν, καὶ
ἀνοιγῆτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος
θεοῦ Αλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ,
καὶ γενέσθω φῶς πλάτος, βάθος, μῆκος,

(970)

ὑψος, ἀγῆ, καὶ διαλαμψάτω ὁ ἔσωθεν,
ὁ κύριος Βουήλ· Φθᾶ Φθᾶ Φθαήλ· Φθᾶ
αβαῖ· Βαῖνωωωχ, ἄρτι ἄρτι, ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχύ·
κάτοχος τοῦ φωτὸς ἅπαξ λεγόμενος,
ὅπως παραμείνη σοι ἡ φωταγωγία· ἐνίστε

(975)

γάρ σου καλοῦντος τὸν θεαγωγὸν λόγον σκοτία
γίνεται. χρῆ οὖν σε ὀρκίζειν οὕτως· λόγος·
'ὀρκίζω σέ, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ ἀγῆ, πλάτος, βάθος,
μῆκος, ὑψος, ἀγῆ, κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων,
τῶν εἴρηκα καὶ νῦν μέλλω λέγειν. κατὰ τοῦ

(980)

Ἰάω· Σαβαὼθ Ἀρβαθιάω σεσενγενβαρφα-
ραγγης αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι
αἰ αἰ ιαο αξ· αξ· ἰναξ· παράμεινόν μοι
ἐν τῇ ἄρτι ὥρα, ἄχρις ἂν δεηθῶ τοῦ θεοῦ
καὶ μάθω, περὶ ὧν βούλομαι.' θεαγωγὸς

(985)

λόγος γ' λεγόμενος ἀνεωγόντων σου τῶν ὀφθαλ-
μῶν· 'ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν,
δυνάστην Ὡρον Ἀρποκράτην Αλκιβ Ἀρσα-
μοσι· ιωαῖ δαγεννουθ· ραραχαραι·
Ἀβραῖαωθ· τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ

(990)

διαυγάζοντα τῇ ἰδίᾳ δυνάμει τὸν σύμπαντα
κόσμον, θεὸ θεῶν, εὐεργέτα, αὐ· Ἰάω· εαη·
ὁ διέπων νύκτα καὶ ἡμέραν αἰ· αὐ· ἡνιο-
χῶν καὶ κυβερνῶν οἶακα, κατέχων δρά-
κοντα, Ἄγαθὸν ἱερὸν Δαίμονα, ὧ ὄνομα

(995)

Ἄρβαθανωψ· ιαοαῖ, δὴν ἀνατολαὶ καὶ
δύσεις ὑμνοῦσι ἀνατέλλοντα καὶ δύνοντα·
εὐλόγητος ἐν θεοῖς πᾶσι καὶ ἀγγέλοις καὶ
δαίμοσι, ἐλθέ καὶ φάνηθί μοι, θεὸ θεῶν, Ὡρε
Ἄρποκράτα, Αλκιβ· Ἄρσαμωσι· Ἰάω αἰ

(1000)

δαγεννουθ ραραχαραι Ἀβραιαωθ·
εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, ὅτι ἐπικαλοῦμαι, ὡς
ἐπικαλοῦνταί σε οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵ-
τινες συμβολικῶ σχήματι ὀνομάζουσιν
σου τὸ ἅγιον ὄνομα α ε ε η η η ι ι ι ο ο ο ο ο

(1005)

υ υ υ υ υ ω ω ω ω ω. (λέγε ὡς κυνοκέφα-
λος.) εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε· ὀνομάζω
γάρ σου τὰ μέγιστα ὀνόματα· βαρβαραῖ· βαρβα-
ραωθ· αρεμμους· περταωμηχ· περα-
κωνηθχ Ἰάω· Βάλ Βήλ· Βολ βε σρω·

(1010)

ιαοηῖ· ουεηῖ· εηῖ· εουηῖ· αηῖ· ηῖ·
ιαο ηῖ· ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς κα-
θήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα, περιβε-
βλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως
κύκλῳ ιυαη ιωαι, εἴσελθε, φάνηθί μοι,

(1015)

κύριε, τῷ πρὸ πυρὸς καὶ χιόνος προόντι
καὶ μετόντι, ὅτι ὄνομά μοι Βαῖνχωωχ·
ἐγὼ εἰμι ὁ πεφυκὼς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνο-
μά μοι Βαλσάμησ· εἴσελθε, φάνηθί μοι,
κύριε, μεγαλώνυμε, δὴν πάντες κατὰ

(1020)

θυμὸν ἔχομεν, ὄνομά σοι Βαρφαννηθ
ραλφαι· νινθερ· χουχαι· ὁ διαρ<ρ>ήσσων
πέτρας καὶ κινῶν ὀνόματα θεῶν, εἴσελθε,
φάνηθί μοι, κύριε, ὁ ἐν πυρὶ τὴν δύναμιν

- καὶ τὴν ἰσχὺν ἔχων σεσενγεν βαρφαραγγης (1025)
ὁ ἐντὸς τῶν ζ' πόλων καθήμενος αειουω,
ὁ ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς στέφανον χρύ-
σειον, ἐν δὲ τῇ χειρὶ ἑαυτοῦ ῥάβδον Μεμνοῖ-
νην, δι' ἧς ἀποστέλλεις τοὺς θεούς, ὄνο-
μά σοι· Βαρβαριήλ· Βαρβαραιήλ· θεὸς (1030)
Βαρβαραιήλ· Βήλ· Βουήλ· εἴσελθε, κύριε, καὶ
ἀποκρίθητί μοι διὰ τῆς ἱεράς σου φωνῆς, ἵνα
ἀκούσω δηλαυγῶς καὶ ἀψεύστως περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος·
υευη· οωαση (λόγος) ἱαεν· αιαη· εαι· ευηῖε·
ωωωω ωηω· Ἰάω· αἱ· ἑπάναγκος· ἐάν (1035)
πως βραδύνη, συνεπίλεγε τὸν λόγον τοῦτον ὕστε-
ρον τῆς θεολογίας, λέγων ἅπαξ ἢ γ' τὸν λόγον·
ἑπιτάσσει σοι ὁ μέγας ζῶν θεός, ὁ εἰς τοὺς αἰῶ-
νας τῶν αἰώνων, ὁ συνσειών, ὁ βροντάζων, ὁ πᾶσαν
ψυχὴν καὶ γένεσιν κτίσας· Ἰάω αωῖ ωῖα (1040)
αἰω· ἰωα· ωαῖ· εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε,
ἰλαρός, εὐμενής, πραῦς, ἐπίδοξος, ἀμήνιτος,
ὅτι σε ἐφορκίζω κατὰ τοῦ κυρίου Ἰάω αωι
ωια αω ιωα· ωαι απ τα φωῖρα ζαζου
χαμη· εἴσελθε, κύριε, φάνηθί μοι ἰλαρός, εὐ- (1045)
μενής, πραῦς, <ἐπίδοξος> ἀμήνιτος· χαιρετισμός, α'
λεγόμενος τοῦ θεοῦ εἰσελθόντος. κατέχων τὴν
ψῆφον λέγε· κύριε, χαῖρε, θεὲ θεῶν, εὐεργέτα, Ὡρε,
Ἄρποκράτα· Αλκιβ, Ἄρσαμωσι, Ἰάω αι· δα-
γεννουθ· ραραχαραι· Ἄβραϊάω· χαιρέ- (1050)
τωσάν σου αἱ Ὡραι, ἐν αἷς διῖππεύεις, χαιρέ- (1050a)
τωσάν σου αἱ Δόξαι εἰς αἰῶνα, κύριε·
κάτοχος τοῦ θεοῦ· εἰσελθόντος αὐτοῦ μετὰ τὸ
χαιρετίσαι τῇ ἀριστερᾷ πτέρνῃ πάτει τὸν μέ-
γαν δάκτυλον τοῦ δεξιοῦ ποδός, καὶ οὐ μὴ
ἀποχωρήσει, μὴ βαστάξας τὴν πτέρναν ἀπὸ (1055)
τοῦ δακτύλου, ἅμα εὐθὺ λέγων ἀπόλυσιν.
ἀπόλυσις· καμμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον,

- ἦν κρατεῖς, καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ
 τῆς κεφαλῆς σου καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ
 δακτύλου λέγε γ' καμμύων· 'εὐχαριστῶ σοι, (1060)
 κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χῶρει, χῶρει, (1060a)
 κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βα-
 σίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με
 ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλόπληκτον, ἄπληγον,
 ἀθάμβητον, ἐπακούων μοι ἐπὶ τὸν τῆς ζω-
 ῆς μου χρόνον.' τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις· (1065)
 'χωω· χωω· ωχωωχ· ἱερὰ αὐγή,'—ἵνα
 καὶ ἡ αὐγή ἀπέλθῃ—'χῶρει, ἱερὰ αὐγή, χῶρει,
 καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ
 αἰάωνα.' ἄπαξ λέγε καμμύων, ἐγχιρίου
 στίμι κοπτικόν, ἐγχιρίου μήλη χρυσιῆ. (1070)
 φυλακτήριον τῆς πράξεως, ὃ δεῖ σε φορεῖν
 ἐπιβαλλόμενον πρὸς φύλαξίν σου ὄλου
 τοῦ σώματος· <ράκους> ἀπὸ ὀθονίου ἀρθέντος ἀπὸ
 Ἄρποκράτου ψηφίνου ὄντος ἐν ἱερῷ οἴῳ δῆ<ποτε>
 γράψον ἐπ' αὐτοῦ ζμύρνη ταῦτα· 'ἐγὼ εἰμι Ὡρος (1075)
 Ἄλκιβ· Ἄρσαμωσις Ἰάω αἰ· δαγεννουθ
 ραραχαραῖ Ἀβραῖαωθ· υἱὸς Ἰσιδος
 αθθα· βαθθα· καὶ Ὀσίρεως Ὀσορ<ον>νωφρεω<ς>·
 διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδω-
 λόπληκτον, ἀθάμβητον, ἐπὶ τὸν τῆς ζω- (1080)
 ῆς μου χρόνον.' καὶ βαλὼν ἔσωθεν τοῦ ρά-
 κους αἴζωον βοτάνην, ἐλίξας δῆσον
 ζ' λιναρίοις ἀνουβιακοῖς καὶ φόρει
 περὶ τὸν τράχηλον, ἐὰν πράσσης.
 ποιήσις· λαβὼν σπάρτας βιβλίνας (1085)
 πλατείας ἀπόδησον εἰς τὰς δ' γωνίας τοῦ
 χωρήματος, ὡς γενέσθαι αὐτὰς Χ, ἐν δὲ
 τῷ μέσῳ τοῦ Χ ἀπόδησον σπειρίον ἐξ
 ἀρτεμισίας μονοκλώνου, καὶ ἐλλυχνιάσας
 λύχνον καλλάτινον ἐν ἐλλυχνίῳ τῷ κα- (1090)

λουμένω ἄχι χρίσον αὐτὸ τὸ ἐλλύ-
χιον λίπει κριοῦ μέλανος ἄρρενος πρω-
τοτόκου καὶ πρωτοτρόφου καὶ πλήσας τὸν λύ-
χνον χρηστοῦ ἐλαίου ἐπίθεος ἐν μέσῳ ἐπὶ
τὸ σπειρίον καὶ ἄψας στὰς τῷ σχήματι τῷ (1095/1096)
προγεγραμμένῳ, περὶ τὴν ἀνατολὴν (1097)
ἔχων σου τὸ πρόσωπον πάντοτε πράσσω, ἀ-
διαφόρως ἔχων τὰς ἡμέρας· προάγνευε
δὲ πρὸ ἡμερῶν γ' ἀπὸ παντός· πρόχρισον (1100)
δὲ τὸ ἄχι λίπει κριοῦ μέλανος ἄρρενος
πρωτοτόκου καὶ πρωτοτρόφου. σημεία
τοῦ λύχνου· μετὰ τὸ εἶπεῖν τὴν φωτα-
γωγίαν ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψη
τὸ φῶς τοῦ λύχνου καμοροειδὲς γινόμε- (1105)
νον· εἶτα κλειόμενος λέγε (ἄλλως γ' ... μετὰ τὸ εἶ-
πεῖν γ'), καὶ ἀνοίξας ὄψη πάντα ἀχανῆ
καὶ μεγίστην αὐγὴν ἔσω, τὸν δὲ λύχνον
οὐδαμοῦ φαινόμενον· τὸν δὲ θεὸν ὄψη
ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, (1110)
τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένην ἀσπα-
ζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ <κρατοῦντα> σκῦτος, βαστα-
ζόμενον ὑπὸ β' ἀγγέλων ταῖς χερσὶν
καὶ κύκλω αὐτῶν ἀκτίνας ἰβ.

Licnomancia completa dirigida a Horus, al que se atrae con sus símbolos secretos. Es de notar la claridad con que están divididas sus partes.

Tras el epígrafe αὐτοπτος abre la receta la σύστασις (930-955), en la que se especifican el lugar donde debe practicarse, el atuendo y la fórmula, que responde a un esquema métrico (938-955). A continuación figura una sección titulada φωταγωγία (955-973), consistente en una fórmula que el practicante debe pronunciar coronado, de pie, con ropa de sacerdote, enfrente de un candil y con los ojos cerrados. Una vez atraída, la luz debe ser retenida (975, ὅπως παραμείνη σοι ἡ φωταγωγία), ese es el objetivo del κάτοχος τοῦ φωτός (974-985), otra fórmula que debe ser pronunciada una sola vez. Sigue una nueva fórmula, a la que se añade el adjetivo θεαγωγός para

diferenciarla de las otras (985-1035). Ya se ha advertido antes que, a veces, al decir la se hace la oscuridad (975 s.), es, por tanto, una sección diferente de la anterior. El hecho de tener que pronunciarla con los ojos abiertos (986 s.) marca también las diferencias con la φωταγωγία, en la que era preciso cerrarlos. Entre 1035 y 1046 se incluye la coacción, otra fórmula, dicha una o tres veces, que se añade a la anterior si el dios se retrasa. Cuando se muestre, hay que saludarlo con la fórmula que se recoge en el apartado χαιρετισμός (1046-1051) y retenerlo conforme a las instrucciones del κάτοχος τοῦ θεοῦ (1052-1056): pisar con la pierna izquierda el dedo pulgar del pie derecho, sin que se diga si es el del oficiante o el del dios. Sea como sea, este no se irá hasta que se levante la pierna y se pronuncie la liberación del dios, recogida en las líneas 1058-1065. Sigue en 1065-1069 otra liberación, la de la luz (τῆς ἀγῆς ἀπόλυσις). Se indica luego el amuleto que servirá de protección (1071-1084) y se dan instrucciones para la ποίησις (1085-1102), referentes sobre todo a cómo preparar el candil para la operación. Hay una breve interrupción en 1099 s., donde se precisa la purificación. La última sección (1102-1114) instruye sobre el comportamiento que tendrá la llama del candil a lo largo del procedimiento y sobre cómo se aparecerá el dios.

Partes constitutivas

A) Epígrafe

B) Πράξις

ποίησις

λόγος

φυλακτήριον

ἀπόλυσις

ἐπάναγκος

σύστασις

φωταγωγία

κάτοχος

C) Otras informaciones

PGMIV, 1928-2005 y 2126-2144

- Ἄγωγη Πίτυος βασιλέως
ἐπὶ παντὸς σκύφου. τούτου
ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἕξαι- (1930)
τήσεως· στὰς πρὸς ἀνατο-
λήν λέγε οὕτως· ἔπικα-
λοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε, καὶ τοὺς
ἁγίους σου ἀγγέλους ἐν τῇ
σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ· (1935)
διάσωσόν με τὸν δεῖνα· ἐγὼ γάρ
εἰμι θηνωρ, ὑμεῖς δέ ἐστε
ἅγιοι ἄγγελοι, φύλακες τοῦ
Ἀρδιμαλεχα· καὶ Οραρω
μισρην· νεφω· Ἄδω- (1940)
ναί· αυεβωθι· αβαθα-
ραϊ· θωβευα· σουλμαϊ
σουλμαϊθ· ρουτρερουτην·
ωφρεωφρι· ωλχαμα-
ωθ· ουτε σουτηαθ· (1945)
μοντρο· ελατ·
χουμοι· λαθωθ· ωθεθ·
δέομαι, δέσποτα Ἥλιε, ἐπάκουσόν
μου τοῦ δεῖνα καὶ δός μοι τὴν κατε-
ξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου (1950)
πνεύματος, οὐπερ ἀπὸ σκῆνους
κατέχω <τόδε>, ἵν' ἔχω αὐτὸν μετ'
ἐμοῦ, [τοῦ δεῖνα,] βοηθὸν καὶ ἔκδικον, ἐφ' αἷς
ἐὰν χρήζω πραγματεΐαις·
ἐπὶ τῆς καταδύσεως τοῦ αὐτοῦ (1955)
πρὸς Ἥλιον λόγος·
ἄεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις,
Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ,

αἰθερίοισι τρίβοισι μέγαν πόλον ἀμφιελίσσων,
 γεννῶν αὐτὸς ἅπαντ', ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις. (1960)
 ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ', ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι
 κόσμον ἅπαντα τρέπουσιν τετρά<τρο>πον εἰς ἐνιαυτόν.
 κλῦθι, μάκαρ· κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα
 γαίης τε χάεός τε καὶ Ἄϊδος, ἔνθα νέμονται
 δαίμονες ἀνθρώπων, οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες. (1965)
 καὶ νῦν δὴ σε λιτάζομαι, μάκαρ, ἄφθιτε, δέσποτα κόσμου·
 ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης νεκύων τ' ἐπὶ χῶρον,
 πέμψον δαίμονα τοῦτον ὅπως μεσάταισιν ἐν ὥραις
 νυκτὸς ἐλευσόμενον προστάγμασι σοῖς, ὑπ' ἀνάγκης,
 οὐπερ ἀπὸ (κεφαλῆς) σκῆνους κατέχω τόδε· <πάντα μοι ἐκτελέση> (1970)
 καὶ φρασάτω μοι, τῷ δεῖνα, ὅσα θέλω γνῶμαισιν,
 ἀληθείη καταλέξειη πραῦς, μειλί-
 χιος μηδ' ἀντία μοι φρονέοιτο.
 μηδὲ σὺ μηνίσῃς ἐπ' ἐμαῖς ἱεραῖσιν
 ἐπῳδαῖς· ἀλλὰ φύλαξον ἅπαν (1975)
 δέμας ἄρτιον εἰς φάος ἐλθεῖν.
 καί μοι μηνυσάτω ὁ δεῖνα τὸ τί ἦ πόθεν,
 ἦ δύναται μοι νῦν εἰς ὑπηρεσίαν,
 καὶ τὸν χρόνον, ὃν παρεδρεύει.
 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔδωκας, ἄναξ, ἐν (1980)
 ἀνθρώποισι δαῆναι· ὅτι ἐπικαλοῦ-
 μαι τετραμερές σου τοῦνομα·
 χθεθω· νι λαῖλαμ· Ἰάω· ζουχε
 πιπτοη· κλήζω δ' οὔνομα σόν,
 ὦρ', ὃν Μοιρῶν ἰσάριθμον· (1985)
 αχαῖ φωθωθω· αιη· ιαη· αι·
 ιαη· αιη· Ἰάω· θωθω φιαχα·
 (γράμματα λς'). Ἰλαθί μοι, προπάτωρ,
 κόσμου πάτερ αὐτογένεθλε·
 ἐπιθύσας ἄρμαρα καὶ λίβανον (1990)
 ἄτμητον ἀναχώρει.
 ἀνάκρισις· ὁ κισσὸς φύλλων τυ.

- ἄρξαι ἀπὸ τοῦ εὐωνύμου μέρους
κατὰ ἓν γράφων ζμύρνη καὶ στεφα-
νώσας ἐπίλεγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα (1995)
καὶ ἐπὶ σκύφου· τὸ αὐτὸ γράμμα
ἐν τῷ βρέγματι σὺν τοῖς οἰ-
κείοις· ‘σοιθερχαλβαν·
οφρουρορ· ερηκισιθφη (λόγος)·
Ἰαβε Ζεβυθ· λεγεμας· (2000)
θμεστας· μεσμυρα· βαυανε-
χθεν και λοφωτω βρηλαχ·
Ἄρχεντεχθα· αψοιερ χαλ-
βαν.’ τὸ δὲ μέλαν· αἶμα δρα-
κόντειον καὶ αἰθάλη χρυσοχοϊκή. (2005)
-
- κάτοχος σφραγίς (2125)
πρὸς τοὺς ἀκαταλλήλους τῶν σκύφων,
ἔτι δὲ καὶ τὸ μὴ λέγειν μηδὲ ἐν πάνυ
ποιεῖν τούτω<v>· σφράγιζε τὸ στόμα
τοῦ σκύφου ἀπὸ ρύπου θυρῶν Ὀσίρεως
καὶ θηκῶν χῶμα<τος>. λαβῶν σίδηρον (2130)
ἀπὸ ἀναγκοπέδης ψυχρηλατήσας ποιή-
σον δάκτυλον, ἐφ’ ᾧ γεγλύφθω λέων ἀκέ-
φαλος, ἀντὶ δὲ τῆς κεφαλῆς ἐχέτω
βασίλειον Ἰσίδος, πατείτω δὲ τοῖς ποσὶ
σκελετόν (ἵνα ὁ δεξιὸς ποὺς πατῆ τὸ κρα- (2135)
νίον τοῦ σκελετοῦ), μέσον δὲ τούτων γλαυ-
κῶπιν αἴλουρον τὸ γοργόνειον ἐνδε-
δραγμένην κάρα, κύκλω τὰ ὀνόματα ταῦτα·
ἰαδωρ ινβα νηχαιοπληξ βριθ.
- Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις (2140)
σκήνους. γράφε εἰς φύλλον καλπάσου ταῦτα·

αζηλ βαλεμαχω (γράμματα ιβ'). μέλαν· μίλτου καὶ ζμύρνης
κεκαυμένης καὶ ὀμῆς χυλὸς ἀρτεμισίας
καὶ ἀειζώου καὶ καλπᾶσου. γράψον καὶ ἐνστόμισον.

Varias prácticas de un personaje llamado Pitis ocupan las líneas 1928-2144 del Gran Papiro Mágico de París. La primera (1928-2005), titulada ἀγωγή Πίτυος βασιλέως, es adivinatoria. Después (2006-2125) se recoge otra receta con un título muy similar (Πίτυος ἀγωγή), pero que sirve como hechizo de atracción amorosa (cf. 2088-2098), en consecuencia, no la tomaremos en consideración. Sí hay que prestar atención, en cambio, a las dos secciones siguientes, ya que parecen referirse a la práctica anterior y tienen contenido adivinatorio: el procedimiento para forzar la adivinación llamado κάτοχος σφραγίς (2125-2139) y la variante del interrogatorio o ἀνάκρισις que inicia la hoja 24 del códice (2140-2144) y que constituye otra versión del indicado en 1992-2004.

La primera parte de este compendio es, pues, la receta titulada “Atracción del rey Pitis”. Sirve para atraer (de ahí el título) el alma de un muerto y ponerla al servicio del oficiante con fines adivinatorios. Para ello, es preciso granjearse con dos plegarias el favor de Helios, que enviará desde el submundo el demon del muerto cuya calavera posee el mago: 1949-1952: δός μοι τὴν κατε|ξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου | πνεύματος, οὐ̅περ ἀπὸ σκήνους | κατέχω <τόδε>, cf. 1970. El pronombre τόδε ha de referirse a la calavera, σκύφος, mencionada en 1929.

Tras el título y una escueta descripción de la utilidad de la receta (1928-1931), se da la primera fórmula (1931-1954) y la segunda (1955-1989)⁹⁵. El rito de la práctica se reduce al sahumero señalado en 1990 s. A continuación está la sección dedicada a la manera en que la calavera debe ser interrogada, la ἀνάκρισις (1992-2004), que incluye aclaraciones sobre cómo preparar la calavera y una fórmula.

El apartado que comienza en 2125, encabezado por las palabras κάτοχος σφραγίς, es algo oscuro: el epígrafe y el hecho de que haya que sellar la boca a la calavera (2128 s., σφράγιζε τὸ στόμα | τοῦ σκύφου) inducen a pensar que su fin es impedir que hable, de ahí que Morton Smith traduzca (en Betz 1992) el comienzo de

⁹⁵ Esta contiene un himno a Helios, estudiado por Calvo Martínez 2006.

esta sección como sigue: “A restraining seal for skulls that are not satisfactory [for use in divination], and also to prevent [them] from speaking”. Con todo, carece de lógica que una práctica adivinatoria con calaveras encierre un método para impedir que las calaveras hablen, que es justo lo que se pretende. Parece, por eso, más acertada la interpretación de Preisendanz (“Ein bannendes Siegel für die nicht passenden Schädel, ferner auch dagegen, dass sie nicht orakeln”) o de Calvo Martínez y Sánchez Romero: “Un sello como conjuro contra los cráneos que no son adecuados, y especialmente contra el hecho de que no profeticen ni hagan ninguna de estas cosas”. Se trata, por lo tanto, de un ritual de segunda instancia que debe realizarse si el primero no funciona y en consecuencia es asimilable a los ἐπάναγκοι. Por último, en 2140-2144 se ofrece una nueva ἀνάκρισις.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

ἀνάκρισις (asimilable a la ἐξέτασις de I, 327)

ἐπάναγκος (κάτοχος σφραγίς)

C) Otras informaciones

PGMIV, 3086-3124

Μαντία Κρονική ζητουμένη, καλουμένη μυλά-
ριον. λαβὼν ἄλδος χοίνικας δύο ἄληθε τῷ
χειρομυλίῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἕως
ὁ θεὸς σοι ὀφθῆ. πράσσε δὲ νυκτὸς ἐν τόπῳ, ὅπου χόρτος (3090)
φύει. ἐὰν δὲ λέγων τ<iv>ὸς ἀκούσης βάτην βαρείας
καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεὸς ἔρχεται ἀλύσεσι
πεφρουρημένως, ἄρπην κρατῶν. σὺ δὲ μὴ πτο-
ηθῆς, φυλασσόμενος τῷ φυλακτηρίῳ τῷ σοι δη-
λωθησομένῳ. ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλη- (3095)
μένος Ἴσιακῷ σχήματι. ἐπίθου δὲ τῷ θεῷ
σφάγγον μετὰ αἰλούρου καρδίας καὶ κόπρου ἰπτίας.
ὁ δὲ λόγος ὁ λεγόμενος ἀλήθοντός σου ἔστιν οὗτος. λόγος·
‘σὲ καλῶ τὸν μέγαν, ἅγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμ-
πασαν οἰκουμένην, ᾧ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο
ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνοις (3100)
κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῆ,
ἄρσενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτωρ, ὃς καὶ
τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, αἶε οἱ παιδαλις,
φρενοτειχειδῶ· στυγαρδης· σανκλεον·
γενεχρονα· κοιραψαῖ· κηριδευ· θαλαμνια· (3105)
οχοτα· ανεδεῖ, ἐλθέ, δέσποτα, θεέ, καὶ λέγε μοι
ἐν ἀνάγκῃ περὶ τοῦ δεινὸς πράγματος· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀπο-
σταθεῖς σοι, παιδολις· μαινολις· μαινο-
λιευς· ταῦτά ἐστιν τὰ λεγόμενα τοῦ ἄλδος
ἀληθομένου. ἔστιν δὲ αὐτοῦ ὁ ἐπάναγκος (3110)
λόγος· ‘κυδοβρις· κοδηριεύς· ανκυριεύς·
ξαντομουλις.’ ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν
εἰσέρχεται, ἵνα πραῦνθῆ καὶ εἴπη, περὶ ὧν
ἐπερωτᾷς. τὸ δὲ φυλακτήριον τὸ ζη-
τούμενον αὐτοῦ· εἰς χοιρίαν σπάθην γλῶ- (3115)
φε Δία ἄρπην κρατοῦντα καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο·

‘χθουμιλον.’ ἦτω δὲ ἡ σπάθη ἀπὸ συδὸς μέ-
 λανος, λεπρού, ἐκτομαίου. ἀπόλυσις
 ‘αναεα· οχετα· θαλαμνια· κηριδευ·
 κοιραψα· γενεχρονα· σανηλον· στυ- (3120)
 γαρδης· χλειδω· φραινολε· παιδολις·
 ιαι, ἄπελθε, δέσποτα κόσμου, προπατήρ,
 καὶ χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, ἵνα συν-
 τηρηθῇ τὸ πᾶν. ἴλεως ἡμῖν, κύριε.’

Esta receta explica cómo conseguir una revelación directa del dios Crono⁹⁶. Encabezada por el título Μαντία Κρονική ζητουμένη, καλουμένη μυλάριον, comienza con las instrucciones del rito: hay que moler sal mientras se dice la fórmula (3087 ss.). Se oye un fuerte ruido de pasos y el dios se aparece entonces cargado de cadenas y con una hoz. El que oficia no debe amedrentarse (3091-3095), porque está protegido por el amuleto que se especifica después, en 3114-3118, sino que, ataviado como un sacerdote de Isis, ha de hacer un sahumero vegetal y animal (3095-3097). Entre 3098 y 3109 está la fórmula de la práctica con sus instrucciones, que ha de ser complementada con la de la coacción (3110-3114). En último lugar, se indica cómo liberar a Crono (3118-3124).

Partes constitutivas:

A) Τίτλο

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

ἐπάναγκος

φυλακτήριον

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

⁹⁶ Sobre Crono en la magia, véase Eitrem 1934, Faraone 2010. Sobre esta receta García Molinos en prensa.

PGMIV, 3172-3208

Ὀνειροθαυπτάνη τρικαλαμαία. ἔστιν ἡ ἄρσις
τῶν καλάμων πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς· μετὰ
δυσμὰς ἀνασπῶν τὸν πρῶτον βλέπων
πρὸς ἀπηλιώτην λέγε τρίς· ‘μασκελλι (3175)
μασκελλω φνουκενταβαω ὄρεοβαζάγρα,
ῥηξίχθων, ἵπποχθων, πυριπηγανύξ·
αεῆϊουω λεπεταν ἀζαραχθαρω,
αἶρω σε, ἵνα μοι ὄνειροθαυπτήσης.’ καὶ
τὸν δεύτερον ἀνασπῶν τῷ νότῳ πάλιν (3180)
λέγε τὸν ‘μασκελλι’ λόγον καὶ τὰ φωνάεντα
καὶ ‘θρωβεια’, καὶ κρατῶν τὸν κάλαμον
περιστρέφου· πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα
βλέπων τρίς τὰ αὐτὰ ὀνόματα λέγε,
τὰ τοῦ δευτέρου καλάμου. καὶ τὸν τρίτον ἀνα- (3185)
σπῶν λέγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα καὶ ταῦτα· ‘ιη ιη,
αἶρω σε ἐπὶ ποιὰν πρᾶξιν.’ ἔστιν δὲ καὶ τὰ γρα-
φόμενα ἐπὶ τοῖς καλάμοις. ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου·
‘ἀζαραχθαρω,’ ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου· ‘θρωβεια,’
ἐπὶ δὲ τοῦ τρίτου· ‘ιη ιη.’ εἶτα λαβὼν λύχνον (3190)
ἀμίλτωτον γέμισον ἐλαίῳ καθαρῷ, καὶ λαβὼν
ῥάκος καθαρὸν κατὰγραφε τὰ ὀνόματα ὅλα.
τὰ αὐτὰ ἐπίλεγε πρὸς τὸν λύχνον ἐπτάκις.
ἦτω δὲ ὁ λύχνος τῇ ἀνατολῇ βλέπων, παρα-
κείσθω δὲ θυμιατήριον, ἐν ᾧ ἐπιθύσεις (3195)
λίβανον ἄτμητον, καὶ ποιήσας τοὺς καλάμους,
δήσας αὐτοὺς ἐφ’ ἓν νεύροις φοίνικος, ποιή[σας]
αὐτοὺς εἰς τύπον τρίποδος, ἐπίθεσ τὸν λύ-
χνον. ἐστέφθω δὲ ἡ κεφαλὴ τοῦ πράπτοντος
ἐλαῖνοις. σκευὴ μέλανος, ἐν ᾧ δεῖ γράφειν
τοὺς καλάμους καὶ τὸ ἐλλύχνιον· ἀρτεμισία (3200)
μονόκλωνος, κατανάγκη, ὅστᾳ φοινίκων

Νικολάων γ', Καρικαὶ ἰσχάδες γ', αἰθάλη (3200)

χρυσοχοϊκή, θαλλοὶ φοίνικος ἄρσενικοῦ γ',
ἀφρὸς θαλάσσης. ἔστιν δὲ καὶ τὰ γραφόμενα
καὶ διωκόμενα ταῦτα· ὄρκίζω σὲ τὸν ὑπ<ν>αφέ- (3205)
την, ὅτι ἐγὼ σε θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμὲ
καὶ δεῖξαι μοι περὶ τοῦ δεινὸς πράγματος, ἱερωρίεθεδιεν
θρου· χαωρα· αρπεβω· ενδαληλα.'

Petición de sueños a una divinidad que no se nombra. Aunque no consta si se aparece o no, el epígrafe, ὄνειροθαυπτάνη τρικαλαμαία (que estaría por ὄνειραυπτον-τάνη con metátesis según Preisendanz y por ὄνειραυπτοπτική según Wunsch, cf. aparato crítico), sugiere que sí. La primera sección (3172-3190) está dedicada a la recolección (ἄρσις) de las cañas necesarias para la práctica. Esta debe realizarse de noche y cada vez que se arranque una, es necesario pronunciar una fórmula con la que se informa a la planta del fin con el que se la coge, por ejemplo αἴρω σε, ἵνα μοι ὄνειροθαυπτήσης (3179). Luego hay que escribir una palabra mágica en cada una de las cañas. En las siguientes líneas (3190-3199) se detallan las cualidades que debe reunir el candil que se emplee para la práctica, así como la manera de prepararlo, que incluye, entre otras cosas, una fórmula y sahumeros. El candil debe colocarse sobre las cañas que se han recogido. En último lugar se especifica la tinta con la que se debe escribir tanto sobre las cañas como sobre la mecha del candil y la fórmula.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρᾶξις:

Ποίησις

ἄρσις

λόγος

θυσία

PGMIV, 3209-3254

Ἄφροδίτης φι<α>λομαντεῖον. ἀγνεύσας ἡμέρας ζ'
καὶ λαβὼν φιάλην λευκὴν πλησον ὕδατος (3210)

καὶ ἐλαίου, πρότερον γράψας εἰς τὸν πυθμένα
ζυρνομέλανι· ἥιοχ χιφα· ελαμψηρ ζηλ
αεῆιου· (γράμματα κε), ὑπὸ τὸν πυθμένα δὲ ἕξωθεν·
Ἐταχίηλ, χθονίη, δραξω' (γράμματα η), καὶ κήρω-
σον λευκῶ κηρῶ. εἰς δὲ τὸν κύκλον ἕξωθεν (3215)

τὸν ἄνω· ἔερμι, φιλω ς ερικωμα δερκ[ω]
μαλωκ γαυλη Ἄφρῆηλ ἐρωτῶ. λέγε γ'.
κεῖσθω δὲ ἐπὶ τοῦ ἐδάφους καὶ ἀτενίζων λέ[γε].
Ἐπικαλοῦμαί σε, τὴν μητέρα καὶ δέσποιν[αν]
νυμφῶν, Ιλαουχ οβριη λουχ τλορ, εἴσ<ελθε>, (3220)

φῶς ἱερόν, καὶ δὸς ἀπόκρισιν δεῖξασα
τὴν καλήν σου μορφήν. εἶτα ἀτένιζε
εἰς τὴν φιάλην. ἐπὶ ἴδης, ἄσπασαι
καὶ λέγε· χαῖρε, θεὰ μεγαλόδοξε Ιλαρα
ουχ, καὶ εἴ μοι χρηματίζεις, ἕκτεινόν σου (3225)

τὴν χεῖρα. ἐπὶ ἐκτείνῃ, ἀξιοῦ πρὸς τὰ
ἐπερωτήματα. ἐπὶ δὲ μὴ ἐπακούση,
λέγε· Ἐπικαλοῦμαι τὴν Ιλαουχ
Ἴμερον γεννήσασαν, Ὁρας ἀγαθὰς τε
ὕμας Χάριτας, ἐπικαλοῦμαι καὶ τὴν τῶν (3230)

ἀπάντων διογενῆ Φύσιν, δίμορφον, ἀμε-
ρεῖην, εὐθείην, ἀφρωραῖαν Ἄφροδί-
την, δεῖξά μοι τὸ καλόν σου φῶς καὶ τὸ
καλόν σου πρόσωπον τῆς κυρίας Ιλαουχ.
Ἐξορκίζω σε, πυριδώρα, ελγιναλ, καὶ (3235)

μεγάλα ὀνόματα· οβριη τυχ· κερδυνουχι-
ληψιν νιου ναυιν ιουθου θριγξ·
ταπιουθ γερτιαθ· γεργερις· γεργερι-
η θειθι'. ἀξιώσης καὶ <κατὰ> τῶν πα<ν>τεράτων

ὄνομάτων· οἰσῖα εἰ εἰ ἄω ἠυ αἰω (3240)

ἰωῖαῖαῖω σωθου βερβροῖ· ἄκτε <ρο>βόρε,
γερη ἰηουα· ἄξον μοι φῶς καὶ τὸ καλόν
σου πρόσωπον καὶ ἀληθῆ τὴν φι<α>λομαντεῖ[αν],
πυριλαμ<πῆ, ἄμ>φιπυριφερῆ, ἐκηστασίχθων,
ἰω ἰω φθαιη θουθοι φαεφι. ποίει.’ (3245)

ποίησις· καθαρεύσας, ὡς ἔμαθες,
καὶ λαβὼν ποτήριον χάλκεον γράψον
διὰ ζυρνομέλανος τὴν προγεγραμμέ-
νην στήλην ἐπικαλουμένην Ἀφροδίτην
καὶ χρῆσαι ἐλαίῳ ἀ[ν]απτικῶ καὶ ὕδατι πο- (3250)
ταμίῳ καθαρῶ. θεὸς δὲ τὸ ποτήριον ἐπὶ
τὰ γόνατά σου καὶ ἐπίλεγε τὴν στήλην
τὴν προκειμένην, καὶ φανήσεται σοι
ἢ θεὸς καὶ χρηματίζει, περὶ ὧν θέλεις.

“Fialomancia de Afrodita” para que esta diosa se aparezca en un recipiente lleno de aceite y agua y vaticine.

Figura primero el título y luego la necesidad de purificarse por siete días (3209). Se ofrecen luego las instrucciones para preparar adecuadamente el recipiente (3210-3218) que, una vez listo, ha de ser depositado en el suelo. Entonces el oficiante debe pronunciar la primera fórmula, la invocación de Afrodita (3218-3222). Cuando vea a la diosa, será el momento de decir la segunda fórmula (3224-3226), en la que pide a Afrodita que, si está dispuesta a vaticinar, extienda su mano. Ese gesto será la señal para comenzar con las preguntas. Si no lo hace, hay una tercera fórmula que sirve de coacción (3227-3245). En el último apartado se expone de forma ordenada la *ποίησις*, que ya ha sido indicada, pero sin orden. Se recuerda la necesidad de purificarse, de preparar el recipiente, se detalla el tipo de aceite y de agua que deben usarse y se precisa que es necesario colocarse el recipiente sobre las rodillas, aunque antes se ha dicho que ha de posarse en el suelo. Si se hace todo puntualmente “se aparecerá la diosa ante ti y vaticina sobre lo que quieras”.

Partes constitutivas:

A) Título

B) Πρωξίς

 ποίησις

 λόγος

 ἐπάναγκος

C) Otras informaciones

PGMV, 1-53

Μαντεῖον Σαραπιακὸν

[ἐπὶ] παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης

[κ]αὶ β[ά]θρου·

‘ἐπικαλοῦμαί σε, Ζεῦ, Ἥλιε, Μίθρα, Σά-

ραπι, ἀνίκητε, Μελιοῦχε, Μελικέρ- (5)

τα, Μελιγενέτωρ, αβρααλ βαχα-

μβηχι· βαιβειζωθ· (ηβαι βεβ[ο]θ) σεριαβεβωθ

αμελχιψιθιουθιπ[ό]θιοῖο πνουτε νιν-

θηρητηρου· ὠεῦ ἠδὼ· αιηια· εηοια·

ηεαι· ευηιε· ωωωω· ευηω ιαω- (10)

αι· βακαξιχυχ· βοσιψετηθ· φοβη-

βιβωθ· ὁ μέγας, μέγας Σάραπισ σαμ-

ασφρηθ· (ἄλλως ἄνω) ο δαργαζας· ο δαρμαγας·

ο δαφαρ· υακιαβωθ· εφια· ζελεαρθαρ· (ακραβαεωεφιαζαλε αρβαμενοθηω σαμας φρητι)

μεθομηως λαμαρμερα· οπτηβι· (15)

πηβι· μαριανου· (ακραβαεω εφιαζηλε αρβαμενοθι ηω ναμισφρητι), ἀναφάνηθι καὶ δὸς

ἐντροπήν τῷ φανέντι πρὸ πυρὸς καὶ

χιόνος Βαῖνχωωχ· σὺ γὰρ εἶ ὁ κα-

ταδείξας φῶς καὶ χιόνα, φριξωπο-

βρονταξαστράπτα, κυποδωκτε· πιν- (20)

τουχε ετωμ. Θοοὺτ· θασιναηακ α-

ρουρονγοα Παφθᾶ· ενωσαδε· Ιαη·

Ιαω αι· αοιαω· <ε>σηυ (ἐννεαγράμματον)·

τὸ α’ ἀνεωγμένῳ τῷ στόματι, κυματούμενον,

τὸ ο’ ἐν συστροφῇ πρὸς πνευματικὴν ἀπειλήν, (25)

τὸ ιαω γῆ, ἀέρι, οὐρανῷ,

τὸ ε’ κυνοκεφαλιστί,

τὸ ο’ ὁμοίως, ὡς πρόκειται,

τὸ η’ μεθ’ ἡδονῆς δασύνων,

τὸ υ’ ποιμενικῶς, μακρόν. ἐὰν (30)

εἶπη, ὅτι ‘χρηματίζω’, λέγε·

‘εἰσερχέσθω ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ θρονουζα-
 ερα κυμα· κυμα· λυαγευ· ασιταδρυς·
 γη μολιανδρον· βονβλιλον· πευχ-
 ρη· εἰσενεχθήτω ὁ θρόνος.’ (35)

ἐὰν οὖν ὑπὸ δ’ ἀνδρῶν βαστάζεται,
 σὺ ἐρώτα· ‘τ[ί] ἐστεφανωμένοι εἰσὶ καὶ
 τί προάγει τοῦ θρόνου;’ ἐὰν λέγη· ‘ἐ-
 λαία<ι>ς ἐστεφανωμένοι εἰσὶ καὶ θυ-
 ματήριον προάγει’, ἀληθε[ύει ὁ] (40)

παῖς. ἀπόλυσις· χῶρει, κύρ[ιε],
 εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοῦ[ς ἰ]-
 δίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀψίδα[ς],
 καὶ διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα
 τοῦτον ἀπημάντους, ἐν ὀνόματι (45)
 τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σαμας φρηθ.’

ποιεῖ σελήνης οὔσης ἐν στερεῶ ζωδίῳ
 μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὀρίοις ἀγα-
 θοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. ἔστι γὰρ
 ἄμεινον, καὶ οὕτως ἢ μαντεία εὐ- (50)
 τακτος ἀπεργάζεται. ἐν δὲ ἄλλοις ἀν-
 τιγράφοις ἐγγράπτο ὅτι ‘πληθούσης’.

Práctica de adivinación con médium dirigida a Sarapis. Encabeza la receta el título, Μαντεῖον Σαραπιακόν. Luego se ofrece una escueta referencia a lo que parecen los elementos que se necesitan para la práctica: un médium, un candil, un recipiente y un asiento. No obstante, no se explica cómo usar los tres últimos. Comienza sin introducción la fórmula, que se extiende desde la línea 4 a la 30. No va solo dirigida a Sarapis, pero sí principalmente, a juzgar por la repetición de su nombre y el título. Entre las líneas 23 y 30 aparecen unas curiosas indicaciones sobre cómo pronunciar las nueve últimas vocales de la fórmula. Si el médium dice “vaticino” (31, χρηματίζω) significará que transcurre según lo previsto. Entonces será el momento de pronunciar una segunda fórmula (31-35). Un breve interrogatorio del médium (36-41) será necesario para

cerciorarse de que realmente está viendo los dioses que debe ver. La última parte de la receta se dedica a la liberación (41-46) y a la indicación de la fecha adecuada (46-52).

Partes constitutivas:

A) Título

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

PGMV, 54-69

Αὐτοπτος λόγος· ‘εμι· το· εμι· αλαληπ· βαρβαρι-
αθ· μενεβρειο· Αρβαθιαωθ· Ἰου- (55)

ήλ· Ἰαήλ, ουηνημε· μεσομμιας·
ἐρχέσθω ὁ θεὸς ὁ χρηματίζω<v> μοι καὶ
μὴ ἀπερχέσθω, ἄχρις ἂν ἀπολύσω
αὐτόν. ουρναουρ· σουλ· ζασουλ·
ουγοτ· νοουμβιαου· θαβρατ· βερια- (60)

ου· αχθιρι· μαραϊ· ελφεων· ταβα-
ωθ· κираσина· λαμψουρη· Ἰαβοε·
αβλαμαθαναλβα· ακραμμαχαμαρει·
ἐν ποτηρίῳ χαλκῷ ἐπὶ ἐλαίου. ἔνχρισον
δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ’ ὕδατος πλοί- (65)

ου νεναυαγηκότος καὶ τὸν εὐώνυμον
στίμι Κοπτιτικὸν μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὕδατος.
ἐὰν δὲ μὴ εὕρης ὕδωρ ἀπὸ νεναυαγηκότος
πλοίου, ἀπὸ πακτῶνος βεβαπτισμένου.

Se trata de un procedimiento para ver reflejado en el aceite de un vaso a un dios que vaticina. Pertenece, en consecuencia, a la categoría de las lecanomancias, aunque en este caso el recipiente es un ποτήριον.

Aparece el epígrafe y acto seguido la fórmula (54-63). Se indica luego que el vaso ha de ser de bronce y el líquido de su interior, aceite. El rito consiste solo en ungiarse o mojarse los ojos con ciertas sustancias (64-69).

Partes constitutivas

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

λόγος

ποίησις

PGMV, 213-303

Ἑρμοῦ δακτύλιος· κανθάρου
ποίησις· λαβὼν κάρθαρων
γεγλυμμένον, ὡς ὑπογράφεται, (215)
ἐπὶ παπυρίνης τραπέζης θῆς καὶ
ὑπόθεσις ὑπὸ τὴν τράπεζαν σιν-
δόνα καθαρὰν καὶ ἐλάϊνα ὑποστρώ-
σας, καὶ εἰς τὸ μέσον [τ]ῆς τραπέζης
μικρὸν θυμιατήριον, ἐπιθύσας (220)
ζμύρναν καὶ κοῖφι. ἔστω δέ σοι παρεσκευασμέ-
νον σκευάριον καλλάϊνον μικρόν,
εἰς δ' ἐνέστω μύρον κρίνινον ἢ
ζμύρνινον ἢ κινάμωμινον,
καὶ λαβὼν τὸν δακτύλιον θῆς εἰς τὸ (225)
μύρον προαγενεύσας ἀπὸ πάντων
καὶ ἐπιθύσας τῷ θυμιατηρίῳ τὸ κοῖ-
φι καὶ ζμύρναν ἕασον ἡμέρας γ' καὶ λαβὼν ἀπό-
θου ἐν τόπῳ καθαρῷ. παρακείσθω-
σαν ἐπὶ τῆς τελετῆς ἄρτοι καθάρει- (230)
οι καὶ ὅσα ἀκμάζει τῶν ὀπωρῶν.
ποίησας δὲ ἄλλην θυσίαν ἐπὶ ξύ-
λων ἀμπελίνων περὶ τὴν θυσίαν
ἔπαρον τὸν δακτύλιον ἀπὸ τοῦ
μύρου καὶ περιτίθεσο. τὸ δὲ χρῆμα (235)
τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρῆσι κατὰ πρῶτὴν καὶ
στὰς πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου λέγε τὰ
ὑπογεγραμμένα. γλύμμα κανθάρου·
εἰς λίθον σμάρραγον πολυτελεῖ
γλύψον κάρθαρων καὶ τρήσας δίει- (240)
ρον χρυσῷ, εἰς δὲ τὸ ὑποκάτω τοῦ καν-
θάρου γλύψον Ἴσιν ἱερὰν καὶ τελέ-
σας, ὡς προγράφεται, χρῶ. ἡμέ-

ραι, ἐν αἷς δεῖ ποιεῖν ἀπὸ ἀνατο-
 λῆς ζ', θ', ι', ιβ', ιδ, ις, κα, κδ, κε. ταῖς (245)
 δὲ ἄλλαις ἔπεχε. λόγος λεγόμενος πρὸς
 ἥλιον· ἐγὼ εἶμι Θωύθ, φαρμάκων
 καὶ γραμμάτων εὐρετῆς καὶ κτί-
 στης· ἐλθέ μοι, ὁ ὑπὸ γῆν, ἔγειρέ μοι <σαυτόν>,
 ὁ μέγας δαίμων, ὁ Φνουν, ὁ χθόνιος (250)
 (ἢ οἱ Νουν, ο<ι> χθόνιοι). ἐγὼ εἶμι Ἕρων ἔν-
 δοξος, ὦν ἴβεως, ὦν ἰέρακος, ὦ-
 ὦν Φοίνικος ἀεροφοιτήτου, ἔχων
 ὑπὸ τὴν γλῶσσαν τὸ τέλμα τοῦ Ἐμ,
 τὴν δορὰν τοῦ Κεφ περιβέβλημαι. (255)
 ἐὰν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάν-
 των, Αἰγυπτίων, Ἑλλήνων, Σύρων,
 Αἰθιοπῶν, παντός τε γένους καὶ
 παντὸς ἔθνους, ἐὰν μὴ γνῶ τὰ
 γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, (260)
 ἐὰν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ
 τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασί-
 ας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ὀνόματα
 αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μη-
 τέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ (265)
 τῶν τετελευτηκότων, κατασπείσω
 τὸ αἶμα τοῦ μέλανος κυνώπου εἰς
 καινὴν κύθραν ἀσινῆ καὶ ἐπιθή-
 σω ἐπὶ καινὸν κυθρόποδα καὶ ὑπο-
 καύσω ὅστ' Ἐσηους καὶ κεκράζο- (270)
 μαι ἐν τῷ Βουσίρι ὄρω τόν-
 δε ἐν ποταμῷ μείναντα ἡμέ-
 ρας γ', νύκτας γ', τὸν Ἐση, τὸν ἐνε-
 χθέντα ἐν τῷ ῥεύματι τοῦ ποταμοῦ
 εἰς τὴν θάλασσαν, τὸν περιεχόμε- (275)
 νον ὑπὸ τῶν τῆς θαλάσσης κυ-
 μάτων καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ ἀέρος νε-

φέλης. ὑπὸ τῶν ἰχθύων σοῦ ἢ κοι-
λία κατέσθεται, καὶ τὸ σῶμα οὐ μὴ
παύσω τοὺς ἰχθύας τοῖς στόμασι μα- (280)

σωμένους, οὐδὲ μὴν κλείσουσι οἱ ἰ-
χθύες τὸ στόμα. ἀφελοῦμαι τὸν ἀπά-
τορα ἀπὸ τῆς μητρός, κατενεχθή-
σεται ὁ πόλος, καὶ τὰ δύο ὄρη ἐν ἔσται.
ἐπαφήσω ἄνοιξιν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὁ (285)

θέλει, ποιήσει. οὐ μὴ ἐάσω θε-
ὸν οὔτε θεὰν χρηματίζειν, ἕως ὅ-
τε ἐγὼ, ὁ δεῖνα, διαγνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς
ἀπάντων ἀνθρώπων, Αἰγυπτίων,
Σύρων, Ἑλλήνων, Αἰθιοπῶν, παν- (290)

τὸς γένους καὶ ἔθνους, τῶν ἐπερω-
τῶντων με καὶ κατ' ὄψιν μοι ἐρχο-
μένων καὶ λαλούντων καὶ σιω-
πῶντων, ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγεί-
λω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐν- (295)

εστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔ-
σεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν
καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα
καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν
καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων, (300)

καὶ ἀναγνῶ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην
καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἐξ
ἀληθείας.'

La receta lleva el título “Anillo de Hermes”⁹⁷, porque el practicante emplea un anillo en el rito y en la fórmula se identifica con el dios Hermes. Tiene por fin dotarse de la capacidad de leer las mentes de los demás.

Comienza con un rito (ποίησις) explicado con detalle (213-246): hay que tallar un escarabajo en una esmeralda y, tras hacerle un agujero, engarzarlo con un hilo de

⁹⁷ Sobre ella, Suárez de la Torre 2012.1, 278 s. Una perspectiva histórica de Hermes que culmina en los papiros mágicos en Suárez de la Torre 2014.

oro. Bajo él debe grabarse la figura de Isis (239-243). Sobre una mesa de papiro cubierta de lino se coloca el escarabajo y, además, un incensario, un recipiente con ungüentos perfumados, en el que debe sumergirse un anillo, y alimentos. Pasados tres días, hay que sacar el anillo, ponérselo y ungirse con el bálsamo. Entonces hay que recitar la fórmula, que se consigna más abajo (246-303) en dirección al sol naciente. La última parte de la sección del rito se dedica a la fecha adecuada para la práctica.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποίησις

θυσία

λόγος

PGM V, 370-439

- Λαβὼν φύλλα δάφνης ἐνκαρδίου κη (370)
καὶ γῆς παρθενικῆς καὶ ἀρτεμισίας σπέρματος,
ἀλεύρου καὶ κυνοκεφαλίου τοῦ χόρτου (ἀκήκοα
δὲ παρὰ Ἡρακλεοπολιτικοῦ τινος, ὅτι λαμ-
βάνει ἀπὸ ἐλαίας ἀρτίβλαστα, τοῦ δένδρου
κομισθέντος, τοῦ ὀνομαστοῦ, κη), ὑπὸ παιδὸς (375)
ἀφθόρου βαστάζεται· συνλειοῦται τοῖς
προκειμένοις καὶ ὑγρὸν ὡοῦ ἴβεως εἰς ὄλον
τὸ φύραμα καὶ πλάσμα Ἑρμοῦ χλαμυδηφόρου
σελήνης οὔσης ἀνατολικῆς ἐν κριῶ ἢ λέοντι ἢ
παρθένῳ ἢ τοξότη. κατεχέτω δὲ ὁ Ἑρμῆς (380)
κηρύκειον. καὶ γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην
ἱερατικὸν καὶ εἰς φῦσαν χήνειαν
(καθὼς πάλιν παρὰ τοῦ Ἡρακλεοπολιτικοῦ)
καὶ ἔνθες εἰς τὸ ζῳδῖον ἐνπνευματώσεως
εἶνεκεν, καὶ ὅταν βούλη χρᾶσθαι, λαβὼν χάρτην (385)
γράψον τὸ <v> λόγον καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ ἀποχειράμε-
νος ἐκ τῆς κεφαλῆς σου τρίχα συνέλιξον
τῷ χάρτη δῆσας ἄμματι φοινικίνῳ
καὶ ἕξωθεν αὐτοῦ κλάδον ἐλαίας καὶ
θὲς πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἑρμοῦ (οἱ δὲ λέγου- (390)
σι· αὐτῷ ἐπίθες). κείσθω δὲ τὸ ζῳδῖον
ἐν ναῶ φιλυρίνῳ. ὅταν δὲ βούλη χρᾶσθαι,
πρὸς κεφαλῆς σου τίθει τὸν ναὸν
σὺν τῷ θεῷ καὶ δίωκε ἐπιθύω[v]
λίβανον ἐπὶ βωμοῦ καὶ γῆν ἀπ[ὸ] (395)
σιτοφόρου χωρίου καὶ βῶλον ἄλδος
ἀμμωνιακοῦ α'. κείσθω πρὸς κε-
φαλήν σου, καὶ κοιμῶ μετὰ τὸ εἰ-
πεῖν μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν.
Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ, ἐνκάρδιε, κύ- (400)
κλε σελήνης, στρογγύλε καὶ τε-

τράγωνε, λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης,
 πειθοδικαίουσνε, γλαμυδηφόρε,
 πτηνοπέδιλε, αἰθέριον δρόμον
 εἰλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης, (405)
 πνεύματος ἠνίοχε, Ἥλιου ὀφθαλμέ, μέγιστε,
 παμφώνου γλώττης ἀρχηγέτα,
 λαμπάσι τέρπων τοὺς ὑπὸ τάρ-
 ταρα γαίης τε βροτοὺς βίον ἐκτελέ-
 σαντας· μοιρῶν προγνώστης σὺ (410)
 λέγη καὶ θεῖος Ὀνειρος, ἡμερινοὺς [καὶ]
 νυκτερινοὺς χρησμοὺς ἐπιπέμ-
 πων. ἴασαι πάντα βροτῶν ἀλγήμα-
 τα σαῖς θεραπείαις. δεῦρο, μάκαρ, Μνή-
 μης τελεσίφρονος υἱὲ μέγιστε. σῆ (415)
 μορφῇ ἰλαρός τε φάνηθι ἰλαρός τ' ἐπί-
 τειλον ἀνθρώπῳ ὁσίῳ μορφὴν θ' ἰλα-
 ρὰν ἐπίτειλον ἐμοί, τῷ δεῖνα, ὄφρα σε
 μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοι-
 μι. δέομαι, κύριε· ἰλεῶς μοι γενουῖ (420)
 καὶ ἀψευδῶς μοι φανεῖς χρημάτισον·
 δίωκε καὶ πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου καὶ σελήνης.
 στήλη ἐν τοῖς χάρτεσι γραφομένη
 τοῦ ζῳδίου· Ὑεσεννιγαδων Ὀρθῶ Βαυ-
 βὼ νοη<ρε κ>οδηρε σοιρε σοιρε σαν- (425)
 κανθαρα Ἐρεσχιγᾶλ σανκιστη
 δωδεκακιστη ἀκρουροβόρε κοδηρε
 Σημέα κεντευ κοντευ κεντευ
 <κηρι>δευ δαρυγκω λυκυνξυντα
 [κ]αμπυχηρη ἱρινωτον λουμανατα (430)
 [.]ιον κομανδρον χρειβαχα νουβα-
 <χ>α νουμιλλον ερουφι τετρουφι
 [λ]ιβινου νουμιλλον χανδαρα τον
 [φ]ερφερευ δρουηρ μαρουηρ· γ', εἶτα
 ὁ κοινὸς λόγος· ἐπάναγκος· (435)

‘ουκρα νουκρα πετρινοδε τμαισια,
φοβερόμματα δρυσαλιψ βλεμεν-
νιθεν βανδυοδμα τριψαδα αριβα
[.]τα κραταρνα.’ εἶτα τὸ ἑκατογράμματον Ἑρμοῦ ὄνομα·

Receta de oniromancia dirigida a Hermes⁹⁸. El primer apartado (370-399) está consagrado al rito. Se explica ante todo cómo y en qué fechas moldear una estatuilla de Hermes (370-381), así como en qué lugar colocarla (391-394). Se precisa también dónde y cómo escribir la consulta oracular que se desea (381-391 y 423-435) y se dan indicaciones sobre el sahumero (394-397) y el modo apropiado de acostarse (397-399). La fórmula ocupa las líneas 400-422⁹⁹. Por último, la palabra ἐπάναγκος encabeza la última sección de la receta, en la que se indica la coacción en caso de que no se presente Hermes.

Partes constitutivas:

A) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

ἐπάναγκος

θυσία

⁹⁸ Véase Suárez de la Torre 2012.1, pp. 279 s.

⁹⁹ Es un himno a Hermes en hexámetros, véase *supra* comentario a PGM XVIIb.

PGMV, 440-458

Ἄλλη < τοῦ Κραταιωνίου > (πρὸς τὸν λύχνον (440)

λεγομένη) ὠχμαρμαχῶ τοννουραῖ χρη-

μιλλον δερκυων νια Ἰάω σουμψη-

φισον σουμψηνις σιασιας Ἰάω, ὁ σεί-

σας τὴν οἰκουμένην, εἴσελθε καὶ χ[ρ]η-

μάτισον περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος, θοις (445)

κοτοθ φθουφνουν νουεβουη.᾽

Ἐπ' ἱασπαχάτου λίθου γλύψον Σάραπιν προκα-

θήμενον ἔχοντα βασίλειον σκήπτρον Αἰγύπτιον καὶ

ἐπὶ τοῦ σκήπτρου ἴβιν, ὄπισθε τοῦ λίθου

τὸ ὄνομα, καὶ κατακλείσας ἔχε. ἐπὶ μὲν (450)

τῆς χρείας κράτει τῆ ἀριστερᾶ σου τὸν

ἱασπ]αχ(α)τ(η)ν λ(ίθον)¹⁰⁰, τῆ δὲ δεξιᾶ σου κλάδον ἐλαί-

ας καὶ δάφνης κατασειῶν τῷ λύχνῳ,

ἅμα λέγων τὸν λόγον ζ' καὶ εἴρας

αὐτὸν εἰς τὸν ἰδαῖον τῆς ἀριστερᾶς (455)

σου χειρὸς δάκτυλον ἔσω βλέποντα

καὶ οὕτως κολλήσας τὸν λίθον τῷ ἀριστε-

ρῷ σου ὡτίῳ κοιμῶ ἀναπόκριτος ἀπεχόμενος.

Breve receta de oniromancia. En vista de que sobre ἄλλη en la línea 440 y sobre ἄλλως en la 459 aparecen sendos párrafos y de la unidad que presenta el fragmento, parece tratarse de un texto independiente. Comienza con el epígrafe ἄλλη < τοῦ Κραταιωνίου > (aceptamos una sugerencia de Preisendanz, cf. aparato crítico) y sigue con la fórmula, que debe decirse al candil (441-446). Luego (447-458) se explica el rito, que consiste fundamentalmente en grabar la imagen de Sarapis en una piedra y dormir con ella bajo el oído izquierdo.

Partes constitutivas:

A) Título

¹⁰⁰ Sobre esta lectura, vid. el comentario correspondiente *infra* pp. 347 s.

Β) Πρωξίς

ποίησις

λόγος

PGMVa, 1-3

“Ἡλιε βερβελωχ χθωθωμι αχ σανδουμ
εχνιν Ζαγουήλ, ἔχε με συνιστάμενον.
κοινά, καὶ τότε ἐγγρίου, καὶ αὐτοπτήσεις.

Este documento es un pequeño pedazo de papiro de tres líneas. El texto es, sin embargo, suficiente para determinar que se trata de un fragmento de receta mágica de adivinación mediante revelación directa, ya que su última palabra es αὐτοπτήσεις. Se desprende del contenido de las dos primeras líneas (*Ἡλιε voces magicæ ἔχε με συνιστάμενον*) que pertenecen a la fórmula de una σύστασις dirigida a Helios. En la tercera se ordena una unción después de haber pedido lo que se quiere (κοινά, καὶ τότε ἐγγρίου). El resultado será la visión directa (αὐτοπτήσεις).

Partes constitutivas:

A) Πρᾶξις

λόγος

ποίησις

PGMVI

... <Γίνεται ἢ μὲν σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἡλίον β', ἢ δὲ κλήσις αὐτὴ
<λέγεται σελήνης> πληθούσης. ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ
<τῇ τοῦ ἡλίου τὴν> σύστασιν ποιήσεις τῇ δ' τῆς θεοῦ προσθέ-
<σεως ἐξ οἴκου ἐπιπέ>δου. λέγε οὖν πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα
<τὴν ὑποκειμένη>ν εὐχὴν· (5)

‘<δάφνη, μαντοσύνης> ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος,
[—Φ]οῖβος στεφθεῖς τε κλάδοισι
[—] κεφαλὴν κομώσαν ἐθείραις
[—σκήπτρ]ον εἰς παλάμαισι τινάσσων
[—ἐν κορυφ]ῆσι πολυπτύχου, ὑψηλοῖο (10)
[—] εἰς, θέσπιζε βροτοῖσιν
[—]λόστονος αὐτὸς Ἀπόλλων
[—]η παρθένε δ[ει]νή
[—]ε]μένω ἱεροῖσι π[εδί]λοις
[—δάφνης θαλ]λὸν ἐμαῖς μετὰ [χε]ρσὶν ἔχοντι (15)
[—π]έμνον μάντευμ[ά τ]ε σεμνόν
[—α]ι σαφηνέσι φοιβή[σα]σα
[—]ν τε καὶ ὧς τετελε[σμ]ένον ἔσται,
[—] ἴν' ἔχω[ν] περὶ [παντὸς ἐτ]άζω
[—δ]αμάσα[ν]δρα μ.....ανδρα (20)
[—]φεσ[—]
[—π]ανπέρτατ', ἐμοὶ ἐπ[άρη]ξον]
.ω..... .μα ἰεω ἐπι Παϊάν
.ἰοευηῖη.....η, πολυώνυμε, ἰοαυ[.ακρακ]αναρβα, Φοῖβε,
[μ]αντοσύναισιν [ἐπί]ρροθε, Φοῖβε Ἀπόλλ[ον], (25)
[Λ]ητοῖδη ἐκάεργε, [θε]οπρόπε, δεῦρ' ἄγε, δε[ῦρο],
δεῦρ' ἄγε, θεσπίζω[ν], μαντεύεο νυκτὸς ἐ[ν ὧ]ρη.'
εἶτα λέγε μελετῶν [τοῦ]το· 'εἰ· ἰε ἰε ηῖ ἰω[.]ἰαωιη· ἴη·
ἰα ἰαω ἰαω η.....ουω.' εἶτα πρὸς κατὰ[δυσ]ιν ἡλίου ἐξαιτοῦ πάλιν·
'κῶθι μευ, ἀργυρό[τοξ]ε, δς Χρύσην ἀμφιβέ[βηκ]ας (30)
Κίλλαν τε ζαθέην [Τε]νέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις',

χρυσοφαῆ, λαῖλ[α]ψ καὶ Πυθολέτα μεσεγκριφι,
 Λατῶε σιαωθ' Σ[αβ]αώθ, Μελιοῦχε, τύραννε,
 πευχη, νυκτε[ρόφ]οιτε σεσεγγενβαρφαραγης
 καὶ αρβεθ', ωπολλορφε, φιλαίματε, Ἄρβαθιαω, (35)

'Σμινθεῦ, εἴ ποτ[έ τ]οι χαρίεντ' ἐπὶ βωμὸν ἔρεψα,
 ἢ εἰ δὴ ποτέ τοι κ[ατ]ὰ πίονα μηρί' ἔκηα
 ταύρων ἠδ' ἀ[ίγ]ῶν, τόδε μοι κρήνο[ν] ἐέλωρ.'
 ὁμοίως καὶ πρὸς Σελήνην ἐστὶν αὐτοῦ σύστασις ἥδε·
 'δάφνη, μαντο[σ]ύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, (40)

Δάφνη παρθε[νι]κή, Δάφνη, Φοίβοιο ἑταίρη, Σαβαώθ, ἰαωαω
 ἰαγῶθιπυλα μουσιάρχα οτονυπον,
 δεῦρό μοι, ἔρχε[ο θ]ᾶσσον, ἔπειγέ μοι ἀείσασθαι
 'θεσμοὺς θεσπ[εσί]ους, νυκτὶ δ' ἐνὶ δνοφερῇ'
 ρησαβαν· ααν...ανα· αανανααναλααα· ααα· ααα.' ἔστι δέ το[ι] (45)

τῷ Δηλίῳ, τῷ Ν[ομί]ῳ, τῷ τῆς Λητοῦς κ[αὶ] Διός, χρησμῶ δεῖν π<ει>-
 στικά διὰ νυκτὸς ἀληθῆ διηγουμένῳ <διὰ> [μ]αντικῆς ὄνειράτων.

Este papiro, deteriorado por varias lagunas, conserva solo una oniromancia dirigida a Apolo. El comienzo se ha perdido. El texto conservado se inicia con una σύστασις dirigida a Helios (1-27). Tras puntualizar en las cuatro primeras líneas el lugar y el día en los que debe realizarse, se da la fórmula (4-27), un himno métrico conservado en otros papiros mágicos. En las siguientes líneas (28-38) se encuentra la fórmula de la práctica, que adapta al fin mágico de la adivinación la de Crises del comienzo de la *Iliada*. Se presenta luego una segunda σύστασις, esta dirigida a Selene (39-45). La receta concluye garantizando la capacidad de Apolo para enviar sueños adivinatorios.

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

σύστασις

λόγος

C) Otras informaciones

PGM VII, 1*-66* y 1-148a, SM 77 y P. Oxy. LVI, 3831

Estos tres papiros conservan versiones de una práctica para adivinar mediante versos de Homero.

PGM VII, 1-66* + 1-148a* edita P.Lond. 121. Como este papiro ha sido restaurado con posterioridad y se ha mejorado el texto mediante nuevos exámenes y el cotejo con los otros testimonios, debe estudiarse ahora en la edición de Maltomini 1995, donde se fecha en el s. IV/V d. C.¹⁰¹ *SM 77* edita P.Bon. 3, datado en el II/III. *P. Oxy. LVI, 3831* data del III/IV. Las partes que se han conservado de los versos homéricos, numerados y desconectados unos de otros, en los tres testimonios no tienen discrepancias, de manera que puede tratarse de una misma versión del oráculo propiamente dicho¹⁰². La presentación, en cambio, debía de ser diferente. *P. Oxy. LVI, 3831* comienza con instrucciones sobre cómo hay que hacer la consulta, seguidas de una invocación a Apolo en hexámetros, tomados a Homero¹⁰³, y de una tabla con los días y las partes del día en que puede consultarse el oráculo. Inmediatamente después sigue el título, Ὀμή(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης¹⁰⁴, y los versos homéricos. *P.Lond. 121* tiene restos de la invocación y poco después del final, tras otra corta receta¹⁰⁵, la lista de días y momentos favorables¹⁰⁶, distinta de la del papiro de Oxirrinco. *SM 77*, en cambio, parece haber contenido solo los versos del oráculo.

Damos a continuación las instrucciones, la invocación y la tabla de *P. Oxy. LVI, 3831* con espíritus, acentos y puntuación. Como los hexámetros de la invocación a Apolo están en escritura continua, marcamos los finales de verso con //.

¹⁰¹ Maltomini 1995, p. 107, n. 1, con la advertencia de que las tres últimas columnas del revés de la hoja del papiro tienen pasajes escritos por manos diferentes. Cf. allí otras propuestas para datarlo en el s. III y en el III/IV.

¹⁰² Maltomini, *l. c.*, p. 110.

¹⁰³ Sigue la técnica de los centones. Los tres primeros versos proceden de *Il. XVI, 514-516*. El cuarto se encuentra en varios pasajes de la *Odisea* (*I, 174; IV, 645; XIII, 232; IV, 186; XXIV, 258, 297, y 403*). El quinto y último modifica un poco *Od. XXVIII, 113*. Véase Karanica 2011, pp. 270 s.

¹⁰⁴ *P.Lond. 121* indica al final el título, en la forma “Oráculo de Homero”: τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ’ ἀγαθῶ.

¹⁰⁵ *PGM VII, 149-154*, para que no haya chinches en casa.

¹⁰⁶ *PGM VII, 155-167*, con el título Ἡμερομαντεῖα κ[αὶ] ὄραι.

P. Oxy. LVI, 3831

πρῶτο(ν) μ(έν) εἰδέναι σε δεῖ τὰς ἡμέρας αἴς [
 χρήσθαι τῶι μαντ(εῖωι). β̄ εὐχόμε(εν)ο(ν) τ(ήν) ἐπωιδ[ήν
 εἰπεῖν τοῦ θεοῦ καὶ εὕξασθαι ἐν σεαυτῶι πρ.[
 ἃ βούλει. τρίτο(ν) λαβόντα τὸ(ν) κύβ(ον) ἀ(πό)ριψαι τρ[ίς,
 καὶ ἀ(πο)ρίψαντα πρ(ὸς) τὸ(ν) ἀριθμὸ(ν) τ(ῶν) τριῶν τ.[
 κύβου χρηστηριάζεσθαι ... κειται 5

—
 κλῶθι, ἄναξ, ὅς που Λυκ(ίης) ἐν πίονι δήμωι // εἷς ἢ ε[ν]ἰ
 Τροί[η]ι· δύνασαι δ̄ ε[σὺ πάντοσ' ἀκούειν // ἀνέρι
 κηδομένωι, ὦ[ς ν]ῦν ἐμὲ κῆδος ἰκάνει, //
 καί μοι τοῦτ' ἀγόρευσον ἐτήτυμ(ον), ὄφρ' εὖ εἰδῶ // 10
 ὅ(τι) μάλιστα ἐθέλω καί μοι φίλο(ν) ἔπλετο θυμῶι. //

—
 αἴς δεῖ ἡμέραις· ᾠ̄ ὄλ(ην) ἡμέραν, β̄ μεσοῦσης,
 γ̄ μὴ χρῶ, δ̄ ᾠ̄ π' ἦους, ε̄ μὴ χρῶ, ζ̄ ὄλ(ην),
 ζ̄ πρῶτ̄ καὶ δείλης, ἠ̄ μεσο(ύσης), θ̄ μὴ χρῶ,
 ἰ̄ μὴ χρῶ, ἰᾶ πρῶτ̄, ἰβ̄ πρῶτ̄, ἰγ̄ ὄλ(ην) ἡμέραν, 15
 ἰδ̄ ὄλ(ην), ἰε̄ πρῶτ̄, ἰς̄ πρῶτ̄ καὶ δείλης,
 ἰς̄ ᾠ̄ π' ἦους, ἰη̄ μὴ χρῶ, ἰη̄ ᾠ̄ π' ἦους,
 κ̄ πρῶτ̄ καὶ μεσο(ύσης) κ̄β̄ ὁμ(οίως) κ̄γ̄ πρῶτ̄ κ̄δ̄ ᾠ̄ π' ἦους
 κ̄ε̄ μὴ χρῶ, κ̄ς̄ ὄλ(ην) ἡμέραν, κ̄ς̄ μεσο(ύσης) ἡμέρας,
 κ̄η̄ πρῶτ̄ καὶ δείλη(ς), κ̄θ̄ μὴ χρῶ, λ̄ ᾠ̄ π' ἦους. 20

Ὅμη(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης

Siguen los versos homéricos. Damos los 10 primeros, conservados en P.Lond. 121 y en P.Bon. 3¹⁰⁷, con las referencias homéricas:

| | | |
|-----|---|------------|
| ααα | ἄνδρ' ἀπαμύνασθαι, ὅτε τις πρότερος χαλεπήνηι | Ω 369 etc. |
| ααβ | θαρκῶν νῦν Διόμηδες ἐπὶ Τρώεσσι μάχεσθαι | E 124 |
| ααγ | ἦ ῥά νύ τοι μεγάλων δῶρων ἐπεμαίετο θυμός | K 401 |

¹⁰⁷ El primero de estos hexámetros se encuentra en la línea 152 de P.Lond. 121, no conservada en los otros dos testimonios. No implica esto necesariamente, sin embargo, ordenación distinta, puesto que hay dos casos atestiguados de repetición de versos. Véase Maltomini 1995, p. 110, n. 27.

| | | | |
|------|--|-------|------|
| ααδ | νίκην καὶ μέγα κῦδος, ἀτὰρ Δαναοῖσί γε πῆμα | Θ 176 | |
| ααε | ἀλλ' οὐ πείσονται Τρῶες καὶ Δαρδανίῳνες | Θ 154 | (5) |
| ααζ | εἰ δ' ἄγε τοι κεφαλῇ κατανεύσομαι ὄφρα πεποιθῆς | Κ 324 | |
| αβα | οὐκ ἔαα Κρονίδης ἐπαμυνέμεν Ἀργείοισιν | Κ 159 | |
| αββ | σοὶ δ' ἐγὼ οὐχ ἄλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδ' ἀπὸ δόξης | δ 801 | |
| αβγ | ἔγρεο Τυδέος υἱέ· τί πάννυχον ὕπνον ἄωτει; | α 216 | |
| αβδ | παύσειε κλαυθμοῖο γοοῖό τε δακρυόεντος | δ 801 | (10) |
| etc. | | | |

Las instrucciones del papiro de Oxirrinco (líneas 1-6) explican el método de la consulta. Primero había que saber los días aptos. Después se hacía la invocación a Apolo y se formulaba mentalmente la pregunta que se quisiera¹⁰⁸. Entonces era el momento de lanzar tres veces el dado. Así se obtenía una cifra de tres dígitos entre 111 y 666. El número total de posibilidades era, pues, 216 (= 6 x 6 x 6). Finalmente solo había que buscar en los versos numerados del *Homeromanteion* el correspondiente a la cifra que se hubiera obtenido. Esa era la respuesta a la consulta.

El hecho de que la consulta no pueda ser realizada en cualquier momento, sino solo en días determinados, la invocación a Apolo y el título, atestiguado en P. Oxy. 3831, “Oráculo de Homero o Cimitarra”¹⁰⁹, acercan este procedimiento a la magia adivinatoria. Las instrucciones conservadas en el papiro de Oxirrinco, por otro lado, permiten considerar el texto como receta, y no meramente como un testimonio de magia aplicada, de forma que debe ser tenida en cuenta en el presente estudio.

Partes constitutivas

A) Τίτulo

B) Πρω̄ξις

ποίησις

λόγος

¹⁰⁸ Al contrario que la invocación, la pregunta era silenciosa: εὔξασθαι ἐν σεαυτῶι. Véase la nota de Parsons *ad loc.*

¹⁰⁹ Cf. el título de *PGM* IV 1716: “Espada de Dárdano”, ζήφος Δαρδάνου. Parsons compara también la “Espada de Moisés”, otro encantamiento bien conocido (nota *ad loc.*, con bibliografía).

PGM VII, 222-249

ὄνειραιτητὸν Βησᾶς. λαβὼν μίλτον <καὶ αἶμα> περιστερᾶς λευκῆς,
ὄμοιον καὶ κορώνης καὶ γάλα συκαμίνου καὶ χυλὸν ἄρτε-
μισίας μονοκλώνου καὶ κιννάβαρι καὶ ὕδωρ ὄμβριμον
καὶ πάντα λειώσας ἀπόθου καὶ ἐν αὐτῷ (225)
γράφε με[ετ]ὰ μέλανος γραφικοῦ καὶ δίωκε τὸν λόγον ὄψε πρὸς
τὸν λύχ[ν]ον καὶ λαβὼν μέλαν Ἴσιακὸν περίβαλε
τὴν χεῖ[ρά]ν σου, καὶ σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἦξει
ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι καὶ οὐκ ἀποχωρήσει, εἰ μὴ ἐξαλείψῃς
τὴν χε[ίρ]άν σου νάρδῳ ἢ ῥοδίνῳ καὶ ἐμμαξίης τὴν (230)
ζωγραφίαν τῷ Ἴσιακῷ μέλανι. τὸ δὲ ῥάκος περιθου
περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πλήξῃ. λόγος ὁ λεγόμενος
ἐπὶ τὸν λύχνον· Ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἀκέφαλον
θεόν, τ[ὸ]ν ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν· ὁ ἀστράπ<τ>ων,
ὁ βροντάζων, σὺ εἶ, <οὐ> τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται, (235)
σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης Ἀρβαθιαῶ, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ σορῶ
κατακείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆς ἔχων ὑπαγκώνιον
ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὃν λέγουσιν Ἀνούθ. ἀ[ν]άστα,
δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ <αἶμα> τῶν β' ἱεράκων
τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Οὐρανοῦ λαλούντων καὶ ἀγρυ- (240)
πνοῦντων. ἔγειρόν σου τὴν νυκτερινὴν μορφήν,
ἐν ἧ πάντα ἀναγορεύεις. ὀρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ τῶν
β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ: σὺ εἶ ὁ ἀκέφ[α]λος θεός,
ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρ[α]σιν,
Βησᾶς ἀμβλυπόος. οὐκ ἀγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὐδὲ τὸ στόμα (245)
[δ]ι[ὰ] π[αν]τὸς καίεται· ὀρκ[ίζω] σέ κατὰ τῶν β' ὀνομάτων σου
Ἀνούθ: Ἀνούθ: μ.....ορα φησαρα η... ἐλθέ, κύριε,
χρημάτισόν μοι περ[ὶ] τοῦ δεῖνα πράγματος ἀνεύστως, ἀσκανδ[α]λίστως ἦδη, ἦδη,
ταχύ, ταχύ.
τὸ δὲ ζῶδιον γέγραπτα[ι] ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βίβλου.

Es esta una de las tres versiones conservadas¹¹⁰ de la “Petición de sueños de Bes”, una oniromancia dirigida a ese dios. No obstante, dado que los textos presentan discrepancias estructurales, conviene considerarlos aisladamente.

Esta variante comienza con el título Ὀνειρατητὸν Βησῶς. Siguen instrucciones para mezclar diversas sustancias y hacer un dibujo con tinta negra; se indica también que la fórmula al candil ha de recitarse al atardecer con la mano vendada con un trozo de tela negra de un vestido de Isis¹¹¹ (222-228). El dios se aparecerá entonces poco antes de que el oficiante se despierte y no partirá hasta que aquel se haya untado la mano con unguento de nardo o de rosa y frotado el dibujo en la tela negra de Isis¹¹². Esta es la forma que la liberación adopta en esta receta (228-231). El practicante debe ponerse en torno al cuello el fragmento de tela, pues de otro modo el dios podría agredirle (231 s.). Finalmente se da la fórmula de invocación al dios.

Partes constitutivas:

A) Τίτλο

B) Πρῶξις

ποίησις

φυλάκτηριον

λόγος

ἀπόλυσις

¹¹⁰ Las otras son *PGM* VIII, 65-111 y *SM* 90. Besas es el nombre griego del dios egipcio Bes, cuyo oráculo en Abido por medio de sueños era muy popular en época romana. Véanse los artículos de Bonnet 1951 y de H. Altenmüller en *LdÄ*, I, 1975, s. v. “Bes”; también, con bibliografía, Frankfurter 2010, pp. 539-541, y 2012, pp. 325 ss., especialmente 326.

¹¹¹ El texto dice vagamente μέλαν Ἰσιακόν (227).

¹¹² O frotar el dibujo con la tela negra de Isis (ἐμμάξης τὴν ζωγραφίαν τῷ Ἰσιακῷ μέλανι). El texto es otra vez impreciso. No ha mencionado previamente ninguna figura, pero al final (249) se indica que está pintada “al comienzo del libro”.

PGM VII, 250-254

Ὀνειραιτητόν, ὃ ἀεὶ κέχρηται. λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς τὸν (250)
καθημερινὸν λύχνον· ‘ναιενχρη, ναιεν[χρ]η, μήτηρ
πυρὸς καὶ ὕδατος· σὺ εἶ ὁ προανατέλλων Ἄρχ[εντε]χθα·
χρημάτισόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. ἐὰν ναί, δεῖ[ξόν μ]οι
φυτὸν καὶ ὕδωρ, εἰ δὲ μήγε, πῦρ καὶ σίδηρον, ἤδη [ἤδη, ταχὺ] ταχύ.’

Se trata de una oniromancia que tiene como particularidad el hecho de fijar un código para la respuesta del dios. Hecha la pregunta, si la respuesta es afirmativa debe mostrar una planta y agua; si es que no, fuego y hierro.

Comienza con un epígrafe y se garantiza luego su efectividad (ὄνειραιτητόν, ὃ ἀεὶ κέχρηται). Luego aparece la fórmula.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

λόγος

C) Otras informaciones

PGM VII, 255-259

Ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν λύχνον· ‘κύριε, ὑγίαινε, λύχνε, (255)
ὁ παρεμφαίνων τῷ Ὀσίριδι καὶ παρεμφαίνων τῷ
Ὀσιρχεντεχθα καὶ τῷ κυρίῳ μου, τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαήλ.
εἰ συμφέρει μοι τοῦτο ποιῆσαι, δεῖξόν μοι φυτὸν καὶ
ὔδωρ, εἰ δὲ μήγε, πῦρ καὶ σίδηρον, ἦδη, ἦδη, ταχὺ ταχύ.’

Oniromancia similar a la anterior. Consta de un epígrafe (ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν
λύχνον) y de una fórmula.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρᾶξις

λόγος

PGM VII, 319-334

Αὐτοπτος· λαβὼν ἀγγεῖον χαλκοῦν <καὶ> βαλὼν εἰς αὐτὸ ὕδωρ ὄμβριμον ἐπίθουε λίβανον ἀρσενικόν. λόγος· ἤρεμείτω γαῖα, καὶ ἀήρ ἤρεμείτω, καὶ θάλασσα ἤρεμείτω· ἤρεμείτω<σαν> καὶ οἱ ἄνεμοι, καὶ μή μου ἐμποδίξεσθε εἰς τὴν μαντείαν μου ταύτην, μή φωνή, μή ὄλολυγμός, μή συριγμός. ἐγὼ γάρ εἰμι προφήτης καὶ μέλλοντος φωνεῖν □ ναὸν ἅγιον τὸν ἐπὶ τῆς ἰδρυμεν() □ καὶ μέλλοντος φωνεῖν □ ναὸν δεινὸν ὄνομα φοβερὸν ‘κολλα ολφιλογεμαλα αχερωῖω’, (325)
ἄνοιγε τὸν [ναὸν ἅγιον, τὸν ἐπὶ γῆς ἰδρυμένον] κόσμον, καὶ δέξαι τὸν Ὅσιριν, ὅτι ἐγὼ εἰμι
μανχῶβις χολχοβη μαλασητ’ ιατ’ θαννουῖτα κερτωμενου πακερβαῶ κραμμασιρατ’ μομομο μελασουτ’ πευ Φρηῆ· ἄνοιξόν μου τὰ ὦτα, ἵνα μοι χρηματίσης, περὶ ὧν σε ἀξιῶ, ἵνα ἀποκριθῆς μοι, ἄ[γ]ε, ἄγε, ἦδη ἦδη, (330)
ταχὺ ταχὺ, καὶ λέγε, περὶ ὧν σε ἐξετάζω. φάνηθ[ί] μοι, κύριε Ἄνουβι, ἐπιτάσσω σοι· ἐγὼ γάρ εἰμι Ἴεω βελφενω, σκεπτόμενος περὶ τούτου τοῦ πράγματος.’ ἀπόλυσις. λέγε· ‘χώρι[ζε, Ἄ]νουβι, ἐπὶ ὑγείᾳ καὶ σωτηρίᾳ μου εἰς τοὺς ἰδίους σου θρόνους.’ ἀγνεύσας ἡμέρας γ’ χρῶ.

Lecanomancia para obtener las revelaciones de Anubis en un recipiente de bronce (ἀγγεῖον χαλκοῦν) lleno de agua de lluvia.

Αὐτοπτος es el epígrafe de la receta. Sigue la explicación del rito: hay que tomar un recipiente de bronce, llenarlo con agua de lluvia y sahumar incienso. El λόγος (320-333) ocupa la mayor parte del procedimiento, que concluye con la liberación (333 s.) y la purificación (334).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

ἀπόλυσις

PGM VII, 348-358

Μαντεῖον ἐπὶ παιδός. κατακλίνας ἐπὶ τὸ ἔδαφος
λέγε, καὶ φανήσεται αὐτῷ παιδίον μελάνχρον.
λόγος ἑπικαλοῦμαι ὑμᾶς, χάους καὶ ἐρέβους, βυθοῦ, γαίας (350)
οἰκίτορας, οὐρανοῦ, σκότους ἐπόπτας, ἀθεωρήτων
δεσπότας, κρυφίμων φύλ[α]κας, χθονίων ἡγεμόνας,
ἀπείρων διοικητάς, κραταιόχθονας, χασμαθυπουρ-
γούς, φρικτοπαλαίμονας, φοβοδιάκτορας, σκοτιοερέ-
βους, ἀναγκεπόπτας, κρημνοκράτορας, ἀλγεσιθύμους, (355)
βαρυδαίμονας, σιδηροψύχους, βιθουραρα ασουημαρα
[.]στρουρ μουρρουρ αφλαυ μανδραρουρου σου μαραρου,

Receta que explica un método adivinatorio con médium.

Tras el epígrafe, se dice que hay que tumbar al médium en el suelo y que se le aparecerá un muchacho de tez oscura. En este caso, pues, el rito del procedimiento se limita a colocar al ayudante en una postura determinada. Luego se da la fórmula (350-358).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM VII, 359-369

Ὀνειραιτητόν· λαβὼν ῥάκος λινοῦν καθα[ρὸν]ν γράφε εἰς αὐτὸ τὸ ὑποκάτω ὄνομα
καὶ ἐλίξας καὶ ποιήσας ἐλλύχνιον ἄναψον ἐπιβαλὼν (360)

ἔλαιον καθαρὸν. λόγος ὁ γραφόμενος οὗτος· Ἄρμιουθ· Λαῖλαμ χωουχ
Ἄρσενοφρῆ, Φρῆν Φθᾶ Ἄρχεντεχθα. ἐσπέρας οὖν, ὅποταν
μέλλης κοιμᾶσθαι, καθαρὸς ἀπὸ παντός, τότε ποίει· προσ-
ελθὼν τῷ λύχνῳ λέγε ζ' τὸν ὑποκείμενον λόγον καὶ σβέσας αὐτὸν
κοιμοῦ. λόγος λεγόμενος οὕτω<ς>· ‘σαχμου[ν]ε παημαλιγοτηρηηχ· (365)

ὁ σείων, ὁ βροντῶν, ὁ καταπεπωκῶς τὸν ὄφιν καὶ τὴν
σελήνην ἐμπεριλαμβά[ν]ων καὶ καθ' ὥραν ἐξαίρων
τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου, ‘Χθεθω[ν]ι’ ὄνομά σοι. ἀξιῶ ὑμᾶς, τοὺς
κυρίου τῶν θεῶν, Σήθ· Χρηψ· χ[ρ]ηματίσατέ μοι, περὶ ὧν β[ούλο]μαι.’

Como se anticipa en el epígrafe (ὄνειραιτητόν) se trata de una oniromancia. La parte ritual, que ocupa las líneas 359-362, consiste en la explicación de cómo preparar el candil ante el que debe pronunciarse la fórmula. Es preciso inscribir en él algunas palabras mágicas, llenarlo de aceite limpio, dotarlo de una mecha y encenderlo. En 364 s. se indica que hay que apagarlo, una vez dicha la fórmula. Lo que atañe a esta queda recogido en 365-369. El oficiante, purificado, debe repetirla siete veces ante el candil por la tarde, antes de dormir.

Partes constitutivas

A) Τίτλο

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM VII, 478-490

“Ἐρως, Ἐρωτύλλε πασσαλεον ητ, ἀπόστειλόν μοι τὸν ἴδιον <δαίμονα> ¹¹³
τῆ νυκτὶ ταύτῃ δηλοῦντά μοι περὶ τοῦ τινος πράγματος. τοῦ<το> γὰρ ἐποί-
ησα κατ’ ἐπιταγὴν Πανχουχι: θασσου: ἄφ’ οὗ ἐπιτασσόμενος (480)
ποιήσεις, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν τεσσάρων κλιμάτων
τοῦ κόσμου: Ἀψαγαήλ: χαχου: μεριουτ: μερμεριουτ: καὶ κατὰ
τοῦ ἐπάνω τῶν τεσσάρων κλιμάτων τοῦ κόσμου: κιχ: μερμε-
ριουθ:’ (κοινόν.) ἐπίθυμα τοῦτο· λαβὼν ῥύπου ἀπὸ σανδαλίου σου
καὶ ῥητίνης καὶ κόπρου περιστερῶς λευκῆς ἴσα ἰσῶν ἐπίθυε (485)
πρὸς τὴν ἄρκτον λέγων. φυλακτήριον τούτου· γράψον τὰ ὀνόματα ταῦτα
εἰς πέταλον κασσιτερινόν· Ἄχαχαήλ: χαχου: μαρμα-
ριουτι· καὶ φόρει περὶ τὸν τράχηλον. μετεπικαλέσας
εἴσελθε παρὰ σεαυτῷ, κο<ί>μισον τὸν λύχνον καὶ κοιμῶ
ἐπὶ ψιάθ<ου κλ>ίνῃ καινῇ.

Petición de sueños adivinatorios a Eros para que envíe “al demon propio” (478, ἴδιον <δαίμονα>, el del solicitante, se entiende) y dé vaticinios.

La receta comienza directamente con la fórmula (478-484), la cual debe ser pronunciada en dirección a la constelación de la Osa (486). El rito, por su parte, consta de un sahumero (484-486). Hecho esto, hay que regresar a casa (dirigir la fórmula hacia la Osa implica estar a la intemperie), apagar el candil y dormir en un camastro nuevo (489 s.). Se precisa también un amuleto, consistente en una laminilla con palabras mágicas que debe colgarse al cuello (486-488).

Partes constitutivas:

A) Πρᾶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

φυλακτήριον

¹¹³ Conjeturamos <δαίμονα> en vez de <ἄγγελον>, que da Preis., por VII, 505, σύστασις ἰδίου δαίμονος.

PGM VII, 540-578

- Λυχομαντεῖον. (540)
σιδηρᾶν λυχνίαν θές ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ
καθαρῶ καὶ ἐπιθεῖς λύχνον ἀμίλτωτον ἄψον. ἦτω δὲ τὸ ἐλλύ-
χνιον ἀπὸ λίνου καινοῦ, ἅπτε δὲ λιβανω<τόν>. εἶτα ἐπίθουε λίβανον
ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων. ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος, καθαρός.
λόγος ᾿Φισιο: ᾿Ιάω: αγεανουμα: σκαβαρω σκασαβρωσου ασαβρω (545)
ὅτι δέομαι ὑμῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ
φανῆναι τῷ παιδί τούτῳ τὸ φῶς καὶ τὸν ἥλιον, Μανε Οὔσειρι, Μανε
᾿Ἰσι, τὸν Ἄνουβιν, τ[ὸ]ν πάντων θεῶν ὑπηρέτην, κα[ὶ]
ποιήσον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς
τοὺς εἰς τὴν μαντεῖαν παραγινομένους πάντας. φάνηθί (550)
μοι ἐν τῇ μαντεία, ὁ μεγαλόφρων θεός, τρισμέγας Ἐρμῆς,
φανήτω ὁ <ποιήσας> τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ τέσσαρα
θεμεῖλια τῆς γῆς ῥεσεννηθω: βασ[ε]νεραιπαν: θαλθαχθα-
χωθχ: χινεβωθ: χινεχωθ: μιμυλωθ: μασυντορι-
ἀστοβι, ἦκέ μοι, ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἦκέ μοι, ὁ ἐκ τοῦ (555)
ὠοῦ· ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ εντω ταψατι λεγηνισθω
ηλεγη Σερφουα: μουῖσρω: λεγε, <φανέντων καὶ> οἱ δύο θεοὶ οἱ περὶ σέ, Θαθ.
καλεῖται ὁ εἰς θεὸς Σω, ὁ ἕτερος Ἄφ, καλου καγωηι σεσοφηῖ:
Βαῖνχωωωχ'. ὁ λόγος ὁ λεγόμενος· ἦκέ μοι, τὸ πνεῦμα τὸ ἀερο-
πετές, καλούμενον συμβόλοις καὶ ὀνόμασιν ἀφθέ<γ>κτοῖς, (560)
ἐπὶ τὴν λυχομαντεῖαν ταύτην, ἣν ποιῶ, καὶ ἔμβηθι
αὐτοῦ εἰς τὴν ψυχὴν, ἵνα τυπώσῃται τὴν ἀθάνατον
μορφὴν ἐν φωτὶ κραταιῷ καὶ ἀφθάρτῳ, ὅτι ἄδων
καλῶ· ᾿Ιάω Ἐλωαὶ μαρμαχαδα· μενεφω· μερμαι
ηωρ αιεω: ηρεφιε: φερεφιω· χανδουχ Ἄμων (565)
ερεπνευ· ζωνωρ· ακλευα μενηθωνι· καδαλαπευ
ιωπλαιτινε· ῥε Ἄωθ: ιηῖ· ωηῖ· αεηφ: μεδχηνωρ
αλαχαλ· Περεχαηλ· σερενωφ: δουναξ· ἀναξιβιοα·
Ἐρεβε βω· βεβωβια· ανησιοδευ· ιαωα· ενιωεαλ
εμερω· μασαιανδα. δεῦρό μοι, κύριε, ἐπὶ τῷ ἀχράντῳ (570)

φωτὶ ὀχούμενος, ἀψευδῆς καὶ ἀμήνιτος, ἐμοὶ καὶ τῷ
 ἐπόπτῃ σου παιδί, Μαρμαριαυ· ἀναπιχαλαω· πεοε
 νιψεουα· αιετυ Ἄρεννωθης ανερωφης ἴθυμαρεμ·
 ωσηρ: ἀναπιχων ψυελημιχαλης, φάνηθι· λέγε γ·
 ἐὰν εἴπη· ὄρω τὸν κύριόν σ<ο>υ ἐν τῷ φωτί, λέγε· ἄγιε υμερι: (575)
 ειγесου· εντω τηριουα· μενη σομιωω· αλαμαωρ·
 χωχενεμητωρ,· καὶ οὕτως ἀποκρίνεται. ἐρώτα·
 ἄρσερετωθι· οὐημαντουρ·

Conservan estas líneas una licnomancia con médium en la que el oficiante pide a los dioses que se muestren a este, pero también a él mismo (549-551: ποίησον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς | τοὺς ἐν τῇ μαντεία παραγινομένους πάντας· φάνηθί | μοι ἐν τῇ μαντεία, ὁ μεγαλόφρων θεός).

Tras el epígrafe se explica cómo preparar el candil de hierro. Debe colocarse en la parte oriental de una casa pura y no puede estar pintado de rojo. La mecha también ha de ser especial: de lino nuevo. Después de encenderlo, hay que sahumar, quizá con su llama, incienso y madera de vid. También se especifican las características requeridas al médium: ha de ser íntegro y puro. Tras este primer apartado, que comprende la ποίησις, sigue la fórmula (545-574), que debe repetirse tres veces. Si el médium dice entonces “veo a tu señor en la luz”, el mago responderá con unas palabras mágicas y entonces podrá hacer su consulta.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

C) Otras informaciones

PGM VII, 628-642

Λαβὼν καλαβώτην ἀπ' [ἀ]γροῦ ἕασον αὐτὸν
εἰς κρίνινον, ἕως ἂν ἀποθεωθῆ. ἔπειτα γλύψον
τὸν ἐν Μέμφει Ἀσκληπιὸν ἐπὶ δακτυλίου (630)

σιδηροῦ ἀπὸ ἀναγκοπέδης καὶ βάλε εἰς κρίνι-
νον ἔλαιον, καὶ ὅτε χρήζη, λαβὼν τὸν δακτύ-
λιον δεῖξον τῇ Ἄρκτω λέγων τὸν λόγον ζ'. 'Μενωφρι,
ὁ ἐπὶ τὰ Χερο[υ]βὶν καθήμενος πέμψον μοι
τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντι- (635)

θέου πλανοδαίμονος.' εἶτα ἔνεγκ[ο]ν τὸ θυμια-
τήρ<ι>ον, ὅπου μέλλεις κοιμᾶσθαι, κ[αὶ] θῦσον λιβάνου
κόκκους γ' καὶ περιένεγκον τὸν δακ[τ]ύλιον ἐπὶ
τῆς ἀτιμίδος τοῦ λιβάνου λέγων ζ' τὸν [λόγον]- 'χαυαψ:
ωαιαψ: ωαις Λυσίφθα: κύριε Ἀσκληπιέ, (640)
φάνηθι.' καὶ φόρε<ι> τὸν δακτύλιον εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐν τῷ
λιχανῶ.

Se trata de una receta para conseguir que el “verdadero Asclepio” (635) se aparezca en sueños y vaticine, una *incubatio* casera. Comienza directamente con la primera parte de la ποίησις (628-633): hay que ahogar una salamanquesa en aceite de lirio e introducir después en ese líquido un anillo en el que se ha grabado la imagen del Asclepio de Menfis. Cuando se desee efectuar la adivinación, hay que sacar el anillo y enseñárselo a la constelación de la Osa mientras se repite siete veces la fórmula, recogida en 633-636. En ella se pide a Menofri, “el que está sentado sobre los querubines”, que envíe al verdadero Asclepio sin “un demon errante con apariencia de dios”. De acuerdo con la interpretación de Th. Hopfner¹¹⁴, el verdadero Asclepio, el de Menfis, ha de ser Imhotep, mientras que el ἀντίθεος πλανοδαίμων debe de ser el Asclepio griego. Viene luego la segunda parte del rito, que consiste en quemar incienso en el dormitorio, pasar el anillo por la llama mientras se dice una segunda fórmula más breve y ponérselo en el índice de la mano derecha.

¹¹⁴ OZ II, §§181 s., donde sostiene, además, que Menofri no es el nombre del dios, sino una forma del topónimo Menfis.

Partes constitutivas:

B) Πράξις

ποίησις

λόγος

θυσία

PGM VII, 664-685

Ὀνειραιτητόν. λαβὼν βύσσινον ῥάκος εἶς δὲ [γ]ράφεις [ζ]μύρνη τ]ὸ πρᾶγμα,
καὶ εἰλήσας κλῶνα ἐλαίας θ[έ]ς πρὸς κεφαλὴν (665)

σου, ὑπὸ τὸ ἀριστερὸν μέρος τῆς κεφαλῆς, καὶ
κοιμῶ ἀγνὸς εἰς ψίαθον χαμαί, λέγων τὸν λόγον ζ'
πρὸς τὸν λύχον· Ἐρμῆ, παντοκράτωρ, ἐνκάρ-
διε, κύκλε Σελήνης, στρογγύλε, τετράγωνε, λό-
γων ἀρχηγέτα γλώσσης, πειθοδικαίῳσυνε, γλα- (670)

μυδηφόρε, χρυσοπέδιλε, αἰθέρι[ον] δρόμον εἰλίσ-
σων ὑπὸ τάρταρα γαίης, πνεύματος, ἡελίου
ἠνίοχε, ἀθανάτων τε λαμπάσι τέρπων τοὺς
ὑπὸ τάρταρα γαίης {βροτοὺς} <τὸν> β[ί]ον ἐκτελέσαντας,
Μοιρῶν τε κλωστήρ σὺ λέγη <καὶ> θεῖος Ὀνειρος, (675)

ἡμερινοὺς καὶ νυκτερινοὺς [χ]ρησιμοὺς ἐπιπέμπων.
ἴασαι πάντων βροτῶν ἀλγήματα <σαῖς> θεραπείαις·
δεῦρο, μάκαρ, θεῆς τελεσίφρονος υἱὲ μέγιστε,
σῆ μορφῆ ἰλαρῶ τε νοῶ· δειγμανθεῖς δὲ ἀφάρτω
κούρω μαντοσύνην ἔκπεμψον¹¹⁵ ἀληθῆ. Οἰοσ- (680)

ενμιγαδων· Ὀρθῶ· Βαυβῶ· νιοηρε· κοδηρεθ
δοσηρε· συρε· συροε· σανκιστη· δωδεκακι[σ]τη·
ἀκρουροβόρε· κοδηρε· ρινωτον· κουμετανα·
ρουβιθα· νουμιλα· περφερο[υ]· Ἄρουωρηρ·
Ἄρουηρ· λέγε ἐπτάκις καὶ κοινά, ὅσα θέλεις. (685)

Esta receta representa la síntesis de la oniromancia y de adivinación con médium. Merkelbach la describe como una *incubatio* por representación¹¹⁶: al médium se le aparece en sueños Hermes, quien, sin embargo, le hará revelaciones dirigidas al oficiante de la práctica. Ni en el epígrafe (ὄνειραιτητόν), sin embargo, ni en el rito se

¹¹⁵ Seguimos la lectura de Merkelbach 2001, p. 80. Preisedanz escribe δεῖγμ' ἀνθεῖς δὲ ἀφάρτω κούρω μαντοσύνην <τὴν σὴν> ἔκπεμψον ἀληθῆ, aunque en el aparato crítico indica la posibilidad de δειγμανθεῖς.

¹¹⁶ *ibid.*: Möchlicherweise handelt es sich um eine stellvertretende Inkubation”.

refleja esta particularidad. Hay que escribir con tinta de mirra la consulta en un paño de lino, atarlo a una rama de olivo y dormir con ella bajo el lado izquierdo de la cabeza. Además, es preciso someterse a una purificación previa (667), dormir sobre una estera en el sueño y repetir siete veces la fórmula que se indica en 668-686¹¹⁷. Allí encontramos la alusión al médium: 679 s., ἀφθάρτω | κούρω μαντοσύνην ἔκπεμψον ἀληθῆ. Al final del λόγος se recuerda de nuevo la necesidad de pronunciarlo siete veces y de añadir la consulta, que ya se había escrito en el paño de lino.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

¹¹⁷ Esta fórmula (668-680) conserva hexámetros de un himno a Hermes. Véase el comentario a *PGM* XVIIIb.

PGM VII, 703-726

Ὀνειραιτητόν· γράφε [ζμύρνη ἐ]ν χάρτ[η κ]αθαρωῶ·
 ‘σε καλω, τὸν καταλάμποντα τὴν ὅλην οἴκου-
 μένην καὶ τὴν ἀοίκητον, οὗ ἐστὶν τὸ ὄνομα (705)
 γραμμάτων λ’, ἐν ᾧ ἐ[σ]τιν τὰ ἑπτὰ φωνάεντα,
 δι’ ὧν <τὸ> πᾶν ὀνομάζε[τ]ε, θεοὶ κύριοι·
 ραραπαε: αβραϊη ιρα[ρ]α παουω ἀραωαχ
 (γράμματα λ’) [ι]εωωη αιη ιαωη υωει· χρηματίσα[τέ μοι],
 κύριοι, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος βεβαίως καὶ διὰ (710)
 μνήμης, ψιχομ μοραίουχ: ψιχομ: ἀρασκελλιθ:
 ηχομμορακαυψ ψιχομμο ἀρατοποθ:
 κύριοι δόξης, χρηματίσατέ μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγμα-
 τος ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί, Θωούθ, φευβη χαρφραυθι
 φρε’. κοινά, ὅσα θέλεις, καὶ τὸ μὲν ὄνομα τῶν λ’ γραμμάτων (715)
 γράψον β’ πτερύγια οὕτως·
 ραραπαεαβραϊηϊραραπαουωαβραωαχ
 ραραπαεαβραϊη ιραρα παουω αβραωαχ: ω^α

χαωαρβαωωο[α]παραριηιαρβαεαπαραρ
 ραρ α α ρ (720)
 ρ ω ω ρ
 ἱεωωη[αιηιαωηωει]
 ε ε

γράψον, ὡς ὑπόκειται, καὶ τὴν κ[αρδίαν, εἰ] θέλεις, καὶ ὑποθε<ἀ>ς
 ὑπὸ τὸν λύχνον τὸ π[ιτ]τ[άκιο]ν ἀγνὸς ὦν κοιμῶ. (725)
 μηδενὶ δὸς ἀπόκρισιν ἐντ(signo)θλχ.

Se trata también, como anuncia el epígrafe, de una petición de sueños. El único teónimo reconocible es Thoth (714). Comienza con las instrucciones para escribir una fórmula en un papiro (703), que deberá colocarse bajo el candil (724 s.). El texto de la

fórmula, que incluye un esquema de *voces magicae*, ocupa las líneas 704 a 724. Tras ello, hay que retirarse a dormir en estado de pureza sin hablar con nadie.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM VII, 727-739

Ἄπόλλωνος αὐτοπτος. ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ χωρὶς φωτὸς
στεφανωσάμενος σαμψουχίνῳ στεφάνῳ, ὑπο-
δησάμενος λύκεια ὑποδήματα δίωκε τὸν λόγον τοῦτον. λόγος·
[ἽΗλι]ε φεγγάρχα: μερ[.]ειφίρα: γαργερί Φθα: ἐρ[.]οιε: (730)
[.....]: γερλυχα: μερ [.οφο]ρ ιθαρα: φερξει: ἀρ[χ....]
εἰδ...φοριθαρζει: ἐρφιβιλχιε: ζειραβελβη: βιχα:
αρθια: μηλιχα: ἐργα: γερφι: ἰὼ χερφει: καργωοαρα
εαρμιλιχα: ἀθερθαφθω αθθερθαφι: ἀρναχερ[β]βι'.
ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἄπόλλων, σπονδ[εῖ]ον (735)
ἔχων. σὺ δὲ πυθοῦ, πε[ρὶ] οὗ θέλεις. μνήμης δίδουσιν,
ἐὰν ἐθέλῃς, καὶ ἐὰν αἰ[τ]ήσῃς, δώσει σοὶ ἀπὸ τοῦ σπονδείου
πεῖν. ἀπόλυσις: ἔρκικχι: βελτηαμιλιχα: ἀρχαρζειρ:
φιζωρ: γειρφει.'

Receta para conseguir una visión directa de Apolo en vigilia. Tras el título Ἄπόλλωνος αὐτοπτος se explica el rito. En una habitación de la planta baja, sin luz, coronado y calzado con sandalias de piel de lobo, debe pronunciarse la fórmula (730-734). Se advierte entonces de cómo será la teofanía: Apolo se mostrará dispuesto a responder las preguntas e incluso a dar de beber del vaso que porta en la mano. Las últimas dos líneas del procedimiento (738 s.) se reservan para la liberación.

Partes constitutivas:

A) Título

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

PGM VII, 740-755

<Ὀνειραιτητόν. γράψον> εἰς π[τ]ύχιον κασσιτέρινον καὶ ἐπιστεφανώσας (740)
μύρτοις τὸ πτύχιον θές τὸ θυμιατήριον.
ἐπίθουε δὲ λίβανον καὶ περιένεγκον λέγων
περὶ τὴν ἀτιμί[δ]α τὸ πέταλον· ‘κύριοι θεοί,
χρηματίσατέ μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος
ταύτη τῆ νυκτί, ταῖς ἐπερχομέναις ὥρ[αις.] (745)
πάντως δέομαι, ἰκετεύω, δοῦλος ὑμέτερος
καὶ τεθρονισμένος ὑμῖν.’ ἔπειτα θεὸς ὑπὸ τὸ
προκεφάλαιον τὸ π[τ]ύχιν κοιμῶ, μηδενὶ δοῦς
ἀπόκρισιν, ἀγνεύσας ἡμέρας γ’. λόγος ὁ γραφόμενος·
‘μου αμου: αυ Ἰάω αβαρβαρασα αἰω βαωα (750)
χφηνουρις αωβ: αμο Ἄδωνάϊ: ωιγ
uui οθθουω αορχα αορορχα χαξυννηρε
θιραρι οθω χοωθ ερρε: οχω ανα
ηεφρορε: χειρ ηῖν· ηιω ωωααμαδα //
ooo ωωω ωωα.’ γράψον χαλκῶ γραφείω. (755)

Esta oniromancia no está dirigida a ningún dios concreto, sino simplemente a los “señores dioses”, κύριοι θεοί (743). El rito se expone de forma interrumpida a lo largo de la receta: hay que escribir en una lámina de estaño, coronada con mirto, la fórmula indicada en 750-755. Se quema entonces incienso y se pasa por el humo del incensario la lámina (741-743), que luego (antes de retirarse a dormir) deberá colocarse junto a la almohada (747 s.). La fórmula (742-747) debe pronunciarse mientras se pasa la lámina por el fuego. Es necesaria, además, una purificación previa de tres días (749).

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

θυσία

PGM VII, 795-845

- Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου κ[αὶ] Δημοκρίτου ὄνειρό- (795)
μαντις μαθηματικός. ὁ εἰσερχόμενος
ἄγγελος ἡλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ὑπο-
τεταγμένος ἡλίῳ εἰσέρχεται, οὕτως ἐν φί-
λου σου, οὐ γνωρίζεις, σχήματι εἰσέρχεται,
ἔχων ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, (800)
ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εἰσέρχεται ἔχων ἀστέραν.
λαβὼν οὖν κλάδον δάφνης ἐπίγραψον εἰς ἕκαστον
φύλλον ζῳδίου κινναβάρει (καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ
τοῦ ζῳδίου προσυπογράφων), ἐστεμμένος.
καὶ αὕτη ἡ πρῶξις ἔ[ν]θεος διὸ ἐν στέρ- (805)
νοις ἔχων τὰ ὑπ' ἐμοῦ σοι δηλωθέντα
καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ
ὀσίως πράξας ἐπιτεύξῃ.
ἔστιν δὲ
κριοῦ Ἄρ Μονθ Ἄρ θω χε α' (810)
ταύρου νεοφοβωθα θοψ (signo) β'
διδύμων αρισταναβα ζαω (signo) γ'
καρκίνου πχορβαζαναχαυ (signos) δ'
λέοντος ζαλαμοιραλιθ (signos)
παρθένου ειλεσιλαρμου φαι (signos) (815)
ζυγοῦ ταντινουραχθ (signos)
σκορπίου χορχορναθι (signos)
τοξότου φανθενφυφλια (signos) θ'
αἰγοκέρως αζαζαισθαλιχ (signos)
ὑδρηχοῦ μεννυ Θύθ, Ἰάω (signos) ια' (820)
ἰχθῦς σερυχαρραμιω (signos) ιβ'
λαβὼν καὶ ἕτερον φύλλον δάφνης βασιλικῆς
ἐπίγραψον κινναβάρει θεοῦ ζῳντος ὄνομα τοῦτο·
᾿χαλχανα φοε κοσκιανω· (ιθ')

αλημονταλλ[.] ασειχ. ἔπιγράψας δὲ ἐπὶ ἡμέρας γ' (825)
 τόδε ποίει· ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ καινῷ
 καὶ τίθει ὑπὸ τὴν κεφαλὴν σου. ἔλθὼν ἄερος δυσμικοῦ ἐπιθύων
 λίβανον λέγε τὸν λόγον· Ἐπικαλοῦμαί [σ]ε, ἄγιε ἄγγελε
 Ζιζαυβιω ἀπὸ τῆς Πλειάδος τάξ[ε]ως, ἧ ὑποτέταξαι
 καὶ δουλεύεις <εἰς> ἅπαντα καὶ εἰς δ' ἂν σε κελεύσει, σὺ (830)
 μέγας, ἄφθαρτος, πυρίπνους, εἰς τὴν οὐρανοῦ σει<ρ>άν,
 δι' ἧς τὰ πάντα στρέφουσιν ἐπὶ γῆν, καὶ ὑμᾶς δὲ
 αὐτοῦς, ὅσοι ἐστὲ ἄγγελοι ὑπὸ τὴν δύναμιν
 αὐτοῦ τεταγμένοι· διὸ παρακαλῶ, ἵνα τάχει ἔλθητε
 ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ καὶ δηλώσητέ μοι, περὶ ὧν (835)
 θέλω, σαφῶς καὶ βεβαίως. ἐξορκίζω σέ, κύριε
 ἀνατέλλ[ων] κατὰ γαῖαν τόπου ὅλου κοσμικοῦ, κα-
 τὰ τοῦ κυριεύοντος τὴν ὅλην οἰκουμένην
 καὶ εὐεργετοῦντος τὰ πάντα, διὸ παρακαλῶ σε
 ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί, καὶ πάντα μοι δηλώσης (840)
 κατὰ τοὺς ὕπνους ἐπ' ἀκριβείας, ἄγγελε
 Ζιζαυβιω. ἔλθὼν πρὸς ἑαυτὸν καὶ λιβανωτίσας
 τὸν κλάδον θεὸς πρὸς κεφα[λήν σου κα]ὶ κοιμῶ ἄγνός.
 σχεδὸν δὲ <ὁ τόπος>, οὐ ποιεῖς, ἦτω παναγνός. τὸ δὲ φυλακτήριον,
 ὅπου τὸ ὄνομα ἐγγ<έγ>ραφας, θεὸς πρὸ<ς> κεφαλὴν σου, τὸ<ν> δὲ κλάδον στέφου.
 (845)

Se trata de un método de adivinación onírica atribuido a Pitágoras y Demócrito. Se invoca a Zizaubio (739, 842), ángel heliaco que se mostrará con el aspecto de algún amigo del oficiante, aunque un astro brillante sobre su cabeza revelará su verdadera naturaleza. Se describe a partir de la línea 802 el rito: en las hojas de una rama de laurel se dibujan los signos del zodiaco y se escriben sus nombres. Entre las líneas 810-821 aparece una lista con los nombres normales de cada uno de ellos, el nombre secreto y el signo correspondiente. Las líneas de la lista están numeradas, de lo que se sigue que hay que seguir el orden que se marca. Se escribe asimismo en otra hoja el nombre arcano del dios vivo, que sirve de amuleto (844 s.). Durante tres días hay que envolver las hojas en un sudario nuevo, colocarlo bajo la cabeza y, al atardecer, pronunciar la fórmula (828-

842). La receta acaba con recomendaciones relativas a la rama de laurel y a la pureza ritual.

Partes constitutivas:

A) Título

B) Πρᾶξις

ποίησις

λόγος

φυλακτήριον

θυσία

C) Otras informaciones

PGM VII, 846-861

Εἰς τὸν ἥλιον σκιά· λέγε ἀγνεύσας πρὸς τὸν ἥλιον
ἐλθῶν, ἐστεμμένος οὐρὰν αἰλούρου ἐπὶ ὥρας ε΄·
ἔρβεθ βιο...φ...φ.λλ...ιι αναχ αβαρειν
λατωρωχ· ερβεβριθα· αμβριθηρα· ωρυκισταρ
Λαῖλαμ· αωρ ξαρξι θαδαρι ησυρφα (850)
φωρφι αγηρωχη βεβαθα· βαρα λιρυπω
φερχη αμιαρθ θερθι γωρη αμυναχαρφα
ιργιραμου θαρφι θειριωρυ[ς]· φερια
φορφοροφι΄· ταῦτα εἰπὼν ὄψ[η] σκιάν ἐν ἡλίῳ
καὶ καμύσας ἀναβλέψ[α]ς ὄψη ἔ[μ]προσθέν σου (855)
σκιάν ἐστῶσαν, καὶ πυνθάνου, ὃ θέλεις.
ἔρβαιγωρυθαρφθειρ· φυλακτήριον· ἢ οὐρὰ
καὶ οἱ χαρακτῆρες σὺν τῷ κύκλῳ, <ῶ> ἐφεστήξει, γράψας κρήτη.
οἱ δὲ χαρακτῆρές εἰσιν οἶδε·
(signos mágicos) (860)
(signos mágicos)

Esta receta explica una práctica para que se aparezca una sombra y vaticine. Comienza con el epígrafe “Sombra en el sol”. Se precisa en primer lugar la necesidad de purificarse (846) antes de pronunciar la fórmula a la hora quinta en dirección al sol, coronado con una cola de gato. La fórmula (847-854) consta exclusivamente de *voces magicæ*. Se informa a continuación del resultado: “verás una sombra en el sol y, tras parpadear, verás delante de ti a la sombra de pie”. Nótese que la hora quinta es la anterior al mediodía, momento en que, si se está mirando a oriente (el practicante dice la fórmula mirando hacia allí), la sombra naturalmente se proyecta detrás, no delante. Será entonces el momento del interrogatorio. El amuleto es la cola del gato y el círculo de caracteres mágicos del que se rodea el oficiante (857-860).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις
λόγος
θυσία
φυλακτήριον

C) Otras informaciones

PGM VII, 993-1009

Προσ]βλέπ[ων τὰ]

ἀπηλιω[τικὰ μέρη λέγε· ‘σὺ εἶ ὁ βρο]ντων, ὁ βρέχων
καὶ ἀστ[ράπτων κατὰ τὸν] καιρὸν καὶ κατα- (995)

ξηρά[νας ὡσαύτως· δε]ῦρό μοι, χρημάτισον’. κοινὰ
ἢ ὅτι ἂν [θέλης γράφω, χ]εῖρα ὑπόχρισον.

σκευ[ῆ μ]έλανος· [ἴσ]χάδα<ς> γ’, φοίνικος ὄστᾱ γ’ Νικολάου
καὶ ἀρτεμισίας ἄγματα γ’ καὶ ζμύρνης χόν[δρ]ους γ’, [ὄμο]ῦ [ποίησον,]
[εἶτα] λειώσας [ἐπίγραφε] τὸν ὑποκείμενον λόγον. ἐπεῖπεν [αὐ-] (1000)

[τὸν καὶ ἐ]νέγραψεν ἢ Ἴσις, ὅτε τὸν Ὅσιρι[ν] ὑπολα-
[βοῦσα τὰ] μέλη μελισθέντα συνήρ[μο]ζεν· ὁ Ἄσκλη-
[πιὸς ἰδὼν α]ὐτὸν ἐξ<ωμ>ολόγησεν μὴ σὺν Ἡβῆ ἢ τι-
[νι ἄλλῳ συναρμόσαι] τ[ὸν] θα[νόντα]. ἔστι δὲ]

[ὁ λόγος· ‘δεῦρό μοι, σεσε]γγ[ενβαρφαραγγης Σα]- (1005)

βα[ῶθ· ἐξορκίζω] γάρ σε, νεκύ[δαμον, κατὰ τῆς π-]
[ι]κρᾶς [Ἀνάγ]κης· ἄνοιξ[όν σου τὰ ὦτα καὶ τῶν]
ἱερῶ[ν λόγων ἄ]κουσον’. καὶ λέ[γε πολλάκις τ]ῆν
ὑπο[κειμένην στή]λην.

Este procedimiento es un tanto confuso. El hecho de que esté escrito por otra mano más tosca que la anterior y diferente también de la que se aprecia a partir de 1009 apunta a que se trata de una sola receta. No obstante, parecen mezclarse en ella una adivinación mediante revelación de una divinidad, una necromancia y un procedimiento curativo.

En primer lugar, se invoca a un dios y se piden sus vaticinios, pero no se dice su nombre, sino solo algunas características (994-996). Quizá el destinatario sea Sabaot, nombrado en la segunda fórmula (1005 s.). Aparecen luego instrucciones para escribir la consulta y untarse una mano, quizá con la tinta cuyos ingredientes se precisan acto seguido (998-1000). La receta se interrumpe en las líneas 1000-1004 por una breve *historiola* sobre cómo Isis inventó la fórmula, pero no con fines adivinatorios, sino curativos, para recomponer el cuerpo de Osiris. Ante ella el mismo Asclepio quedó admirado. Se da luego una segunda fórmula, que hay que repetir muchas veces, para

invocar al demon de un muerto (1005-1008), aunque no se piden de forma explícita sus revelaciones.

Partes constitutivas:

A) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

B) Otras informaciones

PGM VII, 1009-1016

Ὀνε[ιρομαντ]εῖ[ον· ἐπ]ίλεγε
ἐπὶ τῆ[νδ]ίπτυχον ἐπι...καὶ τρίψον σου (1010)
τὴν κ[εφαλὴν καὶ κατ]αβά<ς> κοιμῶ μηδενὶ [δ]οῦς ἀπόκρισιν.
‘ἐπικα[λοῦμαί σε, Σαβ]αὸθ καὶ Μιχαήλ καὶ Ῥαφαήλ καὶ σέ,
δυ[νατὲ ἀρχάγγε]λε Γαβριήλ· μὴ ἀ[πλω̄ς] με παρέλ<θ>ατε,
φαν[τάσματα ἄγοντ]ες, ἀλλὰ εἷς ἐξ ὑμῶν εἰσερχέσθω
καὶ χρημ[ατισάτω μοι π]ερὶ τοῦ δεῖνα πράγμα[τος α]ια αχηνη Ἰάω’. (1015)
ταῦτα γρά[φε εἰς φύλλα..] δάφνης καὶ τίθ[ει πρ]ὸς κεφαλὴν.

Oniromancia dirigida a Sabaot, Miguel, Rafael y Gabriel, de claro colorido hebreo. Pese a las lagunas, puede reconstruirse con bastante certidumbre.

Figura en primer lugar el epígrafe. Después de pronunciar la fórmula (1009, ἐπίλεγε), hay que frotarse la cabeza y retirarse a dormir sin hablar con nadie. Entre 1012 y 1015 se recoge la fórmula que, como queda dicho, debe pronunciarse, pero también escribirse en hojas de laurel (1016).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM VIII, 64-110

- Ὀνειραιτητὸν τοῦ Βησᾶ· οὕτω ζωγράφησον
εἰς τὴν εὐώνυμόν σου χεῖραν τὸν Βησᾶν, ὡς ὑπο- (65)
δείκνυται σοι, καὶ περίβαλε τὴν χεῖρά σου μέλανι ῥάκκει
Ἴσιακῶ καὶ κοιμῶ μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν, ἐλίξας
τὸ ὑπόλοιπον τοῦ ῥάκουσ περὶ τὸν τράχηλόν σου. ἔστι
δὲ τὸ μέλα[ν], ἐν ᾧ γράφεις· αἷμα κορώνης, αἷμα περι-
στερᾶς λευκῆς, λίβανος ἄτμητος καὶ ζμύρνα καὶ μέλαν (70)
γραφικ[ὸ]ν καὶ κιννάβαρις καὶ ὀπὸς συκαμίνου καὶ
ὔδωρ ὄμβριον καὶ χυλὸς ἀρτεμι<σί>ας μονοκλόνου καὶ
κατανάγκης. ἐν τούτῳ γράφε. ἐξαίτησις αὐτοῦ πρὸ<ς> ἥλιον
δύνοντα· Ἄεροφοιτάτων ἀνέμων ἐποχούμενος
αὔραις, Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον (75)
φῶς, αἰθερίαις τροπαῖς μέγαν πόλον ἀμφὶς ἐ-
λάων, γεν<ν>ῶν αὐτὸς ἅπα<ν>τα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις·
ἐξ οὗ γὰρ πέφυκε στοιχεῖα τεταγμένα σοῖσι νόμοισι,
κόσμον ἅπαν<τα> τρέπουσι τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν.
ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκύων ἐνὶ χώρῳ, (80)
πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί σε
λαμψουηρ· σουμαρτα· βαριβας· δαρδαλαμ· [φ]ορβηξ, κύριε,
ἔκπεμψον τὸν ἱερόν δαίμονα Ἀνούθ· Ἀνούθ· σαλβανα
χαμβρη· βρηιθ· ἦδη, ἦδη, ταχύ, ταχύ· ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ ἐλθέ’.
ἐὰν θέλης καὶ αὐτοπτον αὐτὸν καλέσαι, [λαβ]ὲ βύ[σσινο]ν (85)
ῥάκος καὶ βρέξας εἰς σησάμινον ἔλαιον [μετ]ὰ κι[ννα-]
βάρεως λειώσας καὶ ἐνλυχνιάσας λύχνον [ἀ]μίλ[τωτ]ον
καιέσθω σησαμίνῳ ἐλαίῳ τὸ λύχνον καὶ θεὸς ἀν[τικρ]ύς
σου λέγων τὸν λόγον, καὶ ἐλεύσεται πρὸς σέ. ἔχε ἔγγιστά σου
πινακίδα, ἵνα ὅσα λέγει γράψῃς, ἵνα μὴ κοιμη[θ]εῖς (90)
ληθαργήσης. ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀκέφαλον θεόν, σοῖς
παρὰ τοῖ<ς> ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν, τὸν ἀστράπτοντα
καὶ βροντάζοντα. σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα διὰ παντὸς πυ-
ρὸς γέμει, ὃ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος. ἐπικα-

λουμαί σε, τὸν ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένον θεὸν (95)
 Ἰαεω· Σαβαώθ· Ἀδωναί· Ζαβαρβαθιάω· σὺ εἶ ὁ ἐ-
 πὶ τῆ ζ<μ>υρνίνη σορῶ κατακείμενος, ἔχων ὑπα-
 γ<κ>ώνιον ῥητίνην καὶ ἄσφαλον, ὃν λέγουσιν· Ἀνούθ·
 Ἀνούθ· ἀνάστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἶμα
 τῶ<ν> δύο ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Ὀσίρεως (100)
 λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. σὺ εἶ ὁ χρησμοδὸς
 θεὸς Σαλβαναχαμβρη· Ἀνούθ· Ἀνούθ· Σαβαώθ· Ἀδωναί·
 ιη ιε ιη ιε (κοινόν).· κοιμῶ δὲ ἐπὶ θρυῖνη<ς> ψιάθου ἔ-
 χων πρὸ<ς> κεφαλῆς σου πλίνθον ὠμῆν. ἔστιν δὲ
 ὁ γράφεις, τοιοῦτο· ἄνθρωπος γυμνός, ἐστῶς, ἔχων βασι- (105)
 λειον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ χειρὶ
 ξίφος καμπῆ ἐπὶ τὸν τράχηλον κείμενον καὶ ἐν
 τῇ εὐωνύμῳ ῥάβδον. ἐὰν δὲ χρηματίσῃ σοι, ῥοδίνῳ
 μύρω ἀπάλειψόν σου τὴν χεῖραν. ἔστι δὲ ζῳδίων
 τῆς πράξεως· (110)

Esta es la versión más completa de la petición de sueños de Besas¹¹⁸. Pese al título *ὄνειραιτητὸν τοῦ Βησᾶ*, contiene también las instrucciones para obtener revelaciones directas en vigilia (85-103).

Comienza explicando la parte ritual: con la tinta que se detalla (68-73) el oficiante debe dibujar en su mano izquierda una figura de Besas “como se indica abajo”. Se refiere esta indicación al dibujo del final de la práctica (reproducida en la primera lámina del tomo segundo de *PGM* como la imagen 6), descrito en 104-108. Además, en la mano, probablemente la izquierda, ha de atarse una venda isiacca negra y lo que sobre de ella en el cuello. A la puesta del sol debe pronunciar la fórmula (74-83)¹¹⁹, que, conforme a la edición de Preisendanz, recibe el insólito nombre de *ἐξήγησις* (73). Es este un pasaje con dificultades textuales, en el que creemos detectar una curiosa contaminación. Según se recoge en el aparato crítico, el papiro tenía originariamente *ἐξετησις*, que luego fue corregido dos veces: primero en *ἐξητησις* y después en *ἐξηγησις*, escribiendo una *γ* sobre la *τ*. Preisendanz adopta esta última lectura, que es, a fin de cuentas, una de las tres que ofrece el papiro; Abt, en cambio, prefería *ἐξάιτησις*,

¹¹⁸ Cf. VII, 222-249 y nota

¹¹⁹ Tomada de un himno a Helios. Véase Calvo Martínez 2006.

según consta en el aparato. Es difícil decidir cuál es aquí el texto correcto, puesto que tanto el original como las dos correcciones sucesivas son antiguas, pero nos parece que la lectura de Abt es la verdadera y la que da más sentido, puesto que el himno ἀεροφοιτῶν ἀνέμων es introducido precisamente como ἐξαίτησις en los otros dos pasajes de *PGM* que lo citan desde el principio (aunque no en idéntica forma)¹²⁰. Ambos se encuentran en el papiro IV. El primero ocupa las líneas 434-462 y comienza así: ἐξαίτησις τῆς πράξεως πρὸς ἡλίου δυσμάς, ἔχων οὐσίαν τοῦ μνημείου, λέγει· ἀεροφοιτῶν ἀνέμων etc., y termina πέμψον τὸν δαίμονα, ὄνπερ ἐξητησάμην, evocando con el verbo del final el nombre del principio. El segundo testimonio forma parte de una de las versiones de la “Atracción de Pitis”, la cual empieza con estas palabras (IV, 1930 s.): τούτου (sc. de Pitis) ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἐξαιτήσεως, “ruego de reclamación de este (de Pitis) a Helios” (se trata de reclamar la entrega de un demon). Sigue la fórmula que ha de recitarse con ese fin al dios, mirando al sol naciente (1932-1954) y, a continuación, otra, para insistir en dicha reclamación, al atardecer (IV, 1955 s.): ἐπὶ καταδύσεως τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον λόγος, con el himno en hexámetros: ἀεροφοιτῶν ἀνέμων etc. (1957-1989). En ese encabezamiento τοῦ αὐτοῦ ha de referirse de nuevo a Pitis, subrayando su autoría¹²¹.

Parece que el redactor de la petición de sueños a Besas en el papiro VIII tenía delante estos dos pasajes del IV, unos años anterior, según la datación basada en criterios paleográficos, y que conservó el nombre de ἐξαίτησις para introducir la fórmula del himno, pero incluyó también el pronombre αὐτοῦ, que aquí solo podía entenderse como genitivo objetivo (“reclamación de él” = “reclamación para que sea entregado él”¹²²). Cuando en los avatares de la copia se introdujo un error ortográfico,

¹²⁰ Varios hexámetros sueltos de este himno se encuentran además agrupados dentro de la invocación de la Ἀπολλωνιακῆ ἐπίκλησις en *PGMI*, 315-327 (sobre el carácter heterogéneo de ese λόγος, Calvo Martínez 2006, pp. 162 s.). El himno se empleaba para pedir a Helios que, cuando pasara por el mundo subterráneo de los muertos, enviara al mago el alma del difunto (νεκυδαίμων) cuyo despojo corporal tenía aquel en sus manos (himno II a Helios, 12-14, en la reconstrucción incluida al final de *PGM* II, p. 299). ἐξαίτησις y ἐξαιτέω son, precisamente, los términos apropiados para reclamar la entrega de alguien que está bajo la potestad de otro, como prófugos y esclavos: Demóst. XV, 22 (prófugos); XXIX, 52, XXX, 23, XLVII, 10, 17, 40, y 48, XLIX, 55 (esclavos). Esa acepción continúa, desde luego, en la época de los papiros, cf., p. ej., Iambl., *V. P.*, 133. Más testimonios en *LSJ* y *DGE*, ss. vv. En el contexto que ahora nos interesa son especialmente relevantes testimonios como el del Evang. de San Lucas, 22, 31: ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς, o el de Plutarco, *De or. def.* 417 d: οὕτως ἰσχυροὶ καὶ βίαιοι δαίμονες ἐξαιτούμενοι ψυχὴν Ζανθρωπίην etc.

¹²¹ Hay unanimidad en la interpretación de este punto entre los principales traductores. Preisendanz vierte este pasaje así: “Bei Sonnenuntergang sein (des Pitys) Gebet an Helios”; Calvo Martínez y Sánchez Romero: “Fórmula de este (*Pitis*) a Helios cuando el sol se pone”; E. N. O’Neil en Betz 1992: “At sunset the same man’s prayer to Helios”.

¹²² No hay que olvidar que la fórmula no va dirigida directamente a Besas, sino a Helios, a quien se pide que envíe al “adivino veraz” (μάντιν ... τὸν ἀληθέα, 81), “al demon sagrado” (τὸν ἱερὸν δαίμονα, 82), es

εξητησις, el texto resultó ininteligible. En las correcciones εξητησις y εξηγησις hay que ver solo conjeturas encaminadas a dar sentido al pasaje. Volviendo a la receta, después, sin hablar con nadie, el practicante debe retirarse a dormir (67) en un jergón de cañas con un ladrillo sin cocer cerca de la cabeza (103 s.). Por último, en 108 s. se aclara que borrando el dibujo de Besas de la mano izquierda con aceite de rosas se liberará al dios.

Como ya se ha dicho, si se desea obtener revelaciones en vigilia y no en sueño no hay más que seguir las instrucciones de 85-103. Será necesario entonces preparar una mecha de lino, colocarla en un candil y encenderla. Tras decir la fórmula (91-103) se aparece el dios. Conviene entonces tener material de escritura y anotar sus revelaciones, pues de lo contrario es posible olvidarlas. Es esto un sustitutivo bastante pragmático de los μνημονικαί halladas en otras recetas.

Partes constitutivas:

A) Τίτulo

B) Πρωξις

ποίησις

λόγος

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

decir al mismo Besas. Aquí la receta para conseguir los servicios del demon de un muerto, de cuyo λόγος formaba parte el himno, se ha reelaborado en otra diferente, por eso no se menciona el despojo de ningún cadáver.

PGM XII, 144-152

Ὀνείρου αἵτησις·

Ἄκριβῆς εἰς πάντα γράψον εἰς βύσσινον ῥάκος αἶματι ὀρτυγίου θεὸν Ἐ[ρ]μῆν (145)
ὀρ[θ]όν, ἰβιοπρόσωπον, ἔπειτα ζμύρνη ἐπίγραψον καὶ τὸ ὄνομα καὶ ἐπίλεγε τὸν [λό]γον·
‘ἔρχου μοι ὠδὶ αἶψα, ὃ ἔχων τὴν ἐξουσίαν. ἐπικαλοῦμαί σε τὸν ἐπὶ τῶν [πν]ευ-
μάτων τεταγμένον θεὸν θ(εῶν), δεῖξά μοι καθ’ ὕπνουσ τόδε. ἐξορκίζω [σε]
κατὰ [τ]οῦ πατρός σου Ὀσίριδος καὶ Ἰσιδος, τῆς μητρός σου, δεῖξά μοί τι[να] μορ-
φήν σου, καὶ περὶ ὧν θέλω, χρημάτισον. ὄνομά σοι· ἠιουαθι, ψρηπνουα (150)
νερτηρ, διοχασβαρα, Ζαραχῶ’, ὃν καλοῦσι Βαλχάμ· χρημάτισον περὶ τοῦδε, περ[ὶ π]άν-
των, <ῶν> πυνθάνω.’

Oniromancia consagrada a Hermes. A continuación del epígrafe Ὀνείρου αἵτησις viene la explicación de la parte ritual, que consiste en dibujar a Hermes con cabeza de ibis (por el sincretismo de Hermes y Thoth) sobre un paño de lino empleando por tinta sangre de codorniz. Luego se escribe con mirra su nombre y se pronuncia la fórmula (147-152).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGM XII, 153-160

Θεομαντεῖον. ὄνομα μέγα ἐπικαλέσῃ ἐπὶ μεγάλης ἀνάγκης, ἐπὶ κεφαλικῶν καὶ ἀναγ-

καίων πραγμάτων, εἰ μὴ, σεαυτὸν αἰτιάσεις. προσεπίλεγε γ' τὸ Ἴάω, εἶτα τοῦ θεοῦ [ἴ]νομα

τὸ μέγα· ἐπικαλοῦμαί σε, Φθᾶ Ῥᾶ Φθᾶ ἰη Φθᾶ ουν εμηχα ερωχθ Βαρωχ θο[ρχ]θα (155)

θωμ χαιεουχ ἀρχανδαβαρ ωεαεω υνηωχ ηρα ων ηλωφ βομ Φθᾶ ἀθαβρασια Ἄβριασωθ βαρβαρβελωχα βαρβαιαωχ· γενέσθω βᾶ[θος], πλά[τος], μῆ[κος], αὐγή· ἀβλαναθαναλβα

ἀβρασιαουα ἀκραμμαχαμαρει, Θώθ, Ὡρ αθωωπω. εἴσελθε, κύριε, καὶ χρημάτισον.'

εἰσελεύσεται θεὸς ὄφροπρόσωπος καὶ ἀποκριθήσεται σοι. ὅταν δὲ ἀπολύσ[η]ς, ἐπίθου γῆρας ὄφρω. <Δ ε σ μ ὄ λ υ τ ο ν >· ἐὰν δὲ θέλῃς δεικτε[ι]κόν τι ποιῆσαι καὶ αὐτὸς ἀπολυθῆναι κι[ν]δύνου, σ- (160)

τὰς πρὸς τῇ θύρᾳ λέγε τὸν λόγον, καὶ εἰπὼν ἐκπορεύσῃ, προσθεῖς· ἄλθητω[σ]αν οἱ δεσμοὶ

τοῦ δεῖνα, καὶ ἀνοιγήτωσαν αὐτῷ αἱ θύραι, καὶ μηδεὶς αὐτὸν θεασάσθω.' τεκμηριο[ί]ς δέ, ὅτι

Esta receta explica una práctica que provoca que un dios con cabeza de serpiente se aparezca en vigilia y vaticine. Se titula “oráculo divino” (θεομαντεῖον). Se informa en primer lugar de que solo debe ser utilizada en casos de gran importancia (153 s.). Figura luego la fórmula (154-158): hay que decir tres veces el nombre de Iao y luego “el gran nombre del dios” que se consigna en el λόγος, hecho lo cual “aparecerá el dios con cabeza de serpiente y te contestará”. Para liberarlo, hay que quemar una piel de serpiente (159 s.).

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

λόγος

θυσία

ἀπόλυσις

C) Otras informaciones

PGM XII, 190-192

Ὀνειραιτητὸν λεγόμενον πρὸς Ἄρ[κτον, ἐκ κ]αθαροῦ (190)
ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς ἔλαιον λαβὼν ἐπίλεγε τὰ ὀν[όματα, εἶτα] βρέξαι καὶ κοιμῶ
πρὸς ἀνατολὰς ἔχων τὴν κεφαλὴν· Ἰησοῦς ἀνουι.....ιδ....’

Brevísima petición de sueños a la Osa¹²³. El rito consiste en tomar aceite con la mano izquierda (probablemente un recipiente con aceite) y decir la fórmula, en la que solo se puede leer el nombre Ἰησοῦς, luego untarse con el aceite y dormir con la cabeza hacia oriente.

Partes constitutivas:

A) Επίγραφε

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

¹²³ Ἄρκτος, la Osa Mayor. Sobre su función en los papiros mágicos, Fauth 1984.

PGM XIVa

- Ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ ἀοράτῳ σκότει καθήμενον καὶ ἀνὰ μέσον
ὄντα τῶν μεγάλων θεῶν, δύνοντα καὶ παραλαμβάνοντα τὰς ἡλιακὰς
ἀκτῖνας καὶ ἀναπέμποντα τὴν φαεσφόρον θεὰν Νεβουτοσουαληθ,
θεὸν μέγαν Βάρζαν βουβαρζαν ναρζαζουζαν βαρζαβουζαθ,
Ἥλιον ἀνάπεμψόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ τὸν ἀρχάγγελόν σου (5)
Ζεβουρθαυνην, χρημάτισον ἐπ’ ἀληθείας, ἀληθῶς, ἀψευδῶς, ἀν-
αμφιλόγως περὶ τοῦδε πράγματος, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐν τῇ
πυρίνῃ χλαμῦδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀ<κ>ρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἄγα-
θοῦ Δαίμονος παντοκράτορος, τετραπροσώπου δαίμονος ὑψίστου, σκο-
τίου καὶ ψυχαγωγαίου Φῶξ. μή μου παρακούσης, ἀλλὰ ἀνάπεμψον (10)
τάχος τῇ νυκτὶ ταύτῃ <κατ’> ἐπιτα[γ]ῆν τοῦ θεοῦ’. τοῦτο εἶπας γ’ ...
Μή με δίωκε, ὄδε· ἀνοχ Παπι πετο[υ] μετουβανες. βαστάζω
τὴν ταφὴν τοῦ Ὀσίρεως, καὶ ὑπάγω κατασ[τ]ῆσαι αὐτὴν εἰς Ἄβιδος,
καταστήσαι εἰς Ταστας καὶ καταθέσθαι εἰς [Ἀ]λχάς. ἐάν μοι ὁ δεῖνα κόπου[ς]
παράσχη, προσ<τ>ρέψω αὐτὴν αὐτῷ. (15)
- Ἐ[πι]καλοῦμαί σε τὸν ἐ[ν] τῷ κενεῷ πνεύματι, δεινόν, ἀόρατον,
παν[τ]οκράτορα, θεὸν θεῶν, φθοροποιὸν καὶ ἐρημοποιόν, ὁ μισῶν
οἰκίαν εὐσταθοῦσαν, ὃς ἐξεβρά<σ>θης ἐκ τῆς Αἰγύπτου καὶ ἔξω
χώρας ἐπενομάσ[θ]ης, ὁ πάντα ῥήσων καὶ μὴ νικώμενος,
ἐπικαλοῦμαί σε, Τ[υ]φῶν Σήθ, τὰς σὰς μαντείας ἐπιτέ<λ>λω, (20)
ὅτι ἐπικαλοῦμαί [σ]ε τὸ σὸν ἀθθεντικόν σου ὄνομα, ἐν οἷς οὐ δύνη
παρακοῦσαι· ἰω Ἐρβηθ, ἰω Πακερβηθ, ἰω Βολχωσηθ ἰω Παταθναξ
ἰω Σωρω ἰω [Ν]εβουτοσουαληθ Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχηγάλ, Νεβουτοσουαληθ,
ἀβεραμενθου λερθεξαναξ εθρελυωθ νεμαρεβα, αεμινα
(ὄλον), ἦκέ μοι κ[αὶ] βάδισον καὶ κατάβαλε τὸν δεῖνα (ἢ τὴν δεῖνα) ῥίγει καὶ πυ- (25)
ρετῷ· αὐτὸς ἠδ[ί]κησέν με καὶ τὸ αἶμα τοῦ Τυφῶνος ἐξέχυσεν παρ’ ἑαυ-
τῷ (ἢ αὐτῇ). διὰ το[ῦ]το ταῦτα ποιῶ (κοινά).

Se trata de uno de los fragmentos, el primero, escritos en griego del papiro demótico mágico de Londres y Leiden. Se inserta en una receta (PDM xiv, 93-114, traducida al inglés por J. H. Johnson en Betz 1992) consagrada a Imhotep, quien facilita

la oniromancia por medio de un arcángel, pero también sirve para la adivinación astrológica. Dado que este estudio se restringe a los textos mágicos en griego, consideraremos solo la fórmula, que está escrita y ha de pronunciarse en esta lengua, aunque tendremos en cuenta el contexto en que se encuentra.

PGM XVIIIb

[Ἐρμῆ κοσμοκρ]άτωρ, ἐνκάρδιε, κ[ύκλε σελήνης,]
[στρογγύλε καὶ τ]ετράγωνε, λόγων [ἀρχηγέτα γλώσσης,]
[πειθοδικαίουσνε], γλαμυδηφόρε, [πτηνοπέδιλε,]
[παμφώνου γ]λώσσης μεδέω[ν, θνητοῖσι προφήτα,]
[11 letras] εἰσπνοῖ γὰρ [14 letras] (5)
[]..παρων προει[]
[]έν τυτθῶ χρόνω[]
(6 letras) ὄτα]ν πάλι μόρσιμο[ν ἡμαρ ἐπέλθη,
(5 letras) χρησμ]όν τιν' ἀληθέα [πέμπων·]
[Μοιρῶν τε κλωσ]τήρ σὺ λέγη καὶ [θεῖος Ὕνειρος,] (10)
[πανδαμάτωρ, ἀδάμ]αστος, ἄπερ φε[]
α.[.]ρα.ι[.]εμ[.]ν ἐπικρίνοιο[]
ἐσθλὰ μὲν ἐσ[θλο]ῖσιν παρέχεις, [δειλοῖσι δὲ λυγρά.]
σ[ο]ῖ δ' ἠὼς ἀνέ[τ]ειλε, θοῖ δ' ἐπελά[σσαι σοι νύξ.]
στοιχείων σὺ κ[ρ]ατεῖς, πυρός, ἀέρο[ς, ὕδατος, αἴης,] (15)
ἡνί<κ>α πηδαλιούχος ἔφυς κόσμοιο [ἄπαντος,]
ὦν δ' [ἐ]θέλεις ψυ[χ]ὰς προάγεις,
τοὺς δ' αὐτ' ἀνεγείρεις·
κόσμος γὰρ κόσμου γεγαῶσ[]
σὺ γὰρ καὶ νούσους μερόπων [πάσας θεραπεύεις,]
ἡμερινοὺς κα[λ] νυκτερινοὺ[ς χρησμοὺς ἐπιπέμπων,] (20)
καὶ μοι εὐχομέ[ν]ω τὴν σὴν [μορφὴν ἐπίτειλον,]
ἀνθρώπω, ὅσίω ἰκέτη καὶ σ[ῶ] στρατιώτη,]
καὶ σὴν μαντοσύνην νη[μερτέα πέμψον ἐν ὕπνω.]

Esta hoja de papiro conserva uno de los testimonios del himno a Hermes en hexámetros publicado como 15 y 16 en el apéndice del segundo volumen de *PGM*¹²⁴. Se halla también, aparte de este pasaje, en *PGM* V, 400-421 y VII, 668-680, ambas recetas mánticas. Además, se llama a Hermes en este himno “emisor de vaticinios

¹²⁴ Cf. Ramos Jurado 1972; Calvo Martínez 2009; Suárez de la Torre 2012.1, pp. 279 s.

diarios y nocturnos” (20), con lo que su carácter adivinatorio queda confirmado. Como en los otros dos testimonios de los papiros mágicos está incluido en oniromancias, Preisendanz completó con verosimilitud el último hexámetro de este ejemplar: καὶ σὴν
μαντοσύνην νη[μερτέα πέμψον ἐν ὕπνῳ. Aceptamos su conjetura.

PGMXXIIb 27-31

Ὀνειραιτητὸν ἐς λύχν[ο]ν. ἄγνευσ[ο]ν εἰς τὸν κα[θ]ημερινόν σου λύχνον καὶ
λ[έ]γε πρὸς τὸν λύχνον, ἕως σβεσθῆ· ὑγίαινε, λύχν[ε], παραφα[ί]νων τῷ @1
[Ἀρ]σεντεφθα καὶ τῷ Ἄρσεντεχθα καὶ τῷ μεγάλῳ [πα]τρ[ί] Ὀσίριδι Μιχαήλ.
[εἰ] γείνεται πρὸς ἐξαίτησιν καλόν, [δ]εῖξ[όν] μοι ὕδωρ [καὶ] ἴ[δ]αν, ε[ἰ] δὲ ἄλλως,
δ[ε]ῖξόν (30)
[μ]οι ὕδωρ καὶ πέτραν.'

Esta receta y la siguiente son breves oniromancias que tienen de particular la imposición de un código de respuesta, es decir, se especifican los símbolos que sirven para las posibles respuestas a la consulta. *SM 79*, 12-18 proporciona otro ejemplo de este tipo de prácticas.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

PGMXXIIb 32-35

Ἄλλο ὄνειραιτητόν. [λα]βών σου τὸν ἔσχατον ψωμὸν δ[εῖκ]ν[υε τῶ] λύχνῳ καὶ
δεικνύων λέγε
καὶ εἴπας διαμάσ[η]σαι καὶ πίε ἐπάνω οἶνον καὶ κοιμῶ μη[δε]νὶ λαλήσας. τοῦτο δὲ ἐὰν
[πραχ]θῆ, ἔπ[ευθυ θ]εωρήσεις τινά σοι λαλοῦντα οἰ..αλ [7] ρσμω[.]πρα, ἐγὼ
ε[ἴμι] Λαμψυς. εἰ δέδοταιί μοι τόδε τὸ π[ράγ]μα, δεῖξ[ον] ἑταῖραν, εἰ δ' αὖ,
σ[τ]ρατιώτην. (35)

Receta del mismo tipo que la anterior. Está escrita a continuación en el papiro y también es una oniromancia con imposición de código, aunque, a juzgar por la línea 34, que promete que cuando se hayan efectuado los pasos del rito “verás a alguien que te habla”, parece que está influida por las prácticas con visión directa. Además, en este caso el ritual está algo más elaborado.

Partes constitutivas:

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

C) Otras informaciones

PGMXXIVa

Damos el texto según la revisión de D. R. Jordan (2002), corrigiendo los errores ortográficos evidentes del papiro.

Μεγάλη Ἥσις ἡ κυρία.
ἀντίγραφον ἱερᾶς βί-
βλου τῆς εὐρεθείσης ἐν
τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίοις.
ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ (5)
τὰ γράμματα {κθ'},
δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἥσις
ζητοῦσα <ἐξεῦρεν> ἑαυτῆς τὸν ἀ-
δελφὸν καὶ ἄνδρα Ὁ-
σπριν. <λέ(γε)> ἐπικαλοῦμαι (10)
τὸν (Ἥλιον) καὶ τοὺς ἐν βυ-
θῷ θεοὺς πάντα. πε-
ρὶ ὧν θέλεις κληδονισ-
θῆναι. λαβὼν φοίνι-
κος ἄρσενος φύλλα κθ' (15)
ἐπίγρ(αψον) ἐν ἐκάστῳ τῶν
φύλλων τὰ τῶν θεῶ(ν)
ὀνόματα καὶ ἐπευξά-
μενος αἶρε κατὰ δύο
δύο. τὸ δὲ ὑπολιπό[μ]ε- (20)
νον ἔσχατον ἀνάγνω-
θι, καὶ εὐρήσεις σου τὴν κλη-
δόνα, ἐν οἷς μέτεστιν,
καὶ χρηματισθήσῃ τη-
λαυγῶς. (25)

Es una práctica de adivinación goética, según la terminología de Hopfner, similar a los oráculos de letras. Las primeras palabras Μεγάλη Ἥσις ἡ κυρία deben

interpretarse como título (véase *supra* pp. 220 s., apartado “Títulos”). Se informa luego de que es el método de las veintinueve letras con el que Hermes e Isis hallaron a Osiris. Luego se recoge el rito: invocando a Helios y otros dioses a propósito del asunto sobre el que se desea obtener respuesta, se toman veintinueve hojas de palma y se escribe en cada una el nombre de un dios. Hay que tener en cuenta que el alfabeto copto tiene justamente ese número de letras, de forma que lo más probable es que hubiera que escribir en cada hoja el nombre de un dios que comenzara con cada letra del alfabeto. Luego las hojas deben juntarse y mezclarse. Se irán entonces tomando de dos en dos al azar, el nombre escrito en la última hoja habrá de ser interpretado como vaticinio (κλήδων).

Partes constitutivas:

A) Título

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

C) Otras informaciones

PGMLXII, 24-46

‘Ἐλθέ μοι, ὁ τῶν θεῶν θεός, ὁ ἐκ πυρός καὶ πνεύματος φανείς
μόνος, ὁ τὴν ἀλήθειαν ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, ὁ τὸ σκότος τέμων, (25)

ὁ κύριος τῶν πνευμάτων, λωθ μουλωθ πνουτ’ εἶ Εσιωθ,
χαίροις, κύριε λαμπουρη Ἰαω ια...δ’. ταῦτα λέγε πολλάκις.
ἐὰν δὲ σοῦ διώκοντος βραδύνη τὸ φάσμα·
‘ἄνοιγε, ἄνοιγε, Ὀλυμπε, ἄνοιγε, Ἄιδη, ἄνοιγε, ἄβυσσε. διασταλήτω
τὸ σκότος κατ’ ἐπιταγὴν θεοῦ ὑψίστου καὶ προελθέτω τὸ ἱερὸν φῶς (30)
ἐκ τοῦ ἀπείρου εἰς τὴν ἄβυσσον’.

ἐπὰν πάλιν βραδύνη, λέγε ἐκφωνῶν οὕτως, πάλι καμβύων τὸν παῖδα·
‘χαῖρε, ἱερὲ Φῶς, χαῖρε, ὀφθαλμὲ κόσμου, χαῖρε, αὐγὴ ἔω ἐπὶ κόσμου
αβρα α/ ο/ να βαβρουθι βιε βαραχε· ὁ θεός, εἴσελθε, κύριε,
καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν σε ἀξιῶ.’ καὶ ὁ θέλεις, πυνθάνου. (35)

[] ἀπόλυσις· ‘ε[ὺ]χαριστῶ ὑμῖν, ὅτι ἦλθατε κ[α]τ’ ἐπιταγὴν θεοῦ. ἀξιῶ δὲ ὑμᾶς
τηρῆσαί με ὑγιῆ, ἀθάμβητον, ἀνειδωλόπληκτον αθαθε
αθαθαχθε· Ἄδων[α]ῖ. ἀποκατάστητε εἰς τὰς ἀποϊερώσεις ὑμῶν.’

<ταῦτα δῖωκε> ἐπὶ φιάλης, εἰς ἣν βαλ[εῖ]ς ἐλαίου χρηστοῦ κοτ(ύλην) α’ καὶ θήσεις ἐπὶ
πλίνθου,

καὶ γλύψ[εις] τοὺς χαλακ[τῆρ]ας τούτους εἰς μάγνητα τὸν πνέοντα. (40)

οἱ δὲ χαλ[α]κτῆρες οὗτοι π[οιο]ῦνται·

(signos mágicos)

καὶ πήξεις τὸν λίθον ἐξ ἀ[ρι]στερῶν τῆς φιάλης ἔξωθεν, καὶ συνπεριλαβὼν
ταῖς δυσὶ χερσὶ δῖωκε, ὡς ὑπεδείχθη σοι. βάλλε (βύθιζε) δὲ εἰς τὴν φιάλην (πατήλιον
χρηστόν)

χόριον κυνὸς καλουμένη<ς> Λευκῆς κυνὸς λευκοῦ γεγενημένου. (45)

εἰς δὲ τὸ στήθος τοῦ παιδὸς γράφε ζμύρνη· ‘καρβαωθ’.

Fialomancia dirigida al “dios de dioses” (24, ὁ τῶν θεῶν θεός), quizá Iao (27) para la que se requiere un médium.

La receta comienza con la fórmula, que ha de ser repetida muchas veces (24-27). Si el dios no aparece, se da un segundo (29-31) y un tercer λόγος (33-35), que funcionan como ritos de coacción. Del segundo se deduce la necesidad de un médium,

puesto que hay que pronunciar la fórmula “tras hacer cerrar los ojos al muchacho” (32). Al médium, por otro lado, hay que escribirle una palabra mágica en el pecho (46). Se detalla la liberación (36-38) y, por último, el rito: se llena el recipiente de aceite, se coloca sobre un ladrillo y se le fija un imán en la parte izquierda exterior. Por último, se sumerge en él la placenta de una perra (39-45).

Partes constitutivas

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

ἐπάναγκος

ἀπόλυσις

PGMLXII, 47-51

Μέθοδος διὰ ψήφου μαθ[εῖ]ν, εἰ ζῆ ἢ ἐτελεύ[τ]ησεν, οἶον·
ποίησ[ον] αὐτὸν ψηφίσ[α]ι τόδ(ε) τῆ φιά[λ]η. πλησάτω
ταύτη[ν ὕδ]ατος, προσθοῦ [βαλλομένη] τῆ ψήφω χιβ, ὅ ἐστιν
θεοῦ ὄνο[μ]α, οἶον Ζεύς, [τοῦ] δὲ μακροῦ ἀπ[ο]βαλέτω τγ, ὅ ἐστιν (50)
Ἑρμῆς. ἐὰν οὖν εὐρεθῆ ζεύγη ἐν τῆ ψήφ[ω], ζῆ, εἰ δὲ μή, [ἔ]χει θάνατος.

Se trata de un procedimiento para saber si alguien está vivo o muerto en el que el consultante ha de lanzar un dado en un recipiente con agua, sumarle 612, valor del nombre de Zeus (Ζεύς = 7 + 5 + 400 + 200), y restarle 353, el de Hermes (Ἑρμῆς = 5 + 100 + 40 + 8 + 200). Si el resultado es par la persona está viva, si impar, muerta. Aporta este método la novedad de tener que lanzar los dados en un recipiente con agua, algo atestiguado en otros lugares¹²⁵, y el de tener que operar con el resultado, lo cual lo acerca a la adivinación matemática. Nótese asimismo la limitación del procedimiento, que solo puede contestar a preguntas de sí o no. Se trata de un oráculo “anfibilógico”, como los llama Bouché-Leclercq¹²⁶.

Partes constitutivas:

A) Επίγραφε

B) Πρῶξις

ποίησις

¹²⁵ Plaut. *Casin.* II, 4-6; Suet. *Tib.* 14.

¹²⁶ Bouché-Leclercq I, 1879, pág 194.

PGMLXXVII

El papiro ha sido cuidadosamente revisado por D. R. Jordan (2002). Damos, pues, su texto, omitiendo solo los errores ortográficos triviales del original.

Ἐὰν θέλῃς χρηματισθῆ-
ναι περὶ οὐτινος θέλεις πρά-
γματος, λέγε [τοῦ]τον <τὸν> λόγον
θυμῶ, μηδὲν λαλήσας·
ἔπικαλοῦμαί σε μέσον (5)
μέρος ἀρούρης καθήμενο(v),
ὁ ἐν τῇ δυνάμει τὰ πάντα
διοικῶν, ὃν τρέμουσιν οἱ δαί-
μονες, ὃν τὰ ὄρη φοβεῖται,
ὃν προσκυνοῦσιν ἄγγελοι, (10)
ὃν προσκυνεῖ ἥλιος καὶ σελή-
νη, οὗ ἐστὶν ὁ οὐρανὸς θρό-
νος καὶ αἴθρα κωμαστήριο(v),
ἣ δὲ γῆ ὑποπόδιον. ιου ιου
αραρα[c. 11 letras]θομαρα- (15)
αραβρω[c. 8 letras] ιου ιου
ἄγιε [ἄγιε ἄγιε,] ἀπέρατε
ἀπέρα[τε ἴερατε,] ἀστροθέτα,
π[c. 3 letras]π[c. 9 letras]??θην[αι]
πεδίον [c. 3 letras. κε]χρημάτισ- (20)
μαι ἀφόβως, ἀτρόμως εὐδη-
λον χρησμὸν περὶ τοῦ δεῖ-
να πράγματος (asterisco para indicar final).
ἀγνὸς δὲ ποίει καὶ λίβανον
ἐπίθουε εἰς τὸν τόπον.

La única receta que contiene este papiro consiste en una plegaria silenciosa para recibir vaticinios. En la cuatro primeras líneas se describe el procedimiento: “si deseas recibir vaticinios sobre cualquier asunto, di esta fórmula en tu interior, sin hablar”. El λόγος en cuestión se recoge entre las líneas 5 y 23. Las dos últimas líneas (24 s.) se reservan para la purificación.

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

λόγος

θυσία

C) Otras informaciones

SM 79, 12-18

ὄνειρον ἰδεῖν ἀληθει- (12)
νόν. κοιμώμενος

λέγε ἀγνὰ φαγών·

νῆ Νειθ, ἰ Νειεθ (15)

εἰ ἐπιτυγχάνω τοῦ

δεῖνα πράγματος, δεῖξόν

μοι ὕδωρ, εἰ δὲ μή, πῦρ.

Breve oniromancia en la que, como en VII, 250-254; 255-259 y XXIIb 27-31, se fija un código que debe usar el dios para enviar su vaticinio: “si consigo tal cosa, muéstrame agua, si no, fuego”. Una práctica de este tipo, naturalmente, limitaba las consultas a preguntas que pudieran responderse con “sí” o “no”.

La receta comienza informando de la utilidad de la práctica. Al ser una oración con infinitivo de finalidad (ὄνειρον ἰδεῖν ἀληθινόν) no la incluiremos dentro del grupo de los epígrafes y títulos. Sigue el participio κοιμώμενος, que, por supuesto, tiene aquí el valor frecuente de “ir a dormir”. Es decir, antes de ir a dormir debe pronunciarse la fórmula que se consigna entre 15 y 18. Es necesario, además, haber ingerido solo alimentos puros (14).

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

ποίησις

λόγος

C) Otras informaciones

SM 85

Ὀνειρετησία.

γρ(άψον) τὸ ὄνο(μα) [το]ῦτ[ο εἰ]ς χαρτάριον

ἢ εἰς φύλλ[ο]νς καὶ ἐπι.[..]ας

δι.ανα..[.]....[.]..τη[.]....[

Fragmento de una receta de oniromancia. Apenas se puede leer más que el epígrafe “petición de sueños” y el inicio de la receta, en el que se prescribe escribir un nombre en un trozo de papiro o una hoja.

Partes constitutivas

A) Epígrafe

B) Πρῶξις

λόγος

SM 90d

μ[
τ[c. 10]..[.].[
ἀ[ναλά]μβανε ὕδατι ὀμ[βρίμω. ὁ λόγος ἐπὶ τοῦ]
λύχνου λεγόμενος οὐτ[ος ἐπικαλοῦμαί σε,]
τὸν ἀκέφαλον θεόν, τὸν [ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα] (5)
τὴν [ὄ]ρασιν, <τὸν> ἀστράπτοντ[α καὶ βροντάζοντα.]
σὺ εἶ οὐ τὸ στόμα πῦρ [δι]ὰς παντ[ὸς προσχεῖται· σὺ εἶ ὁ ἐπὶ]
τῆς Ἀνάγκης· ἐπι[καλο]ῦμαί σε [τὸν c. 10 letras]
θεὸν [[ιαεα]] [c. 8 letras Ιαεω Σαβαωθ Αδωναι]
χαρβα[θιαω· σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῇ ζυρνίνη σορῶ κατα-] (10)
κείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆ[ς] ἔχ[ων ῥητίνης]
ὑπαγκώνιον καὶ ἀσφάλτου μ[c. 13 letras]
[δ]ν λ[έγο]υσιν Ανουθ Ανουθ ἄνακτα .[c. 8 letras]
... [οὐ]κ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἷμα τῶν [c. 8 letras]
καὶ τῶν λ καὶ τῶν ρδ ἱεράκων. `καὶ` τῶ[ν πρὸς κε-] (15)
φαλῆς τ[ο]ῦ Ὁσί[ρε]ως λαλούντω[ν] καὶ ἀ[γρυ]//[πνούτων]

El papiro contiene cuatro fragmentos mágicos, de los cuales el único con información suficiente conserva una fórmula muy similar a la de las peticiones de sueños de Besas (*PGM VII*, 222-249 y *PGM VIII*, 64-110). Las pocas palabras que se pueden leer del rito refuerzan la posibilidad de que se trate de otra variante de la misma receta. En consideración, sin embargo, solo puede tomarse el *λόγος*, puesto que el resto está demasiado dañado.

Partes constitutivas:

B) Πρῶξις

λόγος

SM93

[]· λ[υ]χνε..... χρηστὸν ἔλαιον κ[
[ύγαινε,] λύχνε, φαίνων τῷ Ἄρνεχθ[α καὶ τῷ]
[]χθα καὶ τῷ κ(υρίῳ θεῷ Ὁσί[ριδι καὶ]
[τῷ ἀρχαγγέ]λῳ Μιχαηλ: τῷ ἐπιτα.[
[]ταὶ τόδε δε[.....]..[(5)
] []
].[.]·οσ.[

Pequeño pedazo de papiro desgarrado por ambos lados y por el extremo inferior, el superior tiene un margen de 1 cm. En vista del vocativo λύχνε, parece conservar una licnomancia. Esa palabra y algunos nombres divinos indican que el texto conservado, muy deteriorado, formaba parte del λόγος.

Partes constitutivas:

A) Πρῶξις

λόγος

2. LA TIPOLOGÍA DE LAS RECETAS ADIVINATORIAS

2.1 *Las recetas*

Las recetas como unidad dentro de los papiros mágicos

Los papiros mágicos son en su mayoría manuales que explican cómo realizar prácticas mágicas. El número de prácticas aclaradas en cada papiro es variable. Al texto dedicado a cada una de ellas podemos llamarlo *receta*, pues es fundamentalmente de carácter prescriptivo: se dan instrucciones de cómo hacer algo. No obstante, junto a las instrucciones, se ofrecen también informaciones, las cuales suelen quedar desatendidas por la importancia que se concede a los ritos y las fórmulas mágicos. Esta, sin duda, es la parte más importante de las recetas, pero no la única, de ahí que, como ya se ha expuesto, hayamos puesto cuidado en llamar *práctica* a la explicación de la acción mágica en sí y *receta* al conjunto que comprende esta junto con las informaciones adicionales y el título si lo hubiera.

En los papiros mágicos aparecen varias denominaciones para las recetas. Una de ellas es *πρᾶξις*, “práctica”, de forma que la confusión se da ya en los documentos originales. La mera existencia de esta y las otras denominaciones, sin embargo, es prueba clara de que ya los magos las consideraban una unidad y que, por lo tanto, las componían y luego, a menudo, las recopilaban en manuales. En las recetas adivinatorias cuento seis denominaciones diferentes: la ya mencionada *πρᾶξις* y, además, *ἐνέργεια*, *ἱερὰ σύνθεσις*, *οἰκονομία*, *πραγματεία* y *μέθοδος*¹²⁷. En sus pasajes los significados de estos vocablos se neutralizan en gran parte y vienen a funcionar casi como sinónimos para referirse a la receta mágica concreta de que se está tratando. Con mucho la más frecuente es *πρᾶξις*¹²⁸. Todas ellas son nombres de gran amplitud semántica, que en los casos señalados parecen adoptar el valor técnico de “práctica mágica”. En general, estos vocablos se hallan en tres tipos de contextos. A veces

¹²⁷ *πρᾶξις*: I, 1; 275; II, 141; 150; III, 197; 288; IV, 85; 159; 260; 1071; 3187; VII, 805; VIII, 110; *ἐνέργεια*: III, 290; *ἱερὰ σύνθεσις*: III, 439; *οἰκονομία*: IV, 161 s.; *πραγματεία*: IV, 254 s.; 853 s.; *μέθοδος*: LXII, 47.

¹²⁸ Fuera de las recetas adivinatorias también aparece con mucha frecuencia, como puede comprobarse en los índices del tercer tomo de *PGM*. Casi siempre tiene el valor de “práctica mágica” (*LSJ* II 4), más raramente el de “éxito” (*LSJ* I 2) y solo en V 328 tiene el valor general de “actos”. En cambio, aunque en la bibliografía moderna se emplea a menudo con ese sentido, nunca se refiere al rito por oposición a la fórmula o a las otras partes del procedimiento. Para ese concepto en los papiros se usa *ποίησις*.

aparecen como epígrafes al comienzo de la práctica, marcando dónde empieza. Así ocurre en *PGM* I, 1, si bien en este caso se trata de una conjetura de Preisendanz (solo se leen las letras [ις]), y también en LXII, 47, μέθοδος διὰ ψήφου μαθ[εῖ]ν, εἰ ζῆ ἢ ἐτελεύ[τ]ησεν. En II, 150 πρᾶξις indica el comienzo de una sección colocada a continuación de las instrucciones para una coacción (141-149). Es difícil decidir si forma parte de ellas o constituye en sí misma una práctica aparte. Sea como sea, se trata de un ritual de complejidad notable, el cual, incluso si se considera como parte del ἐπάναγκος, seguramente fuera en su origen una práctica independiente. Consiste en inscribir una serie de *voces magicæ* y el dibujo de un escarabajo en las jambas y en el dintel de la puerta del dormitorio del oficiante y en untarlas con sangre de cordero. Parece una curiosa mezcla de dos pasajes bíblicos, aquel en que Yahvé ordena a su Pueblo, aún cautivo en Egipto, untar las jambas y los dinteles de sus puertas con la sangre del cordero pascual para que el Ángel Exterminador reconozca sus casas y no mate a sus primogénitos, sino solo a los de las familias egipcias (Ex. 12, 13 s. y 22 s.), y aquellos en que se exhorta a los fieles a inscribir ciertos preceptos del judaísmo en las jambas y dinteles de sus puerta (Dt. 6, 9 y 11, 20)¹²⁹.

Quizá en este grupo de epígrafes deba incluirse también el pasaje IV, 85. Es la última línea de una práctica, que concluye con las palabras ἡ πρᾶξις· κρόμμυον, esto es, “la práctica: cebolla”. Tal y como se edita, con punto alto después de la primera palabra, se da a entender que πρᾶξις se refiere aquí a una parte del encantamiento, a la acción o rito propiamente dicho, y que, de forma muy abreviada, apunta que en él se utiliza cebolla. Esta solución, sin embargo, tropieza con dos dificultades: 1) πρᾶξις parece significar preferentemente en *PGM*, como hemos dicho, no una parte de la operación mágica¹³⁰, sino la práctica mágica entera; 2) inmediatamente antes el texto menciona dos de esas subdivisiones, ἀπόλυσις y φυλακτήριον, y lo hace sin artículo. Siendo esto así, me parece que ἡ πρᾶξις ha de referirse al conjunto de la práctica mágica que se está describiendo, de ahí el uso del artículo (= la práctica de la que estamos hablando) y κρόμμυον es un nominativo de título. Sería preferible entonces quitar el punto alto y entender: “la práctica cebolla”, forma condensada de una frase como “esta es la práctica que se llama cebolla”, ἡ πρᾶξις ἡ καλουμένη κρόμμυον, equivalente a “esta es la

¹²⁹ Algunos judíos practicantes siguen observando esa costumbre y guardan una hoja con los citados pasajes bíblicos en un estuche llamado *mezuzá*, que colocan a la entrada de sus casas. A veces judíos y no judíos usaron ese objeto como amuleto protector, véase Jansson 1998; también Bohak 2008, pp. 66 s., 116, 368 y 373, y ya Blau 1898, p. 152. Hemos tratado este pasaje en la sección dedicada a los ἐπάναγκοι.

¹³⁰ En realidad la acción mágica propiamente ya ha aparecido al comienzo de la práctica.

práctica de la cebolla”, αὕτη ἐστὶν ἡ πρᾶξις τοῦ κρομμύου, con genitivo de pertenencia en vez del nominativo. En el método adivinatorio en el que está incluida intervienen las sobras de la comida del mago, que deben reservarse y arrojarse al campo para atraer así a la divinidad (54-60). Quizá se considerase importante que entre esos restos hubiera cebolla y de ahí el nombre. Otros pasajes semejantes de los papiros son IV, 1716 (Ξίφος Δαρδάνου· πρᾶξις ἢ καλουμένη ξίφος), IV, 3083 (Μαντῖα Κρονικὴ ζητουμένη, καλουμένη μυλάριον) y III, 161 (αὕτη ἐστὶν ἡ πρᾶξις τοῦ αἰλούρου), también en la parte final de la práctica.

Con más frecuencia que en los epígrafes aparece el nombre de la práctica inserto en las instrucciones complementando la denominación de alguna de sus partes, como φυλακτήριον τῆς πράξεως (I, 275; IV, 1071) ποίησις τῆς πράξεως (II, 141¹³¹), σύστασις τῆς πράξεως (III, 197; IV, 260), [ὔπ]αρ πάσης πρά[ξεω]ς (III, 288), ἡ κατασκευὴ τῆς ἐνεργείας (III, 290), σύστασις τῆς ἱεράς συνθέσεως (III, 439) o ζώδιον τῆς πράξεως (VIII, 110). También dentro de una fórmula que debe recitarse al recoger las plantas necesarias para el hechizo, se lee αἴρω σε ἐπὶ ποιὰν πρᾶξιν (IV, 3187). En todos estos pasajes, por oposición a la parte menor, πρᾶξις adquiere el sentido general de “práctica mágica”.

Existe, por último, un tercer contexto que proporciona la ocasión para que se utilice la palabra “práctica”. Son los pasajes en los que se alaban las propiedades de estas y que, sin miedo a equivocarnos, podríamos calificar de publicitarios, puesto que se destinan precisamente a resaltar las virtudes de las prácticas de distintos modos. Dieleman los ha clasificado en cuatro grupos: los que hacen referencia al origen del texto, los que se refieren a la autenticidad del mensaje, los que sirven como garantía de la eficacia de la receta y, por último, aquellos en los que se aconseja mantener en secreto la práctica, normalmente por su extraordinario poder¹³². Dentro siempre de las partes dedicadas a la adivinación, hallamos los términos a los que nos referimos en textos pertenecientes al tercer y cuarto grupo. Subraya la eficacia de la prueba IV, 159 s., pasaje incluido en una práctica que adopta la forma de una carta de Nefotes a Psamético: “te he enviado esta práctica (πρᾶξιν), con la que con toda facilidad se alcanzan efectos mágicos; cuando la hayas probado admirarás las maravillas de esta

¹³¹ En este pasaje se aprecia como dos sustantivos derivados de verbos que significan “hacer”, πράσσω y ποιέω, adquieren valores técnicos diferentes: πρᾶξις para la práctica en general y ποίησις para el rito, por oposición a las fórmulas.

¹³² Dieleman 2005, apartado 6.4.

receta”¹³³. Sigue una lista con las capacidades del hechizo. En la misma epístola líneas más abajo, en IV, 254 s., Nefotes da este consejo a Psamético: “que esta práctica (πραγματεία), grandísimo rey, solo te llegue a ti, y por ti sea guardada sin que se la transmitas a nadie”¹³⁴. La misma idea de mantener el conocimiento en secreto aparece en la práctica llamada “el Trance de Salomón”, aunque bajo la original forma de un juramento, en el que el uso de los pronombres no es del todo coherente: “te juro por los dioses sagrados y los dioses celestes no dar a conocer a nadie la práctica (πραγματείαν) de Salomón ni recurrir a ella para algo fácil, a no ser que te urja algún asunto importante, no sea que se te guarde rencor”¹³⁵. Por último, en la práctica titulada Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου καὶ Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός (VII, 795-845), se anima al lector a no divulgarla con estas palabras: “también esta práctica (πρᾶξις) es divina; por eso manteniendo en tu pecho mis enseñanzas tendrás éxito incluso después del fin de mi vida, siempre y cuando actúes puramente”¹³⁶.

Las recetas son unidades marcadas por su propio contenido, pues dado que son instrucciones para conseguir un determinado fin, concluyen allí donde estas y las informaciones relacionadas con ellas acaban y pasan a darse otras para alcanzar un objetivo diferente. No obstante, como la estructura de los hechizos mágicos en general y adivinatorios en particular está lejos de ser fija, tal criterio no siempre resulta suficiente. En estos casos el descuido de la disposición del texto en el papiro puede llevar a cometer errores en la segmentación del material. Por ejemplo, Meyer, en Betz 1992, considera una sola práctica III, 633-731, pero seguramente haya que hacer una división entre 713 y 714¹³⁷, donde hay cambio de línea con párrafo. De esta dificultad se percataron ya los redactores de las recetas, como demuestra el hecho de que utilizasen con frecuencia procedimientos para facilitar su distinción.

En este sentido están, por un lado, los títulos y los epígrafes con que se encabezan algunas. Por otra parte debe atenderse a la manera en que está dispuesto el texto en el papiro. En este sentido, hay que señalar que con notable frecuencia los

¹³³ ἀπέστειλά σοι τήνδε τὴν πρᾶξιν ἐν πάσῃ εὐκοπίᾳ ἱερὰν ἐπιτελουμένην ἐνέργειαν, ἣν καὶ <σ> δοκιμάσας θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης.

¹³⁴ αὕτη ἡ πραγματεία, βασίλειε μέγιστε, εἰς σὲ μόνον χωρησάτω, φυλασσομένη ἀπὸ σου ἀμετάδοτος.

¹³⁵ IV, 851-856, ὄμνυμί σοι θεοὺς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν μηδὲν μὴν ἐπὶ τοῦ εὐχεροῦς πράττειν, εἰ μὴ σε πρᾶγμα ἀναγκαῖον ἐπέιξη, μὴ πῶς σοι μῆνις τηρηθεῖη. Preisendanz trata de dar sentido al pasaje interpretando ὄμνυμι como ἔξορκίζω, cf. el aparato crítico.

¹³⁶ VII, 805-808, καὶ αὕτη ἡ πρᾶξις ἔ[ν]θεος διὸ ἐν στέρνοις ἔχων τὰ ὑπ’ ἐμοῦ σοι δηλωθέντα καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ ὁσίως πράξας ἐπιτεύξῃ.

¹³⁷ Véase el comentario a este pasaje *supra* pp. 71 s.

redactores de los papiros recurrían a separaciones a lo largo del texto, para delimitar con la mayor claridad dónde concluían las instrucciones de un hechizo y empezaban las del siguiente. Esto ocurre únicamente, como es natural, en los papiros que conservan dos o más prácticas, pues también los hay que, por estar incompletos, no contienen más que un fragmento de una, o que fueron empleados para escribir una sola. Ejemplos de esto último son el papiro XXIVa o la llamada *Maldición de Artemisia*, documento que, a pesar de ser un testimonio de magia aplicada y no tener fines mánticos, merece la pena recordar aquí por su singularidad. Fue uno de los primeros papiros griegos desenterrados por los arqueólogos en Egipto, es uno de los más antiguos¹³⁸ conservados y, por añadidura, presenta la particularidad de estar escrito perpendicularmente a las fibras en un πρωτόκολλον arrancado de un rollo¹³⁹. Dicho πρωτόκολλον se convirtió así en un documento independiente en el que solo se copió la antedicha maldición.

En el cuadro que sigue se informa, de acuerdo con el aparato crítico de la edición de Preisendanz y las indicaciones y las fotos de *Supplementum Magicum*, de las maneras en que están delimitadas las recetas que entran en consideración en este estudio, siempre y cuando estén incluidas en un papiro que agrupe dos o más de ellas. Cuando son sucesivas, en la casilla “inicio” se lee “cf. final de la anterior”, pues los signos de separación son los mismos:

| Práctica | Inicio | Fin |
|-------------------------|--|---|
| I, 1-42 | Inicio del papiro y <i>πρῶξις</i> como epígrafe, según la conjetura de Preisendanz | Parágrafo |
| I, 263-347 | Trazo horizontal al final de la práctica anterior, título | Fin del papiro |
| II, 1-64 | Inicio del papiro | <i>ἄλλως ποιήσις</i> sin cambio de línea, pero repetido al margen |
| II, 64-182 | Cf. final de la anterior | Fin del papiro |
| III, 187-262 | Inicio de col. | Parágrafo |
| III, 263-275 | Cf. final de la anterior | Parágrafo ¹⁴⁰ |
| III, 275-282 | Cf. final de la anterior | Fin de columna |
| III, 283-409 | Inicio de columna | Parágrafo |
| III, 424-466 | Parágrafo | Parágrafo y epígrafe a continuación |
| III, 479-483 (no cont.) | Parágrafo y epígrafe | Parágrafo y <i>ἄλλη</i> |

¹³⁸ Hallado en 1826, se remonta al siglo IV a. C., del que datan tan solo otros cinco papiros griegos, de los cuales uno se ha perdido. Cf. Brashear 1992, p. 25.

¹³⁹ Bastianini 1987.

¹⁴⁰ Entre el final de esta práctica y el calendario que aparece a continuación hay un espacio atravesado por un guión, en el que Preisendanz reconstruye κύκλος, pero probablemente se trate del parágrafo.

| Práctica | Inicio | Fin |
|---------------------------|--|---|
| | | ἀντιγραφή |
| III, 483-488 (no cont.) | Cf. final de la anterior | Parágrafo y ἄλλη |
| III, 489-493 (no cont.) | Cf. final de la anterior | Fin de columna |
| III, 690-713 | Parágrafo | Parágrafo |
| IV, 52-85 | Parágrafo y espacio en blanco | Cambio de línea |
| IV, 88-93 | Cambio de línea y ἄλλη | Parágrafo |
| IV, 154-285 | Espacio en blanco, parágrafo y encabezamiento de carta | Parágrafo |
| IV, 850-929 | Parágrafo y título | Parágrafo dos líneas libres y título a continuación |
| IV, 930-1114 | Cf. final de la anterior | Parágrafo y epígrafe |
| IV, 1928-2005 | Línea libre, parágrafo y título | Parte de la línea anterior en blanco, parágrafo y título a continuación |
| IV, 3087-3124 | Parágrafo y título | Cambio de línea |
| IV, 3172-3208 | Línea en blanco y epígrafe | Parágrafo y título |
| IV, 3209-3254 | Cf. final de la anterior | Cambio de línea |
| V, 1-52 | Título y comienzo del papiro | Cambio de línea y epígrafe |
| V, 53-69 | Cf. final de la anterior | Cambio de línea |
| V, 213-303 | Parágrafo, sangría y título | Parágrafo y línea libre |
| V, 370-439 | Cambio de línea | Tres líneas en blanco, signo de aviso al margen, parágrafo y ἄλλη |
| V, 440-458 | Cf. final de la anterior | Parágrafo y ἄλλως |
| VII, 1-148 | Comienzo del papiro | τέλος ἔχει τῶν ἐπὼν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ. A continuación línea quebrada con adorno en forma de V |
| VII, 155-167 (en 3 cols?) | Cambio de línea y epígrafe | Fin de columna |
| VII, 222-249 | Cambio de línea y título | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 250-254 | Cf. final de la anterior | Cambio de línea y ἄλλο |
| VII, 255-259 | Cf. final de la anterior | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 272-283 | Comienzo de columna | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 284-299 | Cf. final de la anterior | Parágrafo, luego dibujo de un ibis rodeado de letras |
| VII, 319-335 | Cambio de línea y epígrafe | Fin de columna y epígrafe |
| VII, 348-358 | Cambio de línea y epígrafe | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 359-369 | Cf. final de la anterior | Cambio de línea y epígrafe. Última palabra abreviada ¿para que quepa en la línea? |
| VII, 478-490 | Cambio de línea, parágrafo, asterisco y epígrafe | Dos trazos y asterisco |

| Práctica | Inicio | Fin |
|----------------|---|--|
| VII, 540-578 | Cambio de línea y epígrafe | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 628-642 | Inicio de columna | Cambio de línea |
| VII, 664-685 | Inicio de columna y epígrafe | Cambio de línea y epígrafe |
| VII, 703-726 | Inicio de columna y epígrafe | Doble párrafo y título. Sigue otra tinta y otra mano hasta 739 |
| VII, 727-739 | Cf. final de la anterior | Termina columna |
| VII, 740-755 | Inicio de columna y epígrafe | Marca de fin, guión y párrafo en el medio con tinta más débil, quizá de otra mano |
| VII, 795-845 | Parágrafo y título | Parágrafo y epígrafe |
| VII, 846-861 | Cf. final de la anterior | Parágrafo y título |
| VII, 993-1009 | Comienzo de en el mismo renglón en que termina la anterior, pero con párrafo y cambio de mano | Guión y cambio de mano para la nueva práctica, que comienza en el mismo renglón en que finaliza la anterior. Según el aparato esta oniromancia está <i>zusammenhanglos eingefügt</i> . Después de esta práctica, nuevo cambio de mano. |
| VII, 1009-1016 | Cf. final de la anterior | Fin de columna |
| VIII, 64-110 | Parágrafo y título | Signo de fin, dibujo y fin del papiro |
| XII, 144-152 | Cambio de línea y epígrafe en medio de la línea | Cambio de línea y epígrafe |
| XII, 153-160 | Cf. final de la anterior | No hay separación con la siguiente práctica ¹⁴¹ |
| XII, 190-192 | Cambio de línea y epígrafe | Parágrafo y epígrafe |
| XII, 351-364 | Signo de fin al final de la col. anterior, inicio de columna y título | “Separación” en demótico |
| XXIIb, 27-32 | Cambio de línea y epígrafe | Parágrafo y ἄλλο ὀνειραιτητόν |
| XXIIb, 32-36 | Cf. final de la anterior | Fin del papiro |
| LXII, 24-46 | Inicio de columna | Cambio de línea y epígrafe |
| LXII, 47-51 | Cf. final de la anterior | Fin de columna |
| SM 77 | Cambio de página (se trata de un códice) | Fin del códice |
| SM 79, 12-18 | Inicio de col. | Primera línea de la siguiente receta en <i>ekthesis</i> |

¹⁴¹ La siguiente práctica, dejando al margen la conjetura de Preisendanz <Δεσμόλυτον>, comienza con ἐὰν δὲ θέλης..., como si el texto siguiera, pero las instrucciones que figuran a continuación son para saltar ataduras y no se avienen al mismo fin que las del oráculo.

| Práctica | Inicio | Fin |
|------------------|-------------------------------------|-------------------------|
| SM 85 | Trazo horizontal | No se conserva |
| P. Oxy. LVI 3831 | Comienzo de hoja y código, numerado | Fin de página y espacio |

En el cuadro se puede apreciar la variedad de los recursos empleados para marcar los inicios y los finales de las recetas. En primer lugar, debe observarse que cuando estos coinciden con el comienzo o el fin de una columna del papiro, no hay indicadores adicionales, pues la misma disposición del texto basta¹⁴². Si no hay coincidencia, se usan, por lo general, signos de delimitación. Lo normal es que las recetas comiencen en línea aparte del final de la anterior, a veces con un espacio en blanco adicional que facilita su rápida localización (por ejemplo en IV, 1928-2005). Constituyen excepciones las instrucciones que empiezan en la misma línea en que termina la precedente, como en VII, 993-1009. El espacio de separación entre prácticas es destacado muy a menudo con párrafos, guiones y símbolos similares, sin duda muy útiles para distinguir la articulación del texto continuo. Con menos frecuencia la primera línea de la práctica está sangrada (cf. V, 213-303), si bien el aparato crítico de *PGM* no siempre recoge la *eisthesis* y la *ekthesis*, como lo hace el de *SM*.

Aparte de estos signos de separación propiamente dichos, los epígrafes y los títulos, conviene recordarlo, funcionan también como señaladores y son en sí mismos una evidencia más de que los magos concebían las recetas como las unidades que componían sus manuales. Entre los primeros están *πρᾶξις* (I, 1), *αὐτοπτος* (IV, 930; VII, 319 y V, 54, en este último caso *αὐτοπτος λόγος*), *ὄνειραιτητόν* (VII, 250; 358; 664; 703; 740; XII, 190; XXIIb, 27), con su variante *ὄνειρου αἴτησις* (XII, 144). Una mezcla de estos dos últimos epígrafes parece ser *ὄνειροθαυπτάνη* (IV, 3172). También aparecen *μαντεῖον* (VII, 348) y sus derivados *λυχνομαντεῖον* (VII, 540) y *θεομαντεῖον* (XII, 153); *πρόγνωσις* (III, 479), *στήλη ἀπόκρυφος* (IV, 1115), *εἰς τὸν ἥλιον σκιά* (VII, 846) y *μέθοδος διὰ ψήφου μαθεῖν, εἰ ζῆ ἢ ἐτελεύτησεν* (LXII, 47). A estos hay que añadir los epígrafes de los calendarios de adivinación *ἡμερομαντῖαι καὶ ὥραι* (VII, 155) y *κύκλος σελήνης* (VII, 284). Además de los epígrafes, están los títulos, designación que he reservado, como ya he dicho, para los encabezamientos en los que el tipo de práctica se asocia con un dios o persona determinada, de forma que el procedimiento queda individualizado con respecto al resto de los de su especie. La lista de títulos se compone

¹⁴² La numeración al comienzo de hoja en P.Oxy. 3831 marca probablemente la primera página del código o el primer *quaternion*, véase la nota de Parsons *ad loc*. Otra posibilidad es que, como el texto empieza en el verso y no en el recto de la hoja, se haya querido indicar en cuál de las dos caras se inicia el texto.

de Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις (I, 262), Σολομῶνος κατάπτωσις (IV, 850), Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως (IV, 1928), Μαντία κρονική (IV, 3086), Ἀφροδίτης φιαλομαντεῖον (IV, 3209), Μαντεῖον σαραπιακόν (V, 1), Ἑρμοῦ δακτύλιος (V, 213), ὄνειραιτητὸν Βησᾶς (VII, 222) y su variante ὄνειραιτητὸν τοῦ Βησᾶ (VIII, 64), Ἀπόλλωνος αὐτοπτος (VII, 727), Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου καὶ Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις (VII, 795) y Δημοκρίτου σφαῖρα (XII, 351). A veces, en lugar de epígrafes y títulos, el comienzo de la práctica se marca con el indefinido ἄλλος en diversas formas: ἄλλως ποίησις (II, 61), ἄλλη ἀντιγραφή (III, 483), simplemente ἄλλη en III, 489; IV, 94 y V, 438, solo ἄλλως en V, 459, ἄλλο en VII, 255 y ἄλλο ὄνειραιτητὸν en XXIIb, 32. Otra opción es dar a la receta forma de carta y comenzarla con el encabezamiento, como en IV, 154 s., Νεφώτης Ψαμμητίχῳ, βασιλεῖ Αἰγύπτου αἰώνοβίῳ, χαίρειν·. Pueden señalar también el final de la práctica dibujos (VII, 299; VIII 110), pues se detecta cierta tendencia a incluirlos al final de la receta cuando son necesarios, o un esquema con *voces magicæ* (LXII,104). El *Homeromanteion* de P.Lond. 121 (*PGM* VII, 1*-66* y 1-148) tiene indicación expresa del final: τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ. En una ocasión (XII, 364) aparece la palabra “separación” escrita en demótico al final de una práctica en griego.

El planteamiento de las prácticas

Así separadas, las recetas son textos de naturaleza esencialmente prescriptiva, pues instruyen sobre cómo llevar a cabo un ritual para alcanzar un fin determinado, aunque también contienen algunos pasajes meramente informativos, como aquellos en los que se describe cuáles serán los efectos del procedimiento. Lo más frecuente es que comiencen sin presentación ni preámbulos, o, como mucho, precedidas de un título o de algunas informaciones sobre su origen. Existen, sin embargo, algunas excepciones en las que la receta se enmarca dentro de una carta, como si hubiera sido incluida en una epístola real, con remitente y destinatario. No obstante, la identidad de estos nunca es verosímil y se puede afirmar con certeza que las cartas de los papiros mágicos son, en realidad, ficciones epistolares. Entre las instrucciones de prácticas adivinatorias hay un solo ejemplo de ello (IV, 154-285). El remitente es Nefotes y el destinatario Psamético, “rey inmortal de Egipto”. “Nefotes” es un nombre egipcio conocido solo como epíteto de Osiris o, en épocas tardías, como nombre divino. Psamético es el nombre de tres

faraones de la vigésimo sexta dinastía (664-525 a. C.)¹⁴³. Puede deducirse, en consecuencia, que aquí la carta es un artificio que dota a la receta de un prestigio añadido, pues es presentada como un documento antiquísimo enviado al faraón por un súbdito, probablemente un sacerdote. No es este, sin embargo, el único lugar de los papiros mágicos en que se recurre a la carta para realzar un procedimiento mágico. El asunto ha sido estudiado por Dieleman, que con acierto observa la tendencia a que las dos personas de la comunicación epistolar procedan de naciones o lugares con una tradición mágica conocida, de modo que se convierten en símbolos de ella. En el caso comentado solo está presente una tradición, la egipcia, pero es frecuente que se combinen dos o más. En la epístola conservada en IV, 2006-2125, por ejemplo, dirigida por Pitis al rey Ostanes, se combina la sabiduría mágica de Egipto, representada por Pitis, nombre probablemente de filiación egipcia¹⁴⁴, con la persa, representada por el reputado mago Ostanes¹⁴⁵. La práctica que sigue se presenta así como producto de las dos tradiciones mágicas más prestigiosas, a las que se añade la tercera, la tesalia, al asignar a Pitis esa nacionalidad unas líneas más abajo (2140). Con ironía formula Dieleman la interrogación retórica “¿Qué podría ser mejor que un encantamiento mágico escrito por un sacerdote egipcio de Tesalia?”; podríamos responder que un encantamiento escrito por un sacerdote egipcio de Tesalia incluido en una carta enviada a un mago persa. Lo mismo sucede con la carta del sacerdote Pnutis a Cérice (I, 42-195). Aquí el remitente se presenta como Πνοῦθις (42) o bien Πνούθιος (43) ἱερογραμματεὺς. El nombre propio, a pesar de no estar atestiguado en otro lugar, es, sin duda, egipcio¹⁴⁶, mientras que ἱερογραμματεὺς es la designación técnica que se da en griego a uno de los cargos de los templos egipcios, el de escriba, como demuestran los decretos trilingües en los que se usa este término para verter al griego la palabra correspondiente en hierático y demótico¹⁴⁷. Pnutis representa, pues, a Egipto. Por su parte, del destinatario solo se da el nombre, que es griego: Κήρυξ. No me parece imposible que se trate de una alusión a la familia de los *Kérykes*, que, junto a la de los Eumólpidas, detentaba los principales sacerdocios en el culto misterioso más célebre de la Antigüedad, el de Eleusis. Concretamente, los *Kérykes* eran responsables de los

¹⁴³ Dieleman 2005, p. 258.

¹⁴⁴ Aunque Pitis se llama a sí mismo “rey” en IV, 1928, y “tesalio” en IV 2140, ha sido identificado con el προφήτης egipcio mencionado por Jámblico, *Myst.* VIII, 5, y X, 7. Véase Betz 1992, “Glossary”, s. v.; Ogden 2001, p. 211; Dieleman 2005, p. 266, n. 212.

¹⁴⁵ Preisendanz 1950; Graf 1997, p. 198; Dieleman 2005, p. 277 s., Faraone 2005, p. 264.

¹⁴⁶ Dieleman 2005, p. 257, nota 171.

¹⁴⁷ Dieleman 2005, p. 206.

cargos de Daduco, Heraldo Sagrado, y Sacerdote del Altar, alguno de los cuales está atestiguado hasta finales del siglo IV d. C.¹⁴⁸, o sea, la época en que el papiro que contiene esta práctica fue redactado. Esta hipótesis encuentra apoyo en la especial insistencia con que se trata de acercar el procedimiento a un culto místico, ya que Pnutis se dirige a Cérice con las palabras μακάριε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας (I, 127) y llama a la práctica que revela τὸ μέγα τοῦτο μυστήριον (I, 131)¹⁴⁹. En Κῆρυξ, por consiguiente, podríamos tener un representante de la magia y de los cultos místicos griegos.

En su artículo sobre epistolografía de la enciclopedia Pauly-Wissowa, J. Sykutris engloba en un solo apartado las cartas de los papiros mágicos y las maldiciones que aparecen en forma epistolar en las tablillas bajo el epígrafe “Zauberbrief”, que a su vez incluye en la sección “Der Brief als Einkleidungsform”, donde estudia aquellos escritos que, sin ser originariamente cartas, son acomodados a esa forma por diversos motivos¹⁵⁰. Existe, en efecto, una tradición de difundir ideas a través de epístolas concebidas para ser publicadas, con el fin de dotar un determinado pensamiento o doctrina, a veces incluso conocimientos científicos, de la cercanía y calidez de un consejo personal. Pertenecen a este grupo, por ejemplo, obras célebres de la literatura protréptica de los filósofos, como las epístolas de Epicuro o, en un ámbito mucho más cercano al de los papiros, la obra *De mysteriis Aegypti* de Jámblico, presentada en forma de respuesta a la *Carta a Anebón* de Porfirio. La inclusión en este grupo de las epístolas de los papiros mágicos es sin duda acertada, pues ciertamente cumplen el requisito de ser escritos de naturaleza no epistolar a los que se ha presentado como cartas con el fin de que resulten más cercanos al tratarse, supuestamente, de correspondencia privada, y, a la vez, más prestigiosos. En este sentido cabe destacar el cuidado que se pone en resaltar la sabiduría y erudición del destinatario (Nefotes se refiere a Psamético como “el mayor sabio”, ἄριστον σοφιστήν, IV, 157), del mensaje (Pnutis afirma que la práctica que transmite a Cérice, a quien envía la carta “para que aprendas”, ἵν’ ἐκμάθῃς, I, 52, está extraída de “miles de libros”, βιβλίαις μυρίαίς, I, 46) y, por supuesto, del remitente. A Pitís, que presenta su misiva como la respuesta a las numerosas e insistentes peticiones de Ostanés para que le revele los secretos de ciertos

¹⁴⁸ Cf. Clinton, 1974, especialmente la cronología de pp. 117 ss.

¹⁴⁹ Sobre las similitudes de los cultos místicos y la magia puede verse Betz 1991 o Graf 1997, capítulo cuarto.

¹⁵⁰ Sykutris 1931, cols. 200-207. Para las maldiciones en forma de carta a los dioses infernales López Jimeno 1990.

tipos de adivinación (IV, 2007-2011), se le concede así la condición de sabio que, después de mucha insistencia, se digna a compartir sus conocimientos.

Resulta, en consecuencia, evidente que todas estas cartas son espurias, de modo que pertenecen al campo de la pseudoepigrafía antigua, también presente en los papiros mágicos en aquellos procedimientos atribuidos supuestamente a autores como Pitágoras¹⁵¹.

Tipos de prácticas

La creencia en ciertos principios teosóficos en virtud de los cuales el hombre tiene la capacidad de influir en las divinidades para obtener lo que desee explica por qué se consideraba posible la realización de prácticas como las que describen las recetas mágicas. Pero dichos principios no están presentes en los papiros mágicos más que de forma alusiva, de modo que para estudiarlos es preciso recurrir a otras fuentes de la época tardoantigua. Theodor Hopfner dedicó la mayor parte del primer volumen de su monumental estudio *Griechisch-ägyptischer Offenbarungzauber* a este asunto. Describe en él con detalle las distintas clases de divinidades en las que se creía en la época de los papiros, fruto de la sedimentación de ideas y doctrinas de muchos siglos de especulación filosófica y teológica, y a continuación estudia y clasifica los modos en que se pensaba que podían recibir la influencia humana. Distingue cuatro: a) las palabras mágicas, los nombres auténticos de los dioses y las amenazas y coacciones, todos ellos referidos a las partes habladas de los rituales mágicos, b) el empleo de sustancia mágica, llamada en los papiros οὐσία, de alguno de los implicados en el hechizo, c) la manipulación de los dioses a través de la del propio cuerpo, en la idea de que este es un microcosmos y de que cada uno de sus miembros está relacionado con un planeta y con su divinidad y d) el empleo de símbolos de los dioses, esto es, de sustancias animales, vegetales o minerales que se asociasen con una determinada divinidad¹⁵².

Con estas ideas como fundamento, las recetas de los papiros mágicos explican cómo realizar rituales que tienen casi siempre objetivos claros, lo cual ha sido visto como uno de los rasgos que distingue a la magia de la religión, cuyos fines son más

¹⁵¹ Este y los demás autores y magos citados en los papiros han sido cuidadosamente catalogados según su origen por Suárez de la Torre, en prensa 1, donde se pueden encontrar, asimismo, acertadas reflexiones sobre cómo encaja todo el elemento pseudoepigráfico de la magia y las corrientes culturales griegas y egipcias de la época. Para una visión más global de la pseudoepigrafía en el mundo antiguo, Speyer 1971.

¹⁵² Hopfner, *OZI*, §§378-801. Para el apartado a), §§680-801, para b) §§643-679, para c) §§619-642 y para d) §§378-618 y García Molinos 2011.

difusos¹⁵³. Los casos en los que no se establece con claridad para qué sirve una receta son pocos y excepcionales, pero existen. Véase, por ejemplo, la “iniciación” (τελετή) de *PGM* IV, 26-51.

Los objetivos de los procedimientos son limitados. Ya se ha dicho en la introducción que Hopfner señala cuatro: magia protectora y apotropaica (“Schutz- und Abwehrzauber”), ofensiva (“Angriffs- und Schadenzauber”), amorosa y de control (“Liebes- und Machtzauber”) y, por último, adivinatoria (“Erkenntnis- und Offenbarungzauber”)¹⁵⁴. También hemos señalado antes que, en realidad, esta clasificación recoge solo los tipos fundamentales, pues el panorama de los papiros es más rico. Al margen quedan, por ejemplo, prácticas como las “recetas jocosas de Demócrito” (*PGM* VII, 167-186) o los procedimientos para conseguir la victoria en competiciones (por ejemplo *PGM* VII, 390-393). Nuestro propósito no es, empero, ofrecer una tipología exacta de las recetas de los papiros, sino estudiar uno de los tipos principales señalados por Hopfner, quizá el más importante, al menos desde el punto de vista del número de procedimientos conservado: la magia adivinatoria. Las recetas mánticas presentan procedimientos que permiten averiguar aquello que se ignora, pero se desea saber. La adivinación, en consecuencia, no se limita a saber con antelación lo que va a ocurrir en el futuro, sino a conocer cualquier cosa que se ignore, pertenezca al pasado al presente o al porvenir. Este rasgo, presente en la adivinación griega en general desde que Homero presenta a Calcante en los términos *Κάλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ’ ἄριστος* | *ὃς ἤδη τά τ’ ἐόντα τά τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα*¹⁵⁵, es significativo también para la adivinación mágica de los papiros, como deja bien claro la fórmula de *PGM* V, 213-303, donde el oficiante pide tener el don de la adivinación *ὅπως αὐτοῖς (sc. sus clientes) ἐξαγγείλω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσεσθαι*.

Los modos en que los procedimientos adivinatorios descritos en los papiros ofrecen respuestas pueden ser divididos en tres grandes grupos, aunque con representación muy desigual: la revelación es el primero en cuanto a frecuencia, a mucha distancia ocupa el segundo la prognosis y el tercero, los oráculos de suerte.

¹⁵³ Versnel 1991, p. 186.

¹⁵⁴ Hopfner, *OZ* II, § 43.

¹⁵⁵ *Il.* I, 69 s.

La revelación

La revelación consiste en la obtención de contestaciones directas de una divinidad (dios, demon o ángel) o del espíritu de un muerto, que, al ser invocados, se aparecen en vigilia o en sueños y se muestran dispuestos a ofrecer sus vaticinios merced al ritual mágico realizado. Que el invocado, sea de la naturaleza que sea, contestará verbalmente se dice en las recetas con frecuencia suficiente para suponer que, cuando no se dice, se sobreentiende. Al comienzo del papiro I, por ejemplo, se informa de que la primera receta es para una práctica que proporciona un demon asistente “que te revelará todo verbalmente” (*PGM I*, 1 s.: παρεδρικῶς προσ[γενήσεται δαί]μων, δς τὰ πάντα μηνύσει σοι | ῥητῶς). En *PGM III*, 307 se dice que Apolo se aparecerá “vaticinando”, προμα[ντευόμενος, que aquí ha de ser un *verbum dicendi*. Es también explícito el pasaje *PGM IV*, 162-167, que revela cómo el ritual de lecanomanía explicado permitirá ver directamente a un dios, que vaticinará en hexámetros y responderá a todas las preguntas: σκέψη διὰ λεκάνης αὐτόπτου | ἐν ἧ βούλει ἡμέρα ἢ νυκτί, ἐν ᾧ βούλει τόπω, | θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν τῷ ὕδατι καὶ φωνὴν λαμβάνων ἐν στίχοις παρὰ τοῦ θεοῦ, οἷς βούλει· οἷσαις | καὶ τὸν κοσμοκράτορα καὶ εἴ τι ἂν προσθῆς, ἐρεῖ | δὲ καὶ περὶ ἄλλων, ὧν ἐπερωτήσεις. Más adelante (231 s.) se repite la idea: καὶ ἐπερώτα, περὶ οὗ θέλεις, καὶ ἀποκριθήσεταιί σοι | καὶ ἐρεῖ σοι περὶ πάντων. En el oráculo de Crono de *PGM IV*, 3087-3124, se precisa cómo debe calmarse al dios, que acude furioso, para que responda a las preguntas: IV, 3112-3114: ταῦτα λέγεις ὅταν ἀπειλῶν | εἰσέρχεται, ἵνα πραυνθῆ καὶ εἴπη, περὶ ὧν | ἐπερωτᾷς. En una de las peticiones de sueños de Besas (*PGM VII*, 222-249) se lee “y poco antes de despertar vendrá el dios y te hablará y no se marchará” (228 s., καὶ σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἤξει ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι καὶ οὐκ ἀποχωρήσει). Los dioses, pues, hablan también en sueños. *PGM XII*, 153-160 recoge una práctica para visión directa de un dios con cabeza de serpiente, que acudirá y hablará (XII, 159, εἰσελεύσεται θεὸς ὄφροπρόσωπος καὶ ἀποκριθήσεταιί σοι). Estos son solo algunos de los pasajes en los que se dice explícitamente que el invocado hablará, hay otros en donde cabe deducirlo de algún detalle, como cuando se ordena preguntar al aparecido, sin especificar que este responderá oralmente, algo que resulta evidente¹⁵⁶. Además, cabría esperar que, si no fuera así, se precisaría qué código se emplearía.

¹⁵⁶ Así por ejemplo en I, 327: καὶ ὅταν εἰσέλθῃ, ἐρώτα αὐτόν.

Las prácticas de revelación han sido minuciosamente clasificadas por investigadores modernos. Hay que reseñar, en primer lugar, la exhaustiva catalogación de Hopfner, quien distingue entre los procedimientos que provocan la aparición directa e inmediata de la potencia invocada y aquellos que la producen a través de algún medio al que permanece ligada mientras se muestra¹⁵⁷. A la primera categoría la llama “teúrgica”, porque, al aspirar a un contacto directo con la divinidad, es la que más se aproxima a las prácticas de los teúrgos, que pretendían unirse con ella. El segundo grupo de la clasificación de Hopfner recibe la designación de “adivinación mágica” y tiene una subdivisión. La adivinación mágica alta es aquella en la que quien realiza la práctica puede ver a la divinidad que invoca, pero no directamente, sino a través de un medio inerte en el que se manifiesta y al que queda ligada mientras permanece (“Immanenzmittel”). Estos medios pueden ser la luz de un candil, en cuyo caso la práctica se llamará licnomancia, agua o aceite (hidro- o lecanomancia), un espejo (catoptromancia) o distintos objetos reflectantes (cristalomancia). La adivinación mágica baja es la que se realiza a través de un medio vivo, o sea, un médium, al que la deidad se muestra o posee, de modo que a través de él el oficiante puede comunicarse con ella de forma mediata. No obstante, en la medida en que la divinidad habla por la boca del médium, o este dice lo que oye de aquella, sí puede considerarse este tipo de mántica como de revelación. Un último grupo queda constituido por las necromancias, que considera oportuno tratar aparte. La gran diferencia entre la adivinación teúrgica y la mágica, empero, no son las indicadas, sino el ánimo con que se llevan a cabo: mientras la primera tiene como fin último la purificación del alma y su separación del cuerpo y de todo lo material, la mágica se interesa por fines mundanos y trata de contactar con un dios solo para interrogarle

Es esta una clasificación clara que abarca todo el material de las prácticas de revelación y tiene además la virtud de asociar los distintos tipos con el movimiento de la teúrgia, cuyas similitudes e influencias mutuas con la magia son claras y conocidas. No obstante, esta virtud se torna en defecto al portar estrictos juicios de valor sobre las recetas, pues, de acuerdo con la clasificación, las teúrgicas son mejores y más nobles que las mágicas, más viles e interesadas, sin que haya, a mi juicio, motivo alguno para presumir que alguien que realizaba una práctica *mágica* fuera moralmente más

¹⁵⁷ Hopfner, *OZ II*, §§70-75. En §75 enumera las prácticas de cada tipo.

reprochable que otro que llevara a cabo una *teúrgica*, siempre en la terminología de Hopfner.

La catalogación hecha por Suárez de la Torre¹⁵⁸ tiene en cuenta la de Hopfner¹⁵⁹, pero evita los juicios de valor moral, que, como queda dicho, no parecen estar suficientemente fundados. Distingue entre las prácticas con comunicación directa, o sea, aquellas en las que el practicante entra en contacto inmediato con la divinidad, y las que implican una comunicación con intermediario. El primer grupo se divide entre los procedimientos con visión directa, ya sea en vigilia o en sueños, las peticiones de sueños adivinatorios y aquellos que hacen que la divinidad se manifieste en un medio inerte (licnomancia, lecanomancia, fialomancia). En el segundo grupo se incluyen las prácticas con médium. Al margen también quedan las necromancias, que estima preferible tratar aparte.

Por último, F. Graf clasifica la adivinación mágica distinguiendo los siguientes grupos: a) visiones directas, b) prácticas con médium, c) oniromancias, d) contactos con la divinidad a través de objetos (licnomancia, lecanomancia, etc.) y e) las necromancias¹⁶⁰.

Como se ve, las tres clasificaciones combinan un doble punto de vista: uno principal, el de cómo se aparece el invocado, y otro secundario, el de su naturaleza. Es decir, se distingue primero si se trata de una divinidad o del espíritu de un muerto. Si se da el primero caso, se ordenan según se aparezca directamente, a través de un medio inerte o sirviéndose de un médium. Si se da el segundo, no es necesario, pues aunque en teoría podría consultarse de esas tres formas los espíritus de los muertos, como señala Hopfner¹⁶¹, lo cierto es que las necromancias implican siempre la visión directa del alma del muerto¹⁶². Hopfner justifica el doble criterio mediante la condena que por parte de los teúrgos recaía sobre este tipo de prácticas y la gran diferencia que existe entre las divinidades, que dispensan los vaticinios en los demás procedimientos, y los muertos, que los ofrecen en estos¹⁶³. Por lo demás, lo cierto es que la necromancia es una práctica adivinatoria bien conocida y definida tanto en Egipto¹⁶⁴ como en Grecia, donde está presente en la literatura, desde la épica hasta la novela, y en el mundo real, a través de

¹⁵⁸ Suárez de la Torre 2008.

¹⁵⁹ Suárez de la Torre 2008, nota 19.

¹⁶⁰ Graf 1997, pp. 197 s.

¹⁶¹ Hopfner, *OZ* II,1 §74: “durch alle drei Methode könnten natürlich auch die Totenseelen zur Offenbarung gezwungen werden”.

¹⁶² Cf. *PGM* IV, 1928-2005 y VII, 993-1009.

¹⁶³ Hopfner, *OZ* II, §74.

¹⁶⁴ Ritner 2002.

los *nekyomanteia*, de modo que es posible que su preexistencia le haya permitido mantenerse como categoría mántica aparte en los papiros mágicos¹⁶⁵. En realidad, como admite Graf, este tipo de adivinación puede perfectamente incluirse en las visiones directas, dado que el espíritu del muerto se aparece al mago del mismo modo que lo hace una divinidad. En el contexto de los papiros mágicos, resultaría igual de justificado hablar de teomancias¹⁶⁶ como un tipo aparte, simplemente porque quien se manifiesta es un dios y no un demon o un ángel.

En rigor existe, aparte de las divinidades y los espíritus de los muertos, una tercera posible fuente de revelación, los moribundos, que es la que se usa en *PGM IV*, 2145-2240. Es una práctica titulada *τρίστιχος Ὀμήρου πάρεδρος*, de diversos fines, que consiste en grabar tres versos de Homero (*Il* 10, 564; 10, 521 y 10, 572) en una lámina de hierro. Entre sus numerosas virtudes está la siguiente: “ata la misma lámina a alguien que vaya a morir y oirás todo lo que preguntes”¹⁶⁷. Surge aquí una creencia muy difundida, presente ya en Homero y reiterada en otras fuentes, según la cual los moribundos tienen el don de la profecía debido, según algunos autores que tratan de justificar este hecho, a que su alma se encuentra más libre del cuerpo que cuando estaban sanos, de modo que es capaz de percibir aquello que se les escapa a quienes aún permanecen estrechamente ligados a su cuerpo¹⁶⁸. Es muy interesante la explicación de Suárez de la Torre sobre la causa de que se graben precisamente esos tres versos de la *Dolonia*¹⁶⁹. No obstante, ya que la práctica descrita persigue diversos fines, no entra en consideración en este estudio.

En suma, las clasificaciones descritas resultan satisfactorias para asumirlas en este trabajo, con la excepción de que no consideraremos las necromancias como un grupo aparte, sino integrado en las prácticas con visión directa. Dentro de la magia de revelación, en consecuencia, distinguimos: a) prácticas con visión directa, b) prácticas con visión indirecta (llama, agua, aceite, etc.) y c) prácticas con médium. En estas últimas lo sustantivo es justamente la presencia de un intermediario entre el oficiante y

¹⁶⁵ Necromancia en Grecia: Bouché-Leclercq I, 1879, I, pp. 330-344, Hopfner, *OZ* II, §§328-376, Ogden 2001. En general, sobre la relación entre vivos y muertos Johnston 1999.

¹⁶⁶ *θεομαντεῖον* está atestiguado en *PGM XII*, 153.

¹⁶⁷ *PGM IV*, 2154-2156: *ὁμοίως τὴν αὐτὴν λάμναν περιάπτε τῷ μέλλοντι ἀποθνήσκειν, καὶ πάντα ἀκούσει, ἃ ἐπερωτῆς*. Hay que entender “oirás (la respuesta a) todo lo que preguntes”.

¹⁶⁸ Cf. Cic. *De div.* I, 63 s. Otras fuentes antiguas y modernas sobre este aspecto están recogidas en las notas a esos capítulos del comentario de Pease 1920-1923 y en la nota *ad locum* de H. Martin, Jr. (en Betz 1992).

¹⁶⁹ Suárez de la Torre 2011, especialmente pp. 537-539. Cf. también Collins 2008.1 y 2008.2, pp. 114-118.

la divinidad. Cómo reciba el médium el mensaje divino es algo que, a efectos clasificatorios, queda en un segundo plano. No obstante, hay que notar que la variedad es notable y que, básicamente, al médium se le pueden aparecer los dioses de los mismos modos que al propio oficiante (aunque el modo exacto en que el médium recibe las revelaciones no siempre se especifica): puede haber visión directa en vigilia (el médium no estará en estado de plena conciencia, sino de trance, como en IV 850-929) o en sueño (VII, 664-685) o visión indirecta a través de objetos (sobre todo licnomancias: VII, 540-578; LXII, 24-46).

En su *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Bouché-Leclercq, siguiendo fuentes antiguas, divide los métodos adivinatorios en dos grupos: los inductivos y los intuitivos. El primer tipo consiste en la interpretación de signos exteriores, en el segundo “l'âme se laisse passivement diriger par l'inspiration divine”¹⁷⁰. Como posibilidad teórica contempla una tercera vía, pero la desestima: “Cette classification doit être maintenue. Elle n'exclut de la mantique qu'un seul ordre de phénomènes révélateurs, la parole directe des dieux apparaissant aux hommes et leur parlant avec une voix perceptible aux sens; et, en effet, il n'y a plus là de divination proprement dite, mais une révélation qui s'opère hors de l'homme et sans lui, entièrement comparable à un livre qui tomberait tout écrit du ciel”¹⁷¹. Sin pretenderlo, describe con precisión el tipo de mántica que nos ocupa: revelaciones procedentes de divinidades o de espíritus de muertos que pronuncian sus vaticinios de viva voz, cuyas instrucciones se recogen en libros, en efecto, “caídos del cielo”, aunque nunca se use esa metáfora para significar su origen divino¹⁷². Ciertamente, los griegos creían en la posibilidad de que los dioses se mezclaran con los hombres de diversas maneras, como atestiguan los mitos y la literatura desde la épica, pero no solo ellos. Los historiadores transmiten noticias de dioses que se aparecen en momentos de crisis¹⁷³. A los santuarios donde se practicaba la incubación acudían los devotos convencidos de que verían a un dios (sobre todo Asclepio) en sueños. No obstante, este tipo de comunicación jamás se consideró adivinación, ya que la divinidad se aparecía siempre por iniciativa propia y sin que nadie lo solicitase y era decisión suya qué y a quién vaticinaba, de forma que el que

¹⁷⁰ Bouché-Leclercq I, 1879, p. 107.

¹⁷¹ Bouché-Leclercq, *ibid.*, p. 108. En p. 342, nota 2, repite la idea de que las apariciones directas de dioses no forman parte de la adivinación griega.

¹⁷² Cf. por ejemplo III, 439 s.: τῆς] πράξεως ταύ[της] μείζων οὐκ ἔστιν. πεπειραται ὑπὸ Μανθεῶνο[ς], ὃς αὐτὴν ἐλάβετο [δῶ]ρον ὑπὸ θεοῦ [Ἰ]σίδεως τοῦ μεγάλου. τέλει, τέλει εὐτυχῶς καὶ εὐφύμως, οὐκ ἔστιν VII 1000-1004: ἐπεῖπεν [αὐτὸν καὶ ἐνέγραψεν ἡ] Ἴσις, ὅτε τὸν Ὀσφι[ν] ὑπολαβούσα τὰ μέλη μελισθέντα συνήρ[μω]ζεν. Sobre este particular, puede verse Hopfner, *OZ* II, §§3-5 con más testimonios.

¹⁷³ Hdt. 6, 105, más información Bouché-Leclercq, *ibid.*, p. 341, nota 1.

recibía las profecías podía ser cualquiera, no era preciso que tuviera ningún don ni talento especial, no hacía falta que fuera, en definitiva, un adivino. Quien recibe los vaticinios en un procedimiento mágico, en cambio, posee un rasgo distintivo, el saber cómo realizar el procedimiento en cuestión. Esa es su única competencia y solo por ello podemos considerarlo diferente. Si es cierto que, como ya se ha dicho, en general se creía en el origen divino de la magia, es decir, en que los creadores de la magia habían sido los mismos dioses, que comunicaron su conocimiento (γνώσις¹⁷⁴) a algunos pueblos e individuos escogidos, entre los que figuran los egipcios ante todo, pero también otros, como los babilonios y los judíos¹⁷⁵, no lo es menos que ese conocimiento teórico adoptaba una forma práctica (ἐμπειρία, τέχνη, *ars*¹⁷⁶), que podía ser enseñada sin necesidad de que quien la aprendiera tuviera ningún carisma especial: ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔδωκας, ἄναξ, ἐν ἀνθρώποισι δαῖναι rezan las líneas 1975 s. de la fórmula dirigida a Helios de la receta *PGM IV*, 1928-2005. En definitiva, el oficiante de una práctica mágica, al contrario que el adivino tradicional, no precisa ningún don especial.

En este sentido es de notar que, en los papiros, los términos para “adivino”, que aparecen muy raramente, nunca son aplicados a los oficiantes de las prácticas, sino a los dioses que les proporcionan los vaticinios. Μάντις se usa solo tres veces, dos de ellas en la misma receta (*PGM III*, 187-262), bastante deteriorada, dedicada a un procedimiento para conseguir que Apolo envíe un demon (230-232: πέμψον μοι τ[ὸν] δαίμονα χρηματίζοντά μοι[ι] πρὸς] πάντα, ἅπερ ἐπι[κελεύομαι] αὐτῷ ἐννέπε[iv]). Para ello debe recitarse un himno (234, ἔστ[ι] καὶ] ὕμ[ν]ος) en el que se lee (247-250): [ἀνε]γείραι τῷ πλήκτρῳ τὸν μάν[τιν ...]σων ...γ...| μόλε, δεῦρ' ἴθι, μάντι, χάρμ[α] φέρων, Σ]μινθεῦ, χ[ρ]ήσα[ς] κλύε, Πύθιε, Παιάν. Asimismo, se designa con ese término a Besas en una de sus peticiones de sueños (*PGM VIII*, 64-110). Como en la práctica anterior, Helios debe encargarse de enviarlo ante el oficiante (80 s.: ἦν γαίης κευθμῶνα μόλης, νεκύων ἐνὶ χώρῳ, πέμψον μάντιν ἐξ ἀδύτων τὸν ἀληθέα, λίτομαί σε). Una sola vez, también aplicado a Apolo, se emplea θεοπρόπος (VI, 25 s.: Φοῖβε Ἀπόλλ[ον, Λ]ητοῖδη ἐκάεργε, [θε]οπρόπε, δεῦρ' ἄγε, δε[ῦρο] y otra προγνώστης, asignado a Hermes (V, 410 s.: μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγῃ, referido al vocativo Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ de la línea 401). En la magia greco-egipcia se produce una verdadera apoteosis del μάντις.

¹⁷⁴ Hopfner, *OZ II*, §1 para los usos de este término en los papiros mágicos y su significado.

¹⁷⁵ Hopfner, *OZ II*, §§5-21.

¹⁷⁶ Hopfner, *OZ II*, §2.

Con todas sus variantes, la adivinación por revelación de los papiros mágicos es, en suma, adivinación, pero, al menos desde el punto de vista griego, *sui generis*, en la medida en que no puede ser asimilada a ningún otro tipo de la tradición anterior.

Peticiones de prognosis

Me parece conveniente incluir en un grupo aparte algunas recetas que no se refieren a vaticinios cosas o asuntos determinados. Son procedimientos en los que se solicita a un dios la concesión de la clarividencia, esto es, la capacidad de conocer de antemano, llamada en los textos πρόγνωσις (así en los epígrafes de *PGM* III, 263, 424, cf. el apartado sobre finalidad de las recetas, *infra* pp. 215 s.). Es importante señalar que esta preciencia o prognosis tiene un objeto general bien claro: los pensamientos de todos los hombres, así como su pasado, su presente y su futuro. Esto se expresa a veces de forma escueta y otras con detalles, en los que conviene reparar, porque tienen importancia. En *PGM* III, 263-275, receta titulada precisamente πρόγνωσις, el inicio de la fórmula es como sigue: “hazme conocer de antemano los pensamientos de cada hombre” (264 s., ποιήσόν με προγνῶναι [τ]ὰ κατὰ ψ[υχ]ήν ἐ[κ]άστου); luego se lee (269) ἐὰν ἐθέλ[η]ς προ[γ]νώσῃ y siguen las instrucciones del rito. En la columna XII del mismo papiro se halla un procedimiento de esta clase, cuyo inicio y fin no se pueden determinar con exactitud, ya que el final de la anterior está muy deteriorado y la siguiente, en realidad, no se conserva, como indica Preisendanz en el aparato crítico, aunque numera como XIII la siguiente columna conservada. En la línea 326 se asegura que, si sigues las instrucciones, ἔσῃ καθ’ ὄρα[ν καὶ κα]τὰ τὴν ἡμέ[ραν ταύτην] προγινώσκων. El oficiante ha de decir también aquí ποιή[σό]ν με προγιν[ώσκ]οντα (328). Tras un par de líneas mal conservadas, se consigna qué es lo que desea conocer: los pensamientos de cada hombre y todo su ser” (o “su riqueza”) 330 s.: ἕκαστ[ον τῶ]ν ἀνθρώπων [καὶ] προγνῶναι <ᾗ> κατὰ ψυχὴν ἔχει | καὶ οὐσίαν πᾶσαν ἀλ[τ]ῶν. En 345 s. vuelve sobre la idea: (ἴνα) γινώσκω μετὰ πρό[γ]νω[σί]ν· τοῦτο χρηματίζει | καὶ τὰ ἐνθύμ[ια] ἀπάντων ἀνθρώπων καὶ τὰ μέλλοντα. La columna XIII (recordemos que entre esta y la marcada como XII había al menos una, que se ha perdido), cuyo inicio y fin también están dañados, continúa con la misma temática: γινώσκειν με ποίει se lee casi al comienzo (366). Las siguientes líneas (371-373) recogen las instrucciones para leer cartas cerradas y, tras un pasaje lleno de lagunas, en 389 se habla de un προ[γ]νώσ[τι]κ[ὸ]ν λόγον. Con mucha más minuciosidad se expresa el autor de la receta

titulada “Anillo de Hermes”¹⁷⁷ en *PGM V*, 213-303: “Si no conozco los pensamientos de todos, egipcios, griegos, sirios, etíopes, de toda raza y de todo pueblo, si no conozco lo que les ha ocurrido y les va a ocurrir, si no conozco sus profesiones, sus costumbres, sus trabajos, sus vidas, sus nombres, sus padres, sus madres, sus hermanos, sus amigos y sus difuntos, entonces derramaré la sangre del cara-de-perro¹⁷⁸ negro...” (256-266). Sigue una larga serie de amenazas (hasta 278) que constituyen la apódosis del periodo condicional. A continuación se invierte el orden y aparecen primero las amenazas (278-286) que culminan con un rotundo “no permitiré que ningún dios ni diosa vaticine, mientras que yo, fulano, no conozca los pensamientos de todos los hombres, egipcios, sirios, griegos, etíopes, de toda raza y pueblo, de los que me pregunten y vengan a mi encuentro, ya hablen o callen, de forma que les pueda anunciar su pasado, su presente y su futuro, y sepa sus profesiones, sus vidas, sus costumbres, sus obras, sus nombres y los de sus difuntos, y pueda leer una carta sellada y relatárselo todo de forma cierta” (286-303).

Se menciona en este texto a los “consultantes” (291 s., ἐπεροτόντων), cuyos pensamientos el oficiante desea saber. Puede compararse este pasaje con *PGM I*, 175-177: “si alguien te pregunta “¿en qué estoy pensando?” o “¿qué me ha pasado o me va a pasar?”, pregunta al ángel, y te lo dirá en silencio; díselo entonces al que te pregunta como si le estuvieras contestando tú mismo” (ἐὰν δὲ τίς σε ἐρωτήσῃ ‘τί κατὰ ψυχὴν ἔχω;’ ἢ ‘τί μοι ἐγένετο ἢ γε μέλ[λ]ει γενέσθαι;’ ἐπερώτα τὸν ἄγγελον, καὶ ἐρεῖ σοι σιωπῆ· σὺ δὲ | ὡς ἀπὸ σεαυτοῦ λέγε τῷ ἐπερωτῶντι σε). Como se ve, se afirma que el demon páredro que se consigue con la práctica es capaz de revelar en silencio al oficiante la respuesta a preguntas como las que se indican. Nos remiten ambos pasajes a la realidad de las consultas a las que debían enfrentarse los magos. Sin duda, los profesionales debían de tener, como los mentalistas actuales, toda una serie de trucos y recursos para salir airosos de ellas, sin la necesidad de esperar a que un demon les apuntase la contestación; de otro modo su negocio no habría podido prosperar. Por ese motivo me parece poco probable que estos dos fragmentos y también el resto de las recetas de clarividencia estuvieran dirigidas a verdaderos magos, o sea, a individuos supuestamente capaces, gracias a un cierto contacto especial con los dioses, de responder a las consultas que se les hicieran, y que con esa actividad se lucraran. Estos textos han de haber sido concebidos más bien para algunos de sus clientes que,

¹⁷⁷ Sobre ella, Suárez de la Torre 2012.1, pp. 278 s.

¹⁷⁸ Probablemente se refiere a Anubis, el dios chacal, cf. aparato crítico.

crédulos, trataran no solo de obtener sus vaticinios, sino de emularlos. En una situación semejante, los magos profesionales habrían tenido la oportunidad de venderles esta clase de documentos con la promesa de que esos eran los métodos que ellos utilizaban. Algo parecido debía de ocurrir con la lectura de cartas o documentos sellados, habilidad que ya se atribuye a los magos en la literatura egipcia antigua¹⁷⁹ y que debía de ser una petición frecuente de los clientes¹⁸⁰. En este caso conocemos gracias a Luciano (*Alex.* 21) y a Hipólito (*Ref.* IV, 34) las tretas con las que podía llevarse a cabo el supuesto portento. Sea o no esta suposición acertada, lo cierto es que este grupo de recetas representa un tipo de adivinación diferente, más cercano al natural de los adivinos inspirados, y debe ser considerado aparte.

Oráculos de suerte

En los papiros mágicos hay también procedimientos mánticos en los cuales la respuesta se obtiene mediante un sistema aleatorio. Suele llamarse “cleromancia” a esta clase de adivinación, pero no parece aconsejable emplear este nombre para designar cualquier tipo de mántica en la que intervenga el azar. Los κλήροι son pequeños objetos, como fragmentos de madera o cerámica, piedrecitas, etc., que se marcaban y se empleaban en sorteos y en prácticas adivinatorias, lo que nosotros llamamos “suertes”. Además, sugiere indebidamente que es un término griego antiguo, cuando ni *κληρομαντεία ni *κληρομαντεῖον ni *κληρόμαντις están atestiguados ni en los diccionarios ni en la base de datos del *Thesaurus*. Lo mismo ocurre con otros que suelen emplearse en los estudios sobre el tema, *kybomanteia* o *arithmomanteia*, por ejemplo. No faltan, sin embargo, nombres compuestos para denominar métodos de adivinación por la referencia a sus instrumentos, como κριθομαντεία, λεκανομαντεία, λυχνομαντεία y otros muchos. Para evitar posibles equívocos, utilizamos solo los términos técnicos de esta clase cuando existen ya en el mismo griego antiguo.

Huelga decir que el practicante no considera los oráculos de suerte como resultado del mero azar, sino como consecuencia de una intervención sobrenatural¹⁸¹. Con ocasión del sorteo para elegir al contrincante de Héctor (*Il.* VII 175-180), los griegos ruegan a Zeus que el escogido sea Ayante, Diomedes o Agamenón, porque creen que el

¹⁷⁹ Sobre el tema, Hopfner, *OZ* II, p. 512 y n. 1, con la referencia al cuento de Setne II. Véase Lichtheim III, 1980, pp. 142 ss. Se trata del relato contenido en un papiro del siglo II d. C., en demótico. Para el ciclo narrativo al que pertenece, E. Bresciani, “Chaemwese-Erzählungen”, *LdÄ* I, 1975, cols. 899-901.

¹⁸⁰ El emperador Trajano quiso probar de ese modo la fiabilidad del oráculo de Heliópolis, según Macrobio, *Sat.* I, 23, 14-16.

¹⁸¹ Hopfner, *OZ* II, §311.

dios puede intervenir para modificar el resultado según su voluntad. En las consultas adivinatorias de esta clase son habituales los ruegos o los encantamientos para que las potencias invocadas guíen a la suerte. Así en el famoso pasaje de Tácito sobre la práctica de los antiguos germanos¹⁸² (*Germ.* X, 1-3):

Auspicia sortesque ut qui maxime observant: sortium consuetudo simplex. Virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. Mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae, precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublato secundum impressam ante notam interpretatur. Si prohibuerunt, nulla de eadem re in eundem diem consultatio; sin permissum, auspicio adhuc fides exigitur.

El texto es notable no solo porque atestigua la oración previa a los dioses con la vista elevada a lo alto, sino también porque muestra que la consulta podía ser tanto pública (en cuyo caso oficiaba el sacerdote de la tribu), como privada (entonces lo hacía el jefe de la familia). La interpretación del resultado no debía, pues, de exigir conocimientos muy especializados. Es interesante también que, en caso de que la práctica fuera favorable, se buscara confirmación mediante el testimonio de los auspicios.

También en el mundo clásico la suerte intervenía tanto en la mántica privada y popular como en la pública¹⁸³. En las consultas a Apolo en Delfos, por ejemplo, los procedimientos que nosotros llamaríamos de azar no eran desconocidos¹⁸⁴. Hay muchos indicios, no obstante, de oposición contra esa clase de mántica por parte de los centros oraculares. Una tradición explicaba que las suertes fueron invención de Atenea y

¹⁸² No podemos saber si las marcas que llevaban estas suertes de eran runas o no. Es probable que el uso sea anterior a la invención del alfabeto rúnico, pero que, cuando estuvo disponible, se emplearan sus signos en la consulta. El empleo de suertes está atestiguada ya en César, *B. Gall.* I, 57, 7: un soldado romano prisionero de Ariovisto *se praesente de se ter sortibus consultum dicebat, utrum igni statim necaretur: sortium beneficio se esse incolumen.*

¹⁸³ Véase, en general, Bouché-Leclercq I, 1879, pp. 189-197; Halliday 1913, pp. 205-234.

¹⁸⁴ Como atestigua, por ejemplo, una inscripción del 352/351 (*IG II²*, 204 = *Syll.*³, 204; Rhodes-Osborne 2003, n.º. 58): Para decidir si un terreno consagrado a Deméter y Core, junto a Eleusis, debía ser cultivado o no, los atenienses escribieron un decreto para cada una de las dos alternativas en láminas de estaño y, con toda clase de precauciones para garantizar el secreto, colocaron una en una jarra de oro y otra en una de plata, ambas cerradas y selladas. Después enviaron una embajada a Delfos para que el oráculo decidiera cuál de las dos había que abrir: el texto que contuviera sería el que se aplicaría. Sobre esta inscripción, últimamente Bowden 2005, pp. 89-95. Para el empleo de procedimientos de azar en Delfos, Suárez de la Torre 2005.1, p. 17. Johnston 2008.1, pp. 52-55 (Delfos y en Dodona, en p. 53 se refiere a la inscripción). Naether 2010, pp. 44-52, ha reunido la documentación disponible sobre el recurso a la suerte en los oráculos públicos.

llegaron a adquirir mayor fama que el Santuario de Delfos; pero el propio Zeus intervino para favorecer a Apolo y declaró falsos aquellos pronósticos. De ahí la sentencia de la Pitia, que se hizo proverbial: “Echadores de suerte hay muchos; los adivinos son pocos”¹⁸⁵. Una dura crítica contra los falsos adivinos, en contraposición con los que merecen realmente ese nombre, se encuentra en un curioso pasaje del libro de Artemidoro sobre la interpretación de los sueños (II, 69). Hablando de quiénes son dignos de fe, enumera nueve categorías, desde los dioses hasta los animales. En quinto lugar, en el centro, por tanto, de la lista, señala a los adivinos, pero precisa inmediatamente que no se refiere a los mentirosos ni tramposos, entre los cuales menciona a pitagóricos, fisiognómicos, los que pretenden adivinar por medio de tabas, de quesos, de cedazos; observando las formas de los cuerpos o las líneas de la mano; los practicantes de lecanomancia y de nigromancia¹⁸⁶. Son, en cambio, dignas de fe las predicciones basadas en el resultado de los sacrificios, la ciencia de los augures, la observación de los astros, de los prodigios, el hígado de las víctimas y la interpretación de los sueños.

Esos esfuerzos por desprestigiar tales adivinaciones son prueba indirecta de su difusión, patente también en la extensión del campo semántico en latín y en las lenguas modernas de los vocablos *sors*, *sortilegus*¹⁸⁷, *sortilegium*. “Sortilegio” puede designar cualquier clase de hechizo, y en francés y en inglés una forma del latín popular, *sortarius*, ha servido para nombrar al hechicero: *sorcier*, *sorcerer*, con los derivados *sorcellerie*, *sorcery*, etc. Podemos seguir bastante bien el camino que siguió esta clase de mántica hasta adquirir esas connotaciones siniestras. Fue la facilidad con que se prestaba a las consultas secretas, libres de cualquier supervisión oficial y de la garantía de los oráculos instituidos, lo que la convertía en potencialmente peligrosa. La legislación imperial del siglo IV no solo confunde cada vez más los conceptos de hechicería y adivinación, sino que tiende especialmente a reprimir esta última. Amiano

¹⁸⁵ Zenobio V, 75: Ἄλλοι δὲ λέγουσι τὴν Ἀθηνᾶν εὐρεῖν τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικὴν ἢς εὐδοκιμούσης μᾶλλον τῶν Δελφικῶν χρησμών, τὸν Δία χαριζόμενον τῷ Ἀπόλλωνι ψευδῆ καταστήσαι τὴν διὰ τῶν ψήφων μαντικὴν. Πάλιν οὖν τῶν ἀνθρώπων ἐπὶ τοὺς Δελφικοὺς ἐρχομένων χρησμούς τὴν Πυθίαν εἶπεῖν· Πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δὲ τε μάντιες ἄνδρες. Cf. St. Byz., s. v. Θρία. En el libro II del tratado sobre la adivinación, Cicerón insiste en el desprestigio de las *sortes* (85-87), que su hermano Quinto había defendido antes (I, 34). Cf. Grotanelli 2005, pp. 131 s.

¹⁸⁶ εἶτα μάντιες, μάντεων δὲ τοὺς μὴ ἀπατεῶνας μηδὲ ψευδομάντιες. ὅσα γὰρ ἂν λέγωσι Πυθαγορισταὶ φυσιογνωμονικοὶ ἀστραγαλομάντιες τυρομάντιες κοσκινομάντιες μορφοσκόποι χειροσκόποι λεκανομάντιες νεκυομάντιες, ψευδῆ πάντα καὶ ἀνυπόστατα χρῆ νομίζειν· καὶ γὰρ αἱ τέχναι αὐτῶν εἰσι τοιαῦται καὶ αὐτοὶ μὲν μαντικῆς οὐδὲ βραχὺ ἴσασι, γοητεύοντες δὲ καὶ ἀπατώντες ἀποδιδύσκουσι τοὺς ἐντυγχάνοντα. ὑπολείπεται δὴ μόνα ἀληθῆ εἶναι τὰ ὑπὸ θυτῶν λεγόμενα καὶ οἰωνιστῶν καὶ ἀστεροσκόπων καὶ τερατοσκόπων καὶ ὄνειροκριτῶν καὶ ἥπατοσκόπων.

¹⁸⁷ Sobre *sortilegus*, cf. Klingshirn 2006. Sobre relaciones entre adivino y mago, Carastro 2007.

Marcelino considera que la causa desencadenante del terrible proceso de Antioquía por crimen de lesa majestad contra el emperador Valente (371/372) fue un ritual de adivinación privada para averiguar mediante un oráculo de letras el nombre de quien había de suceder a aquel en el trono imperial. El relato (XXIX, 1, 28-32) está puesto en boca de un experto adivino que había oficiado en aquella ocasión. Delante de los jueces encargados del caso, describe meticulosamente las ceremonias y los preparativos que se hicieron para obtener el nombre buscado mediante un péndulo que, oscilando sobre un tablero, iba señalando las letras, de modo parecido a las actuales consultas de *oui-ja*. En relación con el texto de Amiano hay dos notables hallazgos arqueológicos. Son un par de mesitas de bronce grabadas con figuras y signos mágicos, del siglo III d. C.: una muy bien conservada, encontrada en Pérgamo¹⁸⁸, junto con otros objetos que también debían de formar parte del instrumental mágico; de la otra, hallada en Apamea de Siria, queda solo un fragmento¹⁸⁹. A ambas nos hemos referido ya en la introducción, *supra* p. 6. Un historiador bizantino del siglo XII, Zonaras, da, en cambio, una explicación muy distinta de cómo se procedió en aquella fatal consulta adivinatoria. Según él, Libanio y Jámblico fueron quienes realizaron la consulta. Para la cual colocaron un gallo en el centro de un círculo en cuyos bordes estaban escritas a intervalos regulares las veinticuatro letras del alfabeto griego y en cada una de estas casillas se colocó un grano de cereal. Después tomaron nota del orden en que el ave iba señalando las diferentes letras al picotear el grano¹⁹⁰.

Tanto en el relato de Amiano Marcelino como en el de Zonaras las letras del alfabeto griego sirven en la consulta oracular para obtener un nombre propio, el del futuro emperador. En las técnicas mánticas antiguas están atestiguados muchos y muy diferentes usos tanto de letras como de números, y con frecuencia se emplean también unas y otros combinados. En muchos casos se utilizaban dados o tabas para obtener una cifra que permitía hallar en un repertorio de respuestas la que correspondía a la consulta. Los cálculos numéricos sobre días y horas favorables y desfavorables podían ser tenidos en cuenta para determinar los mejores momentos para preguntar al oráculo, como ocurre con la tabla que precede el *Homeromanteion* en P. Oxy. LVI, 3381 y con otra, diferente,

¹⁸⁸ Publicada por Wunsch 1905.

¹⁸⁹ Donnay 1984. Sobre estos objetos, recientemente Sfameni 2008.

¹⁹⁰ *Epit.* XIII, 16, 37-41 (III, p. 81 Büttner-Wobst) Ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ Οὐάλεντος λέγεται Λιβάνιος ὁ σοφιστῆς καὶ Ἰάμβλιχος ὁ Πρόκλου διδάσκαλος ἀλεκτορομαντεῖαν ποιῆσαι, ζητοῦντες γνῶναι τὸν μετὰ τὸν Οὐάλεντα βασιλεύσοντα. ἢ δὲ τοιαύτη, ὡς λόγος, ἐστίν. ἐν κόνει τὰ κδ' γράφονται γράμματα, καὶ τούτων ἐκάστῳ σίτου κόκκος ἢ κριθῆς ἐπιτίθεται. εἰτ' ἀλέκτωρ ἀφίεται, ἐπαδομένων ἐπὶ τούτοις τινῶν ἐπωδῶν, καὶ κατασκοπεῖται ἐκ τίνων στοιχείων λαμβάνει κόκκους. καὶ ταῦτα συντιθέμενα δήλωσιν ποιεῖσθαι τοῦ ζητουμένου δοξάζεται.

pero quizás referida también a aquel, que se encuentra aislada en P.Lond. 121¹⁹¹. La circunstancia de que en griego las letras tuvieran también valor numérico permitía analizar los nombres de esta perspectiva y obtener información valiosa sobre ellos.

Dentro de la gran variedad de los oráculos de suerte, en los papiros mágicos griegos están representados dos tipos:

a) Oráculos de dados. A este grupo pertenece el *Homeromanteion*¹⁹² conservado en tres testimonios (*PGM VII*, 1*-66*¹⁹³ y 1-148a; *SM 77* y P. Oxy. LVI 3831) y la práctica recogida en *PGMLXII*, 47-51.

b) Oráculos de letras, cuyo único ejemplo es *PGMXXIVa*.

Hay que tener en cuenta además el fragmento de las *Sortes Astrampsychi* de *PGMXXVI* y la llamada “Esfera de Demócrito” de *PGMXXVI*, que no hemos incluido en nuestra colección de textos de la primera parte por las razones indicadas en la Introducción (pp. 24 s.).

El oráculo de Homero forma parte de un tipo de adivinación bien conocido, cuyo supuesto básico es que todas las respuestas están contenidas en un *corpus* cerrado de texto, un libro, una colección de libros, como la Biblia¹⁹⁴, una selección extraída de ellos o un repertorio de contestaciones redactado *ad hoc*. El consultante ha de encontrar la contestación a lo que pregunta dentro de ese *corpus* por medio de algún procedimiento aleatorio. El más simple es la *apertio libri*, el abrir al azar el texto y tomar como respuesta la primera frase con la que se tropiece. Otro, muy frecuente cuando se trata de una colección de frases extraídas o no de un libro, es recurrir a los dados. El número total de cifras que puedan resultar de las tiradas ha de coincidir con el de las posibles respuestas. Dentro de este tipo, el *Homeromanteion* opera sin ninguna complicación: hay que arrojar tres veces un dado de seis caras y buscar las tres cifras que salgan en una tabla de 216 versos de Homero, cada uno de los cuales lleva a la izquierda la numeración correspondiente, desde 111 a 666 ($\alpha\alpha\alpha - \zeta\zeta\zeta$). La cuestión que se planteaba al oráculo era libre. Solo había que pronunciar una invocación a Apolo ($\epsilon\pi\omega\delta\eta$ la llama el papiro) y hacer una oración mental pensando en lo que se deseaba, detalle muy notable que no se encuentra en otras consultas mánticas¹⁹⁵. El hexámetro obtenido tras echar los dados tenía que constituir una respuesta poco precisa, lo cual requeriría una

¹⁹¹ Véase *supra* p. 121.

¹⁹² Sobre él, recientemente Karanica 2011 y Martín Hernández 2013.

¹⁹³ Sobre este ejemplar del *Homeromanteion*, Zografou 2013.

¹⁹⁴ Sobre el empleo de libros sagrados en la adivinación, van der Horst 1998.

¹⁹⁵ Cf. Schmidt 1907, Casel 1919, Suárez de la Torre 2007.2.

interpretación, imprescindible para que resultase satisfactoria en relación con la pregunta concreta del consultante. La necesidad de la hermeneútica no era propia, sin embargo, de estos oráculos, puesto que también los que se daban *ex professo* suscitaban debates sobre su significado¹⁹⁶.

Son comparables al *Homeromanteion* por el modo de proceder unos interesantes textos epigráficos fechados en los siglos II y III d. C., procedentes de una zona de Asia Menor que comprende Cilicia, Pisidia y el sur de Frigia¹⁹⁷. Para hallar la respuesta buscada se utilizaban no solo tabas¹⁹⁸, es decir astrágalos, sino también las letras del alfabeto, aunque no podemos determinar cómo se procedía con estas últimas. En el caso de las tabas, se arrojaban comúnmente cinco (veintiún oráculos conservados), a veces siete (tres conservados), y los números resultantes indicaban la respuesta en una lista, que, para las letras estaba formada por 24 líneas, generalmente trímetros yámbicos; para las tabas, las respuestas son 56, si se arrojaban cuatro, y 120, si se echaban siete. En los dos tipos de tiradas de tabas, cada una de las respuestas está formada por tres hexámetros¹⁹⁹. Lo que recogen estas notables inscripciones son precisamente las listas de esas respuestas redactadas de antemano. Nollé ha podido reconstruir el texto modelo de las 56 respuestas del oráculo de cinco tabas²⁰⁰. Primero figuraban las cifras correspondientes a las tiradas²⁰¹, seguía la suma y el nombre de un dios en genitivo, a continuación los tres hexámetros. Así, el primero decía:

ααααα ε Διὸς Ὀλυμπίου·
 Ζεὺς ἀγαθὴν βουλήν σαῖσι φρεσίν, ᾧ ξένε, δώσει·
 δώσει δ' εὐφροσύνην ἔργοις, ἀνθ' ᾧν σὺ χαρήσῃ·
 ἀλλ' Ἀφροδίτην ἰλάσκου καὶ Μαριάδος υἱόν.

¹⁹⁶ Graf 2005.1, pp. 52 s., recuerda algunos casos. En la invocación a Apolo de *PGM* I, 327-331, se pide al dios que envíe un *daimon*; cuando se presente, podrá preguntársele sobre todos los aspectos de la adivinación y de la magia: *περὶ μαντείας, περὶ ἐποποιίας, περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειραιτησίας, περὶ ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων ὄ[σ]ων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπει[ρί]ᾳ*. Aquí *ἐποποιία* debe de referirse precisamente al adivinar por medio de versos épicos. Cf. Karanica 2011, p. 260.

¹⁹⁷ Editados, con fotografías, por Nollé 2007 (mapa en p. 23). Véase también Graf 2005.1 y 2005.2.

¹⁹⁸ Las tabas son los huesos del tarso del carnero, o imitaciones de piedra, arcilla o metal. Como es sabido tienen cuatro lados, no seis como los dados ordinarios. Sobre ellas, Nollé 2007, pp. 7-17.

¹⁹⁹ Hay casos de contaminación entre las dos clases de versos de los oráculos. En los hexámetros de un texto de Hierápolis (Frigia) se intercalan un par de trímetros yámbicos (otro verso mezcla los dos esquemas), y, a la inversa, entre los trímetros de otro de Adada (Pisidia) hay un par de hexámetros. Dos oráculos alfabéticos de Hierápolis están además en hexámetros. Véase Nollé 2007, p. 223.

²⁰⁰ La homogeneidad de estilo y contenido muestra que no se trata de una colección de oráculos de diversas fechas y lugares. Deben de ser obra de un solo autor o, al menos, de un adaptador que trabajó sobre un conjunto ya bastante uniforme. Véase Nollé, 2007 p. 181.

²⁰¹ Los números vienen expresados por los cinco valores por separado y su suma total, según el esquema $1+1+1+1+1 = 5$, aunque sin signos de adición ni de igualdad.

Frecuentemente los hexámetros de la respuesta van precedidos de otro que recoge el resultado de la tirada de las cinco tabas. La respuesta a la tirada 33311, que corresponde a Nike, por ejemplo, comienza en el oráculo de Perge (Panfilia)²⁰²:

γγ[γ]αα ια Νείκης·
εἰ δέ κε τρεῖς τρία πείπτω[σι]ν, χεῖροι δύο δ' ἄλλοι

Los veinticuatro trímetros yámbicos μονόστιχοι de los oráculos de letras (doce oráculos conservados) comienzan sucesivamente con uno de los caracteres del alfabeto griego, desde la Α hasta la Ω, de manera que el conjunto forma un acróstico alfabético. La de Olimpo (Licia), por ejemplo, empieza²⁰³:

Ἄπαντα πράξις εὐτυχῶς θεὸς λέγει.
Βοηθὸς ἔξις μετὰ Τύχης τὸν Πύθιον.
Γῆ σοι τέλειον καρπὸν ἀποδώσι πόνων.
Δύναμις ἄκαιρος ἐν νόμοισιν ἀσθενές.

Junto con la semejanza, son también patentes las diferencias con el *Homeromanteion* de los papiros. La más importante, desde luego, es que en este las respuestas son versos individuales sacados de la *Iliada* y de la *Odisea*, mientras que en los oráculos de tabas de Asia Menor son tres hexámetros compuestos *ad hoc*, que imitan, sí, la lengua y el estilo de la épica, pero que no proceden de Homero. Además aquí se utilizaban también las letras, en cuyo caso las respuestas son, como acabamos de decir, trímetros yámbicos, uno en cada caso. En el oráculo de Homero había que arrojar tres dados de seis caras; en los de Asia Menor, cinco o siete tabas, que tienen cuatro lados. Uno de ellos (Perge, en Panfilia), ha conservado casi entero el título: Ἡρμοῦ ἀστραγαλομαντ[εῖον]²⁰⁴. El *Homeromanteion*, en cambio, toma nombre no de los dados, que son el instrumento, sino del gran poeta cuyos versos contienen la respuesta

²⁰² Nollé 2007, p. 97.

²⁰³ *ibid.*, p. 241. Marcamos con negrita la letra inicial y no señalamos las ligaduras del texto.

²⁰⁴ Nollé 2007, p. 94 (cf. pp. 27 s.); Jaillard 2012, pp. 94 s. Cabría pensar en cubrir la laguna con el genitivo ἀστραγαλομάντ[εω]ς, del sustantivo atestiguado en Artemidodo II, 69 (vid. *supra* p. 198 nota 186), pero no era el dios quien echaba los dados. Cf. Graf 2005.1, p. 76. Basándose en el texto de Perge, Nollé ha restituido el título en otros: pp. 55, 86 y 271, con n. 305. La introducción del oráculo de *Tyriaion* atestigua una denominación diferente: χρησμοὶ Ἀπόλλωνος Πυθίου ἐν πέντε ἀστραγάλαις ἰς τὸν Ἡρμῆν (Nollé 2007, p. 51, cf. también p. 19 y n. 1).

buscada. Su nombre daba prestigio a la receta, que es la mejor ilustración del testimonio de Pseudo-Plutarco, *De Homero* II, 218, 4: καὶ χρῶνται μὲν τινες πρὸς μαντείαν τοῖς ἔπεσιν αὐτοῦ, καθάπερ τοῖς χρησμοῖς τοῦ θεοῦ²⁰⁵. Aunque en los oráculos oficiales se daban a veces como respuesta versos de Homero y también de otros poetas, como Hesíodo, Eurípides o, en latín, de Virgilio²⁰⁶, creo que dos características del *homeromanteion* no compartidas por los otros oráculos de datos conocidos, a saber, el tono imperativo de la invocación de Apolo (sobre todo καί μοι τοῦτ' ἀγόρευσον ἐπήτωμον, ὄφρ' εὖ εἰδῶ) y la necesidad de observar determinados días para utilizar el oráculo²⁰⁷, lo acercan a las prácticas mágicas²⁰⁸.

Las llamadas *Sortes Astrampsychi*²⁰⁹, a las que ya nos hemos referido en la Introducción, p. 24, porque uno de sus fragmentos se halla en *PGM* XXVI, combinan también el azar con la obtención de una respuesta atribuida a una figura de gran reputación, pero el método de consulta es más complejo, en parte porque en ellas están fijadas de antemano no solo las contestaciones (1030 en total, divididas en grupos de diez), sino también el tenor de la pregunta (92 numeradas). El consultante debía comenzar eligiendo una de estas en la lista. Después seleccionaba un número entre el 1 y el 10, bien mediante la suerte, bien mentalmente. Este número había que sumarlo al que correspondiese a la pregunta deseada. El resultado señalaba al dios que respondería a la cuestión dentro de otra lista de divinidades oraculares. El nombre divino iba acompañado de una cifra indicadora de la década pertinente en la relación de respuestas.

²⁰⁵ Véase la nota de Hillgruber *ad loc.*, con bibliografía. Elio Arístides en uno de sus discursos (III, 626 L.-B.) llama a Homero servidor y compañero de Apolo, precisamente por esa supuesta virtud mántica del poeta: ἔοικε δὲ καὶ Ὅμηρος ἐκ πολλοῦ ταῦτα χρησμοδεῖν καὶ προλέγειν, ἅτε τοῦ Ἀπόλλωνος θεράπων οἶμαι καὶ πάρεδρος ὢν (cf. Kindstrand 1973, p. 199. La relación entre Homero y adivinación se encuentra ya en Plat., *Crit.* 44b, y Aristoph., *Pax* 1089 ss.; cf. también Dio C., LXXIX, 8, 6. Sobre el empleo de los versos homéricos para curar y para adivinar, recientemente, con la bibliografía, Faraone 1996, pp. 83-86; Collins 2008.1; Karanica 2011. Un fenómeno comparable es el de las llamadas *Sortes Vergilianae*, atestiguadas por primera vez en la *Historia Augusta*. Varios emperadores romanos aparecen allí bien consultándolas directamente, bien recibiendo respuestas de oraculares formadas por versos de la *Eneida*: Adriano (1, 8), Clodio Albino (5, 4), Alejandro Severo (4, 6 y 14, 5), Claudio (10, 4-6). Véanse sobre ellas Kisch 1970, Hamilton 1993, Katz 1994.

²⁰⁶ Hopfner, *OZ* II, §314.

²⁰⁷ Cf. *PGM* III, 275-282 y VII, 272-299.

²⁰⁸ La coacción a los dioses, característica de las prácticas mágicas, se menciona en una respuesta de los oráculos con cinco dados de Asia Menor: 14.4, οὗ σοι χρήσιμὸν ἔστι θεοῦς βιάσασθαι ἀκαίρως (Nollé 2007, p. 141).

²⁰⁹ La monografía de Naether 2010 reúne muy copiosa documentación sobre ellas. La denominación *Sortes Astrampsychi* no es antigua. La tradición manuscrita las presenta como Ἀστραμψύχου Αἰγυπτίου πρὸς τὸν βασιλέα Πτολεμαῖον περὶ προρρήσεως διαφορῶν ζητημάτων (mss. EL)M, Ἱερέως τοῦ Ἀστραμψύχου ποίημα (L), o bien Βασιλεῖ μεγάλῳ Πτολεμαίῳ Ἀστράμψυχος ἱερεὺς καὶ βιβλων ἐπισφραγιστὴς ἰδίῳ δεσπότη χείρην (ANPRSV).

En dicha década la respuesta solicitada era aquella que coincidía con el número que se hubiera seleccionado mediante el azar o el pensamiento. Especialmente relacionadas con estas *Sortes Astrampsychi*, pero probablemente en una versión anterior más simple, está la colección más interesante de *sortes* latinas conservadas, las *Sortes Sangallenses*, sobre las cuales ha vuelto a tratar recientemente Klingshirn (2005)²¹⁰. Hay otros textos latinos medievales, como las *Sortes Sanctorum*²¹¹ o *Apostolorum*, las *Monacenses*, que, cristianizados, están emparentados en su origen con tradiciones que se remontan al mundo antiguo²¹² y prueban la difusión que en él tuvieron estos procedimientos adivinatorios, mucho mayor de la que atestiguan los textos epigráficos de Asia Menor y los papiros mágicos griegos.

Aparte de algunos fragmentos de oráculos de tabas hallados en Tracia²¹³, los oráculos de dados o tabas están atestiguados también directamente por fuentes literarias. Pausanias, VII, 25, 10, describe el utilizado en el oráculo de Bura (Acaya). Después de haberorado ante una pequeña estatua de Heracles, el consultante lanzaba cuatro tabas marcadas. El resultado de la tirada podía consultarlo en una tabla (ἐν πίνακι) que servía para ese fin²¹⁴. Dos escolios de Píndaro, Pítica IV, 337, a propósito de Mopso, que adivinaba por el vuelo de las aves y mediante suertes, aportan más información: a) ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀστραγάλοις κείνται, οἷς διαμαντεύονται βάλλοντες αὐτοὺς, b) εἰώθασιν διὰ κλήρων μαντεύεσθαι τὸ πρὶν καὶ ἦσαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν τραπέζων οἱ ἀστραγάλοι, οἷς ῥιπτοῦντες ἐμάντευον. Por otro lado, también nos consta que la adivinación por dados era, junto a la de revelación, una de las que ofrecían los magos a sus clientes. Dice Hipólito sobre el hereje Marcos, a quien califica de μαγικῆς ἔμπειρος, que engañaba a la gente ἅ μὲν διὰ κυβείας, ἅ δὲ διὰ δαιμόνων²¹⁵.

²¹⁰ Véase también Naether 2010, pp. 279 ss.

²¹¹ Editadas por Montero Cartelle y Alonso Guardo 2004, en p. 21 tratan de la semejanza con las de Astrampsychi. Sobre ella, ahora Naether 2010, p. 287-297. Cf. también Perea Yébenes 2014, pp. 341-349.

²¹² Björk 1939 y Graf 2005, pp. 78-82. Cf. también Klingshirn 2005, Grottanelli 2005, Naether 2010, pp. 299-310.

²¹³ E. Kalinka, *Antike Denkmäler in Bulgarien*, Viena 1906, pp. 146 s, n.º. 162; G. Mihailov, *Inscriptiones Graecae in Bulgaria Repertae* III, 1, Sofia 1961, pp. 232 ss., n.º. 1475. Las referencias son de Nolle 2007, p. 285 y n. 17, con más bibliografía.

²¹⁴ καταβάντων δὲ ἐκ Βούρας ὡς ἐπὶ θάλασσαν ποταμός τε Βουραϊκὸς ὀνομαζόμενος καὶ Ἡρακλῆς οὐ μέγας ἐστὶν ἐν σπηλαίῳ. ἐπίκλησις μὲν καὶ τούτου Βουραϊκός, μαντείας δὲ ἐπὶ πίνακι τε καὶ ἀστραγάλοις ἔστι λαβεῖν. εὐχεται μὲν γὰρ πρὸ τοῦ ἀγάλματος ὃ τῷ θεῷ χρώμενος, ἐπὶ δὲ τῇ εὐχῇ λαβῶν ἀστραγάλους, οἱ δὲ ἄφθονοι παρὰ τῷ Ἡρακλεῖ κείνται, τέσσαρας ἀφήσιν παρὰ τῆς τραπέζης. ἐπὶ δὲ παντὶ ἀστραγάλων σχήματι τὰ γεγραμμένα ἐν πίνακι ἐπίτηδες ἐξήγησιν ἔχει τοῦ σχήματος. Heinvetter 1912, p. 32 aporta testimonios que demuestran que σχῆμα debe entenderse como el número del dado. El oráculo también es mencionado por Estrabón, VI, 385. Graf 2005.1, p. 62 opina que, en realidad, los oráculos de dados en santuarios eran escasos y que el mero hecho de que Pausanias se molestara en describir el procedimiento indica su rareza.

²¹⁵ Hipp. Ref. VI, 39, citado por Hopfner, OZ II, §312.

Entre los testimonios literarios de los oráculos de suertes, a nosotros nos interesa especialmente el de Suetonio (*Tiber.* 14, 3 s.) relativo a la consulta que hizo Tiberio al oráculo de Gerión, cerca de Padua, donde se le aconsejó que, para saber lo que quería, debía echar dados de oro en la fuente de Ápono²¹⁶. Así lo hizo el futuro emperador, y su tirada obtuvo el número más alto. “Hoy pueden verse aquellos dados bajo el agua”, añade Suetonio²¹⁷. Esta combinación de las virtudes mánticas de las suertes y del agua se atestigua también en una de las recetas de los papiros mágicos griegos (*PGM* LXII 47-51) que estamos estudiando. La consulta en este caso, como es habitual, es aquí, sin embargo, mucho más fácil, en el sentido de que no se necesitan suertes de oro ni acudir a ningún centro oracular ni a un manantial famoso. Basta, en efecto, con un dado y una jofaina llena de agua. El procedimiento, en cambio, es más complicado que en el texto de Suetonio, puesto que se opera con los valores numéricos de los nombres de Zeus y de Hermes, sumando al número resultante de la tirada del dado el del primero y restando del total el del segundo. El resultado final, par o impar, indica si alguien va a vivir o a morir, como hemos visto (*supra* p. 168).

“Pronóstico de vida y muerte” se llama a sí misma la “Esfera de Demócrito” (*PGM* XII, 351-364)²¹⁸, que también hemos mencionado ya (*supra* pp. 24 s.). Para saber si un enfermo se recuperará o morirá, hay que obtener un número entre 1 y 30, y la posición que ocupe ese número entre los treinta dispuestos en una figura da el pronóstico. El procedimiento empleado para conseguir la cifra puede parecernos tan aleatorio como el de la tirada de dados, pero tenía la autoridad de presupuestos astrológicos y del valor secreto de los nombres propios. Había, en efecto, que añadir a la fecha del mes en que alguien cayó enfermo (contando meses lunares de treinta días) el valor numérico de su nombre. El resultado se divide entre treinta y el cociente ($\tau\acute{\alpha}$

²¹⁶ Junto al testimonio del Acto II, escenas 4-6, de la *Casina* de Plauto, que hemos indicado en la presentación del texto mágico griego (*supra* p. 168, nota 125), hay que tener en cuenta las referencias al sistema de votación en las asambleas, Liv. XXV, 3; XLI, 18. Véase Taylor 1966, pp. 71-74.

²¹⁷ *Cum Illyricum petens iuxta Patavium adisset Geryonis oraculum, sorte tracta, qua monebatur ut de consultationibus in Aponi fontem talos aureos iaceret, evenit ut summum numerum iacti ab eo ostenderet; hodieque sub aqua visuntur hi tali.* Cf. Bouché-Leclercq IV, 1882, pp. 155-158; Hopfner, *OZII*, §316. La *Fons Aponi*, identificada con el manantial de aguas termales llamado ahora “Abano Termi”, se menciona muchas veces en los textos, véase los testimonios en Zanovello 2007. Sobre la virtud mántica de fuentes y ríos, últimamente Montero 2012.

²¹⁸ Este Demócrito puede ser el mago, científico y astrólogo egipcio Bolo de Mendes (s. II a. C.), que usaba como pseudónimo el nombre del famoso filósofo presocrático, a quien se atribuía la máxima ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος (DK, B34), importante en el desarrollo de la astrología, cf. Gil Fernández 1969, p. 408. Sobre Bolo de Mendes puede verse Speyer 1971, p. 130; Brashear 1995, pp. 3412 s., con bibliografía. Sobre la “Esfera de Demócrito” y la tradición pseudoepigráfica en la astrología, Pérez Jiménez 2012, p. 281. Recientemente, sin embargo, se ha puesto en duda la validez de esa identificación: Leszl 2007 y Suárez de la Torre, en prensa 1.

περιλειπόμενα τοῦ ἀριθμοῦ) se consulta en la “Esfera”, que en el papiro es en realidad un rectángulo con tres columnas de números divididas por un trazo horizontal. Si el número buscado está encima de la línea divisoria, vivirá; de lo contrario, morirá. Se funden en esta práctica la iatromatemática o medicina astrológica con la adivinación matemática. La primera es una rama de la astrología creada en el Egipto helenístico que, entre otras cosas, era capaz, según algunos, de predecir cómo iba a ser la vida de una persona y hasta cuándo iba a durar a partir de la posición de los astros en su nacimiento. Se conoce esta técnica²¹⁹ como “prognosis genetliaca”. Por lo general, interesaban para el horóscopo sobre todo el levante y el poniente (el astro que salía por oriente y el que se ponía por occidente en el momento del nacimiento), pero en esta receta a lo que se concede importancia es a la situación de la Luna cuando la persona en cuestión cayó enferma. Existía, en efecto, la creencia de que este cuerpo celeste era el que marcaba el desarrollo de los seres vivos, de forma que en su fase creciente provocaba que estos crecieran, y en la menguante, que menguaran; quizá eso explique su relevancia aquí²²⁰. Por otro lado, cabe pensar que, por ser un hecho más reciente, era más sencillo saber la posición lunar cuando alguien había enfermado que cuando había nacido, así que ese cambio puede ser, en realidad, una adaptación pragmática para facilitar la realización de la práctica. La adivinación matemática o aritmética, estaba, por su parte, también relacionada con la astrología (de hecho, *mathematici* era el nombre que recibían en Roma los astrólogos), aunque de modo más laxo. Se basaba esta técnica, como dice una de las principales fuentes para conocerla, Hipólito de Roma, en “cifras (ψηφοί), números, letras (στοιχεῖα) y nombres”²²¹. Según su exposición, servía sobre todo para decidir quién iba a salir victorioso de un enfrentamiento entre dos personas. Para ello concedía a cada nombre un valor y de un modo complejo que no es necesario precisar aquí, era capaz de decir qué cifra dominaba sobre la otra. Interesa sobre todo que, como en la “Esfera de Demócrito”, operaba con el valor de los nombres en virtud de los valores numéricos de las letras griegas y, sobre todo, con el resto resultante de dividir dichos números por otros.

Existían otros artefactos adivinatorios similares, aunque más complejos, que la “Esfera”. En total se han contado alrededor de noventa ejemplos de esta técnica en

²¹⁹ Sobre ella tratan especialmente Neugebauer y Saliba 1988.

²²⁰ Cic. *Div.* II, 33. Pease 1920 recopila en nota a este pasaje otras fuentes antiguas que informan sobre el tema. Sobre la iatromatemática en general es muy clara la exposición de Gil Fernández 1969, pp. 403-458.

²²¹ Hipol. *Ref.* IV, 2. También Bouché-Leclerq I, 1879, pp. 258-265.

distintos manuscritos²²². En muchos recibe el nombre de “Círculo de Petosiris” y se atribuye al legendario astrólogo egipcio²²³, en otros a Apuleyo, a Demócrito, a Pitágoras; después de la Edad Media también a Beda y a Columba²²⁴. El “Círculo” tuvo mayor fortuna que la “Esfera” en la posteridad, fue traducido al latín y seguía utilizándose en la España del siglo XVIII con el nombre de “Rueda de Beda”. El Padre Feijoo da una interesante descripción²²⁵:

32. Aritmomancia se llama la adivinación por los número, y Onomomancia por los nombres. De estas dos especies, mezclando también algo de Astrología, se compone aquella adivinación, que llaman de la Rueda de Beda, arcano de grande estimación entre los que le ignoran, en consideración del Venerable Autor, a quien le atribuyen. Su artificio es el siguiente. Descríbese en tabla, o papel un círculo, o rueda, que tiene como un palmo de diámetro, y en el círculo se inscribe una cruz, en cuyos cuatro brazos se ponen unos números, en cada uno siete, y distintos en cada uno, comprehendido entre todos desde la unidad hasta el número 28 inclusive. Donde terminan los cuatro brazos se reparten estas cuatro inscripciones: Mors major, mors minor, vita major, vita minor. Úsase de esta Rueda para averiguar si el que está enfermo vivirá, o morirá, si el que sale a desafío vencerá, o será vencido; cuál de los pretendientes de algún puesto lo llevará; y otras cosas semejantes: en que es condición precisa saber el día en que se ha de conferir el puesto, o se ha de reñir el desafío, o el doliente cayó enfermo. El uso es de este modo. Mírase el valor numérico de las letras de que consta el nombre del sujeto, cuya fortuna se examina según el Alfabeto Griego (hablo del Alfabeto numeral) en que a cada letra voluntariamente se le atribuyó el valor de cierto número, creciendo el número, según la progresión del Alfabeto: Así la A vale 1, la B 2, la G, que en el Alfabeto Griego es la tercera letra, aunque en el Latino séptima, vale 3. De este modo hasta la I, o jota, que es la décima, van creciendo en unidad; desde la jota hasta la S se

²²² Según Kalvesmaki 2006, p. 2. Thorndike 1923, pp. 692-694, da una lista parcial de manuscritos. Más bibliografía en Chardonnens 2007, p. 183, n. 16.

²²³ Bouché-Leclercq 1899, pp. 537-542 comenta estos artilugios y reproduce dos grabados del “Círculo de Petosiris”. Frecuentemente el texto se introduce en forma de carta que Petosiris escribe a Nequepso. Sobre Petosiris, Pieper 1935, Kroll 1937, S. Nakaten, *LdA* IV, 1982, s. v. J. P. Hershbell recoge más bibliografía al final de su traducción de la “Esfera” (en Betz 1992). También Montero 1997, s. v. “Nequepso-Petosiris”, y Pérez Jiménez 2012, pp. 276 s. W. Gundel y H. G. Gundel 1966, p. 28, n. 1, tratan de la atribución de obras a Petosiris y a Nequepso.

²²⁴ Chardonnens 2007, p. 181.

²²⁵ *Teatro Crítico Universal* II, Discurso III: “Artes adivinatorias”, nnº. 32-34 “Aritmomancia” (citamos por la edición de Madrid, 1779, “en la que van puestos los suplementos en sus lugares”). En la *Ilustración apologetica al primero y segundo tomo del Teatro Crítico*, Discurso XIX se defiende del reproche de haber explicado la Rueda de Beda “con el riesgo de que algunos puedan usar de ella” (p. 119, nº. 3, de la edición de Madrid 1773).

aumentan por decenarios, y desde la S hasta acabar por centenarios. Es verdad que el Alfabeto Latino no tiene tantas letras como el Griego, y así no sube a tan crecido número. Súmanse, pues, los números correspondientes a todas las letras del nombre: hecho esto, se atiende qué día del mes lunar es aquel en que vino la enfermedad, o se ha de proveer el puesto, o reñir el desafío; y el número de los días del mes lunar, que corren hasta aquel tiempo, se agrega a los números del nombre. La suma total que resulta se parte por 28; y aquel número residuo, que, hecha la partición, queda sin dividirse, por ser menor que el partidor 28, se va a ver en qué brazo de la cruz se halla, y según la inscripción correspondiente a aquel brazo, se pronuncia del mal, o buen suceso. Pongo el ejemplo en el caso de averiguar el éxito de una enfermedad. Si el número se halla en el brazo donde está mors major, significa muerte; en el de mors minor, enfermedad larga, y trabajosa; en el de vita major, pronta, y perfecta mejoría; en el de vita minor, difícil, y prolija convalecencia. A esta proporción se discurre en los demás casos. Si no sobra algún residuo en la partición, el número 28, que es el partidor, se ha de buscar en la rueda.

33. Este es el decantado arcano (mejor diremos ridículo trampantojo) de que algunos hacen gran misterio entre los idiotas, y de que erradamente se cree ser Autor el Venerable Beda. Dio ocasión a esta fábula el antojo de un Impresor de [las Obras del Santo, que al fin de ellas puso esta Rueda con su explicación²²⁶; bien que separada en cuanto al contexto, y expresando ser Autor de ella un sabio Egipcio, llamado Petosiris.

34. Sea Petosiris, o sea otro el inventor, no necesita de otra impugnación este enredo divinadorio, más que ponerse de manifiesto. Es una fábrica, que por estar toda fundada en el aire, por sí misma se arruina. Es un tejido de principios arbitrarios, que ni juntos, ni separados tienen conexión alguna con el efecto. La reducción de las letras a números, y tales números, no tiene fundamento el más leve en la naturaleza de las cosas. Los Griegos quisieron significar con tales números tales letras. ¿No es cosa ridícula pensar, que si hubieran querido, como pudieron, significarlas con otros números diferentes, sería distinta de la que es hoy la fortuna de muchos hombres? ¿Qué mayor desatino que juzgar, que de ponerse a

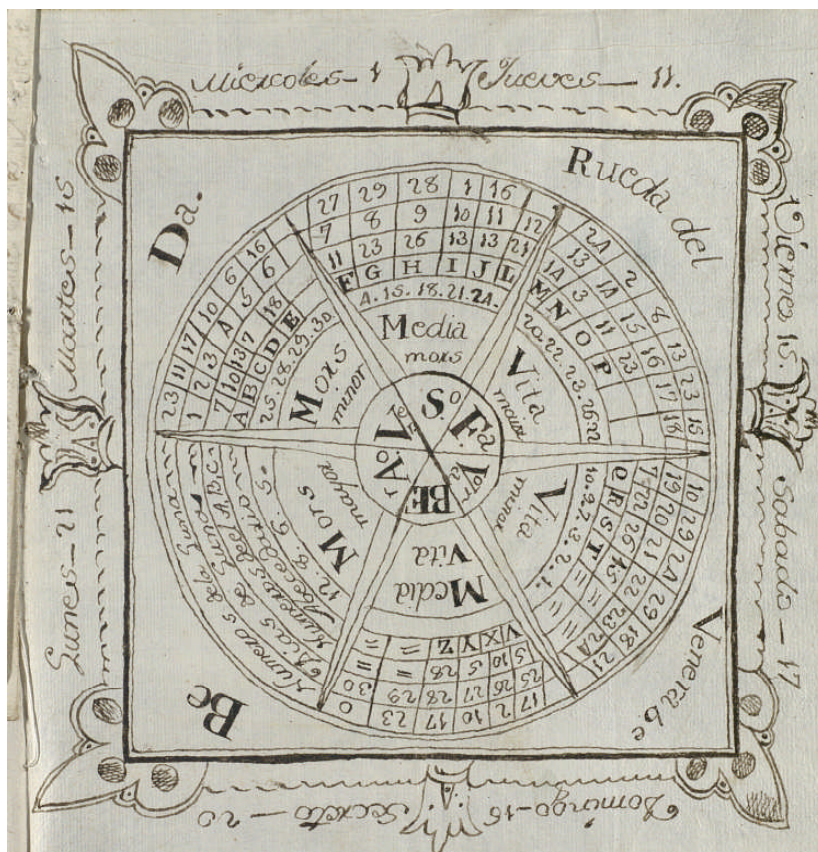
²²⁶ La epístola *De divinatione mortis et vitae Petosyris ad Necepsum regem Aegypti*, figura entre las obras de Beda en varios manuscritos (entre ellos el famoso *Cotton Tiberius C. II*, del siglo VIII), como si fuera una versión latina hecha por el Santo, y como tal, aunque con la advertencia de *incertus*, está impresa en la Colección de Migne: *PL XC*, cols. 963-966. La confusión que la llevó a contar como obra original del Santo después de la Edad Media arranca del matemático y astrónomo holandés del siglo XVI, Daniel Sandbech Noviomagus, véase Jones 1939, p. 90. También se atribuyeron a Beda pronósticos de otras clases y obras científicas, cf. Chardonnens 2007, pp. 97 s., 186 s.

un sujeto el nombre de Pedro, o Juan en el bautismo, dependa lograr, o no lograr el puesto, vivir poco, o mucho? solo puede admitirse esta ficción, más que poética, para entremés de la Comedia de Calderón Dicha, y desdicha del nombre. ¿Y qué diremos cuando concurren dos de un mismo nombre a la pretensión, o al desafío? He oído responder a algunos, que en este caso se agreguen las letras del apellido. Pero sobre que esa advertencia no la hizo Petosiris, o el que fue inventor de la Rueda, y así es buscada ahora como socorro, añado: ¿Y si convienen en nombre, y apellido, como puede suceder, llevarán ambos el puesto, siendo uno, y indivisible? Aun siendo diferentes los nombres, sucederá muchas veces, que el residuo que queda de la partición del número, sea el mismo, o por lo menos caiga en la misma parte de la Rueda. ¿Qué juicio haremos en este caso? Pero es perder el tiempo gastarle en impugnar delirios.

La descripción de Feijoo demuestra que la “Rueda de Beda” que el conoce sigue los mismos principios que el “Círculo de Demócrito” de los papiros. Solo que aquí se opera con meses lunares de veintiocho días y que el “arcano”, como él lo llama, podía utilizarse también para averiguar quién iba a salir vencedor en un desafío o iba a triunfar sobre un rival. Para este último fin existía una técnica diferente, que contrastaba el valor numérico de los nombres de ambos enemigos, según explica Hipólito (*Ref. IV, 14*)²²⁷.

En febrero de 2010 el Archivo Histórico Nacional expuso dos ilustraciones de la “Rueda de Beda”, con texto de E. Aranda Fernández-Cañadas, procedentes de un proceso inquisitorial: A.H.N. INQUISICIÓN, 526, Exp. 9: Proceso de fe contra Manuel Montaner, vecino de la villa de Oliva, seguido en el Tribunal de la Inquisición de Valencia, por sortilegio, superstición y magia, en el que se adjuntan dos Ruedas de Beda. 1776-1777. Reproducimos aquí una de ellas.

²²⁷ Kalvesmaki 2006, p. 2, dice haber identificado alrededor de sesenta ejemplos de esta clase en los manuscritos.



RUEDA DE BEDA (AHN, INQUISICIÓN, 526, EXPTE. 9)

Entre los oráculos de suertes de los papiros mágicos griegos, el más singular es *PGM XXIVa*, único que opera solo con nombres. Conserva un procedimiento descrito como “el método de las 29 letras” (5 s., ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ τὰ γράμματα κθ’), que, dada su coincidencia en número, han de ser las del alfabeto copto. Tras mencionar a Isis e indicar que se trata de una copia encontrada en los archivos de Hermes (Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία. ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίαις)²²⁸, se invoca a Helios y a “todos los dioses de las profundidades a propósito del asunto sobre el que deseas obtener un vaticinio” (11-14, τοὺς ἐν βύθῳ θεοὺς πάντα, περὶ ᾧ θέλεις κληδωνισθῆναι), el practicante debe escribir sus nombres en 29 hojas de palmera y luego ir tomándolas de dos en dos. La que quede contiene el vaticinio (22 s., κληδόνᾳ). Como el número de hojas coincide con el de las letras del alfabeto copto, es probable que el nombre de cada uno de los dioses inscritos en ellas comenzara por una

²²⁸ Para estos supuestos hallazgos, véase Förster 2004, pp. 730-732 (cita el paralelo del papiro de Berlín publicado por Brashear 1979, de la época de Augusto, uno de los más antiguos); también el capítulo VI de Dieleman 2005, “Of priests and prestige the need for an authoritative tradition” pp. 185-284 (especialm. 260). Suárez de la Torre 2012.1 estudia la función de Hermes en los papiros mágicos (pp. 268-270 para la adivinación mágica).

letra distinta del alfabeto copto. Como supone Hopfner (*OZ* II, §299), un egipcio de esta época, habida cuenta de la gran cantidad de divinidades locales y populares (muchas de ellas desconocidas para nosotros), probablemente no tuviera dificultades en dar con veintinueve nombres divinos que empezasen con una letra diferente del alfabeto. Todos los dioses tendrían asignado un valor asociado con su propio carácter y de esa forma el consultante podría interpretar el nombre final como un κληδών, que, recordémoslo, era el nombre técnico que se daba a las palabras o ruidos fortuitos que se interpretaban como vaticinios²²⁹. A través de este método, en consecuencia, el resultado de la consulta da el nombre de un dios, aunque en este caso, al contrario de lo que sucedía en los otros oráculos, que utilizaban además, dados, tabas o letras, no hay ningún texto que sirva como respuesta. Parece, pues, que el consultante debía conceder a cada nombre divino un significado.

²²⁹ Sobre la cledonancia, Bouché-Leclercq I, 1879, pp. 154-160. Sobre su relación con Hermes, Jaillard 2012, pp. 99 ss.

2.2 Las partes constitutivas de las recetas

2.2.1 ΤΙΤΥΛΟΙ ΚΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΕΣ

Pasajes considerados²³⁰:

1. *PGM* I, 1 [Πρᾶξι].ις
2. *PGM* I, 263 Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις
3. *PGM* III, 263 Πρόγνωσις
4. *PGM* III, 283 s [Προ]γνωστικὴ πρᾶξις²³¹
5. *PGM* III, 424 Ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβ[λο]υ. πρόγνω[σ]ις καὶ μνημον[ικὴ]
6. *PGM* III, 479 Πρόγνωσις
7. *PGM* III, 483 Ἄλλη ἀντ[ιγραφή·]
8. *PGM* III, 489 Ἄλλη
9. *PGM* IV, 85 Ἡ πρᾶξις κρόμμυον²³²
10. *PGM* IV, 88 Ἄλλη πρὸς Ἥλιον
11. *PGM* IV, 850 s. Σολομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιούσα
12. *PGM* IV, 930 Αὔτοπτος
13. *PGM* IV, 1928 s. Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως ἐπὶ παντὸς σκύφου²³³
14. *PGM* IV, 3087 s. Μαντία Κρονικὴ ζητουμένη, καλουμένη μυλάριον
15. *PGM* IV, 3172 Ὀνειροθαυπτάνη τρικαλαμαία
16. *PGM* IV, 3209 Ἀφροδίτης φι<α>λομαντεῖον
17. *PGM* V, 1-3 Μαντεῖον Σαραπιακὸν [ἐπὶ] παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης [κ]αὶ β[ά]θρου
18. *PGM* V, 54 Αὔτοπτος λόγος
19. *PGM* V, 213 Ἐρμού δακτύλιος

²³⁰ En la lista los puntos suspensivos ... indican laguna al inicio de la receta.

²³¹ La secuencia que sigue en la edición de Preisendanz, πᾶσα[ν ἐν]εργίαν <ἔχουσα> καὶ [πάντα τὰ πᾶ]θη ποιήσα<σα> κλιτά, es muy insegura, dado el estado del texto. Véase *supra* p. 57.

²³² Excepcionalmente el epígrafe está aquí al final de la receta. Véase *supra*, pp. 74 y 176.

²³³ Por los motivos expuestos en la presentación del texto (p. 96), consideramos que IV, 2125, κάτοχος σφραγίς, y IV, 2140, Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις, introducen secciones de esta receta, y, por tanto, no los tratamos como epígrafe y título independientes.

20. *PGM* V, 440 s. Ἄλλη· < τοῦ Κραταιωνίου >²³⁴ (πρὸς τὸν λύχνον λεγομένη)
21. *PGM* VII, 1*-66* y 1-148a, *SM* 77 y *P. Oxy.* LVI, 3831²³⁵
22. *PGM* VII, 222 Ὀνειραιτητὸν Βησᾶς
23. *PGM* VII, 250 Ὀνειραιτητόν, ὃ ἀεὶ κέχρηται
24. *PGM* VII, 255 Ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν λύχνον
25. *PGM* VII, 319 Αὐτοπτος
26. *PGM* VII, 348 Μαντεῖον ἐπὶ παιδός
27. *PGM* VII, 359 Ὀνειραιτητόν
28. *PGM* VII, 540 Λυχομαντεῖον
29. *PGM* VII, 664 Ὀνειραιτητόν
30. *PGM* VII, 703 Ὀνειραιτητόν
31. *PGM* VII, 727 Ἀπόλλωνος αὐτοπτος
32. *PGM* VII, 795 s Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου κ[αὶ] Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός
33. *PGM* VII, 846 Εἰς τὸν ἥλιον σκιά
34. *PGM* VII, 1009 Ὀνε[ιρομαντ]εῖ[ον]
35. *PGM* VIII, 64 Ὀνειραιτητὸν τοῦ Βησᾶ
36. *PGM* XII, 144 Ὀνειροῦ αἵτησις
37. *PGM* XII, 153 Θεομαντεῖον
38. *PGM* XII, 190 Ὀνειραιτητὸν λεγόμενον πρὸς Ἄρ[κτον]
39. *PGM* XXII b 27 Ὀνειραιτητὸν ἐς λύχ[ο]ν
40. *PGM* XXII b 32 Ἄλλο ὄνειραιτητόν
41. *PGM* XXIVa 1-4 Μεγάλη Ἰσις ἢ κυρία. Ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίαις
42. *PGM* LXII, 47 Μέθοδος διὰ ψήφου μαθ[εῖ]ν, εἰ ζῆ ἢ ἔτελεύ[τ]ησεν
43. *SM* 79 s. Ὀνειρον ἰδεῖν ἀληθινόν
44. *SM* 85 Ὀνειρετησία

Conforme a lo indicado en la nota 67, llamamos “título” al encabezamiento de una receta en que figuran nombres propios; cuando no los hay, hablamos de epígrafe.

²³⁴ Aceptamos esta conjetura de Preisendanz, cf. su aparato crítico.

²³⁵ Ὀμή(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης en *P.Oxy.* 3831, 21. Véase p. 121. Cf. *PGM* VII (= *P.Lond.* 121), 148a, τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ’ ἀγαθῶ.

Hay, pues, 16 títulos (nnº. 2, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 19, 20²³⁶, 21, 22, 31, 32, 35, 38, 41) y 28 epígrafes (nnº. 1²³⁷, 3-9²³⁸, 12, 15, 18, 23-30, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42-44).

Las recetas de adivinación están frecuentemente encabezadas por sintagmas en nominativo, con o sin complementos prepositivos o en genitivo (en un caso con desarrollo en forma de oración relativa, VII, 250), los cuales aportan información básica sobre el texto. Su frecuencia es notablemente alta, ya que aparecen en 44 sobre un total de 63 recetas²³⁹, casi el 70%, pero hay que tener en cuenta además que 8 de las recetas que estudiamos tienen laguna inicial (*PGM* II; III, 315-360; 361-409; 633-713; VI; VII, 740-745; *SM* 90d, 93). La proporción real entonces es 44 de 55, es decir el 80%.

Señalan estos títulos y epígrafes dónde comienza una receta y, en consecuencia, dónde termina la anterior, cumpliendo así una útil función demarcativa²⁴⁰ en documentos en los que las señales divisorias no son constantes, aunque sí frecuentes (véase *infra* el apartado “La receta como unidad dentro de los papiros mágicos”, pp. 175 ss.). En rigor, puede cumplir el mismo fin un colofón que marque el final. Por las razones que ya he indicado (*supra* pp. 74 y 176 s.), considero que ese es el caso de *PGM* IV, 85. La versión del *Homeromanteion* de *PGM* VII (= P.Lond. 121), que no ha conservado casi nada del comienzo de la receta, marca claramente el final: 148a, τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ’ ἀγαθῶ. En cambio, la de P. Oxy. 3831, que no conserva el final, inserta el título, Ὀμή(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης, después de unas breves instrucciones generales, de una invocación a Apolo y de una tabla de días y horas favorables. Véase *supra* la presentación de los textos (pp. 121 ss.).

Por otra parte, los títulos dan información elemental para facilitar la lectura del texto. Los consultantes de los papiros mágicos normalmente buscarían determinadas

²³⁶ Con la conjetura de Preisendanz.

²³⁷ Si la lectura es correcta.

²³⁸ El nº 9 lleva el epígrafe al final.

²³⁹ La conjetura <Ὀνειρατητόν> de VII 750 (basada en la línea 703 del mismo papiro) no se ha tenido en cuenta en el cómputo.

²⁴⁰ A excepción, claro está, de aquellos que encabezen la primera receta de todo el papiro. Tal parece ser el caso de I, 1. El primer papiro sigue en la edición de Preisendanz en *PGM* la anterior de Abt en su mayor parte. Conforme a esta, ninguna letra puede leerse antes de παρεδρικῶς, pero Preisendanz fue capaz de distinguir ις y conjeturó πρᾶξις, aunque en el texto de su edición figura lo que parece una mezcla entre los dos pareceres: [πρᾶξις]. Véase *supra* 32 s. De las diez recetas que, conservando el inicio, no tienen título ni epígrafe, nueve no lo necesitaban para marcar el comienzo (la excepción es V, 370-439): *PGM* III, 187-262 y VII, 628-642 están al comienzo de columna (la primera tiene, además, probablemente espacio en blanco al final de la anterior); LXII, 24-46 empieza reverso de columna; Va, 1-3, XVIIb y LXXVII son hojas sueltas; VII, 478-490 y 993-1009 están precedidas de sendos párrafos, que marcan el final de la receta anterior; XIVa está en griego, en contraste con el demótico precedente.

recetas, de modo que esa información inicial podía serles útil. Las indicaciones que ofrecen se refiere a uno o varios de los siguientes aspectos:

Finalidad de la receta

Considero que las titulaciones informan sobre la finalidad del texto cuando se refieren al objetivo último que perseguía quien la utilizara. Dado que nuestro estudio trata de las recetas de adivinación, los epígrafes donde se habla de la finalidad de la práctica son aquellos en los que se hace mención explícita de su capacidad mántica. Para ello se usan palabras del grupo de μάντις o del de προγινώσκω.

Μάντις es el nombre más común para designar al adivino en griego. Su etimología no es del todo segura, pero la más satisfactoria continúa siendo la que lo relaciona con μάνιομαι, según proponían ya los antiguos²⁴¹. En los pasajes que nos ocupan se hallan además dos vocablos emparentados, μαντία y μαντεῖον. Del primer término solo hay un ejemplo en IV, 3087. Del segundo hay seis: dos de ellos en forma simple (V, 1 y VII, 348) y cuatro en composición, cuyo segundo miembro se refiere en dos casos a un objeto necesario para la práctica (IV, 3209 y VII, 540); en uno, al modo en que se recibirán las profecías (VII, 1009) y en otro a la naturaleza divina de ellas (XII, 153). En cuanto a μάντις, únicamente se encuentra en VII, 796 como segundo elemento de compuesto. El papiro tiene allí ὄνειρομαντες. Hopfner²⁴² conjeturó ὄνειρομαντεία, pero el adjetivo que lo acompaña, μαθηματικός, está en masculino singular, lo cual hace preferible la enmienda de Preisendanz ὄνειρόμαντις, ya atestiguado en Esquilo con el sentido esperable de “intérprete de sueños”²⁴³. El sintagma en cuestión, en consecuencia, debe de acompañar, pese a la falta de concordancia, a Demócrito (que está en genitivo), a quien se califica de “intérprete de sueños y astrólogo”²⁴⁴.

Las recetas del papiro Mimaut (*PGM* III) utilizan el adjetivo προγνωστική y el derivado en -σις, en lugar de vocablos del grupo de μάντις. El primero califica a πράξις en el epígrafe de una receta de lecanomancia en III, 283 s. [Προ]γνωστικὴ πράξις. Tiene

²⁴¹ El *locus classicus* es un famoso pasaje del *Fedro* de Platón, 244 b-c. Para la etimología, Chantraine 2009 y Beekes 2010, s. v. La nueva etimología de Casevitz 1992 no es satisfactoria. Sobre los adivinos griegos, Suárez de la Torre 2005.2 y 2007.1. El concepto de inspiración en la mántica es ya indoeuropeo, cf. West 2007, p. 29.

²⁴² *OZ* II, §203, de la 1ª. ed.

²⁴³ *Coéforas*, 33.

²⁴⁴ Cf. Vinagre 1996 y 2002, pp. 76 s. Suárez de la Torre 2013.2, p. 802 aporta otra solución, que no sea “propriadamente una designación de un intérprete humano, sino más bien la fórmula para adivinar por los sueños”.

allí el sentido general de “adivinatoria”²⁴⁵. El sustantivo πρόγνωσις, en cambio, se usa en los epígrafes III, 263 y 424, cuyo fin no es pedir revelaciones concretas a un dios, sino más bien la “clarividencia”, o sea, la capacidad de saber lo desconocido sin necesidad de que ninguna divinidad o demon lo revele en cada caso, como hemos visto en el apartado dedicado a las peticiones de prognosis (*supra*, pp. 194 ss.). Así, en III, 263-275 el practicante dice a Helios ποιήσόν με προγνῶναι τὰ κατὰ ψυχὴν ἑκάστου (III, 264 s.), y en III, 315-409 y 424-466 se usan frases similares: ποιήσόν με προγιγνώσκοντα (III, 328) y ποιήσόν με προγνῶναι τὰ μέλλοντα καὶ τὰ προμέλλοντα καὶ πεπραγμένα καὶ πάντα τὰ ἔργα (III, 428 s.). El término, sin embargo, también puede usarse con referencia a una adivinación más concreta, como ocurre en el epígrafe de la primera de las tres breves recetas del mismo papiro Mimaout para atrapar a un ladrón (*PGM* III, 479-483, 483-489 y 489-493)²⁴⁶.

El epígrafe de LXII, 47, Μέθοδ[ος διὰ ψήφου μαθ[εῖν], εἰ ζῆ ἢ ἐτελεύ[τ]ησεν, indica la finalidad de modo más explícito añadiendo el instrumento.

Contenido

La información de un título se refiere al contenido de la práctica cuando, en lugar de responder a la pregunta de para qué sirve, se limita a describir el tipo de adivinación que contiene la receta. Quien no estuviera familiarizado con la mántica no estaría al tanto de sus diversos tipos, de manera que estas indicaciones debían de requerir un mayor conocimiento de las artes adivinatorias que aquellas que se limitaban a señalar la finalidad general. Con pocas excepciones, este grupo está formado por peticiones de sueños²⁴⁷. En la gran mayoría de los casos, se emplea el compuesto de claro carácter técnico ὄνειρατιτητόν, atestiguado, sobre todo, en el papiro VII (222, 250, 359, 664, 703, 795; VIII, 64; XII, 190; XXIIb, 27, 32). El sintagma ὄνειρου αἵτησις se atestigua en XII, 144, y el compuesto ὄνειρετησία, en *SM* 85. Si en *SM* 79 s. se puntúa después de ὄνειρον ἰδεῖν ἀληθινόν, como hace el editor, entonces esta frase inicial sirve de título; si no, el infinitivo final depende del imperativo de la oración siguiente. En cualquier caso, de todos modos, informa sobre el contenido de la práctica.

²⁴⁵ Cf. fuera de los títulos y epígrafes, III, 194, τέλει τὴν προγνωστικὴν, “realiza la averiguación sobre el futuro”.

²⁴⁶ Sobre esta significación de πρόγνωσις cf. también lo dicho a propósito de la prognosis genetliaca (*supra* p. 206) y, dentro de las recetas de los papiros mágicos que no estudiamos aquí, *PGM* VII, 294 y XIII, 265.

²⁴⁷ La mayor parte de ellas están traducidas y anotadas en la monografía de Merkelbach 2001.

Aparte de las peticiones de sueños, forman también parte del grupo la “atracción” de IV, 1928, la “invocación de Apolo” de I, 263, y el “método” para conocer si alguien vive o no. El término griego usado para la primera es ἀγωγή, derivado nominal de ἄγω, cuyo significado básico es “llevar”, “traer” o simplemente “guiar” sin indicar la dirección. ἀγωγή significa la acción de ἄγω en cualquiera de los tres sentidos, y entre sus usos específicos está la utilización legal de “llevar (o traer) a alguien por la fuerza”. Esa misma acepción parecen darle los teúrgos cuando hablan de la ἀγωγή πνευμάτων, o los magos cuando se sirven de este término para nombrar las prácticas de atracción amorosa o, como es el caso aquí, de atracción del demon de un muerto para que vaticine²⁴⁸. De ahí la aposición que sigue al título: τούτου ἐντυχία πρὸς Ἥλιον ἐξαιτήσεως, “su (*sc.* de Pitis) petición a Helios para un encuentro (*sc.* con un demon)”.

El vocablo griego que traduzco por “invocación” en I, 263 es ἐπίκλησις. Se trata del nombre de acción correspondiente a ἐπικαλέω, que significa básicamente “llamar”, como su forma sin preverbio καλέω. El compuesto, sin embargo, tiene un uso específicamente religioso con el sentido de “invocar” a un dios, tal como aparece constantemente en *PGM*, donde se emplea principalmente la voz media con la idea de que se llama a la deidad en provecho propio²⁴⁹.

Nos hemos referido ya al procedimiento para conocer si alguien está vivo o no consistente en arrojar un dado al agua al hablar de los oráculos de suertes (*supra* p. 205).

Dioses

En diez títulos se destaca el dios a quien la práctica está consagrada. Se nombra a Apolo (I, 263 y VII, 727), Helios (IV, 88), Crono (IV, 3087), Afrodita (IV, 3209), Sarapis (V, 1), Hermes (V, 213²⁵⁰), Besas (VII, 222 y VIII, 64) y la Osa (XII, 190). Isis es invocada al comienzo de la receta de XXIVa, “hallada en los archivos de Hermes”. En un caso se dice solo que el método de adivinación es divino, sin mayor especificación (XII, 153). Podemos preguntarnos si esas menciones se deben a una devoción especial por la divinidad mencionada o a cierta especialización de los dioses en determinadas clases de adivinación. Es posible que, por ejemplo, Afrodita fuera

²⁴⁸ Cf. el hechizo siguiente, *PGM* IV, 2006, también una atracción de Pitis pero sin fines específicamente adivinatorios. Sobre ἀγωγή, cf. *DGE* s. v.

²⁴⁹ Cf. *LSJ* s. v. ἐπικαλέω y ἐπίκλησις.

²⁵⁰ Cf. XXIVa, 2-4: “Copia de un libro sagrado, hallado en los archivos de Hermes”. El título propiamente dicho está precedido de una invocación a Isis. Véase *infra*.

preferida para las consultas amorosas, y Besas, por la fama de su oráculo en Abido (véase *supra* nota 110), para las peticiones de sueños. No parece casual, en todo caso, que en las prácticas dedicadas a dioses que no están especialmente relacionados con la adivinación (Crono, Afrodita y Sarapis, cf. también el θεομαντεῖον) se especifique en el título el carácter mántico del texto, mientras que cuando los invocados son dioses mánticos (Apolo, Helios, Besas y la Osa, esta última en su calidad estelar ligada a la astrología y por lo tanto a la adivinación²⁵¹) ocurra lo contrario. En nombre divino debía ya de indicar la clase de mántica.

Formalmente el nombre del dios puede estar en genitivo, sin artículo (IV, 88, 3209; V, 213; VII, 222, 727) o con él (VIII, 64); también en acusativo precedido por πρὸς (IV, 88; XII, 190). Otra opción es servirse de un adjetivo derivado del nombre (I, 263; IV, 3087; V, 1). En el compuesto θεομαντεῖον (XII, 153) no se especifica el nombre divino.

Efectos

Algunos encabezamientos indican qué ocurrirá cuando se realice la práctica. Es importante aclarar que los efectos no suelen coincidir con la finalidad. Los magos, al contrario que los teúrgos, no realizaban sus encantamientos solo para tener un encuentro con una determinada divinidad, sino para que el ser invocado les revelara lo que desearan conocer. El fin último, en consecuencia, es la adivinación, pero el efecto de la práctica es la visión directa de un dios.

Precisamente son las recetas para conseguir estas visiones directas las más numerosas de este grupo. En total suman cinco casos, en cuatro de los cuales se usa el compuesto αὐτοπτος, formado del tema de αὐτός y del adjetivo verbal correspondiente al radical ὀπ- (ὄπωπα, ὄψομαι). El presente denominativo αὐτοπτέω se atestigua desde época imperial²⁵², pero el nombre agente αὐτόπτης se encuentra ya en Heródoto con el valor de “testigo presencial” (II, 29; VIII, 79 y 80). El verbo significa “ver por uno mismo”, y algunos autores, como Porfirio²⁵³, lo utilizan en el sentido particular de “ver por uno mismo a un dios”. No es de extrañar, por consiguiente, que los papiros mágicos atestigüen la misma especialización. En un epígrafe (V, 54) el adjetivo se aplica a

²⁵¹ Ἄρκτος, la Osa Mayor, es invocada varias veces en los Papiros mágicos. Como potencia cósmica reúne atributos de Isis, Selene, Ártemis y Afrodita. Véase Fauth 1984.

²⁵² Diod. Sic. III, 38, 1 αὐτοπτῶν. Cf. PGM Va 3 αὐτοπτήσεις.

²⁵³ *De philos. ex orac.* p. 152, 22 Wolff (= Euseb., *Praep. ev.* IV, 20, 1); *Ad Aneb.*, fr. 64, 6 Saffrey – Segonds (*ibid.* V, 10, 6).

λόγος, sin duda con el valor de “fórmula para ver directamente a un dios”, pero en otros tres casos (IV, 930; VII, 319 y 727) está solo, lo cual sugiere que se había convertido en un término técnico en el lenguaje de la adivinación mágica.

El quinto testimonio con referencia a la visión directa de un dios es IV, 3172, donde se lee ὄνειροθαυπτάνη. Preisendanz explicó esta forma como resultado de la metátesis de la -o- y del diptongo -αυ-, junto con la aspiración de la dental, de modo que la forma correcta de la palabra sería ὄνειρωτοπτάνη. Puesto que existen paralelos en el mismo papiro IV, tal como el propio Preisendanz expuso²⁵⁴, de dicha metátesis y de la aspiración²⁵⁵ ante la -o- de -οπτ-, como en αὐθοπτικῆς (IV, 221), αὐθοψίας (IV, 950) o ἐφόπτα (IV, 1353), puede aceptarse su propuesta. El nombre estaría, en consecuencia, derivado de un adjetivo ὄνειράυτοπτος, no atestiguado, con un sufijo -άνη (cf. πλεκτός : πλεκτάνη).

Aparte de los títulos sobre visiones directas, hay dos que, como ellos, también describen el efecto de una práctica. Uno se halla en IV, 850, Σολομῶνος κατάπτωσις, “el trance de Salomón”. Κατάπτωσις es término técnico del lenguaje de la medicina para referirse a un colapso o a un trance. El verbo καταπίπτω, propiamente “caer”, está atestiguado con el sentido de “caer en trance” en Luciano, quien en *Philopseudeis* 16 habla de un sirio de Palestina capaz de devolver a su sano juicio a personas καταπίπτοντας πρὸς τὴν Σελήνην καὶ τὸ ὄφθαλμῶ διαστρέφοντας καὶ ἄφρου πιμπλαμένους τὸ στόμα²⁵⁶, esto es, a “individuos que caen en trance cuando sale la luna, con los ojos vueltos y la boca llena de espuma” (cf. otra palabra para caer en trance: VII, 549 κατασπαθῆναι, de κατασπάομαι, lit. “ser arrebatado”). Por último, en VII, 846 el epígrafe εἰς ἥλιον σκιά es una descripción de lo que sucederá al realizar el encantamiento: primero se verá una sombra en el sol, que luego descenderá y se colocará frente al mago. Ἥλιος, por lo tanto, parece referirse aquí solo al astro y no al dios.

Inventor y origen

A veces los encabezamientos de las recetas adivinatorias se refieren a su autor y a su origen²⁵⁷. Del primer grupo hay cuatro ejemplos; del segundo, dos.

²⁵⁴ Preisendanz, 1920-1921, p. 32.

²⁵⁵ Debido, sin duda, a la influencia de ὄραω.

²⁵⁶ Sobre estos especialistas véase el comentario de Ogden 2007, *ad loc.*

²⁵⁷ Una referencia al origen se atestigua ya en un papiro mágico de época de Augusto: SM 72, col. I, 1-5. El texto es presentado como una ἐξαγωγή ἐπωδῶν ἐκ τῆς εὐρεθείσης (?) | ἐν Ἥλιου {ς} πόλει ἐν τῇ ἱερᾷ βύβλω τῇ καλουμένῃ Ἑρμοῦ ἐν τῷ ἀδύτῳ Αἴγυπτίῳ | γράμμασιν καὶ διερμηνευθέντων Ἑλληνικῶς.

Circulaban, sin duda, en época alejandrina numerosos escritos mágicos pseudo-epigráficos bajo el nombre de antiguos personajes famosos²⁵⁸. Los papiros atribuyen frecuentemente las recetas a quienes pasaban por haber sido magos del mayor prestigio, con lo cual se garantizaba la eficacia y la excelencia²⁵⁹. Ni que decir tiene que estas atribuciones, que no solo aparecen en los títulos, sino también en otros pasajes de los papiros mágicos, no tienen nada de seguro, ni siquiera en los casos más verosímiles, que son aquellos en que el supuesto creador está próximo a la redacción del papiro, como ocurre con Pácrates, de la época de Adriano²⁶⁰. En los títulos que estudiamos, sin embargo, los autores son menos creíbles, puesto que son personajes ya muy antiguos en la época en que se redactaron los documentos: Pitágoras y Demócrito (VII, 795, aunque el segundo puede ser el pseudónimo de Bolo de Mendes, *supra* nota 218), Salomón (IV, 850), Pitis²⁶¹ (IV, 1928), o bien la diosa Isis (XXIVa 1). En este último caso no se dice que la diosa sea la inventora en el título, sino que se da a entender al comienzo con la frase “Gran Isis, la Señora. Copia del libro sagrado hallado en los archivos de Hermes. Se trata del método de las 29 letras, gracias al cual Hermes e Isis, que buscaba a su hermano y marido Osiris, <lo encontraron>”²⁶². E. Peterson mostró hace tiempo que la frase inicial Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία es una “akklamatorische Eingangsformel” comparable al μέγας que encabeza las “Sühne Inschriften” de Asia Menor, o, de manera algo más lejana, a la fórmula εὐτυχῶς atestiguada al comienzo tanto en papiros (P. Oxy. VIII, 1108; VI-VII d. C.) como en monedas e inscripciones (Ditt., *Syll.*³ 899; 906b; 995, 20; etc.)²⁶³. No hay motivo para dudar de que este encabezamiento de la

²⁵⁸ Suárez de la Torre en prensa trata el tema en “Pseudoepigraphy and Magic”. Sobre la pseudoepigrafía y la falsificación literaria en la Antigüedad son importantes los trabajos de Speyer 1965 s., 1969, 1970, 1971.

²⁵⁹ Véase García Teijeiro 1996, pp. 151 s., y 1998.2, p. 100. En su trabajo de 2005.2 propone que las atribuciones se hacen a magos y a no magas porque estas tenían un marcado carácter literario y mitológico, que hubiera resultado inadecuado para dar de prestigio a las recetas, ya que las habría dotado de un halo de irrealidad. La adscripción a personajes femeninos es excepcional. *PGM* XX, 4-12 atribuye a cierta siria de Gádara una para curar quemaduras, y las líneas siguientes del mismo documento contienen otra de la tesalia Filina contra el dolor de cabeza. Ambas, muy cortas, están redactadas en hexámetros y se encuentran en uno de los papiros mágicos más antiguos, de época de Augusto. Faraone 2011 ha propuesto que proceden de una colección de encatamientos hexamétricos de tradición oral. La preponderancia masculina se advierte muy bien en el título de XI, 1-40, donde la diosa egipcia Nephthys aparece, sin ser nombrada, como la “anciana servidora de Apolonio de Tiana”. Véase Bergman 1984; Pachoumi 2007, pp. 85 s., y 2011, pp. 161 s. Para el prestigio de los magos y de los motivos egipcios en los papiros mágicos, es importante Dieleman 2005.

²⁶⁰ A él se atribuye un hechizo de atracción conservado en *PGM* IV, 2446 ss.

²⁶¹ Sobre su identificación con Bitis, véase *supra* nota 144.

²⁶² Μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία. ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ παμίσις. ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ τὰ γράμματα καθ' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἴσις ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα Ὅσπριν <ἐξεῦρον>.

²⁶³ Peterson, 1926, p. 223.

receta adivinatoria se encuadre en esa tradición, pero la frase parece funcionar aquí además como título. En efecto, se corresponde con la forma de los demás títulos, es decir, es un sintagma inicial en nominativo independiente desde el punto de vista gramatical del resto del texto, y forma junto a las siguientes palabras un preámbulo que aporta información básica sobre la receta. Además, entre la línea en que está escrito y la primera de la receta hay un espacio en blanco de aproximadamente dos centímetros, en cuyo margen izquierdo pueden verse dos rayas paralelas dispuestas en diagonal respecto al texto, cuyo final también está marcado por dos rayas idénticas y por un párrafo. Tal disposición refuerza la idea de que la expresión que nos ocupa fue concebida como título²⁶⁴.

Por último, en una ocasión se da por inventor del encantamiento a un personaje desconocido, Craeonio o Crateonio (V, 40)²⁶⁵.

En cuanto al grupo que menciona la procedencia de la receta, dos epígrafes especifican que procede de un libro sagrado, III, 424 y XXIVa 1, este último incluso con el detalle del lugar donde el libro fue hallado: en los archivos de Hermes²⁶⁶.

Objetos.

La causa principal de anticipar algunos de los objetos necesarios para una práctica en el encabezamiento ha de ser advertir al lector de que solo le será posible realizarla en caso de disponer de ellos. Si, por ejemplo, el practicante no tuviera tres cañas, no podría llevar a cabo la de IV, 3172; como tampoco la de V, 1 en caso de no tener un banco o pedestal (βάθρον). Secundariamente, la indicación de la principal herramienta debía de revelar también, en ciertos casos, su naturaleza, al menos a los expertos. Así, las prácticas para las que se precisa un candil (V, 1; VII, 255; 540 y XXIIb 27) son o licnomancias u oniromancias; aquellas que requieren un recipiente (IV, 3209 y V, 1), lecanomancias o fialomancias, esto es, recetas para conseguir que un dios

²⁶⁴ Estas indicaciones se basan en el examen de una fotografía del documento original en el Griffith Institute of Papyrology de la Universidad de Oxford. Quiero expresar aquí mi agradecimiento al Prof. D. Obbink por su amable ayuda. A pesar de que no tengo ninguna lectura nueva que proponer, sí quiero hacer constar algunas puntualizaciones para la correcta edición del papiro XXIVa: línea 2: ἀντίγραφον ἱερᾶς [βι] 3: βλου τῆς εὐρεθείσης ἐ[ν] 5: ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ | 7: δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἴσις | 9: δελφὸν καὶ ἄνδρα [Ἵ] 10: σιρεῖν ἐπικαλοῦ μ[ε]ν | 11: τὸν ☉ καὶ τοὺς ἐν β[ι] 13: ρὶ ὧν θέλεις κληδογι[σ] 14: θῆναι. Λαβὼν φοί[νι] 20: δύο, τὸ δὲ ὑπολιπό[μει] 24. καὶ χρηματισθήσῃ [τη].

²⁶⁵ Preisendanz edita Ἄλλη· ιουκραωνίου, pero en el aparato crítico sugiere convincentemente que detrás de esa secuencia está el nombre del autor, quizá Κραταωνίου.

²⁶⁶ El tema del hallazgo de libros de gran valor en lugares especiales, como archivos, templos o tumbas, es frecuente en la Antigüedad. Véase la monografía de Speyer 1970. Sobre la custodia de libros y documentos mágicos en los templos egipcios, cf. Ritner 1995.2, p. 53.

aparezca reflejado en el líquido que previamente se ha vertido en el recipiente. Para la de V, 1-53 se necesitan ambos, candil y recipiente, además de un médium, aunque no se dan instrucciones precisas de cómo utilizarlos. Debía de ser, por lo tanto, un híbrido entre licnomancia y lecanomancia: acaso el médium vería al dios en la luz del candil reflejada en el líquido. De la misma forma, que se ponga como requisito poseer una calavera, aunque no se la nombre directamente, como en IV, 1929 (véase pp. 96 y 232), significa, sin duda, que la práctica consiste en la evocación de un muerto.

Se constatan tres modos de mencionar los objetos de las recetas. Uno consiste en el uso de nombres compuestos, cuyo primer elemento indica la cosa, y el segundo es siempre *-μαντεῖον* (IV, 3209: *φιαλομαντεῖον*, VII, 540: *λυχομαντεῖον*). Otro se sirve de las preposiciones *ἐπί*, *πρός*, *ἐς* o *διά* (IV, 1928; V, 1 y 440; VII, 255; XXIIb, 27; LXII, 47). También cabe usar un adjetivo derivado, como en IV, 3172, *ὄνειραυθοπτάνη τρικαλαμαία*. Un caso especial es el de IV, 85 *Ἡ πρᾶξις κρόμμων*, al final y no al principio de la receta.

Médium

Lo mismo que con la especificación de los objetos necesarios, anunciar en el epígrafe que la práctica necesitará un médium disuade a quien no disponga de uno de intentar llevarla a cabo. En el “Trance de Salomón” (IV, 850) se admite la posibilidad de que un adulto desempeñe esta función: *καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιῶσα*; pero eso no es lo normal: la palabra para denominar a los médiums en los papiros mágicos es, de hecho, *παῖς*, “muchacho”. En los encabezamientos va siempre en genitivo precedida de la preposición *ἐπί*, que es, como se ha visto en el apartado anterior, uno de los sintagmas también atestiguados para señalar los objetos necesarios en la realización de la práctica. El Oráculo de Sarapis menciona así al médium y a tres objetos: [*ἐπὶ*] *παιδός*, *ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης* [*καὶ*] *β[ά]θρου* (V, 1-3). El tercer y último ejemplo atestiguado en estos encabezamientos de las recetas adivinatorias se limita a señalar que es un “oráculo con médium”: *PGM VII, 348 Μαντεῖον ἐπὶ παιδός*.

Volveré a referirme a los médiums más adelante, en la parte dedicada a las prácticas (*ποιήσεις*), pp. 368 ss.

Poder o prestigio de la receta

Las recetas de los papiros, como todos los textos mágicos, aluden con frecuencia a su efectividad y excelente calidad. Los títulos se refieren frecuentemente a los mismos

dioses y aprovechan, además, una tradición pseudepigráfica sin duda muy extendida para atribuirles también a personajes que pasaban por haber sido magos famosos, según se ha visto ya. Otro recurso de esta autopropaganda consiste en alabar directamente la eficacia. Se encuentra muchas veces en el interior de los textos, pero se halla también en los encabezamientos de algunas de las recetas adivinatorias que estamos estudiando. El método de adivinación de Crono es presentado en IV, 3086 como “anhelado” o “buscado”: Μαντία κρονική ζητουμένη. Otros ejemplos son VII, 250 ὄνειραιτητόν, ὃ αὐτὸ κέχρηται, “petición de sueños, que nunca falla”²⁶⁷, y SM 79 s. Ὀνειρον ἰδεῖν ἀληθεῖνόν.

Nombre específico

Hay dos ejemplos en los cuales el encabezamiento de la receta le atribuye una denominación propia. Uno está en IV, 3086: Μαντία κρονική ζητουμένη καλουμένη μολάριον, “apreciado oráculo de Crono, llamado *molinillo*”. Fue Preisendanz quien se percató de que μολάριον forma parte del título y no del procedimiento, como había considerado Dieterich²⁶⁸. El otro caso se encuentra en la versión del *Homeromanteion* recogida en P. Oxy. 3831 Ὀμή(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης (l. 31). Hay que tener también en cuenta en este contexto el colofón de IV, 85 Ἡ πρᾶξις κρόμμυον, que contiene el nombre de la receta excepcionalmente al final.

“Molinillo”, “Cimitarra”, “Cebolla” son nombres curiosos para referirse a estos textos. Poder nominar algo cómodamente, sin necesidad de describirlo, es el principal motivo de adjudicar un nombre específico. Que algunas recetas lo tengan revela que

²⁶⁷ Puesto que la voz activa de este verbo significa “dar un oráculo” y la voz media “hacer una consulta oracular”, si se considera que κέχρηται tiene aquí esta significación mántica especializada, debe entenderse como media. El sujeto es, desde luego, el relativo referido a ὄνειραιτητόν. Se pide una visión en sueños y esa solicitud “pregunta” siempre a la diosa, nunca falla. Nótese que el perfecto activo κέχρηκα está bien atestiguado (30 casos en el *Thesaurus*) y que en un escolio de la Edición Aldina de las *Nubes* de Aristófanes tiene el sentido de dar un oráculo (144b, Koster). Otra posibilidad es entender que en el papiro el verbo está usado con la significación de “usar”, “emplear”. Con ella rige normalmente dativo, pero no faltan ejemplos de acusativo, uno de ellos precisamente en otro papiro mágico, SM 38, 9 τοῦτο ἐχρήσατο ἢ Ἰσις (referido a un amarre erótico). En ese caso, el perfecto tendría valor pasivo y la frase significaría “que es empleado siempre”, es decir, que es eficaz en todos los casos. Como se trata, sin embargo, de un oráculo para formular cuestiones a las que se responda con un “sí” o un “no”, no puede utilizarse para formular cualquier pregunta, y es preferible, por eso, la primera alternativa. Höpfer (*OZ* II §209) y Preisendanz (*PGM*) traducen “Traumforderung die immer Orakel einbrachte”; Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987, “Petición de sueños que siempre trae un oráculo”; Merkelbach 2001, “Bitte um einen Traum, die immer zu einem Orakel führt”. Grese (en Betz 1992), en cambio, se inclina por la otra posibilidad: “Request for a dream oracle, a request which is always used”.

²⁶⁸ Dieterich, 1891, pp. 79 ss. editó: Μαντία κρονική ζητουμένη καλουμένη μολάριον λαβών ...etc. Preisendanz, 1920-1921, pp. 128-130, objeto que λαβών aparece de ordinario en *PGM* como primera palabra de frase, y que, además, existen otros pasajes con nombre específico en el mismo papiro IV: 1716, Ξίφος Δαρδάνου. πρᾶξις ἢ καλουμένη ξίφος; 1910, λόγος Βαυκύων.

hubo adivinos o magos que sintieron tal necesidad y, aunque resulta difícil determinar en qué contextos se referirían a ellas con tales nombres, es probable que reuniones con clientes o con colegas proporcionaran la ocasión oportuna. Ciertamente, estos nombres específicos reflejan la viveza que la mántica mágica tuvo en los primeros siglos de nuestra era.

Astrología

Por último, hay un solo texto cuyo epígrafe hace referencia a que la receta comporta algún elemento astrológico: VII, 795 s. Ὀνειρατητὸν Πυθαγόρου κ[αὶ] Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις μαθηματικός. Se trata de un encantamiento para que un ángel venido de las Pléyades y sometido al Sol se aparezca en sueños y vaticine. Para conseguirlo hay que grabar en las hojas de una rama de laurel los símbolos del zodiaco con sus correspondientes nombres, así como una palabra mágica en cada una. Como se ve, la práctica tiene un importante componente sideral (el Sol, las Pléyades, el zodiaco) de forma que no es sorprendente que se titule ὄνειρόμαντις μαθηματικός. Vinagre (1996) defiende que la asociación entre sueños proféticos y astrología es ajena a la cultura griega, y que siempre que aparece en textos griegos es atribuida a extranjeros, ya sean persas, babilonios, caldeos o egipcios. Como considera que el Demócrito de esta práctica es el filósofo presocrático, del que se dice que fue discípulo de Ostanes, concluye que el trasfondo aquí debe ser persa.

Los datos contenidos en los encabezamientos de las recetas adivinatorias considerados en los apartados precedentes pueden encontrarse aislados o combinados entre sí. La notable variedad en la estructura de títulos y epígrafes se debe, precisamente, a esa capacidad combinatoria. Encontramos así:

Finalidad:

- III, 263 Πρόγνωσις
- III, 479 Πρόγνωσις
- III, 483 Ἄλλη ἀντ[ιγραφή·]
- III, Ἄλλη
- VII, 1009: Ὀνε[τρομαντ]εῖ[ον]

Finalidad + dios:

XII, 153: Θεομαντεῖον

Finalidad + contenido con alternativa:

P. Oxy. 3831, 21 Ὀμή(ρου) μαντ(εῖον) ἢ ἀκινάκης Cf. *PGM* VII (= P.Lond. 121), 148a, τέλος ἔχει τῶν ἐπῶν Ὀμηρομαντείου ἐπ' ἀγαθῶ

Finalidad + inventor u origen:

III, 424 s.: Ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβ[λο]υ. Πρόγνωσις καὶ μνημον[ικὴ]

Finalidad + objeto:

VII, 540: Λυχνομαντεῖον

LXII, 47 Μέθοδ[ος δ]ιὰ ψήφου μαθ[εῖ]ν, εἰ ζῆ ἢ ἐτελεύ[τ]ησεν

Finalidad + médium:

VII, 348: Μαντεῖον ἐπὶ παιδός

Finalidad + dios + objeto:

IV, 3209: Ἀφροδίτης φι<α>λομαντεῖον

Finalidad + dios + poder o prestigio + nombre específico:

IV, 3086: Μαντία κρονικὴ ζητουμένη, καλουμένη μυλάριον

Finalidad + dios + objeto + médium:

V, 1: Μαντεῖον σαραπιακὸν [ἐπὶ] παιδός, ἐπὶ λύχνου καὶ φιάλης καὶ β[ά]θρου

Finalidad + contenido + inventor u origen + astrología:

VII, 795: Ὀνειραιτητὸν Πυθαγόρου κ[αὶ] Δημοκρίτου ὄνειρόμαντις
μαθηματικός

Contenido:

VII, 359: Ὀνειραιτητὸν

VII, 664: Ὀνειραιτητὸν, abreviado ὄνειρ/ en el papiro

VII, 703: Ὀνειραιτητὸν

XII, 144: Ὀνείρου αἴτησις

Contenido + dios:

I, 263: Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις

VII, 222: Ὀνειραιτητὸν Βησᾶς

VIII, 64: Ὀνειραιτητὸν τοῦ Βησᾶ

XII, 190: Ὀνειραιτητὸν λεγόμενον πρὸς Ἄρ[κτον

Contenido + poder o prestigio de la práctica:

VII, 250: Ὀνειραιτητόν, ὃ ἀεὶ κέχρηται

SM 79 s. Ὀνειρον ἰδεῖν ἀληθινόν

Contenido + objeto:

XXIIb, 27: Ὀνειραιτητόν ἐς λύχν[ο]ν

Contenido + inventor u origen + objeto + dios:

IV, 1928 s.: Ἀγωγή Πίτυος βασιλέως ἐπὶ παντὸς σκύφου. τούτου ἐντυχία πρὸς
Ἥλιον ἐξαίτησεως²⁶⁹

Consecuencia:

V, 54: Αὔτοπτος

VII, 319: Αὔτοπτος

VII, 846: Εἰς τὸν ἥλιον σκιά

Consecuencia + dios:

VII, 727: Ἀπόλλωνος αὔτοπτος

Consecuencia + objeto:

IV, 3172: Ὀνειοθαυπάνη τρικαλαμαία

Consecuencia + médium + inventor u origen:

²⁶⁹ Seguramente el nominativo y el genitivo estén al revés, como traduce Preisendanz: “su (sc. de Pitis) petición a Helios de un encuentro” (sc. de un demon)

IV, 850: Σολομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιούσα

Dios:

IV, 89: Ἄλλη πρὸς Ἥλιον

Dios y objeto:

V, 213: Ἑρμοῦ δακτύλιος

Inventor u origen:

Ἄλλη τοῦ Κραταιωνίου

Objeto:

VII, 255: Ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν λύχνον

Nombre específico + inventor u origen:

XXIVa, 1: Μεγάλη Ἴσις ἢ κυρία. ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίαις.

2.2.2 LAS PRÁCTICAS (ΠΡΑΞΕΙΣ)

Ἀνακρίσεις

Pasajes considerados:

1. *PGMI*, 327-335: καὶ ὅταν εἰσέλθῃ, ἐρώτα αὐτόν, | περὶ οὗ θέλεις, περὶ μαντείας, περὶ ἐποποιίας, | περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειροκτησίας, περὶ | ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων, | ὅ[σ]ων ἐστὶν ἐν τῇ μαγικῇ ἐμπειρίᾳ. | στρώσον δὲ θρόνον καὶ κλ[ι]νήριον διὰ βυσσίνω[ν], | σὺ δὲ στάθητι θύων διὰ τοῦ προειρημένου ἐπιθ[ύ]ματος. καὶ μετὰ τὴν ἐξέ[έ]τασιν ἐὰν θέλῃς | ἀπολύσαι αὐτὸν τὸν θεόν
2. *PGMIV*, 1992-2005: ἀνάκρισις: ὁ κισσὸς φύλλον ἰγ. | ἄρξαι ἀπὸ τοῦ εὐωνύμου μέρους | κατὰ ἓν γράφων ζμύρνη καὶ στεφα|νώσας ἐπίλεγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα | καὶ ἐπὶ σκύφου· τὸ αὐτὸ γράμμα | ἐν τῷ βρέγματι σὺν τοῖς οἰκείοις· ‘σοιθερχαλβαν· | οφρουρορ· ερηκισιθφη (λόγος)· | Ἰαβε Ζεβυθ· λεγεμας· | θμεστας· μεσμυρα· βαυανε|χθεν και λοφωτω βρηλαχ· | Ἀρχεντεχθα· αψοιερ χαλ|βαν.’ τὸ δὲ μέλαν· αἶμα δρα|κόντειον καὶ αἰθάλη χρυσοχοϊκή.
3. *PGMIV*, 2140-2144: Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις | σκήγους· γράφε εἰς φύλλον καλπᾶσου ταῦτα· αζηλ βαλεμαχω (γράμματα ἰβ’). μέλαν· μίλτου καὶ ζμύρνης | κεκαυμένης καὶ ὠμῆς χυλὸς ἀρτεμισίας | καὶ ἀειζώου καὶ καλπᾶσου· γράψον καὶ ἐντόμισον²⁷⁰.
4. *PGM VII*, 1000-1009: [εἶτα] λειώσας [ἐπίγραφε] τὸν ὑποκείμενον λόγον· ἐπεῖ- πεν [αὐ]τὸν καὶ ἐ|νέγραψεν ἡ Ἰσις, ὅτε τὸν Ὅσιρι[ν] ὑπολα|[βοῦ]σα τὰ] μέλη μελισθέντα συνήρ[μο]ζεν· ὁ Ἀσκλη|πιὸς ἰδὼν α]ὐτὸν ἐξ<ωμ>ολόγησεν μὴ σὺν Ἡβῆ ἢ τι|νι ἄλλῳ συναρμόσαι | τ[ὸν] θα[νόντα]· ἔστι δὲ | ὁ λόγος· ‘δεῦρό μοι, σεσε|γγ[ενβαρφαραγης Σα|βαώθ· ἐξορκίζω] γάρ σε, νεκύ[δαιμον, κατὰ τῆς πι|κρᾶς [Ἀνάγ]κης ἀνοιξ[όν σου τὰ ὦτα καὶ τῶν | ἱερῶ[ν λόγων ἄ]κουσον’. καὶ λέ[γε πολλάκις τ]ὴν | ὑπο[κειμένην στή]λην.

²⁷⁰ Es una versión diferente de la del n.º 2. Véase la presentación de los textos pp. 93 ss.

Por lo general, en las recetas de los papiros mágicos se da por sentado que el demon o dios invocado, cuando se aparezca, hablará. Una de las peticiones de sueños de Besas, por ejemplo, dice: “y poco antes de despertar vendrá el dios y te hablará y no se marchará” (VII, 228 s., καὶ σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἦξει | ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι καὶ οὐκ ἀποχωρήσει). A veces, sin embargo, se contempla también la posibilidad de que se niegue a hablar, en cuyo caso se suelen incluir coacciones para forzarlo. Cuando el vaticinio se pide al demon de un muerto, sin embargo, parece que se asume lo contrario que en los demás casos, o sea, que no hablará voluntariamente, de modo que se dan siempre algunas indicaciones para conseguirlo. Como estas no constituyen rituales de segunda instancia, es decir, no están ideadas para ser usadas si la práctica básica no funcionase, no reciben el nombre de ἐπάναγκοι, sino el de ἀνακρίσεις o ἐξετάσεις, “interrogatorios”. Los dos nombres, como los verbos correspondientes, se emplean frecuentemente en contextos jurídicos²⁷¹, y, por eso, se acercan más a la idea que evocan nuestros “interrogar” o “inquirir”, que a la de “consultar”.

El célebre pasaje del canto XI de la *Odisea* (la necromancia más antigua que conocemos en el ámbito griego) muestra que los muertos, incapaces de comunicarse por sí mismos, necesitan para poder hablar beber sangre de las víctimas sacrificadas por Odiseo, como el alma del adivino Tiresias le explica²⁷²:

ὄν τινα μὲν κεν ἔῃς νεκύων κατατεθνηώτων
αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει·
ὦ δέ κ' ἐπιφθονέης, ὁ δέ τοι πάλιν εἶσιν ὀπίσσω

Aparte del propio Tiresias, el espíritu de Elpenor es el único que puede hablar espontáneamente, porque su cadáver está aún insepulto y no ha entrado todavía en el otro mundo. Cuando ha sucedido eso, para que los muertos recuperen el don de la palabra es imprescindible un ritual que les dote de voz. En la *Odisea* basta con permitirles que beban sangre. Con el paso del tiempo los ritos fueron haciéndose más complejos y la consulta necromática destinada a tal fin comienza a incorporar tanto δρώμενα como λεγόμενα. En este sentido es curiosísimo un fragmento del final del libro XVIII de los *Κεστοί* de Julio Africano conservado en un papiro de Oxirrinco (P. Oxy.

²⁷¹ Cf., en los mismos papiros mágicos, las preguntas a oráculos en XXXe y LVI sobre posibles investigaciones de autoridades locales.

²⁷² Od. XI, 149-149. Cf. las instrucciones de Circe en el canto precedente, X, 535-540.

III, 412). Este documento²⁷³, que no es anterior a 275/276 d. C. y por tanto contemporáneo o casi contemporáneo del autor cuyo texto transmite²⁷⁴, reproduce seguidos y con algunas variantes, los versos 34-43 y 48-50 de la Νέκυια de la *Odisea*. Inmediatamente después Africano escribe “ha dicho lo que hay que hacer”, ἃ δεῖ ποιῆσαι εἴρηκεν. Sigue una interpolación de 21 hexámetros, que contienen la fórmula de evocación que habría pronunciado Odiseo, siguiendo las instrucciones de Circe, y el resultado que obtuvo, para enlazar en la línea 41 con el verso 51 de nuestras ediciones de la *Odisea*. El mismo Africano intercala la observación de que Odiseo en aquellos versos “dice la fórmula del encantamiento”, ἃ δεῖ ἐπάσαι λέγει, en la línea 21. La crítica especializada distingue una estratificación en estos versos interpolados²⁷⁵. Un primer estrato referido a la invocación de los ríos infernales, a la Tierra y a los demonios ctónicos castigadores (15-20 y 37-42), y otro más reciente y más impresionante, dirigido a catorce divinidades griegas, egipcias, a Yahvé (Iaa) y a potencias habituales en los papiros mágicos, como Abrásax y Ablanatho. Los autores de las interpolaciones consideraron incompleto el famoso episodio nigromántico de la *Odisea*, donde solo se describe el rito (τὰ δρώμενα), y añadieron la fórmula de evocación (τὰ λεγόμενα), que Julio Africano recoge. Comenta además que considera auténticos los versos, porque se encuentran en manuscritos conservados en las bibliotecas de Elia Capitolina (= Jerusalén tras la reconstrucción de Adriano) y de Nisa (Caria)²⁷⁶. Piensa que por alguna razón el propio Homero o los Pisistrátidas decidieron prescindir de ellos.

En la literatura posterior se insiste en la dificultad de conseguir el vaticinio del espíritu de un muerto. Lo que era mero mutismo se va transformando en reticencia. En la *Farsalia* de Lucano, la bruja Ericto ve cómo, tras realizar los ritos, la sombra del cadáver que quiere animar (VI, 720 *corporis umbram*) se resiste a regresar a su cuerpo. Para conseguirlo pronuncia terribles amenazas contra los dioses infernales (VI, 730-749), y al muerto lo convence ofreciéndole a cambio de sus respuestas una gran recompensa: hacerlo inmune a futuros rituales mágicos (VI, 762-773). Heliodoro es aún más claro en la escena necromántica de las *Etiópicas* (V, 14 s.). La madre que evoca el cadáver de uno de sus hijos para conocer el futuro del otro, obtiene como única

²⁷³ V, 1 en la edición de los Κεστοί de Vieillefond 1970; fr. 10 en la de Wallraff *et alii* 2012 con excelentes reproducciones del papiro (pp. 221-224).

²⁷⁴ El revés del papiro contiene un documento datado en la época del emperador Tácito. Los Κεστοί se fechan poco después del 221. Véase el comentario de los editores.

²⁷⁵ Wunsch, 1909, pp. 2-19; *OZ* II, §§334-338; Kahane 1997; M. Wallraff *et alii* 2012, pp. XXXIII-XXXVIII.

²⁷⁶ Los 13 primeros versos del pasaje que cita (*Od.* XI 34-43 y 48-50, sin la interpolación) también, dice, en la del Panteón de Roma.

respuesta en un primer momento un gesto vago, y ha de forzarlo a que se exprese con mayor claridad. Acaba entonces por hablar, pero con un murmullo ronco y sordo, como salido de debajo de la tierra o de una profunda caverna²⁷⁷.

En las necromancias de los papiros mágicos hay que distinguir entre las fórmulas y rituales dirigidos a los dioses superiores para que envíen el demon de un muerto, y los destinados a hacerlo hablar. Dicho de otra forma: se considera que el alma del difunto no es dueña de acudir a la llamada del nigromante, sino que debe ser enviada por algún dios; pero, una vez conseguido esto, es necesario, además, dedicar una parte de la práctica a obligar al alma evocada a que responda a lo que el oficiante le pregunte.

Para el primer fin, el de impetrar a las potencias superiores, se emplea en las recetas de los papiros I y IV un mismo himno hexamétrico²⁷⁸, que se integra dentro de fórmulas más amplias y que, con ligeras modificaciones en uno y otro caso, da a entender que el oficiante posee una parte del cadáver cuyo demon intenta atraer²⁷⁹. En *PGM I* la fórmula ocupa las líneas 297-327 y está dirigida a Apolo. οὐπερ ἀπὸ σκήνους ἐστὶ τόδε (319) son las palabras con que se alude aquí a esta οὐσία. En *PGM IV* las fórmulas se encuentran en 1931-1954 y 1955-1989. Los términos que hacen referencia al despojo del muerto son casi idénticos: 1970 οὐπερ ἀπὸ κεφαλῆς σκήνους κατέχω τόδε, pero aquí σκήνους está precisado inequívocamente por κεφαλῆς “de la cabeza de cuyo cadáver tengo esto”. Como la construcción de la frase se complica con κεφαλῆς y esta palabra rompe la secuencia de los dactilos, debe ser una glosa. Gramaticalmente se refiere a σκήνους, pero, en realidad, se aplica a σκήνους τόδε: este despojo del cuerpo = la cabeza = el σκύφος de las recetas de *PGM IV*. σκήνος está bien atestiguado en el sentido de “cuerpo” (Hipócrates, Platón, Timeo de Locros, poesía²⁸⁰) y también en el de “cuerpo muerto”, “cadáver” de un hombre o de un animal (inscripciones de Ceos y Teos, Nicandro). Esta acepción particular era suficientemente conocida para ser usada en las epístolas del Nuevo Testamento: σκήνος = “cuerpo” en *2 Ep. Cor.* 5, 1; σκήνωμα = “cadáver” en *2 Ep. Petr.* 1, 13.

La necromancia de *PGM VII*, 993-1009 incluye solo la petición dirigida a una divinidad superior (994-996).

²⁷⁷ ὁ νεκρὸς οἶον ἐκ μυχοῦ τινοῦ ἢ σπηλαίου φαραγγώδους βαρὺ τι καὶ δυσηχὲς ὑποπύζων (15,1). Sobre la voz de los muertos, vid. Tylor 1920, pp. 452 s.; Ogden 2001, pp. 227-230. Las escenas de necromancia en la literatura están recopiladas y analizadas en Hopfner, *OZ II*, §328-361.

²⁷⁸ *PGM I*, 263-347 y *IV*, 1928-2005. Los hexámetros están respectivamente en 315-325 y 1957-1989. Es el n.º. 4 en el apéndice del volumen II de *PGM*, pp. 239 s.

²⁷⁹ La palabra técnica para referirse a esta materia mágica usada en la evocación es οὐσία.

²⁸⁰ El primer testimonio en poesía parece hallarse en un epigrama funerario de finales de época clásica o de comienzos de época helenística (Kaibel n.º. 502). Véase Faraone 2004, p. 228 y n. 32.

Conseguida la presencia del νεκυδαίμων, el problema de cómo obligarle a hablar se resuelve de distinta manera en cada una de las recetas señaladas. En el papiro I el término usado es ἐξέτασις, mientras que en el IV se emplea ἀνάκρισις tanto en los pasajes aquí considerados como en el encabezamiento de la carta de Pitis a Ostanés (2007 s., ἐπειδή μοι παρ’ ἕκαστα γράφεις περὶ τῆς τῶν σκύφων ἀνακρίσεως). Nótese que, contra lo que se pudiera esperar, para la acción de “preguntar” no se emplea el verbo ἀνακρίνω, sino ἐροτάω²⁸¹. En *PGM VII*, en cambio, no se da nombre específico alguno a esta sección.

Los métodos usados son, además, muy diferentes. En el papiro I se trata, diríamos, de agasajar al demon cubriendo un trono con lino, mientras se queman los ingredientes indicados en las líneas 285 s. Entonces se podrá realizar la ἐξέτασις preguntando todo lo que se desee. En este punto el papiro IV es más interesante. Es necesario preparar de una determinada forma el σκύφος que menciona el texto. Lo primero que hay que determinar aquí es si esa palabra conserva su significado normal de “vaso” y, en consecuencia, se trata de un tipo de hidromancia²⁸² o si es una metáfora o, más bien, un eufemismo para designar una calavera. Resultan convincentes las dos razones argüidas por Faraone para inclinarse por la segunda opción: a) aparte del mencionado σκύφος, en el resto de la receta no hay rastro de hidromancia, b) el σκύφος parece ser lo que el oficiante tiene del cadáver, que es una calavera, como se deduce del texto del papiro, según hemos visto²⁸³. Aceptando, pues, la equivalencia σκύφος = “calavera”, creemos que la receta ha de ser interpretada como perteneciente al tipo de las prácticas de “cabezas parlantes”²⁸⁴, consistentes en hacer hablar a una cabeza o calavera que revela el futuro²⁸⁵. En este caso, (IV, 1992-2005) el oficiante debe tomar

²⁸¹ Tanto en los pasajes considerados como en una sección de la carta de Pitis a Ostanés donde se explica cómo hacer profetizar a un moribundo, práctica ciertamente cercana a la necromancia: IV, 2155 s. πάντα ἀκούσει ἃ ἐπεροτάς. Por otra parte, en IV, 2165 s., a propósito de cómo hacer hablar a un ajusticiado, se dice simplemente εἰπέ ... ὅσα θέλεις, πάντα σοι ἐρεῖ.

²⁸² Así Hopfner, *OZ* II, §§247-250.

²⁸³ Cf. Faraone 2005, p. 263.

²⁸⁴ Además de en estos papiros mágicos, el motivo de la cabeza parlante, conocido en la tradición clásica sobre todo por la leyenda de Orfeo, está muy extendido: aparece en dos de los relatos del paradoxógrafo Flegón de Trales, en Hipólito (*Ref.* IV, 41), en un códice astrológico de Milán (*Codd. astrol.* III, Appendix, p. 53); en la tradición céltica, en la mitología germánica, en la hagiografía cristiana y hasta en un conocido episodio de nuestro *Don Quijote* (II, 62). Cf. García Teijeiro – Molinos Tejada 1994, pp. 279-282; Ogden, 2001, pp. 202-217; Faraone 2005, pp. 271-278.

²⁸⁵ Hipólito, *Ref.* IV, 41 explica el truco de este tipo de prácticas: Κρανίον δὲ λαλ<εῖν δοκ>οῦν ἐπὶ γῆς θέντες ἐπιτελοῦσι τούτῳ τῷ τρόπῳ· αὐτὸ μὲν πεποίηται ἐπιπλόου βοείου, <δ> πεπλασμένον κηρῷ Τυρρηρικῷ καὶ γύψῳ ἀναπεποιημένη, περιτεθέντος τοῦ ὑμένου ἔμφασιν κρανίου ἐνδείκνυται. ὃ πᾶσι λαλεῖν δοκεῖ ἐνεργοῦντος τοῦ ὀργάνου, καθ’ ὃν τρόπον καὶ ἐπὶ τοῖς παισὶ διηγησάμεθα· γεράνου <γάρ> ἢ τινος τοιοῦτου μακροτραχήλου ζώου φάρυγγα σκεύασας, προσθεὶς τῷ κρανίῳ λεληθότως ὁ συμπαίκτης, ἃ θέλει φθεγγεται. ὃ ἐπ’ ἀν ἀφανὲς γενέσθαι θέλη, ἀνθρώπων πλήθος κύκλῳ περιθεὶς, ὡς θυμῶν

una rama de hiedra de trece hojas y escribir una palabra mágica en cada una, empezando por la izquierda, con tinta especial. Después, se corona con la rama²⁸⁶ y pronuncia las mismas palabras mágicas sobre la calavera y las escribe en la frente de esta. Es de notar que en algunos pasajes de la literatura clásica la hiedra está en relación con el recipiente llamado σκύφος, debido, al parecer, a la decoración de hojas de esta planta que solía adornar este tipo de copas²⁸⁷. ¿Será este un recurso del oficiante para identificarse con el σκύφος al que interroga, de modo que pueda transmitirle las respuestas a sus preguntas? Imposible saber con certeza la contestación, pero, dado que la hiedra no es una planta frecuente en los papiros mágicos, no parece una casualidad el hecho de que aparezca justamente aquí.

En la variante de la ἀνάκρισις de las líneas 2140-2144 en lugar de σκύφος se dice σκῆνος. La expresión es menos precisa: “De Pitís Tesalio interrogatorio de un cadáver”, pero el sentido es, sin duda, el mismo. En este caso deben escribirse en soporte vegetal ciertas palabras mágicas que han de introducirse a continuación en la boca de la calavera. Se aprecia en esta receta, como bien indica Faraone, una notable tendencia al eufemismo, debida, según él, a las leyes romanas que prohibían la magia y muy especialmente la necromancia. Su conclusión es que el autor de esta práctica habría evitado llamar a las cosas por su nombre en un intento de burlar a las autoridades romanas, de donde infiere que vivía en el Bajo Egipto, donde la dominación romana era más patente y efectiva. El copista a quien debemos el ejemplar que conservamos, procedería de Tebas, a juzgar por el lugar en que fue hallado el papiro, y se habría atrevido a introducir la glosa κεφαλή porque allí la presencia romana era mucho más escasa y su dominio menor. Hay que tener en cuenta también la posibilidad de que la ambigüedad de estas recetas se deba a un interés por mantenerlas fuera del alcance de los profanos. Los papiros mágicos griegos usan, en efecto, nombres en clave, criptónimos para referirse a los ingredientes de los magos. En algún caso tenemos la clave para identificarlos correctamente. La receta de *PGM* XIII, 1064-1076, para abrir

ἐμφαίνεται ὄν τῆς θέρμης ὁ κηρὸς ἀντιλαμβανόμενος λύεται, καὶ οὕτως ἀφανὲς τὸ κρανίον γεγονέναι νομίζεται.

²⁸⁶ En el texto griego se lee στεφανώσας. Como advierte Faraone en el trabajo citado, la voz activa sugiere que el oficiante corona a la calavera y no a sí mismo, pero en un texto de este tipo y de esta época no es aconsejable apurar mucho los valores de la diátesis verbal. Además en una oposición privativa, como la que hay entre voz activa y voz media, el término no marcado, la activa, puede tener no solo el sentido opuesto, sino también el neutro. Me decanto, pues, por la opción de que se ponga la corona a sí mismo, elegida por la mayoría de los traductores, porque parece demasiado reiterativo que deba escribir las palabras mágicas sobre la frente de la calavera, pronunciarlas hacia ella y, además, colocarle encima las hojas de hiedra escritas con esas mismas palabras.

²⁸⁷ Cf. *LSJ* s. v. κισσός y κισσύβιον.

puertas, explica que “ombligo de cocodrilo macho” equivale a una planta, la espiga de agua; “huevo de escarabajo” significa aquí mirra, y “corazón de babuino” vale perfume de lirio. *PGM XII*, 401-444, contiene una lista de equivalencias de esta clase y además explica al principio la razón de estos criptónimos: fueron creados por los escribas de los templos egipcios para evitar que si las recetas mágicas caían en manos de profanos, pudieran utilizarlas²⁸⁸. Es verdad que en estos ejemplos se ocultan ingredientes vulgares con nombres impresionantes, mientras que en las necromancias se alude a objetos que inspiran temor y respeto, con vocablos vulgares; pero la conveniencia de ocultar estaba especialmente justificada aquí. En cualquier caso, llamar σκήνος al cuerpo y σκύφος a la cabeza son sustituciones fáciles. La primera se justifica por la concepción religiosa del alma que vive en ese habitáculo, como ya hemos dicho. Las etimologías de nombres como *tête*, en francés, *testa*, en italiano, “testa”, “tiesta”, en nuestra lengua, *Kopf*, en alemán²⁸⁹, bastan para explicar la segunda²⁹⁰.

Por último, el interrogatorio del papiro VII consiste en escribir (no se dice dónde) y decir repetidas veces una fórmula. En ella primero se interpela a Sabaoth, probablemente el dios superior a quien se dirige la petición 994-996, aunque en esas líneas no se le nombra. A continuación se ordena directamente al demon del muerto que abra sus oídos y escuche las “palabras sagradas” (del oficiante, se entiende). Lo curioso en este pasaje es la *historiola*, que da prestigio a esta fórmula, la misma que escribió y pronunció Isis para resucitar a Osiris, causando así el asombro de Asclepio.

Ἀπολύσεις

Pasajes considerados:

1. I, 334-347: καὶ μετὰ τὴν ἐξ[έ]τασιν ἐὰν θέλῃς | ἀπολύσαι αὐτὸν τὸν θεόν, τὴν προειρημένην | ἐ[β]εννίνην ῥάβδον, ἣν ἔχεις χειρὶ ἐν τῇ | λαιᾷ, μετένεγκον εἰς τὴν δεξιὰν καὶ τὸν κλῶν|α τῆς δάφνης, ὃν ἔχεις ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ, | μετένεγκον εἰς τὴν ἀριστεράν, καὶ σβέσον | τὸν καιόμενον λύχνον καὶ χρῶ τοῦ αὐτοῦ | ἐπιθύματος λέγων ὅτι· ἴλαθί μοι, προπάτωρ, | προγενέστερε, αὐτογένεθλε· ὀρκίζω τὸ πῦρ | τὸ φανὲν πρῶτον ἐν ἀβύσσῳ, | ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν

²⁸⁸ M. García Teijeiro 1992.

²⁸⁹ Del latín *cuppa*, como nuestra “copa”.

²⁹⁰ El diminutivo σκυφίον está atestiguado con el significado de “calavera” en el médico bizantino del s. VII Paulo de Egina (III, 22, 5).

- πᾶσι μεγίστην, | ὀρκίζω τὸν φθείροντα μέχρις Ἄϊδος εἴσω, | ἵνα ἀπέλθῃς εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια καὶ μὴ | με βλάβῃς, ἀλλ' εὐμενῆς γενοῦ διὰ παντός.'
2. II, 176-183: Μαθὼν δὲ ἅπαντα ἀπολύσεις δοξοποιήσας | ἀξίως· ῥάνας αἵματι περιστερᾶς καὶ ἐπιθύσας | ζμύρναν εἶπέ· ἄπελθε, δέσποτα, χορμου· χορμου· | οἷομοροιοωχ· κιμνοιε· εποζοι· εποιαζου· | σαρβοενδοβοιααχχα· ἴζομνει προσποι· επιορ | χῶρει, δέσποτα, εἰς τοὺς σοὺς τόπους, εἰς τὰ σὰ βασίλεια καταλείψας ἡμῖν τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν εἰς σὲ εἰσ|άκουσιν.'
 3. III, 257-262: Ἀπόλυσις· | 'σπ[εῦ]σεις, ὦ ἀεροδρόμε Πύ[θιε] Παιάν, | ἀν[α]χῶρει [ε]ἰς τοὺς σοὺς ο[ὔ]ρανους | κα[τα]λιπὼ[ν] ἡμῖν ὑγία[ν μ]ετὰ πάσης εὐχα[ριστίας,] | εὐμενῆς καὶ ἐπήκοος, σα[φ]ῆς θώραξ, κα[ὶ] | ἄπε[λ]θε εἰς τοὺς ἰδίους οὐρ[αν]οὺς καὶ ἐπενδ[ήμει.']
 4. IV, 83: ἀπόλυσις· ἀπολύσας τὸν κάνθαρον εἶπέ· {*Verba Coptica*}
 5. IV, 250-254: ἐπὶν | δὲ ἐκμάθης, ἀπόλυε τὸν θεὸν μόνον τῷ ἰσχυρῷ | ὀνόματι τῷ τῶν ἑκατὸν γραμμῶν λέγων· ἄπιθι, δέ|σποτα. τοῦτο γὰρ θέλει καὶ ἐπιτάσσει σοὶ ὁ μέγας | θεός, τις.' λέγε τὸ ὄνομα, καὶ ἀπελεύσεται
 6. IV, 916-922: ἀπόλυσις τοῦ κυριακοῦ· εἰς τὸ οὖς τοῦ δεῖνα· | 'ανανακ· αρβουηρι· αειηουω.' ἐὰν δὲ | βραδύνη, ἐπίθου εἰς τοὺς ἄνθρακας τοὺς | ἀμπελίνους σήσαμον <καὶ> μελάνθιον λέγων· | 'ανανακ· ωρβουσιρι· αειηουω, χῶρει, κύριε, | εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους καὶ διαφύλαξον τὸν | δεῖνα ἀπὸ πάσης κακίας.'
 7. IV, 1057-1071: καὶ οὐ μὴ | ἀποχωρήσει, μὴ βαστάξας τὴν πτέρναν ἀπὸ | τοῦ δακτύλου, ἅμα εὐθὺς λέγων ἀπόλυσιν. | ἀπόλυσις· καμμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον, | ἣν κρατεῖς, καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ | τῆς κεφαλῆς σου καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ | δακτύλου λέγε γ' καμμύων· 'εὐχαριστῶ σοι, | κύριε Βαῖνωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χῶρει, χῶρει, | κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βα|σίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με | ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδωλό-πληκτον, ἀπληγον, | ἀθάμβητον, ἐπακούων μοι ἐπὶ τὸν τῆς ζω|ῆς μου χρόνον.' τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις· | 'χωω· χωω· ωχωωχ· ἱερὰ αὐγῆ,'—ἵνα | καὶ ἡ αὐγῆ ἀπέλθῃ—'χῶρει, ἱερὰ αὐγῆ, χῶρει, | καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ | αἰάωνα.' ἅπαξ λέγε καμμύων, ἐγχρίου | στίμι κοπτικόν, ἐγχρίου μήλη χρυσῆ.
 8. IV, 3118-3124: ἀπόλυσις· | 'αναεα· οχετα· θαλαμνια· κηριδευ· | κοιραψα· γενεχρονα· σανηλον· στυ|γαρδης· χλειδω· φραινολε· παιδολις· | ιαει, ἄπελθε, δέσποτα κόσμου, προπατήρ, | καὶ χῶρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, ἵνα συν|τηρηθῇ τὸ πᾶν. Ἰλεως ἡμῖν, κύριε.'

9. V, 41-46: **ἀπόλυσις**: ‘χώρει, κύρ[ιε], | εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοῦ[ς ἰ]δίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀψίδα[ς], | καὶ διατήρησόν με καὶ τὸν παῖδα | τοῦτον ἀπημάντους, ἐν ὀνόματι | τοῦ ὑψίστου θεοῦ, σαμας φρηθ.’
10. VII, 228-231: καὶ σχεδόν σου ἐγρηγοροῦντος ἦξει | ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι καὶ οὐκ ἀποχωρήσει, εἰ μὴ ἐξαλείψῃς | τὴν χε[ῖρ]άν σου νάρδῳ ἢ ῥοδίνῳ καὶ ἐμμάξης τὴν | ζωγραφίαν τῷ Ἴσιακῷ μέλανι.
11. VII, 332-334: **ἀπόλυσις**, λέγε· ‘χώρι[ζε], Ἄ]νουβι, ἐπὶ ὑγείᾳ καὶ σωτηρίᾳ μου | εἰς τοὺς ἰδίους σου θρόνους.’
12. VII, 738 s.: **ἀπόλυσις**: ‘ερκικχι: βελθημιλιχα: αρχαρζειρ: | φιζωρ: γειρφει.’
13. VIII, 108 s.: ἐὰν δὲ χρηματίσῃ σοι, ῥοδίνῳ | μύρῳ ἀπάλειψόν σου τὴν χεῖραν.
14. XII, 159 s.: ὅταν δὲ **ἀπολύσ[η]ς**, ἐπίθου | γῆρας ὄφραως.
15. LXII, 36-38: **ἀπόλυσις**: ‘ε[ὐ]χαριστῶ ὑμῖν, ὅτι ἦλθατε κ[α]τ’ ἐπιταγὴν θεοῦ. ἀξιῶ δὲ ὑμᾶς | τηρήσαί με ὑγιῆ, ἀθάμβητον, ἀνειδωλόπληκτον αθαθε | αθαθαχθε Ἄδων[α]ῖ. ἀποκατάστητε εἰς τὰς ἀποϊερώσεις ὑμῶν.’

El éxito de una práctica mágica no estriba solo en conseguir los vaticinios del alma de un muerto, de un demon o de un dios, sino también en despedirlo luego convenientemente. Dado que la magia los somete y obliga, estos seres no son libres de marcharse y de recuperar su libertad cuando quieran, sino que necesitan la ayuda del oficiante de la práctica, el cual, de la misma forma que debe conocer los ritos y las fórmulas para invocar, ha de saber igualmente los de liberación. Para referirse a ellos los papiros mágicos emplean ἀπόλυσις y ἀπολύω en este sentido especializado.

Si no hay la liberación, la potencia permanece invocada, por más que ella misma anhele partir. Esta posible situación inspiró a Luciano su célebre historia del aprendiz de brujo (*Philopseudeis*, 34-36)²⁹¹, popularizada en tiempos modernos primero por Goethe y luego por Walt Disney²⁹². Uno de los personajes de la obra, Éucrates, narra que en Egipto conoció a un sacerdote de nombre Pánocrates²⁹³. Tras ganarse su amistad, lo acompañó durante un tiempo y, entre otros prodigios, vio cómo era capaz de animar escobas y objetos domésticos, de modo que, tras revestirlos con una capa para que

²⁹¹ Véase el comentario de Ogden 2007, pp. 231-270.

²⁹² La traducción de la obra de Luciano al alemán hecha por Christoph Matin Wieland (1788-1789) permitió conocer la historia a Goethe, que la utilizó para su balada *Der Zauberlehrling* (1797). Esta obra inspiró a Paul Dukas su *scherzo L'apprenti sorcier* (1897), empleado como banda sonora en una parte de la película de Disney *Fantasia* (1940), en la que Mickey Mouse representa el papel de Éucrates.

²⁹³ En *PGM* IV, 2446-2455 se menciona a un Παχράτης, ὁ προφήτης Ἡλιουπόλεως, que maravilló al emperador Adriano con sus poderes mágicos. Sobre su identificación con el Pánocrates de Luciano, Ogden 2007, pp. 248-253, con otros posibles candidatos.

parecieran personas, le servían como criados. Cuando quería que se detuvieran, Pánkrates no tenía más que decir unas palabras mágicas y recuperaban su naturaleza ordinaria. Éucrates oyó a escondidas la fórmula de animación y la puso a prueba en ausencia de su amigo. Consiguió los efectos esperados y ordenó a una mano de mortero traer agua. Cuando ya tuvo suficiente, quiso detenerla con palabras ordinarias (“¡Quieta, no vayas ya a por agua, vuelve a ser mano de mortero!”), pero, al no conocer la fórmula de liberación, no consiguió nada. Decidió entonces intentar partirla de un hachazo, pero solo consiguió empeorar la situación, porque cada parte del palo se puso manos a la obra y entre las dos mitades inundaron la casa. Solo cuando volvió el mago y pronunció el conjuro oportuno, se recuperó la normalidad. Es cierto, como apunta Ogden, que Luciano no dice en ningún momento que Pánkrates invocara a algún ser sobrenatural, y que, en consecuencia, no hay en la historia nadie a quien liberar, pero esto, como señala él mismo, puede deberse a motivos narratológicos²⁹⁴. No cabe duda de que Luciano se basa para relatar esta historia en las prácticas mágicas reales. La posibilidad teórica de no poder detener aquello que se ha puesto en marcha por obra de los ensalmos le da pie para esta mordaz parodia, tan de su estilo.

El final del idilio II de Teócrito (163 ss.) es el pasaje literario que mejor aprovecha este motivo de la liberación. La muchacha abandonada que ha intentado encadenar a su amante mediante un hechizo amoroso y que luego hace confidente de sus cuitas a la diosa que ha invocado, acaba despidiéndola en unos versos que muestran, en realidad, la psicología de la pretendida hechicera (163-166):

ἀλλὰ τὸ μὲν χαίροισα ποτ' ὠκεανὸν τρέπε πώλωος,
 πότνι'· ἐγὼ δ' οἰσῶ τὸν ἐμὸν πόθον ὥσπερ ὑπέσταν.
 χαῖρε, Σελαναία λιπαρόθρονε, χαίρετε δ' ἄλλοι
 ἀστέρες, εὐκάλιοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί.

En principio, la necesidad de liberar a la potencia invocada no es específica de una clase determinada de encantamientos. Los papiros mágicos se refieren a ella cuando se quiere dejar en libertad a un demon asistente (III, 170; XIa, 24 ss.) y, en el contexto de hechizos amorosos, como promesa al demon de un muerto, si cumple lo que se le pide (*SM* 46, 27; 47, 28). También en ellos las divinidades expresan con impaciencia su

²⁹⁴ Ogden, 2007, pp. 237-241.

deseo de marcharse: “Dile: *haz este trabajo*, lo hace inmediatamente y luego te dirá *¿Qué más quieres? Me urge regresar al cielo*. Si no tienes nada más que mandarle en ese momento, dile *vete, señor*, y se marchará”. Esto se lee en un pasaje de una receta para varios fines²⁹⁵. Con todo, los apartados específicos sobre la liberación son característicos de las recetas adivinatorias. En ellas la relación entre el practicante y la divinidad o demon invocados es particularmente intensa. Cuando un autor cristiano, Eusebio de Cesarea, quiso emplear este concepto de la ἀπόλυσις para desacreditar a los dioses paganos, encontró abundante documentación en el tratado del neoplatónico Porfirio sobre la filosofía que se puede extraer de los oráculos²⁹⁶. Pudo así dedicar dos capítulos del libro V de la *Praeparatio Evangelica* a subrayar cuán absurdo es pensar que los dioses puedan ser sometidos mediante conjuros y que ellos mismo reclamen su liberación²⁹⁷. Con este propósito, cita varios oráculos muy interesantes, tomados del neoplatónico. Son pasajes difíciles de interpretar, porque están fuera de su contexto original, pero, por algunas referencias, parece que la mayor parte de ellos son mensajes de Apolo a través de un médium. Por ejemplo: “liberad ya al señor, un mortal no puede dar cabida a un dios”²⁹⁸, lo cual parece significar que el dios no desea permanecer más tiempo en el interior del médium. También contempla Porfirio la posibilidad de que se demore la liberación, en cuyo caso da instrucciones más precisas: “y si demoran en liberarlo, dice (s.c. el dios): *extiende una gasa de lino y libera al médium*”²⁹⁹.

El testimonio de los oráculos que cita Porfirio y aprovecha Eusebio está ampliamente ratificado en las recetas adivinatorias de los papiros mágicos. En ellos la complejidad de las liberaciones es variable. En su forma más sencilla consisten solo en un rito o una fórmula. Entre estas últimas, la más simple es la de VII, 738 s, que consta solo de palabras mágicas. Un poco más compleja es la de IV, 250-254, donde se ordena al dios que se vaya, porque lo ordena otra divinidad superior, cuyo nombre hay que pronunciar. No obstante, las liberaciones consistentes en una mera fórmula tienen, en la

²⁹⁵ I, 182-186: καὶ λέγει | αὐτῷ· “ποίη[σον] τοῦτο πὸ ἔργον”. καὶ ποιεῖ παραυτὰ καὶ ποιήσας ἐρεῖ | σοι· “τὶ ἄλλο βούλει; σπεύδω γὰρ εἰς οὐρανόν”. ἐὰν δὲ μὴ ἔχης | παραυτὰ ἐπιτάξει λέγει αὐτῷ· “πορεύου, κύριε”, καὶ ἀπελεύσεται.

²⁹⁶ Busine 2009 expone claramente la posición actual de la crítica sobre este opúsculo de Porfirio. Sobre el modo en que la utiliza Eusebio, O’Meara 1969; sobre su posición ante la mántica pagana, Nieto Ibáñez 2010, pp. 42-53.

²⁹⁷ Capítulos V, 8 y 9 titulados respectivamente ὅτι μαγγανείας καθέλκεσθαι τοὺς θεοὺς καὶ παρὰ γνώμην ἀναγκάζεσθαι ταῖς ἀνθρωπίναις βουλαῖς ὑπηρετεῖσθαι ὁμολογοῦσι, γ’ ὅτι οὐδὲ ἀφ’ ἑαυτῶν ἀναχωρεῖν δύνανται.

²⁹⁸ *Praep. ev.* V, 9, 1: λῦετε λοιπὸν ἄνακτα, βροτὸς οὐκέτι χωρεῖ (= Porfirio, 350F, 6 Smith = *Oracula Chaldaea* 225 Des Places).

²⁹⁹ *Ibid.* V, 9, 6: καὶ βραδυνόντων ἀπολῦσαί φησιν· σινδόνοσ ἀμπέτασον νεφέλην λῦσόν τε δοχῆα (Porfirio, 350F, 17-19)..

mayoría de los casos, dos partes: aquella en la que se ordena al dios³⁰⁰ marchar al lugar que le es propio o le está reservado³⁰¹, y otra en la que se le ruega benevolencia e incluso protección al oficiante y, en su caso, al médium. Esto se expresa de diversos modos: “apresúrate, Pitio Pean, que corres por los aires, retírate a tus cielos y déjanos con salud y todo el favor, benévolo y atento, coraza firme, vete a tus propios cielos y marchate” (III, 257-262); “(*verba magica*) vete, señor, padre primero, vete a tus propios lugares para que el universo se conserve; sénos favorable, señor” (IV, 3118-3124); “márchate, señor, a tu propio cosmos y a tus propios tronos, a tus propias bóvedas y protégenos a mí y a este médium sanos y salvos, en el nombre del dios altísimo, *Samas Phrethi*” (V, 41-46); “Vete, Anubis, por mi salud y salvación, a tus propios tronos” (VII, 332-334); “Os agradezco que hayáis venido según la orden de dios. Os pido que me protejáis sano, impertérrito, sin que me molesten las apariciones, (*verba magica*), retiraos a los lugares que os están consagrados” (LXII, 31-34). Se crea así un curioso contraste entre los imperativos propios de las liberaciones³⁰² y las palabras amables que tratan de conseguir la benevolencia del dios.

Si la liberación consta solo de un rito, este consiste en borrar o destruir un símbolo que representa a la divinidad invocada. Así, en dos de las peticiones de sueños de Besas el oficiante debe borrar el dibujo del dios que se ha hecho previamente en la mano (VII, 228-231 y VIII, 108 s.), mientras que en XII, 159 s. ha de quemar una muda de culebra para liberar a un dios que, según se precisa, tiene cabeza de serpiente.

En su máxima expansión las liberaciones comprenden una fórmula y un rito. Las fórmulas responden a la estructura que ya se ha señalado (“vete a tu lugar” + “vela por mí –y por el médium-”). Los ritos, en cambio, no responden a ningún patrón determinado, sino que son muy diversos en estos casos. En I, 334-347 el oficiante ha de cambiarse de mano las ramas de laurel y de ébano que sostiene, apagar el candil, realizar un sahumero y pronunciar la fórmula

³⁰⁰ Con imperativos de presente o de aoristo: ἄπελθε, χώρει, σπεύσεις, ἀναχώρει, ἄπελθε ... καὶ ἐπενδήμει, ἄπιθι, ἄπελθε ... καὶ χώρησον, χώρηζε, ἀποκατάστητε.

³⁰¹ Complementos de lugar en acusativo con εἰς: εἰς τὰ ἴδια πρυμνήσια, εἰς τὰ σὰ βασιλεια, εἰς τοὺς σοὺς οὐρανοὺς ... εἰς τοὺς ἰδίους οὐρανοὺς καὶ ἐπενδήμει, εἰς τοὺς οἰκείους σου θρόνους, εἰς ἰδίους οὐρανοὺς, εἰς τὰ ἴδια βασιλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα, εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, εἰς τὸν ἴδιον κόσμον καὶ εἰς τοὺς ἰδίους θρόνους, εἰς τὰς ἰδίας ἀψίδας, εἰς τοὺς ἰδίους σου θρόνους, εἰς τὰς ἀποϊερώσεις ὑμῶν.

³⁰² García Teijeiro, 1996, p. 157. Porfirio, en su tratado, ya citado, sobre la filosofía que se puede extraer de los oráculos, cita con aprobación la opinión de Pitágoras de Rodas, según la cual los dioses invocados no acuden gustosos a la llamada, sino que hay que obligarlos, pero no es una coacción pura y simple, sino, por decirlo así, una “coacción-persuasión”: πάντες γὰρ δι’ ἀνάγκην φασὶν ἀφίχθαι, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ’ οἶον, εἰ χρὴ οὕτω φάναι, πειθιανάγκην (348F, 4-16, *apud* Euseb., *Preap. ev.* V, 8, 1-3).

Sénos propicio, padre primero, primogénito. Conjuro el fuego que apareció primero en el abismo; conjuro tu poder, superior a todos; conjuro al destructor del interior del Hades, para que te vayas a tu barco y no me dañes, sino que me seas favorable para siempre.

Esta referencia a un barco puede aludir a la creencia egipcia según la cual Reel dios del Sol, atravesaba por la noche el mundo de los muertos en el barco solar y reaparecía en la superficie terrestre cada mañana. Apolo podría estar aquí identificado con Helios, el Sol, y a través de él con Ra³⁰³. Habría así que entender la petición que había hecho el practicante en 317 s., πέμψον μοι δαίμονα τοῦτον ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς νυκτὸς ἐλαυνόμενος ..., como dirigida a Apolo-Ra, para que, de noche, esto es, cuando esté en el mundo inferior, envíe al demon de un muerto desde su barco, adonde ha de regresar después de la liberación.

En II, 176-183 el oficiante tiene que asperjar sangre de paloma y realizar un sahumero mientras recita la fórmula “Vete, señor, (*verba magica*), retírate, señor, a tus lugares, a tus reinos, dejándonos la fuerza y la capacidad de escucharte”. Un rito simbólico bastante claro se atestigua en IV, 83 s.: hay que liberar el escarabajo que había sido previamente atrapado y torturado y que, de alguna forma, representa al dios que da los vaticinios, pues acude en su rescate. Además, deben pronunciarse unas palabras en copto: “Harco, Harco es mi nombre, Harco es mi verdadero nombre”. La liberación de IV, 916-922 tiene la particularidad de incluir, en caso de que el dios invocado retarde su partida, a pesar de las palabras mágicas que se dicen en primer lugar, una especie de coacción con un sahumero y la fórmula “(*verba magica*) Vete, señor, a tus propios tronos y protege a este de todo mal”. Es notable que el verbo utilizado aquí, βραδύνω, se halle en algunos ἐπάναγκοι³⁰⁴.

Destaca por su complejidad la liberación recogida en IV, 1057-1071. El oficiante, con los ojos cerrados, debe soltar una piedra que tiene agarrada con la mano, quitarse la corona que lleva y dejar de pisar el dedo pulgar del pie derecho del dios³⁰⁵. Una vez haya hecho todo esto, habrá de recitar tres veces la fórmula “Te doy las

³⁰³ Sobre esta identificación, cf. Faraone, 2004.

³⁰⁴ Cf. por ejemplo en la siguiente receta, IV, 1035 s.: ἐπάναγκος· ἐὰν πῶς βραδύνη etc. También LXII, 28: ἐὰν δὲ σου διώκοντος βραδύνη τὸ φάσμα, etc. Y unas líneas más abajo (32): ἐπὶ πάλιν βραδύνη etc.

³⁰⁵ IV, 1052-1056: κάτωχος τοῦ θεοῦ· εἰσελθόντος αὐτοῦ μετὰ τὸ | χαιρετίσαι τῇ ἀριστερᾷ πτέρνῃ πάται τὸν μέγαν δάκτυλον τοῦ δεξιῦ ποδός, καὶ οὐ μὴ | ἀποχωρήσει, μὴ βαστάξας τὴν πτέρναν ἀπὸ | τοῦ δακτύλου. En rigor, cabría también interpretar también que el oficiante debe pisarse su propio dedo del pie derecho.

gracias, señor Baincooc, que eres Balsames. Vete, vete, señor, a tus propios cielos, a tus propios reinos, a tu propio camino, manteniéndome sano, intacto, no molestado por las apariciones, incólume, impertérrito y sigue escuchándome durante toda mi vida” (la similitud entre esta fórmula y la de LXII, 31-34 pone de manifiesto un origen común). Sigue una sección única, llamada “liberación de la luz”, τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις, con la aclaración “para que también la luz se vaya”. Hay que recordar que a lo largo de esta receta (IV, 930-1114) hay dos secciones dedicadas respectivamente a explicar cómo retener a la luz (973-985) y al dios (1052-1056), a cada una de las cuales corresponde, como vemos, una liberación. La de la luz dice así: “Márchate, sagrada luz, márchate, buena y sagrada luz del dios altísimo, *aiiona*”. Debe decirse esto una sola vez, con los ojos cerrados y maquillado con polvo de antimonio cóptico mediante un aplicador de oro.

Ἄρσεις

Pasajes considerados:

1. IV, 3172-3190: ἔστιν ἡ ἄρσις | τῶν καλάμων πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς· μετὰ | δυσμᾶς ἀνασπῶν τὸν πρῶτον βλέπων | πρὸς ἀπηλιώτην λέγε τρίς· ‘μασκελλι | μασκελλω φνουκενταβαω ὀρεοβαζάγρα, | ῥηξίχθων, ἵπποχθων, πυριπηγανύξ· | αειῖουω λεπεταν αζαραχθαρω, | αἴρω σε, ἴνα μοι ὄνειροθαυπτήσης.’ καὶ | τὸν δευτέρον ἀνασπῶν τῷ νότῳ πάλιν | λέγε τὸν ‘μασκελλι’ λόγον καὶ τὰ φωνάεντα | καὶ ‘θρωβεια’, καὶ κρατῶν τὸν κάλαμον | περιστρέφου· πρὸς τὸν βορρᾶ καὶ τὸν λίβα | βλέπων τρίς τὰ αὐτὰ ὀνόματα λέγε, | τὰ τοῦ δευτέρου καλάμου. καὶ τὸν τρίτον ἀνασπῶν λέγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα καὶ ταῦτα· ‘ιη ιη, | αἴρω σε ἐπὶ ποιὰν πρᾶξιν.’ ἔστιν δὲ καὶ τὰ γρα|φόμενα ἐπὶ τοῖς καλάμοις. ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου· | ‘αζαραχθαρω,’ ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου· ‘θρωβεια,’ | ἐπὶ δὲ τοῦ τρίτου· ‘ιη ιη.’

Las plantas y la magia estaban en estrecha unión en el mundo antiguo. Ῥιζοτόμος³⁰⁶, “cortador de raíces”, es uno de los términos griegos para designar a hechiceros y curanderos, de manera similar al “yerbatero” en algunos países de la Sudamérica actual. De hecho, en el mundo grecorromano nunca llegó a desarrollarse

³⁰⁶ Delatte, 1938, p. 1. Los tratados de los herboristas antiguos, entre los que se contaba a Demócrito, Zoroastro, Ostanes y otros nombres famosos en las artes mágicas, se titulaban Ῥιζοτομικά, Ῥιζοτομούμενα, Ῥιζοτομική, *ibid.*, p. 14.

una botánica científica ajena a la creencia popular de que las plantas poseían virtudes de distinta naturaleza que las capacitaban para ser empleadas como ingredientes de la práctica mágica³⁰⁷; pero esas capacidades debían ser, por así decirlo, activadas y en este sentido era muy importante el momento y la forma de la recolección³⁰⁸. Son numerosos los pasajes de documentos de diversa índole que dan noticia de este asunto. Uno muy notable se encuentra en la carta de Tésalo a César Augusto que sirve de prefacio al tratado *De plantis duodecim signis et septem planetis subiectis*, del siglo I o II d. C. En ella Tésalo cuenta que, en busca del conocimiento verdadero que ni los hombres ni los libros le habían podido dar, llegó a Egipto y allí entabló amistad con algunos sacerdotes de Tebas. Pidió entonces a uno de ellos que le permitiera mantener una entrevista con algún dios, con la esperanza de poder obtener así la sabiduría que tanto anhelaba. Accedió el sacerdote y le preparó un encuentro con Asclepio. Lo primero que le preguntó entonces Tésalo fue por qué había fracasado al poner en práctica las recetas médico-botánicas que había encontrado en un libro de Nequepso, legendario sabio de Egipto. El dios le respondió que, pese a la gran sabiduría que atesoraba, Nequepso “ignoraba los momentos y los lugares oportunos para recoger las plantas”. Le instruyó entonces sobre algunas cuestiones generales relativas a la botánica y específicamente sobre cómo recolectar las plantas necesarias para sus propósitos. Debería atenerse a ciertas horas, seguir determinadas prácticas y pronunciar una plegaria específica cuando extrayera las plantas³⁰⁹.

Las recetas de los papiros mágicos usan las plantas con profusión y algunos pasajes de *PGM IV* se refieren a la recogida. Dos de ellos (286-295 y 2967-3006) están dedicados específicamente a este fin, o sea, no forman parte de una receta mayor, como sucede con 3172-3190, sino que están consagrados solo a instruir sobre el ritual de la recolección. El primero, que lleva el título de *βοτανήαρσις*, es una oración que debe hacerse mientras se arrancan las plantas antes del amanecer. La planta aparece personificada³¹⁰: “Te cojo, planta tal, con los cinco dedos de mi mano, yo, fulano, y te llevo conmigo para que me habilites para tal fin”³¹¹. La fórmula termina con la amenaza

³⁰⁷ Cf. Scarborough 1991.

³⁰⁸ Sobre el tema continúa siendo muy valiosa la monografía de Delatte 1938.

³⁰⁹ El texto completo de la carta y el tratado que la sigue están en Friedrich 1968. Muy útil es la traducción francesa de la epístola con comentario de Festugière 1939. Más recientemente ha tratado sobre este tema Fowden, 1986, pp. 161-165.

³¹⁰ Ager 2010, p. 254, recoge testimonios de Plinio y de Eliano sobre rituales de recogida con alocuciones directas a las plantas y sin ellas.

³¹¹ IV, 287-289: αἶρω σε, ἢ τις βοτάνη, χειρὶ πενταδακτύλῳ, ἐγὼ ὁ δεῖνα, καὶ φέρω παρ’ ἐμαυτὸν, ἵνα μοι ἐνεργήσῃς εἰς τὴν τινα χρεῖαν.

de que, en caso de fracasar la práctica, la tierra dejará de proporcionarle la humedad que necesita para subsistir. El segundo es un texto más elaborado, que explica en detalle cómo recogen las plantas los egipcios.

En las recetas adivinatorias el único pasaje pertinente es el comienzo de una receta titulada Ὀνειροθαπτάνη τρικαλαμαία. La primera palabra es de difícil interpretación, pero parece referirse a una visión directa en sueños³¹²: Preisendanz sugiere Ὀνειρωτοπτάνη; Wunsch, Ὀνειρωτοπτική (cf. *infra* p. 101). Para realizar esta práctica hay que recoger tres cañas, con las que después se hará un trípode que sostendrá un candil. Se coronará entonces a quien desee recibir los sueños con ramas de olivo (curiosa disociación entre quien realiza la práctica y quien recibe sus efectos, poco frecuente en los papiros mágicos) y se pronunciará una fórmula para pedir los vaticinios. Destaca la importancia concedida a las cañas desde el inicio: primero, porque ya se refiere a ellas el título; segundo, porque siguen inmediatamente las instrucciones sobre la recogida, que ha de hacerse de noche. Cuando se coja la primera caña, deben decirse algunas palabras mágicas, mirando hacia el Este, y la fórmula “te tomo para que me proporciones revelaciones en sueños”. La segunda ha de ser arrancada mirando hacia el Sur, mientras se pronuncian otras palabras mágicas, que luego se repiten hacia el Norte y el Oeste. Por último, en el momento de cortar la tercera, se ha de decir “*ie, ie, te tomo para tal práctica*”. Todo ello sugiere que esta ἄρσις es una adaptación imperfecta de un formulario como el de IV, 286-295, pues de lo contrario se esperaría una referencia más precisa: αἴρω σε ἐπὶ τὴν ὄνειροθαπτάνην, “te tomo para la revelación en sueños”, o algo similar. Recogidas las tres cañas, deben escribirse en ellas algunas de las *voces magicae* pronunciadas, con la tinta que se especifica en 3199-3204.

Ἐξηγήσεις

Pasaje considerado:

1. IV, 923-929: ἡ ἐξήγησις ἐστὶν ἴδε· στήκε ἀπὸ μακρόθεν τοῦ παιδὸς ἢ τοῦ ἀνθρώπου ἔχων τὰς | χεῖρας ἐπὶ τῶν γλουτῶν ἐκτεταμέναις, κεκολλημένους

³¹² La recogida de plantas mágicas tiene parte esencial en el encantamiento de Nectanebo para inducir una visión en sueños a Olimpia, la madre de Alejandro, según el relato contenido en la *Historia Alexandri Magni*. Véase Ruiz Montero 2007, pp. 47-49.

ἔχων τοὺς πόδας ἐπὶ τῆς γῆς δίω|κε πολλάκις, ἕως κινηθῆ ἤτοι ἐπὶ τὰ δεξιὰ | ἢ
ἐπὶ τὰ ἀριστερά· Ἄμοῦν ηει αβριαθ· | κιχωπ ωτεμ· πιθ· εἶτα ὡς κύων.

La receta titulada “Trance de Salomón” (IV, 850-929) no es la única que explica cómo realizar una práctica adivinatoria con médium, pero sí la que más detalles da. Aporta, por ejemplo, lo que parecen ser varios tecnicismos de este tipo de prácticas: “trance” (κατάπτωσις, 850), “caer en trance” (πίπτω, 911) y “inspirar” y “poseer” (ἐμπνεύω y εἰσβαίνω, 876 y 897 respectivamente). Además, especifica que tanto adultos como niños pueden desempeñar la función de médium (850 s.).

No solo el proceso de posesión del intermediario, sino también el de su recuperación está mejor descrito que en las demás recetas. Es de destacar el especial cuidado que pone en preservar la integridad de la persona que realiza esa función. En primer lugar, es necesario equiparla con una espiga de Anubis y una piedra *hierokytis* para su protección (901 s.); además, en el apartado dedicado a la liberación del dios se contempla la posibilidad de que este se demore y se incluye para ese caso una especie de coacción dentro de la liberación, cosa que no ocurre en ninguna otra receta adivinatoria, en la que se dice “márchate señor ... y aparta de este todo mal” (920-922)³¹³. Por último, aparece la sección de la que nos ocupamos aquí, que también es única: la ἐξήγησις o “revocación” del médium³¹⁴, esto es, el proceso que permite al médium salir definitivamente de su trance y volver en sí.

Para la realización de la ἐξήγησις el oficiante debe adoptar la postura contraria a aquella en que ha realizado el resto del ritual: si hasta este momento ha estado junto al médium “con las manos extendidas hacia el cielo en dirección a los rayos del sol”³¹⁵, ahora, en cambio, debe alejarse de su colaborador y estirar las manos hacia abajo y apoyarlas en las nalgas, juntar los pies y apoyarlos directamente en la tierra. En esa posición ha de pronunciar la fórmula, que consta solo de *voces magicæ*, aunque entre ellas se distingue el nombre de Amón, ya mencionado antes (861). Dado que de la fórmula de la receta se colige que el dios es también Osiris, cuyo nombre se lee entre las

³¹³ Cf. la sección de las ἀπολύσεις, *supra* pp. 234 ss.

³¹⁴ ἐξήγησις es, sin duda, otro de los tecnicismos del papiro. Formalmente es el nombre de acción de ἐξηγέω, un denominativo formado regularmente sobre ἕξιχος. Todos son vocablos bien atestiguados, pero solo aquí se encuentra el sentido especializado con referencia a la recuperación del médium, a su vuelta en sí y salida del trance. Cf. Hopfner 1926 y Dodds 1973, pp. 199 s., con interesantes referencias a las prácticas del espiritismo moderno.

³¹⁵ 904-906: τὰς χεῖρας ἀνατείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας.

palabras mágicas³¹⁶, hay que pensar en un sincretismo de estas dos grandes deidades egipcias. Además de pronunciar la fórmula, el oficiante tendrá que ladrar para completar la revocación. Tal parece ser la forma más razonable de interpretar las últimas palabras de la receta, εἶτα ὡς κύων, “después, como un perro”³¹⁷. Esta indicación cobra sentido si se tiene en cuenta que Anubis, embalsamador y ayudante de Osiris, era representado como un hombre con cabeza de perro o chacal. El método empleado para impedir que Osiris, que es el dios poseedor, dañe al médium consiste en asociar a este con Anubis primero, a través de la mencionada espiga, que sirve de amuleto, y luego mediante la imitación de la voz del animal.

Ἐπάναγκοι

Pasajes considerados:

1. II, 43-64: εἰσὶν δὲ καὶ οἱ ἐπάναγκοι προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α΄ ἡμέραν ἢ δευτέραν. | ἐὰν οὖν μὴ φανῆ, ἐπίθουε κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνουχα τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιοῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον | ἴβρωσ, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῴδιον εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρῖνομέλανι, περιειλήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν | βαλανείου. ἔνιοι δὲ οὐκ εἰς ὑποκαύστραν· σφοδρὸν γάρ ἐστιν, ἀλλ’ ὑπερκρεμῶσιν τοῦ λύχνου ἢ ὑποκάτω αὐτὸ τιθέασιν. ἐν ἄλλῳ δὲ οὕτως εὗρον· ἐὰν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ, ἐνειλήσας τῷ αὐτῷ ῥάκει τὸ ζῴδιον βάλε εἰς ὑποκαύστραν βαλανείου τῇ πέμ[π]τῃ ἡμέρᾳ, μετὰ τὴν ἐπικλήσιν λέγων· ἄβρι· καὶ ἀβρω· ἐξαντιαβιλ· θεὲ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον | δαίμονα χρησμοδόν, ἵνα μὴ εἰς χεῖρονας βασάνους ἔλθω τὰς κατὰ τῶν | πιττακίων. ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥαφάνινον ἐπίχεε παιδὶ ἀφθόρῳ γυμναζομένῳ καὶ ἀναλαβὼν σκεύαζε | λύχνον ἀμίλτωτον, καὶ κείσθω ἐπὶ λυχνίας πεπλασμένης ἐκ παρθένου γῆς, | τινὲς δὲ καὶ τῷ θυμιατηρίῳ ἐπιχέουσι τοῦ ἐλαίου· ἐὰν δὲ αἴσθη πληγῆς, μάσησιν | [τ]οῦ κυμίνου με[τ]ὰ ἀκράτου κατάπιε. τὸ δὲ προκείμενον ζῴδιον, ὡς | προγεγραπται, μετὰ τῶν χαρακτήρων καὶ τοῦ ὑποκειμένου λόγου γράφε ζμύρνη διπλοῦν εἰς χάρτην ἱερατικόν. καὶ τούτων τὸ μὲν ἐν ἔχων ἐπικαλεῖ, κοιμώμενος ἐν τῇ δεξιᾷ

³¹⁶ 875 s.: “el convertido en *Hesies* y llevado por el río”. El nombre de Osiris se lee en 859, 868, 889, etc.

³¹⁷ Hopfner, 1926, p. 71, y *OZ* II, §289, interpreta, con vacilación, que la comparación se refiere al médium, el cual se levantará como un perro que estuviera tendido.

- χειρὶ κατέχων καὶ ὑποθεῖς τῇ κεφαλῇ, τὸ δὲ ἔτερον τῆς χρείας τοῦ ἐπανάγκου καλούσης τῷ προειρημένῳ ῥάκει ἐνελήσας χ[ρ]ήσει, ὡς ὑπόκειται.
2. II, 144-166: τῇ ἐβδόμῃ, ὅταν μὴ ἔλθῃ, | ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐνλύχνιον ποιήσας ἄγον λύχνον | ἀπὸ ἐλαίου καθαρῷ καὶ δίωκε τοὺς προκειμένους λόγους | ἱκετεύων καὶ παρακαλῶν τὸν θεὸν εἰς εὐμένειαν ἦ|κειν· ἔστω δὲ σου ὁ τόπος ἄγνός ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ, | καὶ ἀγνεύσας καθαρίως προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἱκεσίας· | ἔστιν γὰρ μεγίστη καὶ ἀνυπέρβλητος. πρῶξις λαβὼν πηλὸν | καθᾶρον τὰς φλιά[ς] τοῦ κο[ι]τῶνος, ἐν ᾧ ἀγνεύεις, καὶ οὕτω πη|λώσας ἐπ[ί]γραφε τὰ γρα[φόμ]ενα ταῦτα χαλκῷ γραφείῳ εἰς τὴν | δεξιὰν φλιάν· ἔστι δὲ τὰ γραφόμενα | Ἄρσαμωσι· νουχα· ...υχα· ηι ηι ια ια ιε ηυ Ἄβρα|σαξ λερθεμινωθ· εἰς δὲ τὴν ἀριστερὰν ὁμοίως φλιάν· | ιωε· ηωα· ηια· ιαια· ιε|ιαηεα· Ἄρπον Κνουφι (ὁ λόγος) εἰς τὰ ἐπάνω τῆς θύρας | αα εε Μιχαήλ· ηια· ευω· υαε· ευω ιαε· | εἰς δὲ τὴν ὑποκάτω τὸν κἀνθαρον, ὡς περιέχει, χρίσας αἷμα αἰγός, ἐκτὸς τοῦ | κοιτῶνος· | ἔστω δὲ ὁ θρόνος καθαρὸς καὶ ἐπάνω | σινδόνιον καὶ ὑποκάτω ὑποπόδιον. ἐπίγραφε δὲ εἰς | τὸν θρόνον, εἰς τὰ ὑποκάτω· ἑη· ιεα ιωαυ Δαμνα|μενεὺς αβραη· αβραω αβραωα· δέσποτα Μουσῶ[ν], | ἴλαθί μοι, τῷ σῶ ἱκέτη, καὶ ἔσο εὐμενῆς καὶ εὐίλατος, | φάνηθί μοι καθαρῷ τῷ προσώπῳ.’
3. III, 272-275: εἰ γὰρ οὐ γίνεται, ἐ[πί]λεγε[ε κ]αὶ το[ῦτον τὸ]ν λόγον | τοῖς τέσσαρσ[ι]ν ἀνέμ[ο]ις κυκλεύ[ων πρὸς] ἄνεμον, ὅτα[ν ἐπ]ιλέγῃς | [τ]ὸν λόγον, καὶ λέ[γε] πρὸς ἥλιον τὸ ὄνομα μέγα ᾿[.....] κ]αὶ τὸ μέγα ὄνομα ᾿[.....]αφθ | [Σ]αβαώθ.’ λόγος ἐ[στίν, ὡς] ἐπάνω.
4. IV, 1035-1046: **ἐπάνναγκος**· ἔαν | πως βραδύνη, συνεπίλεγε τὸν λόγον τοῦτον ὕστερον τῆς θεολογίας, λέγων ἅπαξ ἢ γ’ τὸν λόγον· | ‘ἐπιτάσσει σοι ὁ μέγας ζῶν θεός, ὁ εἰς τοὺς αἰῶ|νας τῶν αἰώνων, ὁ συνσειῶν, ὁ βροντάζων, ὁ πᾶσαν | ψυχὴν καὶ γένεσιν κτίσας· Ἰάω αωῖ ωῖα | αῖω· ἰωα· ωαῖ· εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, | ἰλαρός, εὐμενῆς, πραῦς, ἐπίδοξος, ἀμήνιτος, | ὅτι σε ἐφορκίζω κατὰ τοῦ κυρίου Ἰάω αωι | ωια αιω ιωα· ωαι απτα φωῖρα ζαζου | χαμη· εἴσελθε, κύριε, φάνηθί μοι ἰλαρός, εὐ|μενῆς, πραῦς, <ἐπίδοξος> ἀμήνιτος.’
5. IV, 2125-2139: κάτοχος σφραγῖς / πρὸς τοὺς ἀκαταλλήλους τῶν σκύφων, / ἔτι δὲ καὶ τὸ μὴ λέγειν μηδὲ ἐν πάνυ ποιεῖν τούτω<ν>· σφράγιζε τὸ στόμα / τοῦ σκύφου ἀπὸ ῥύπου θυρῶν Ὀσίρεως / καὶ θηκῶν χῶμα<τος>. λαβὼν σίδηρον / ἀπὸ ἀναγκοπέδης ψυχρηλατήσας ποιή/σον δάκτυλον, ἐφ’ ᾧ γεγλύφθω λέων ἀκέ/φαλος, ἀντὶ δὲ τῆς κεφαλῆς ἐχέτω / βασίλειον Ἰσιδος, πατείτω δὲ τοῖς ποσὶ / σκελετόν (ἵνα ὁ δεξιὸς ποὺς πατῆ τὸ κρα/νίον τοῦ σκελετοῦ), μέσον δὲ

- τούτων γλαυ/κῶπιν αἴλουρον τὸ γοργόνειον ἔνδε/δραγμένην κάρα, κύκλω τὰ ὀνόματα ταῦτα / ἰαδωρ ινβα νιχαιοπληξ βριθ.
6. IV, 3110-3114: ἔσπιν δὲ αὐτοῦ ὁ ἐπάναγκος | λόγος· ‘κυδοβρις· κοδηρίευσ· ανκυριευσ· | ξαντομουλις.’ ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν | εἰσέρχεται, ἵνα πραῦνθῇ καὶ εἴπῃ, περὶ ὧν | ἐπερωτᾷς.
7. IV, 3227-3245: ἐπὰν δὲ μὴ ἐπακούσῃ, λέγε· / ‘ἐπικαλοῦμαι τὴν Ἰλαουχ, / Ἰμερον γεννήσασαν, Ὄρας ἀγαθὰς τε / ὑμᾶς Χάριτας, ἐπικαλοῦμαι καὶ τὴν τῶν / ἀπάντων διογενῆ Φύσιν, δίμορφον, ἀμε/ρείην, εὐθείην, ἀφρωραῖαν Ἀφροδίτην, δεῖξάι μοι τὸ καλόν σου φῶς καὶ τὸ / καλόν σου πρόσωπον τῆς κυρίας Ἰλαουχ. ἐξορκίζω σε, πυριδώρα, ελγίναλ, καὶ / μεγάλα ὀνόματα· οβρηιτηχ· κερδυνουχι/ληψιν νιου ναυνιν ιουθου θριγξ· / ταπιουθ γερτιαθ· γεργερισ· γεργερι/η θειθι’. ἀξιώσης καὶ <κατὰ> τῶν πα<ν>τεράτων / ὀνομάτων· οισια ει ει αω ηυ ααω / ἰωῖαῖαῖω σωθου βερβροῖ· ἀκτε<ρο>βόρε, / γεριη ιηουα· ‘ἄξον μοι φῶς καὶ τὸ καλόν / σου πρόσωπον καὶ ἀληθῆ τὴν φι<α>λομαντεῖ[αν], / πυριλαμ<πῆ, ἀμ>φιπυριφερῆ, ἐκηστασίχθων, / ἰω ἰω φθαηθουθου φαεφι· ποίει.’
8. V, 435-439: ἐπάναγκος· | ‘ουκρα νουκρα πετιρινοδε τμαισια, | φοβερόμματε δρυσάλπιψ βλεμεν | νιθεν βανδυοδμα τριψαδα αριθα | [...]τα κραταρνα.’ εἶτα τὸ ἑκατογράμματον Ἑρμοῦ ὄνομα·
9. LXII, 28-35: ἐὰν δὲ σοῦ διώκοντος βραδύνη τὸ φάσμα· | ‘ἄνοιγε, ἄνοιγε, Ὀλυμπε, ἄνοιγε, Ἄϊδη, ἄνοιγε, ἄβυσσε. διασταλήτω | τὸ σκότος κατ’ ἐπιταγὴν θεοῦ ὑψίστου καὶ προελθέτω τὸ ἱερὸν φῶς | ἐκ τοῦ ἀπείρου εἰς τὴν ἄβυσσον’. | ἐπὰν πάλιν βραδύνη, λέγε ἐκφωνῶν οὕτως, πάλι καμβύων τὸν παῖδα· | ‘χαῖρε, ἱερὲ Φῶς, χαῖρε, ὀφθαλμὲ κόσμου, χαῖρε, ἀγγή· ἔω ἐπὶ κόσμου | αβρα α/ ο/ να βαβρουθι βιε βαραχε· ὁ θεός, εἴσελθε, κύριε, | καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν σε ἀξιώ.’ καὶ ὁ θέλεις πυνθάνου.

Las secciones tituladas ἐπάναγκοι dentro de las recetas mágicas contienen ritos y fórmulas que deben realizarse en el caso de que la práctica básica, una vez concluida, haya fracasado. Al menos ocasionalmente, pues, se toma en consideración la posibilidad de que la magia falle y por ello se incluyen estos rituales de segunda instancia que en español pueden traducirse como “coacciones”. Estos ἐπάναγκοι obligan “por necesidad”

(ἀνάγκη)³¹⁸ a las divinidades a presentarse y satisfacer los deseos del practicante. Es esta una verdadera cuestión palpitante dentro del paganismo tardío. Nos consta que Porfirio, por ejemplo, hacía esta declaración en la *Epistula ad Anebonem*:

*Siento una gran confusión al pensar cómo, pese a ser invocados como superiores (sc. los dioses), se dejan dar órdenes como inferiores y, aunque exigen que su servidor sea justo, consienten en obrar injustamente si reciben esa orden. Nunca escucharían a alguien que los llamara sin estar sexualmente puro, pero no vacilan en incitar a cualquiera a placeres sexuales ilícitos*³¹⁹.

Que los magos pretendían ser capaces de obligar a los dioses con sus hechizos está ya atestiguada en un conocido pasaje de la *República* (364b-c), en el cual Platón se refiere a hechiceros y charlatanes que ofrecen sus servicios a los ricos para reparar cualquier pecado que hayan cometido ellos o sus antepasados y para dañar a sus enemigos, a cambio de un módico precio, porque, según dicen, persuaden a los dioses para que los sirvan³²⁰. Polemizando contra los paganos, Eusebio cita en la *Preparatio Evangelica*, tomándolos de Porfirio, algunos oráculos donde los mismo dioses dan a entender que es posible someterlos:

δεσμῶ δ' οὖν κλήιζε· θεῆν γὰρ ἄγεις με τοσήνδε,
ὄσση ψυχῶσαι πανυπέρτατον ἤρκεσα κόσμον

“así que invócame con un amarre, pues atraes en mi a una diosa tan grande que he sido capaz de animar al mundo que está por encima de todos”, dice Hécate en uno de

³¹⁸ El capítulo V de la monografía de Schrekeckenberg 1964, pp. 135-164, estudia la función de ἀνάγκη en la magia, con atención especial a la coacción de los dioses (“Götterzwang”, pp. 153 ss.). Cf. también *OZ* §§785 ss.

³¹⁹ Euseb., *Praep. ev.* V, 7, 3 y V, 10, 1 = Porphyr., *Ep. ad Anebonem* 28 Parthey (pp. 18 s. Sodano): πάνν δέ με θράττει πῶς ὡς κρείττους παρακαλούμενοι ἐπιτάπτονται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιοῦντας τὸν θεράποντα τὰ ἄδικα αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῶ μὲν μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτῶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν. Jámblico se esforzó en refutar la objección en *Myst.* IV, 1, 4 y 11. Ramos Jurado 1996 sintetiza bien la posición de Jámblico respecto a la adivinación.

³²⁰ ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίας τε καὶ ἐπαυδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγῆς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σρισιν ὑπηρετεῖν.

ellos³²¹. Naturalmente, afirma el obispo de Cesarea, los espíritus que se avienen a estas prácticas no tienen nada de divino³²². La divinidad (τὸ θεῖον) ha de ser ἀβίαστος καὶ ἀκατανάγκαστος, es decir, no puede sufrir violencia ni coacción alguna³²³. Por su parte, Jámblico responde en su obra *Sobre los misterios de Egipto* a la objeción de Porfirio y defiende que es posible dar órdenes a las deidades inferiores, que carecen de razón propia y de juicio, pero nunca a los dioses³²⁴.

La coacción indiscriminada, dirigida tanto a dioses como a démones, espíritus y demás seres sobrenaturales, queda, en consecuencia, como rasgo propio de la magia y se concreta allí en los ἐπάναγκοι con mayor nitidez que en ningún otro lugar. No se limitan, desde luego, a las recetas de adivinación. Se encuentran en los encantamientos de atracción, como los de *PGM* IV, 1390-1495, 2441-2621, 2891-2942, VII 981-993; en el de la Osa Mayor para conseguir cualquier cosa (IV 1275-1322); en la διαβολή a Selene de IV, 2622-2707; en el de Agatocles para enviar sueños; en las tres secciones del llamado “Octavo Libro de Moisés (XIII); en la receta sin título, probablemente para obtener un demon asistente, de LVII 1-24. VII, 394 s. es una receta que consiste solo en un título: “Coactivos de retenciones”, seguido de varios vocablos mágicos y de la indicación de que se añada lo habitual³²⁵.

Queda ya dicho que las coacciones pueden considerarse rituales de segunda instancia en tanto que se llevan a cabo en caso de que la práctica normal no baste. De ahí que se incluya en ellas a menudo la indicación de cuándo han de usarse. En las recetas mágicas: “si no aparece” (II, 45, s.c. el dios, ἐὰν οὖν μὴ φανῆ), “si así no obedece” (50 s. ἐὰν μὴ οὕτως ὑπακούσῃ), “después de esto, si no obedece” (55 ἐπὶ δὲ τοῦτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ) aparecen en el pasaje de II, 43-64. “Si no ocurre esto “ (III, 272 εἰ γὰρ οὐ γίνεται), “si se retrasa un poco” (IV, 1035 s. ἐὰν πωρ βραδύνη), “si, prosiguiendo tú, se retrasa la aparición” (LXII, 28 ἐὰν δὲ σοῦ διώκοντος βραδύνη τὸ φάσμα), son las demás indicaciones, que, como se ve, tienen la forma de prótasis, cuyas correspondientes apódosis contienen la coacción propiamente dicha.

³²¹ *Praep. ev.* V, 7, 1 = Porphyg., *Ep. ad Anebonem* 28 Parthey (pp. 18 s. Sodano). Más oráculos de este tipo en el capítulo V, 8. Cf. *supra* pp. 234 ss. nuestro apartado sobre las ἀπολύσεις.

³²² *Praep. ev.* V, 9, 10: μηδὲν τὸ καθόλου θεοπρεπὲς μήτε μέγα μήτε ἀληθῶς θεῖον ἔνεστι τοῖς εἰς τοσοῦτον ταπεινότητος καταπεπτωκόσι πνεύμασιν.

³²³ *Praep. ev.* V, 9, 12.

³²⁴ Iamblich. *Myst.* IV, 2: τὸ γὰρ τῶν ἐπιτάξεων συμβαίνει περὶ τὰ μὴ χρώμενα ἰδίῳ λόγῳ πνεύματα μὴ δε κρίσεως ἀρχὴν ἔχοντα.

³²⁵ Κατόχων ἐπαναγκαστικοί· ‘σφεδεμουρ· βιββια· ηχι· ερωφθι· αταρμετρα· χηλωωψ.’ κοινά.

En cuatro casos se aprecia una ligera variación en la forma, pues en lugar de una prótasis condicional, se emplea una oración subordinada temporal eventual introducida por ὅταν o ἐπὶ: “al séptimo día, cuando no acuda” es el comienzo del otro ἐπάναγκος del papiro II (144 τῇ ἑβδόμῃ, ὅταν μὴ ἔλθῃ); “di esto cuando acuda amenazante, para que se calme y hable sobre lo que le preguntas” se lee en IV, 3112-3114 (ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν εἰσέρχεται, ἵνα πραῦνθῇ καὶ εἴπῃ, περὶ ὧν ἐπερωτᾶς) y en 3127 “cuando no obedezca” (ἐπὶ δὲ μὴ ἐπακούσῃ). “Cuando se retrase de nuevo” introduce la segunda coacción de LXII (32 ἐπὶ πάλιν βραδύνη). Este tipo de advertencias basta para identificar una coacción, pero, además, la receta puede señalar expresamente esta parte con el nombre específico de ἐπάναγκος (II, 43 s.; IV, 1035; 3110; V, 435).

En cuanto a su composición, las coacciones tienen una estructura más o menos constante: la fórmula consta a veces de *voces magicæ*, otras aduce un argumento del tipo “ven, pues lo ordena tal dios superior”; algunas aprovechan ambas posibilidades. Un caso particular es el del papiro II, que incluye dos ἐπάναγκοι con muchas particularidades que no se encuentran en los demás.

Comenzando por los casos más habituales, está en primer lugar III, 272-275. De acuerdo con las líneas inmediatamente anteriores a la coacción, el practicante debe decir “Señor, si deseas que tenga clarividencia, que se pose un halcón en el árbol”. Si esto no ocurre, para forzarlo, habrá de recitar la fórmula a los cuatro vientos, girando en el sentido del viento, y pronunciar hacia el sol algunos nombres sagrados. La referencia a la fórmula que se debe decir es vaga (“la fórmula es como la de arriba”), podría referirse a la del halcón ya citada o a alguna otra que figurara en el modelo. En cualquier caso, la adición sustantiva que fuerza al dios a aparecerse son esos “grandes nombres”, de modo que esta coacción puede clasificarse entre las que solo incluyen palabras mágicas. De este grupo forman también parte IV, 3110-3114, donde se calma a Crono, en caso de necesidad, con unas *voces magicæ*, y V, 435-439, donde a lo que se consigna explícitamente hay que añadir el nombre de Hermes de cien letras. Los pasajes IV, 1035-1046 y LXII, 28-35 tienen, además de las palabras mágicas, fórmulas en griego donde se insta a la divinidad a aparecerse con el argumento de que así lo ordena otra divinidad superior, que es ὁ μέγας ζῶν θεός, o sea, Ἰάω, en el primer caso, y ὁ ὕψιστος θεός, en el segundo.

Los rituales que incluye el papiro II se salen de esta pauta al ser mucho más variados e imaginativos. Son dos pasajes. En el primero de ellos (43-64) se describe una coacción que consiste, de inicio, en el sahumero de distintos productos, según pasan los

días: si no se presenta al tercer día, deben quemarse los sesos de un cordero negro; si al cuarto día sigue sin aparecer, los sesos de una ibis. Al quinto el ritual gana en complejidad: hay que dibujar en un trozo de papiro una figura sin cabeza como la que se adjunta al final del documento, envolverlo en un jirón de ropa de alguien muerto violentamente y arrojarlo al hipocausto de unas termas. Se incluyen entonces dos variantes, algo único en los ἐπάναγκοι: hay quienes consideran que arrojar el antedicho dibujo a un hipocausto es excesivo y prefieren quemarlo en la llama de un candil o colocarlo debajo de este. Por otro lado, de acuerdo con otras versiones, hay que arrojar, sí, el dibujo al hipocausto, pero recitando a la vez una fórmula en la que se advierte al dios de que, si no envía ya al demon del muerto que el practicante solicita, las torturas se endurecerán aún más. Curiosamente, el último paso, que ha de ser ese “peor tormento” (χείρων βύσανος) al que se acaba de aludir, parece el menos agresivo: hay que derramar aceite sobre un muchacho de probada pureza sexual³²⁶ y colocar un candil que no esté pintado de rojo sobre un soporte de tierra sin cocer; “algunos derraman el aceite sobre el incensario”, se advierte. Parece que esta última coacción puede irritar a la deidad, pues se previene al practicante de que podrá sentir un golpe. Habrá entonces de mascar comino y beber vino puro, probablemente para protegerse. Termina el pasaje con la precisión de que el dibujo tendrá que hacerse por duplicado: uno para quemar, el otro para tenerlo en la mano derecha, mientras se recita la fórmula, y bajo la cabeza, mientras se duerme.

Más singular es, si cabe, el segundo procedimiento coactivo (144-166), del que ya hemos expresado nuestras sospechas de que se trate de una receta independiente, incluida aquí como coacción de la segunda parte del papiro (*supra* pp. 49 s.). Si al séptimo día no aparece la divinidad, debe elaborarse una mecha a partir de un jirón de la ropa de alguien muerto violentamente. Se coloca la mecha en un candil lleno de aceite y, purificados tanto el lugar como el practicante, se inicia un ritual llamado “súplica”, ἱκησία, consistente, en primer lugar, en purificar con barro las puertas del dormitorio del practicante; en inscribir una serie de *voces magicae* y el dibujo de un escarabajo en las jambas y en el dintel de la puerta y untarlas con sangre de cordero. Se ha visto aquí una curiosa mezcla de textos de dos libros de la Biblia: en uno Yahvé ordena a su Pueblo, aún cautivo en Egipto, untar las jambas y los dinteles de sus puertas con la sangre del cordero pascual para que el Ángel Exterminador reconozca sus casas y no mate a sus

³²⁶ PGM II, 56 ἐπίχρε παιδὶ ἀφθόρω γυμναζομένῳ. Sobre el sentido aquí del participio, véase *infra* nota 580.

primogénitos, sino exclusivamente a los de las familias egipcias (*Ex.* 12, 13 s. y 22 s.); en el otro se exhorta a los fieles a inscribir en las jambas y dinteles de sus puertas el Šemá, la gran oración hebrea que comienza “Escucha, Israel” (*Dt.* 6, 9 y 11, 20). En cumplimiento de este precepto, los judíos practicantes continuaban guardando en un estuche, la mezuzá, una hojita con los versículos de *Dt.* 6, 4-9 y 11, 13-21, y la fijan la jamba derecha de las puertas de sus casas³²⁷.

Por las razones expuestas en la presentación de los textos, hemos considerado como ritual de segunda instancia, asimilable a los ἐπάναγκοι, la κάτοχος σφραγίς de *PGM* IV, 2125-2139.

Θυσία

Pasajes considerados:

1. I, 24 s.: λέγε ἄντικρυς αὐτοῦ τοῦ πτηνοῦ ποιή|σας αὐτῷ **Θυσίαν**, ὡς ἔθος ἔχεις
2. I, 282-286: καὶ βωμὸν ὠμὸν | στησάμενος ἐγγὺς τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ λύχνου, ἵνα ἐπιθύ|σης τῷ θεῷ· καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα. ἔστιν | δὲ τὸ **ἐπιθύμα** λύκου ὀφθαλμός, σύραξ, κιννάμωμον, | βδέλλα καὶ ὅτι ἔντιμον ἐν τοῖς ἀρώμασιν 340 s.: (en la liberación) καὶ χρῶ τοῦ αὐτοῦ | ἐπιθύματος
3. II, 13 s.: λιβάνου χόνδρον ἐπιπιθέντος <σου> | τῇ θρυαλλίδι τ[οῦ] λύχνου 19 s.: προλιβανωτίσας | τὸ στώμα χόνδρω λιβάνου 24-26: **ἐπιθύε** δὲ ἐπικαλούμενος λίβανον | ἄτμητον καὶ σ[τ]ροβίλους δεξιὸς δ[ώ]δεκα καὶ ἀλέκτορας ἀ[σ]πίλους β', τῷ Ἡλίῳ ἕνα καὶ τῇ Σελήνῃ | ἕνα, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ἐπὶ χ[αλ]κοῦ ἢ γήινου θυματηρίῳ. 45-49: **ἐπιθύε** κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνυχα τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιοῦ ποδός, | τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον | ἴβεως, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῳῆδιον εἰς χάρτην γράψας τῷ σμυρ|νομέλανι, περιελήσας ῥάκει ἀπὸ βιοθανάτου βάλε εἰς ὑποκαύστραν | βαλανείου. 74 s.: περιμένε εὐχόμενος, | ἐὼς ἢ **Θυσία** ἀποσβῆ 141-144: Ποίησις τῆς πράξεως· τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ὄνυχας προβάτου, τῇ δευτέρᾳ αἰγὸς ὄνυχας, τῇ τρίτῃ λύκου τρίχας ἢ ἀστράγαλον. τούτοις τοῖς **ἐπιθύμασι** | χρῶ εἰς τὰς ἄλλας γ' ἡμέρας 177 s.: **ἐπιθύσας** | ζμύρναν εἰπέ·
4. III, 309 s.: πρὸ τῆ]ς ἀνακλήσ[εως | αὐ]τῷ **ἐπιθύε** δά[φνην ...οσμε.....[ἐπὶ τοῦ **ἐπιθύματο]ς**

³²⁷ La mezuzá fue utilizada a veces por judíos y no judíos como amuleto protector. Véase Blau 1898, p. 152; Bohak 2008, pp. 66 s., 116, 368 y 373. Cf. *supra* nota 129.

5. III, 693 s.: ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἀλεκτρ[υό]να [λε]υκὸν ἄσπιλον | καὶ στροβίλου δεξιούς δώδεκα ἐπίθουε γάλα, οἶνον λευκὸ[v] σπ[ένδων 700 s.: κατελθὼν ἐπὶ τόπον καθαρ[ὸν] καὶ ἱερούμενον καὶ θυσίαν πάλιν | ποιήσας ἀλεκτρούνα κα[ὶ τὰ ἄλλα] ἃ [χ]ρῆ σύμβολα μυστικῶς
6. IV, 214 s.: ἐπίθουε ἐπὶ θυμιατηρίου γείνου ἄτμητον λίβανον σταγονιαῖον
7. IV, 906 s.: ἐπίθουε | λίβανον ἀρσενικόν 917 s.: ἐὰν δὲ | βραδύνη, ἐπίθουε εἰς τοὺς ἄνθρακας τοὺς | ἀμπελίνους σήσαμον <καὶ> μελάνθιον
8. IV, 1990 s.: ἐπιθύσας ἄρμαρα καὶ λίβανον | ἄτμητον ἀναχώρει
9. IV, 3096 s.: ἐπίθουε δὲ τῷ θεῷ | σφάγνον μετὰ αἰλούρου καρδίας καὶ κόπρου ἰππίας
10. IV 3194 s.: παρα|κείσθω δὲ θυμιατήριον, ἐν ᾧ ἐπιθύσεις | λίβανον ἄτμητον
11. V, 219-221: εἰς τὸ μέσον [τ]ῆς τραπέζης | (sc. “coloca”) μικρὸν θυμιατήριον, ἐπιθύσας | ζμύρναν καὶ κοῖφι³²⁸ 232 s.: ποιήσας δὲ ἄλλην θυσίαν ἐπὶ ζύ|λων ἀμπελίνων περὶ τὴν θυσίαν (no contempladas en el texto escrito debajo);
12. V, 394-397: καὶ δίωκε ἐπιθύω[v] | λίβανον ἐπὶ βωμοῦ καὶ γῆν ἀπ[ὸ] | σιτοφόρου χωρίου καὶ βῶλον ἄλδς | ἀμμωνιακοῦ ἀ΄
13. VII, 320: ἐπίθουε λίβανον ἀρσενικόν
14. VII, 484-486: ἐπίθυμα τοῦτο· λαβὼν ῥύπου ἀπὸ σανδαλίου σου | καὶ ῥητίνης καὶ κόπρου περιστερᾶς λευκῆς ἴσα ἴσων ἐπίθουε | πρὸς τὴν ἄρκτον
15. VII, 543 s.: εἶτα ἐπίθουε λίβανον | ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων
16. VII, 636-638: εἶτα ἔνεγκ[ο]ν τὸ θυμια|τήρ<ι>ον, ὅπου μέλλεις κοιμᾶσθαι, κ[αὶ] θύσον λιβάνου | κόκους γ΄ καὶ περιένεγκον τὸν δακ[τ]ύλιον ἐπὶ | τῆς ἀτιμίδος τοῦ λιβάνου
17. VII, 742 s.: ἐπίθουε δὲ λίβανον δαὶ περιένεγκον λέγων | περὶ τὴν ἀτιμί[δ]α τὸ πέταλον
18. VII, 827 s.: ἐλθὼν ἀέρος δυσμικοῦ ἐπιθύων | λίβανον λέγε τὸν λόγον 842 s.: ἐλθὼν πρὸς ἑαυτὸν καὶ λιβανωτίσας | τὸν κλάδον θές πρὸς κεφα[λήν] σου
19. XII, 159 s.: ὅταν δὲ ἀπολύσ[η]ς, ἐπίθουε | γῆρας ὄφραως
20. LXXVII, 23 s.: λίβανον | ἐπίθουε εἰς τὸν τόπον

Las ofrendas son parte habitual de los ritos que se hallan en las recetas mágicas. Se encuentran por eso en toda clase de encantamientos. El vocabulario griego no

³²⁸ Sobre esta substancia, Perea Yébenes 2014, pp. 271-284.

siempre diferencia claramente las ofrendas propiamente dichas de los sacrificios, que implicaban la muerte de una víctima³²⁹. Prueba de ello es que los vocablos que originariamente se referían a unas y a otros tienden pronto a perder esa distinción. La diferenciación entre ofrenda y sacrificio (cruento) es, pues, secundaria desde el punto de vista griego, aunque puede revelarse útil para ordenar el material.

Para describir estos ritos las recetas de los *PGM* utilizan con mucha frecuencia $\theta\acute{\upsilon}\omega$, $\epsilon\pi\iota\theta\acute{\upsilon}\omega$ y sus correspondientes formaciones nominales³³⁰. Parece que estos términos desplazaron allí el resto del vocabulario, tan abundante y rico en matices, que la lengua poseía para designar las operaciones relativas a las ofrendas y los sacrificios. La idea originaria de $\theta\acute{\upsilon}\omega$ y sus derivados es la de quemar una ofrenda, como demuestra tanto el uso homérico como las formas relacionadas de otras lenguas indoeuropeas³³¹. En los sacrificios oficiales a las divinidades que no fueran infernales solo se quemaba habitualmente, como es sabido, una parte de la víctima, lo demás se comía. En las recetas de los papiros mágicos, en cambio, no hay testimonio alguno de ese tipo de sacrificios³³². Allí $\theta\acute{\upsilon}\omega$ y los otros vocablos del grupo designan simplemente el holocausto de la ofrenda, según sugieren ciertos indicios: uno es el empleo frecuente de $\theta\upsilon\mu\iota\alpha\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ o incensarios para quemar sustancias aromáticas; otra, las referencias a que la $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ “se apaga” o a la llama que provoca el acto de $\theta\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon\nu$ ³³³. Una conjetura probable apoya, además, el holocausto de la ofrenda: los magos debían de verse en la necesidad de no dejar rastros de sus prácticas, ya que de otro modo podrían ser descubiertos y enfrentarse a penas muy severas. Sabemos por la *Apología* de Apuleyo (57 s.) que una persona podía ser acusado de magia simplemente por dejar en casa por la noche rastros de hollín y de plumas, o por tener las paredes ennegrecidas por el humo.

Consideremos ahora la terminología de la ofrenda, tal y como se encuentra en las recetas de adivinación. Como ya hemos dicho, los términos más frecuentes son los

³²⁹ “Il n’y a pas de rupture, pas de discontinuité radicale entre les ofrandes végétales et les sacrifices sanglants”, dice Rudhardt en su valioso estudio sobre el léxico religioso griego (1958, p. 249). Cf. también la monografía de Casabona 1966.

³³⁰ Hopfner, *OZ* I, §§870-875, da una buena síntesis sobre la función de los sacrificios en la magia y en la teúrgia. Ahora contamos también con el estudio específico de Johnston 2000, publicado luego en inglés (Johnston 2002).

³³¹ Véanse los correspondientes artículos en los diccionarios etimológicos de Frisk, Chantraine, Beekes y Rix.

³³² Con todo, Johnston 2000 observa algunas similitudes entre los sacrificios cruentos tradicionales y los de los papiros mágicos, que tenderían a innovar, pero respetando las formas básicas para poder ser reconocidos como sacrificios sin dificultad.

³³³ Las recetas de adivinación mágica se mencionan incensarios en II, 26; IV, 214, 3194; V, 220; VII 636. Se alude a la llama en II, 74 s.: “espera rezando, hasta que la $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ se apague”. Al humo, en VII, 638 y VII 743.

sustantivos ἐπίθυμα (I, 285; II, 143; III, 310; III, 694 s. y VII, 484) y θυσία (I, 25; II, 75; III, 700 y V, 232 s.). En cuanto a los verbos, θύω (VII, 637) y, sobre todo, su compuesto ἐπιθύω (I, 283 s.; II, 24; 45; 177; III, 310; IV, 3096; 3194; V, 220; V, 394; VII, 320; 485; 543; 742 y 827). A menudo el preverbio ἐπι- tiene sentido propio local, pues indica que la ofrenda ha de realizarse sobre el incensario (p. ej., II, 24-26: ἐπίθουε ... ἐπὶ χαλκοῦ ἢ γήινου θυμιατηρίου) o un altar (p. ej. I, 282 s.), aunque no siempre (p. ej., IV, 906). También aparecen ἐπιτίθημι (II, 13), χράομαι (I, 340 s., y II, 144). No pueden ser considerados como tecnicismos religiosos, pues el primero describe meramente el movimiento necesario para la ofrenda (el texto reza “colocando un grano de incienso sobre la llama del candil...”) y el segundo forma, junto a su complemento ἐπίθυμα en ambos casos, una paráfrasis equivalente a θύω. En los casos en que se debe quemar incienso se usa normalmente (ἐπι)θύω λίβανον, excepto cuando con su humo debe ahumarse algo, entonces se emplea λιβανωτίζω (VII, 842) y προλιβανωτίζω (II, 19) con el acusativo de lo que hay que ahumar: una rama en el primer caso y la boca del propio mago en el segundo.

Las ofrendas a las que aluden estos vocablos consisten, pues, en la quema de sustancias vegetales o animales que se suponían agradables para el dios. Raramente, sin embargo, la ofrenda pertenece al segundo de estos grupos, en cuyo caso puede suponerse la necesidad de sacrificar previamente al animal, especialmente en el caso de los gallos (cf. *infra* p. 256), pero nunca se especifica si esa tarea debía realizarla el mago o no. Tampoco hay indicios para decidir si tras las prácticas subsiste la antigua creencia de que el humo que se elevaba de la combustión de las ofrendas servía de alimento a los dioses³³⁴, aunque puede alegarse en contra el testimonio de Jámblico, quien consideraba absurda esa idea por implicar que algo material, el humo, entre en contacto con los dioses³³⁵. Más bien, sostiene Jámblico, las ofrendas son una celebración de las buenas relaciones existentes entre los hombres y los démones inferiores que se ocupan de la materia, a través de los cuales las ofrendas también congratulan a los dioses superiores³³⁶.

Las ofrendas a menudo se componen de varios ingredientes, pero las proporciones solo se precisan en VII, 484-486: ἴσα ἰσῶν, “a partes iguales”. Aunque,

³³⁴ Recuérdese que Aristófanes fantaseó con esta creencia en las *Aves*. Sobre las ideas egipcias relativas a las ofrendas y al alimento de los dioses, véase Bonnet 1952, s. v. “Opfer”; H. Altenmüller, s. v. “Opfer”, y W. Helck, s. v. “Opfertier”, en *LdÄ* IV, 1982.

³³⁵ *Myst.* V, 4 s. Cf. Hopfner, *OZI*, §§871 s.

³³⁶ *Iamb. Myst.* V, 4 s.; *OZI*, §870.

como ya se ha dicho, en los papiros no se hace una distinción formal entre las ofrendas vegetales y las animales, para ordenar los testimonios resulta útil separar unas y otras. Empezando, pues, por las ofrendas vegetales, el incienso (λίβανος ο λιβανωτός) ocupa el primer lugar por su frecuencia. En algunos de los pasajes se prescribe simplemente el ofrendar incienso mediante el uso de los imperativos o los participios de los verbos antedichos (IV, 3195; V, 394-397; VII, 543 s.; VII, 742; VII, 827 s.; 842 s.; LXXVII 24). En otras ocasiones se indica con más exactitud que deben quemarse granos de incienso, para los que se usan las palabras χονδρός (II, 13 s.; 20) y κόκκος (VII, 636-638). En los dos primeros testimonios el singular sugiere que bastaba con un solo grano; en el tercero se dice explícitamente que han de ser tres. Cinco pasajes, en fin, precisan que el incienso no debe estar cortado (λίβανος ἄτμητος: II, 24-26; IV, 1990 s., y IV, 3194-3196) o ser de la variante masculina (IV, 906-908, y VII, 320). En IV, 214 s. el que se utilice ha de ser λίβανον ἄτμητον σταγονιαῖον, o sea, “incienso sin cortar en granos”, según Muñoz Delgado, 2001 s. v. σταγονιαῖος. El resto de ofrendas vegetales son piñas (στροβίλος: II, 24-26; II, 73-75 y III, 694, en el primer y el tercer pasaje aparecen exactamente las mismas palabras: στροβίλους δεξιούς δώδεκα), estoraque, cinamomo, bálsamo “y los aromas más apreciados” (I, 282-286 y 340 s.), laurel (III, 309), salvia (IV, 3096 s.), resina (ρήτινη, VII, 484-486), sésamo, comino negro (919) mirra (177 s.), ἄρμαρα (IV, 1990 s., sustancia desconocida que, a juzgar por la referencia a ella en IV, 1294, parece ser un compuesto vegetal), mirra y kifi (V, 219-221).

En lo que se refiere a las sustancias de origen animal, y con la reserva de que siempre puede ser nombres de plantas en clave, como los que conserva la lista de nombres secretos de plantas de XII, 401-444 y el pasaje XIII, 1064-1076³³⁷, se atestiguan en las ofrendas que estudiamos gallos (ἀλέκτωρ: II, 24-26; II, 73-75; ἀλεκτρώων: III, 694 y III, 701) preferiblemente blancos (λευκοί, ὀλόλευκοι) y sin defecto (ἄσπιλοι). Dado que en los tres primeros ejemplos la ofrenda de gallos va acompañada de piñas, acaso en el último sean precisamente a estas a las que se refiera la frase καὶ τὰ ἄλλα ἃ χρή, máxime en vista del adverbio πάλιν y de que se trata de la misma práctica que III, 694. Aparte de los gallos, en I, 282-286 se incluye “ojo de lobo” entre los ingredientes del sahumero, que ha de repetirse para la liberación del dios (340 s.); en II, 44-49 para obligar al dios a presentarse deben arder el cerebro de un cordero

³³⁷ Cf. García Teijeiro 1992.

negro, la uña situada encima del tobillo de la pata delantera derecha del mismo animal y sesos de ibis; en II, 141-144, pezuñas de cordero y de cabra, además de pelo o una vértebra de lobo; en IV, 3096 s., el corazón de un gato y excrementos de una yegua, y en VII 484-486, excrementos de paloma blanca. Por último, en XII, 159 s. ha de quemarse una muda de serpiente para liberar al dios. Merece la pena recordar que la muda de serpiente es un símbolo relacionado con la vida en todo el folklore indoeuropeo³³⁸. Sacrificar partes de animales en lugar de animales completos era insólito en la religión griega, pero frecuente en la egipcia³³⁹.

La imaginación de los autores de *PGM* no termina ahí: hay que señalar aún la suciedad de la sandalia del mago que figura en VII, 484-486, la tierra de un campo de trigo y el grano de sal de amoníaco de V, 394-397, los cuales no encajan en ninguno de los dos grupos anteriores, por ser objetos inanimados.

En la mayoría de los casos es evidente que las ofrendas van dirigidas a las divinidades invocadas en la práctica y, en consecuencia, no se siente la necesidad de especificar quién es el destinatario, o se alude a él simplemente como “el dios” (IV, 3096). Hay dos pasajes, sin embargo, en los que la consagración de la ofrenda requiere alguna precisión. Son I, 24 s., donde el mago ha de hacerla “según su costumbre” al halcón que ha ahogado previamente, y no a la amalgama de dioses a los que la práctica va dirigida; II, 24-26, donde se precisa que uno de los gallos debe ser ofrecido a Helios y otro a Selene.

Otro punto que los magos consideraban digno de atención era el lugar dónde se realizaban las ofrendas. Las referencias espaciales son frecuentes. Ese extremo se precisa en I, 282 (un altar de tierra sin cocer, colocado junto a la cabeza de lobo necesaria para el hechizo y el candil), II, 13 s. (la llama del candil), II, 24-26 (un incensario de bronce o de arcilla), IV, 906-908; V, 232 s. y VII, 543 s. (leña de vid, cuyas brasas, en el primer pasaje, servirán para un nuevo sahumerio para despedir al dios: IV, 919 s.), IV, 3194-3196 (un incensario junto a un candil), V, 219-221 (un pequeño incensario situado sobre una mesa), VII, 636-638 (también un incensario colocado en el dormitorio). En III, 290-300 se hace mención de un incensario que debe situarse sobre un trípode, sin duda para quemar el laurel tal como se indica en 309. Indicaciones más generales son las de III, 694 (hacia el sol naciente) y LXXVII, 24 (en el lugar donde se desarrolla el hechizo).

³³⁸ García Teijeiro 1999, especialmente p. 297.

³³⁹ Véase Bonnet 1952, s. v. “Opfer”.

El momento oportuno para las ofrendas coincide con el del resto del hechizo, con la excepción de la oniromancia del papiro II, cuya primera variante recoge los sahumeros que se harán entre el tercer y el quinto día del mes lunar, como coacciones (II, 44-49); en la segunda, durante los seis días siguientes a los del encantamiento (II, 141-144).

Κάτοχοι

Pasajes considerados:

1. IV, 973-985: κάτοχος τοῦ φωτός ἄπαξ λεγόμενος, | ὅπως παραμείνη σοι ἡ φωταγωγία· ἐνίστε | γάρ σου καλοῦντος τὸν θεαγωγὸν λόγον σκοτία | γίνεται. χρὴ οὖν σε ὀρκίζειν οὕτως· λόγος· | ὀρκίζω σέ, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ αὐγή, πλάτος, βάθος, | μῆκος, ὕψος, αὐγή, κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων, | τῶν εἴρηκα καὶ νῦν μέλλω λέγειν. κατὰ τοῦ | Ἰάω· Σαβαῶθ Ἄρβαθιάω σεσενγενβαρφα|ραγγης αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι | αἱ αἱ ιαο αξ· αξ· ἱναξ· παράμεινόν μοι | ἐν τῇ ἄρτι ὥρα, ἄχρις ἂν δεηθῶ τοῦ θεοῦ | καὶ μάθω, περὶ ὧν βούλομαι.’
2. 1052-1056: κάτοχος τοῦ θεοῦ· εἰσελθόντος αὐτοῦ μετὰ τὸ | χαιρετίσαι τῇ ἀριστερᾷ πτέρνῃ πάτει τὸν μέ|γαν δάκτυλον τοῦ δεξιοῦ ποδός, καὶ οὐ μὴ | ἀποχωρήσει, μὴ βαστάξας τὴν πτέρναν ἀπὸ | τοῦ δακτύλου, ἅμα εὐθὺ λέγων ἀπόλυσιν.

Dos partes de la receta IV, 930-1114 reciben el nombre de “retención”, κάτοχος. La primera se halla en 973-985: es la retención de la luz, κάτοχος τοῦ φωτός. La segunda, en 1052-1056; se trata esta vez de la retención del dios, κάτοχος τοῦ θεοῦ.

Para entender correctamente las retenciones de que hablamos, debe tenerse en cuenta que la receta en que están incluidas está estructurada con mucha claridad. En ella se van sucediendo las distintas secciones siempre encabezadas por un epígrafe que facilita la comprensión de su utilidad. El texto, que explica cómo realizar una licnomancia con visión directa, comienza con una σύστασις (930) al que sigue una φωταγωγία o captación de la luz (955) donde se pide a Iao que despierte a su demon y acuda al fuego que el oficiante ha encendido. Sucede a este apartado la ya mencionada retención de la luz. Según dice el propio texto, la utilidad de este κάτοχος es que permanezca la luz, pues a veces ocurre que con la venida del dios se hace la oscuridad,

y eso, parece necesario entender, conduce al fracaso de la práctica. Con tal fin el oficiante pronuncia un conjuro en el que invocando algunos nombres sagrados insta a la luz a permanecer junto a él hasta que averigüe del dios lo que desea saber. La luz, según se especifica repitiendo casi con idénticas palabras un pasaje de la φωταγωγία (970 s.), ha de permanecer en todas sus dimensiones: anchura, profundidad, longitud, altura y brillo. Esto parece que llegó a ser una fórmula convencional en vista de que se repite en XII, 157 en la forma abreviada βαπλαμη ἀύγή = βά(θος), πλά(τος), μῆ(κος), ἀύγή. Naturalmente, todo este proceso debe verse desde la perspectiva de las prácticas de la luz, que tienen en común el considerar al fuego y su resplandor un elemento simpático de ciertas divinidades a través del cual se las atrae³⁴⁰.

Atraída y retenida la luz, mediante ella puede también atraerse al dios, de ahí que el siguiente apartado sea el θεαγωγὸς λόγος. Se trata de una invocación larga, de más de 50 líneas, a la que debe añadirse una coacción en caso de que se retrase el dios. Cuando llega, se le saluda con la fórmula de χαίρετισμός (1045) y, para que no se vaya antes de tiempo, se le retiene con el κάτοχος τοῦ θεοῦ, ritual bastante primitivo que consiste en pisar con el pie izquierdo el pulgar del pie derecho del dios³⁴¹. Por lo que sé, esta retención no tiene paralelo alguno, ya que, por lo general, se considera que la práctica mágica retiene por sí misma a la divinidad, a la cual no le es dado marcharse en tanto que el oficiante no pronuncia la liberación. Aquí, sin embargo, el hecho de retirar del pulgar del dios el pie constituye el inicio de la liberación (1056). De algún modo esta retención tiene un carácter redundante.

Λόγοι

Nos proponemos a continuación abordar las fórmulas. Debe tenerse en cuenta ante todo que resultan variadísimas, de modo que nos excederíamos de los límites razonables si en este punto procurásemos aportar la totalidad del material de las recetas adivinatorias de los papiros mágicos, tal como hacemos en otras partes. Remitimos a la tesis doctoral de A. Rodríguez Merino, leída en la Universidad de Valladolid hace algunos años, a quien desee consultar un estudio exhaustivo de las fórmulas³⁴². Con la

³⁴⁰ Cf. Eitrem 1929, Hopfner, *OZ* II, §§212-227 y Calvo Martínez 2008.1.

³⁴¹ O quizá deba pisarse el oficiante su propio pie, cf. el comentario de la práctica en la sección “Textos considerados”.

³⁴² Rodríguez Merino 2005. Su estudio incluye todas las fórmulas de los papiros, no solo las de las recetas adivinatorias.

finalidad de tratar de modo adecuado este asunto dividiremos el material en dos grandes grupos, el de las fórmulas que deben pronunciarse y el de las que deben escribirse; a su vez, en cada uno de ellos distinguiremos dos subapartados: las instrucciones que los papiros ofrecen para su pronunciación o escritura y los contenidos propiamente dichos.

Indicaciones sobre las fórmulas pronunciadas

Pasajes considerados:

1. I, 24 s.: καὶ πρὶν τοῦ σε ἀναπνεσεῖν λέγε ἄντικρυς αὐτοῦ τοῦ πτηνοῦ ποιή|σας αὐτῷ θυσίαν, ὡς ἔθος ἔχεις, καὶ λέγε τὸν προκειμένον λόγον· *fórmula*
2. I, 295 s.: ὅταν τελέσης πάν|τα τὰ προειρημένα, κάλει τῇ ἐπαιδιῇ· *fórmula*
3. II, 1 s.: *fórmula* λέγε ὅλον οὕτως | τὸ ὄνομα πτερυγοειδῶς 12-14: λέγεται δὲ καὶ εἰς τὸν λύχνον μετὰ | τοῦ εἰσελθεῖν ἀπὸ τῆς εὐχῆς πρὶν κοιμηθῆναι, λιβάνου χόνδρον ἐπιτιθέντος <σου> | τῇ θρυαλλίδι τ[οῦ] λύχνου· *fórmula* 19: χριέ σου τὰ χεῖλη 21 s.: κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποιήσις ὑποκεῖται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπίκλησιν 24: ποίει δὲ τὴν ἐπίκλησιν 42: ἄρχου δὲ τῆς προκειμένης ἐπικλήσεως
4. II, 74 s.: περιμένε εὐχόμενος, | ἕως ἢ θυσία ἀποσβῆ 76 s.: ἐρεῖς δὲ καὶ πρὸς τὸν λύχνον | τα[ῦ]τα· *fórmula* 78: τ[ὸ] δὲ κύριον·³⁴³ 80: Δ' κλησις 87: τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος λέγε· χαιρετισμός· *fórmula*
5. III, 230: λέγε ἔτι [τουτ]ο· *fórmula* 234: ἔστ[ι] καὶ ὕμ[ν]ος· *fórmula*
6. III, 263 s.: λαβῶν ξ[ύ]λου³⁴⁴ δάκτυλ<ι>ον³⁴⁵ [ύ]πόθεσ ὑπὸ τὴν [γλωσσάν] σου, | πρὶν τινι λαλήση[ς], καὶ λέγε ταῦτ[α] μετὰ τοῦ μεγ[άλου] ὀνόματος ὅ[τι]· 269-271: ἐὰν ἐθέλ[η]ς, προ[γνώση] [πάντα, τὸν δάκτυ]λ<ι>ον³⁴⁶ | ἔχων ὑπὸ τὴν γλω[σσάν] σου κατ' [ἐπιταγὴν καὶ λέγων] πρὸς ἥλιον | τοῦτον τὸν λόγον. ἔστιν δ[ὲ] ὁ λόγος· *fórmula*
7. III, 287: [λέγε δὲ οὕ]τως· *fórmula*
8. III, 325: κατὰ[λεξο]ν πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου λόγον τοῦτον 338: [εἰς τ]ὴν ἀνατολὴν τῆς Σελήνης τριακονθήμερον [λέγε·] *fórmula*

³⁴³ κύριον ὄνομα? Betz

³⁴⁴ El papiro presenta λαβ/ seguido de una palabra de difícil lectura, que Preisendanz interpreta como: λαβῶν σεαυτοῦ y Eitrem como λαβῶν ξύλου

³⁴⁵ Preisendanz: δάκτυλον

³⁴⁶ Preisendanz: δάκτυ]λον

9. III, 427 s.: λέγων ἐπτάκις, ἅπαξ | γευόμενος τῷ λι[χανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[ν τ]ὸν λόγον· *fórmula* 429-436: ἐπτάκις τὸ ὄνομα λέγε, αἴψα λέγων | κοινά· τῇ τρίτῃ ἀπογε[υόμενος λ]έγε τὸ ὄνομα Λαιλαμ [σαν]κανθαρα, κοινά. [τῇ] σελήνης δ' <τὸ> δ' ὄνομα λέγων επιμνω, τῇ ε' τὸ ε' | ὄνομα λέγων ἐπτάκις εκενθ.... [τῇ ζ'] τὸ ἕκτον ὄνομα Ἄμοῦν [Ἄ]μοῦν, τῇ σελήνης ζ' [τὸ ζ' ὄνομα.] ρα πρεγξιχαροθ. τῇ ἦ τὸ ἦ ὄνομα· | [ε]ἴσι Οὔσιρι [Ἄ]μοῦν [Ἄ]μοῦν, τῇ θ' τὸ θ' ὄνομα φορ[φ]ορβαρζαγρα, [τῇ ι' τ]ὸ ι' ὄνομα ζαζουχωρ δαμνιοτη, τῇ ἐνδεκάτῃ | τὸ ἐνδέκατον ὄνομα χρυσα χρ[υσα] ευαε χρυσοες ειρε χρυσοεγεθρελ....ρον, τῇ δωδεκάτῃ τὸ δωδέκατον ὄνομα, δωδεκάκις | γευόμενος· αθαβ....ενιγραψαθιρ..ψανο.αση, [τῇ ιγ' τὸ ιγ' ὄνομα λέγων]· Ἄρτεμι Δαμνω δαμνο λύ|καινα, τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ [τέταρτον καὶ δέκατον ὄνομα] λέγων. τοῦτο τὸ ὄνομα ιδ'· Ἄρπον[χνουφι] βριντατηγωφρι βρισκυλμα | ορεοβαζαγρα. τῇ [πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τ]ὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· σεσενγεν βαρφαραγγης αγαβ αειουω, κοινά, ὅσα θέλεις, λέγων κα|θ' ἡμέραν.
10. III, 479 s.: [λέγε εἰς] | τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ κύκλου· *fórmula*
11. III, 689b-93: λέγε πρὸς Ἥλιον αιζ περ_ λειμητ.....γαρ.....| ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς Σελήνην]τριταίαν εἴσ[οδον τ]ῆς θεοῦ ἐλ[θῶν] | ἐπι ποταμὸν ἀ[έν]αον στρ.....ενος λουσάμ[ενος ἐ]λθῶν | ἐν ἱματίοις καθαροῖς ει.τ.....πιόμενον ογκ...ι.αρμενον..... | τόπον ἔρημον 697 s.: ὅταν οὖν συσταθῆς | τῷ θεῷ, λέγε λόγον αὐτοπτον III, 699: λέγε λόγον αὐτοπτον καὶ α[ἴ]τ[η]σαι παρὰ τοῦ δεσπότη [προ]γνῶναι 704 s.: δῖωκε τοὺς λόγους ἐπι[κειμένους καὶ] ὅτι βούλει, καὶ ἔσται. πολλάκις δὲ | δῖωκε ...
12. IV, 73-75: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἀγνείᾳ ἐσθίειν καὶ | κοιμᾶσθαι, εἰπέ τὸν λόγον πρὸς <σελήνην> ζ', ὄνπερ μετὰ τὸ ἐκρῖψαι ἐπανελθὼν πάλιν ἐρεῖς. *fórmula*
13. IV, 90 s.: παῖδα στήσον κα[τ]αντι|κρὸν τοῦ ἡλίου καὶ λέγε τὸν λόγον κατόπιν αὐτοῦ στάς· *fórmula*
14. IV, 857: λόγος λεγόμενος *fórmula* 903-906: καὶ σὺ δὲ περιζῶσαι σεβενίνῳ | ἀρσενικοῦ φοίνικος καὶ τὰς χεῖρας ἀνα|τείνας εἰς οὐρανὸν πρὸς τὰς τοῦ ἡλίου | ἀκτῖνας λέγε τὸν λόγον ζ' 909-913: εἶτα οὕτως εἰς τὸ οὐς | τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου ἐπίλεγε ζ' | τὸν λόγον, καὶ εὐθέως πεσεῖται. σὺ δὲ καθέ|ζου ἐπὶ ταῖς πλίνθοις καὶ πυνθάνου, | καὶ πάντα ἀληθῆ διεγείται
15. IV, 1931 s.: στάς πρὸς ἀνατολὴν λέγε οὕτως· *fórmula* 1955 s.: ἐπὶ τῆς καταδύσεως τοῦ αὐτοῦ | πρὸς Ἥλιον λόγος *fórmula*

16. IV, 3089 s.: λαβὼν ἄλως χοίνικας δύο ἄληθε τῷ | χειρομυλίῳ λέγων τὸν λόγον
πολλάκις 3098: ὁ δὲ λόγος ὁ λεγόμενος ἀλήθοντός σου ἔστιν οὗτος· λόγος·
fórmula 3109 s. (después de la fórmula): ταῦτά ἐστιν τὰ λεγόμενα τοῦ ἄλως |
ἀληθομένου
17. IV, 3201-3205: ἔστιν δὲ καὶ τὰ γραφόμενα | καὶ διωκόμενα ταῦτα· *fórmula*
18. IV, 3218: κείσθω δὲ ἐπὶ τοῦ ἐδάφους καὶ ἀτενίζων λέ[γε]· *fórmula* 3224: λέγε·
fórmula 3228: λέγε· *fórmula*
19. V, 25-31: τὸ ἀ' ἀνεωγμένῳ τῷ στόματι, κυματούμενον, | τὸ ο' ἐν συστροφῇ πρὸς
πνευματικὴν ἀπειλήν, | τὸ ιαω γῆ, ἀέρι, οὐρανῷ, | τὸ ε' κυνοκεφαλίστι, | τὸ σ'
ὁμοίως, ὡς πρόκειται, | τὸ η' μεθ' ἡδονῆς δασύνων, | τὸ υ' ποιμενικῶς, μακρὸν
V, 31: λέγε· *fórmula*
20. V, 54: αὐτοπτος λόγος· *fórmula*
21. V, 235-238: τὸ δὲ χρῖμα | τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρίου κατὰ πρωῖ καὶ | στας πρὸς
ἀνατολὰς ἡλίου λέγε τὰ | ὑπογεγραμμένα 246 s.: λόγος λεγόμενος πρὸς | Ἥλιον
22. V, 394: δίωκε 422: *fórmula* δίωκε καὶ πρὸς ἀνατολὰς ἡλίου καὶ σελήνης.
23. V, 440 s.: πρὸς τὸν λύχνον | λεγομένη·
24. VI, 28: εἶτα λέγε μελετῶν [τοῦ]το· *fórmula* 29: εἶτα πρὸς κατά[δυσ]ιν ἡλίου
ἐξαιτοῦ πάλιν· *fórmula*
25. VII, 226 s.: δίωκε τὸν λόγον ὁπὲ πρὸς | τὸν λύχ[ν]ον 232 s.: λόγος ὁ λεγόμενος |
ἐπὶ τὸν λύχνον· *fórmula*
26. VII, 250 s.: λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς τὸν | καθημερινὸν λύχνον· *fórmula*
27. VII, 255: Ἄλλο πρὸς τὸν αὐτὸν λύχνον· *fórmula*
28. VII, 350: λόγος *fórmula*
29. VII, 362-365: ἐσπέρας οὖν, ὁπότεν | μέλλης κοιμᾶσθαι, καθαρὸς ἀπὸ παντός,
τόδε ποίει· προσ|ελθὼν τῷ λύχνῳ λέγε ζ' τὸν ὑποκείμενον λόγον καὶ σβέσας
αὐτὸν | κοιμοῦ.
30. VII, 486: πρὸς τὴν ἄρκτον λέγων
31. VII, 545: λόγος· *fórmula* 557: *fórmula* λέγε 559: ὁ λόγος ὁ λεγόμενος· 575:
fórmula λέγε γ' 577: ἐρώτα· (*palabras mágicas*)
32. VII, 632 s.: λαβὼν τὸν δακτύλιον δεῖξον τῇ Ἄρκτῳ λέγων τὸν λόγον ζ'. *fórmula*
638 s.: περιέγκον τὸν δακ[τ]ύλιον ἐπὶ | τῆς ἀτμίδος τοῦ λιβάνου λέγων ζ' τὸν
[λόγον]· *fórmula* 641 s.: καὶ φέρε<ι> τὸν δακτύλιον εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐν τῷ |
λιχάνῳ

33. VII, 667 s.: κοιμῶ ἀγνὸς ἐπὶ ψίαθον χαμαὶ, λέγων τὸν λόγον ζ´ | πρὸς τὸν
λύχνον· *fórmula* 685: λέγε ἐπτάκις καὶ κοινά, ὅσα θέλεις
34. VII, 729: λόγος *fórmula*
35. VII, 742: λέγων
36. VII, 827 s.: ἐλθῶν ἀέρος δυσμικοῦ ἐπίθυον | λίβανον λέγε τὸν λόγον
37. VII, 846 s.: λέγε ἀγνεύσας πρὸς τὸν ἥλιον | ἐλθῶν, ἐστεμμένος οὐρὰν αἰλούρου
ἐπὶ ὥρας ε´· *fórmula*
38. VII, 993 s.: Π ρ ο ς]β λ ἔ π [ων τὰ] | ἀπηλιω[τικὰ μέρη λέγε·
39. VII, 1008 s.: *fórmula* λέ[γε πολλάκις τ]ήν | ὑπο[κειμένην στή]λην
40. VII, 1009 s.: ἐπ[ί]λεγε | ἐπὶ τή[νδ]ίπτυχον ἐπι...
41. VIII, 73 s.: ἐξαίτησις αὐτοῦ πρὸς<ς> ἥλιον | δύνοντα· *fórmula* 89: λέγων τὸν
λόγον
42. XII, 146: ἐπίλεγε τὸν [λό]γον· *fórmula*
43. XII, 154: προσεπίλεγε γ´ τὸ Ἰάω, εἶτα τοῦ θεοῦ [ᾠ]νομα | τὸ μέγα
44. XII, 191: ἐπίλεγε τὰ ὄν[όματα
45. XIVa, 11: τοῦτο εἶπας γ´
46. XXIIb, 28: λ[έ]γε πρὸς τὸν λύχνον, ἕως σβεσθῆ·
47. LXII, 27: ταῦτα λέγε πολλάκις 39: <ταῦτα δίωκε> ἐπὶ φιάλης
48. LXXVII, 3 s.: λέγε [τοῦ]τον <τὸν> λόγον θυμῶ, μηδὲν λαλήσας·

Las fórmulas de los hechizos aparecen casi siempre acompañadas de algunas indicaciones que cumplen dos funciones básicas. La primera es la de servir de entrecorillado al texto de la fórmula en sí, con vistas a que quede separado del de las instrucciones que no forman parte de esta. En segundo lugar, estas pequeñas introducciones proporcionan también información valiosa para el oficiante, la cual se refiere básicamente a cuatro aspectos: 1- el momento y lugar en el que la fórmula debe pronunciarse, 2- la posición en la que el oficiante ha de hacerlo y el atuendo que debe vestir, 3- cuántas veces debe repetirse y 4- cómo debe pronunciarla. Pasamos a estudiar a continuación cada uno de estos aspectos en el orden indicado.

En primer lugar, las palabras de introducción o conclusión que hacen las veces de comillas, por así decirlo. Anteponer o, más raramente, posponer alguna palabra³⁴⁷, (“di” o semejantes), a la fórmula no es el único modo de delimitarlas empleado en los

³⁴⁷ Cf. II, 1 s.; VII, 557; 574; VII, 1008 s.

papiros mágicos. A veces se usan también signos de puntuación, como el parágrafo en IV, 1955; 1990 s.; 3097 o VI, 39³⁴⁸. Con todo, sí es el más frecuente. Abundan sobre todo, como ya se ha dicho, los imperativos, pero también formas de indicativo presente y futuro, participios e incluso sustantivos. Los términos más usados son λέγω/λόγος, presentes en todas las categorías antedichas (λέγε, λέγεται, ἐρεῖς, λέγων, λόγος) y en forma simple o compuesta (κατάλεξον, ἐπίλεγε, προσεπίλεγε), lo cual lleva a pensar que el recitado no tenía melodía y que la música no tenía cabida en la magia, pero se atestiguan también algunos términos que señalan a lo contrario, como ἐπαιδὴ o ὕμνος³⁴⁹. A continuación incluyo una relación completa de ellos, con su número de apariciones y los pasajes en que se encuentran.

| Forma | Número de apariciones | Pasajes |
|---------------------|-----------------------|---|
| Imperativos | | |
| Λέγε | 27 | I, 24 s. II, 1 s.; 22; II, 87; III, 230; III, 264; III, 287; III, 338; III, 429-436; III, 479; III, 689b; III, 699; IV, 91; IV, 906; IV, 1932; IV, 3218; 3224; 3228; V, 31; V, 237; VI, 28; VII, 364; VII, 557; 574; VII, 828; VII, 846; VII, 1008; LXXVII, 3 |
| Εἰπέ | 1 | IV, 74 |
| Κατάλεξον | 1 | III, 325 |
| Ἐπίλεγε | 4 | IV, 910; VII, 1009; XII, 146; XII, 191 |
| Προσεπίλεγε | 1 | XII, 154 |
| Ποίει τὴν ἐπίκλησιν | 1 | II, 24 |
| Ἄρχου | 1 | II, 42 |
| Κάλει τῆ ἐπαιδῆ | 1 | I, 296 |
| Αἰτήσαι | 1 | III, 699 |
| Ἐξαιτοῦ | 1 | VI, 29 |

³⁴⁸ Cf. *app. cr. ad locum*

³⁴⁹ Faraone 2000 estudia cómo los documentos mágicos atestiguan el paso de la denominación tradicional griega para “hechizo”, ἐπαιδὴ o ἐπωδὴ, a la más moderna λόγος, que es la que aparece mayoritariamente en los papiros mágicos.

| | | |
|-------------------------|----|--|
| Δίωκε | 3 | III, 704 s.; V, 394; 422 |
| Ἐρώτα | 1 | VII, 577 |
| Πυνθάνου | 1 | IV, 912 |
| Indicativo | | |
| Λέγεται | 1 | II, 12 |
| Ἐρεῖς | 2 | II, 76; IV, 75 |
| Participio | | |
| Ἐυχόμενος | 1 | II, 74 |
| Λέγων | 6 | III, 427 s.; 429-436; VII, 633; 639; VII, 667 s.; VII, 742 |
| Sustantivos | | |
| Κλήσις | 1 | II, 80 |
| Ὑμνος | 1 | III, 234 |
| Λόγος | 12 | III, 271; IV, 857; IV, 1956; IV, 3098; V, 54; V, 246; VII, 232 s.; VII, 250; VII, 350; VII, 545; 559; VII, 729 |
| Λεγόμενα (sustantivado) | 1 | IV, 3109 s. |
| Ὄνομα | 2 | II, 78 (si se acepta la conjetura de Betz, cf. <i>supra</i>) III, 429-436 |
| Διωκόμενα | 1 | IV, 3205 |
| ἑξαίτησις | 1 | VIII, 73 s. |

Tal como se aprecia en el cuadro, la variedad es notable y, si algunos términos parecen emplearse como sinónimos, como λέγε y δίωκε, otros no son intercambiables y precisan qué tipo de palabras serán las que se pronuncien, por ejemplo un nombre (ὄνομα) o una invocación (κλήσις). En la mayoría de los casos se consigna directamente aquello que el oficiante debe decir a continuación de la palabra introductoria, aunque ya hemos visto que existen unos pocos ejemplos en los que la fórmula figura en primer lugar. Esta se inserta en estilo directo sin que medie conjunción alguna, excepto en III, 264, donde se lee λέγε ... ὅτι. A veces se le deja libertad al practicante para expresar su propia consulta; como es natural, en estos casos no se recoge lo que debe decir, pues se trata de una cuestión personal y variaría en cada caso. Entonces los redactores de los papiros mágicos se sirven de los verbos de pregunta propiamente dichos, como

πυνθάνου (IV, 912) o ἐρώτα (VII, 577, solo le siguen dos palabras mágicas con las que seguramente habría que iniciar la consulta) o de las expresiones λέγε κοινὰ ὅσα θέλεις (III, 430; 435; VII, 668) o λέγε ὅτι βούλει (III, 704).

Pasamos ahora a los demás aspectos indicados en las fórmulas de introducción de las fórmulas.

1. *Momento y lugar*³⁵⁰

Este aspecto es fijado de los dos modos que, en lógica, cabe esperar: o bien se hace referencia a entidades externas a la práctica en sí, como por ejemplo “pronuncia la fórmula a tal hora”, o se toma algún punto de referencia interno al propio hechizo. Así, puede señalarse que el λόγος debe decirse después de tal o cual paso del rito o dirigirse hacia alguno de los instrumentos que se utilizan en él. A efectos del estudio de estos pasajes, pueden trazarse, en consecuencia, dos ejes, el que divide las anotaciones que estudiamos según sean internas o externas y el que separa las temporales de las espaciales. Ambos resultan útiles para clasificarlas con más detalle y comprenderlas mejor.

Comenzando por el cuadrante de las indicaciones internas de tiempo están, ante todo, aquellas que explican que la fórmula debe ser dicha después de alguna otra de las acciones del hechizo. El punto de referencia varía. En I, 295 s. se lee «cuando concluyas todo lo dicho anteriormente entona el encantamiento». En II, 12-14 la fórmula tiene lugar «después de volver de la plegaria», pero desgraciadamente no se conserva el comienzo del papiro y no es posible averiguar a qué plegaria se refiere. En el mismo papiro, unas líneas más adelante (72 s.) el oficiante debe esperar rezando hasta que la ofrenda se apague. Por último, en 697 s. el λόγος tiene lugar después de la *systasis*. Dentro de este conjunto, las referencias a que la fórmula debe pronunciarse antes de dormir forman un grupo aparte (I, 24 s.; II, 12-14; IV, 73-75; curiosamente solo la segunda pertenece a una oniromancia).

Pasamos ahora a las referencias externas de tiempo. También son variadas y abarcan, de hecho, todos los momentos del día: II, 87 y III, 325 fijan como el instante oportuno la salida del sol; V, 235-238, en cambio, la mañana, suponiendo que la unción ocurra inmediatamente antes que la pronunciación de la fórmula. VII 828 prescribe que el *logos* debe decirse cuando se levante una brisa de oriente; VII, 846 es un pasaje inserto en una práctica llamada «sombra del sol», conforme a la cual el mago debe

³⁵⁰ Pulleyn 1997 pp. 156-164 y Aubriot-Sevin 1992, pp. 33-125 sobre las circunstancias en que se pronunciaban las plegarias en el ámbito de la religión griega

recitar una larga serie de *voces magicæ* caminando hacia el sol a la hora quinta, esto es, una hora antes del mediodía. Se promete que verá entonces una sombra en el sol, a continuación cerrará los ojos y mirará hacia arriba; cuando los vuelva a abrir, la sombra estará ante él dispuesta a contestar cuanto se le pregunte. Ofrece un paralelo a esta práctica III, 612-632, aunque aquí no se trata de adivinación sino de conseguir que la propia sombra obedezca órdenes. El encantamiento debe hacerse a la hora sexta (mediodía) y se garantiza que a la séptima la sombra aparecerá sumisa delante del mago. García Teijeiro (2005.1) explica que la hora se debe a que al mediodía (la hora sexta) no se proyecta sombra, y a la 1 (hora séptima) sí, siempre y cuando se esté mirando hacia el este, de forma que esta aparece delante. En nuestro hechizo el proceso debería durar dos horas (desde la quinta hasta la séptima), pero es lógico pensar que la motivación para escoger ese momento sea idéntica. Siguiendo el curso del día, VII, 226 (ὄψέ) y VII 362-364 (ἔσπερας) prescriben la tarde como momento propicio, VIII, 73 s. la puesta del sol y III, 338 prefiere la salida de la luna. Por último, en III, 429-436 se detalla qué palabras deben decirse en determinados días lunares.

En lo que concierne a las referencias internas de espacio, deben citarse los pasajes IV, 909-911, conforme al cual el mago debe recitar siete veces una fórmula al oído del médium que le asiste, y VII, 1009, donde se lee “di sobre el ... doble”, sin que las lagunas permitan precisar más. No obstante, la referencia interna de espacio más frecuente es, con diferencia, aquella que exhorta a decir la fórmula hacia el candil. Se cuentan nueve ejemplos, casi siempre expresados con las palabras πρὸς τὸν λύχνον (II, 76; V, 440 s.; VII, 226 s.; VII, 250 s.; VII, 255; VII, 668 s. y XXIIb, 28), aunque una vez aparece εἰς τὸν λύχνον (II, 12-14) y otra la perífrasis προσελθὼν τῷ λύχνῳ (VII, 362-364).

Claramente relacionados con estos últimos están los casos, ya dentro de las referencias externas de espacio, en los que el mago entona la fórmula hacia el sol, ya sea a su salida (III, 325 y V, 235-238), a su puesta (IV, 1955, VI, 29 y VIII, 73 s.), a la hora quinta (VII, 846, cf. *supra*), o en un momento indeterminado (III, 270; III, 689b-93 y IV, 90 s.). La importancia de la luz solar o de un candil ha sido convenientemente subrayada tanto por autores antiguos como modernos³⁵¹. Ello explica que se prefiera al sol como destinatario de las fórmulas antes que a la luna, que solo aparece en dos pasajes (IV, 73-75 y V, 422), y a los demás astros, cuya representación es aún más

³⁵¹ Entre los antiguos, sobre todo Jámblico, *Myst.* III, 14, también Porfirio, *In Plat. Tim.* 2, 51, 130; Proclo *In R.* 1.37ss. Entre los modernos, Eitrem 1929 y Calvo Martínez 2008.1.

exigua: en VII, 486 la constelación de la Osa, en III, 480 s. “la cima de la bóveda celeste” y en IV, 1930 s. la salida (ἀνατολή) de algún astro, quizá el mismo sol. Por último, en VII, 993 se precisa que la fórmula debe dirigirse “hacia el este”.

2. Posición y atuendo

La posición clásica del orante en la religión griega era de pie, con los brazos alzados hacia el cielo, en un gesto que añadía solemnidad al acto de rezar, señalado de por sí³⁵². Esta postura se halla, por un lado, en IV, 904-906, donde el mago debe orar “alzando las manos hacia el cielo”, aunque se añade el toque exótico de ir ceñido con fibra de palmera; y por otro en IV, 91; IV, 1931 s. y V, 237, pasajes en los que se indica con el participio *στάς* que el mago debe estar de pie. En el primero de ellos se indica asimismo que el médium debe situarse de igual modo: *στήσον παιδα*. No obstante, los textos de los papiros, como es habitual, no se ciñen a la tradición, sino que innovan sobre ella.

Sin salir de la práctica del primer ejemplo, el oficiante debe cambiar de postura y sentarse sobre ladrillos para interrogar al médium y hablar a través de él con la divinidad (IV, 912 s.). Por otro lado, en la primera variante del papiro II el mago debe pronunciar la fórmula con los labios untados de cierto ungüento que él mismo debe preparar (II, 19) y sujetando una rama de laurel (II, 21).

El siguiente pasaje de interés se encuentra en III, 263-269. En este punto el texto presenta algunas dificultades de lectura que ya hemos tratado en la presentación del texto (*infra* p. 55). Según lo dicho allí, entendemos que el oficiante ha de introducirse un anillo en la boca y colocárselo bajo la lengua para pronunciar la fórmula. Aparte de esta, hay otra práctica en la que un anillo determina la posición que el mago debe adoptar para recitar la fórmula. Se trata de VII, 628-642. Concretamente, en VII, 632 el mago debe repetir siete veces la letanía mostrándole el anillo a la constelación de la Osa y unas líneas más abajo (638) debe reiterar la operación colocando el anillo sobre la llama del candil, para acto seguido ponérselo en el dedo índice. Por último, en IV, 3218 se precisa que, mientras recita la fórmula, el mago debe mirar atentamente al recipiente inscrito lleno de agua que ha colocado en el suelo.

3. Repeticiones

Las fórmulas deben ser en algunas ocasiones varias veces repetidas para que surtan su efecto. Las reiteraciones pueden ser tres (VII, 574 y XIVa, 11) o siete (III,

³⁵² Cf. Pulleyn 1997, p. 188.

427; 429-436; IV, 74; IV, 906; VII, 364; VII, 633; 639; VII, 667; 685 y VII, 1008, aunque en este último caso es una conjetura). En tres ocasiones (III, 704 s.; IV, 3090 y LXII, 27) no se concreta el número de reiteraciones, sino que se da un vago “muchas veces” (πολλάκις).

4. Pronunciación

De los pasajes considerados, dos contienen información fonética que atañe al modo en que el mago debe pronunciar ciertas palabras mágicas. El primero se halla al comienzo del papiro segundo (II, 1 s.). Dado que no se conserva el inicio del documento, el texto comienza abruptamente con una serie de *voces magicae* en la que cada término pierde el inicio del término anterior: ακρακαναρβα· καναρβα· αναρβα· ναρβα· αρβα· ρβα· βα· [α]. Se lee a continuación “pronuncia así todo el nombre en forma de ala”. La aclaración es comprensible, ya que en otros lugares de los papiros mágicos aparecen series similares de palabras mágicas donde cada término se coloca en un renglón aparte, de suerte que el esquema resultante se asemeja a la forma del ala de un ave o a una escalera³⁵³. En este caso el adverbio πτερυγοειδῶς debe entenderse como un tecnicismo cuyo sentido es precisamente ese, que se articule una serie donde cada miembro es idéntico al anterior sustrayéndole el primer sonido. Esto ya era patente con la transcripción de la palabra tal como figura en el papiro, de modo que la aclaración es redundante. El segundo pasaje es V, 25-31 y se encuentra inserto en el llamado “Oráculo de Sarapis”. Tras el título y una breve introducción, la práctica comienza con una fórmula donde abundan las palabras mágicas. Su conclusión consiste en nueve vocales αοιαω· <ε>οηυ, un ἐννεαγράμματον, como reza el texto, que debe pronunciarse según las instrucciones que figuran a continuación, en un pasaje de muy difícil traducción que ofrecemos en la versión de Calvo Martínez y Sánchez Romero: “la *a* con la boca abierta como envuelta en olas encrespadas, la *o* con retraimiento, contra una amenaza espiritual, el *Iao* para la tierra, para el aire, para el cielo, la *e* con el timbre de un cinocéfalos, la *o* igual que quedó antes, la *e* áspera, la *u* a la manera pastoril, larga”. No es casualidad que esta y las demás puntualizaciones sobre pronunciación que dan los textos mágicos conciernan principalmente a palabras mágicas³⁵⁴. La exactitud con que estas debían ser articuladas se infiere, además, de otros indicios, como la frecuencia con la que, después de una de ellas, a menudo presentada como un nombre secreto, aparece la cantidad de letras de que consta, con el fin de evitar posibles confusiones o descuidos

³⁵³ VII, 716 πτερύγιον, I, 12 κλίμα

³⁵⁴ Cf. para otros ejemplos García Teijeiro 1996, p. 158 s.

del oficiante³⁵⁵. El principal motivo de la importancia que se concedía a este asunto parece ser una determinada concepción del lenguaje característica de los documentos mágicos. A grandes rasgos consiste en que, al menos en algunos casos, la relación entre el nombre y la cosa nombrada no es convencional, sino esencial, de modo que el sonido de las palabras es fundamental para que estas surtan su efecto. Conforme a esta doctrina, los términos motivados de una determinada lengua no pueden ser traducidos a otras, porque solo se verterá su significado, pero se perderán sus sonidos. De ahí la resistencia a traducir las palabras mágicas, que los antiguos consideraban justamente palabras extranjeras (βαρβαρικὰ ὀνόματα) y de pronunciarlas con sumo cuidado para que fuesen efectivas. Para más detalles sobre este punto, puede consultarse el apartado dedicado a la invocación (*infra* pp. 280 ss.).

Por último, en este apartado debe mencionarse LXXVII, 3 s., que no ofrece instrucciones sobre cómo pronunciar una fórmula, sino, al contrario, especifica que no debe pronunciarse: “di esta fórmula en tu corazón, sin pronunciar nada”. La plegaria silenciosa era en el mundo greco-romano excepcional y cuando alguien recurría a ella tenía algún motivo claro para hacerlo. Uno de ellos era el carácter ilegal o, al menos, comprometedor de los deseos que expresase en ella y, dado que la magia era una actividad delictiva, la plegaria mágica silenciosa suele incluirse en este capítulo³⁵⁶. En algunos casos sin duda es así, como por ejemplo en IV, 1273, dentro de un hechizo amoroso, donde se lee “dirás esto siete veces en tu interior mirando hacia ella (*i.e.* hacia la mujer que se desee atraer) y así acudirá a ti”³⁵⁷. Podría ser que en el caso que estudiamos la posibilidad de decir la oración en voz baja fuera vista como una ventaja en la medida en que facilitaría la utilización de la misma en cualquier circunstancia, pero, visto que se trata de un caso único entre las prácticas adivinatorias, no puede descartarse la posibilidad de que sea este un experimento que busque mayor efectividad en la plegaria a través del silencio. Hay que recordar que Séneca y otros filósofos consideraban que, dado que dios se encuentra dentro de todos, es innecesario alzar la voz al orar, puesto que es capaz de escuchar incluso a quien reza en su interior³⁵⁸.

³⁵⁵ Tal procedimiento, además de en el pasaje comentado, se encuentra, dentro de *PGM* en I, 162; IV, 242; 248; 252; 258; 1217; 1225^a; 1322; 1983; 2135; 2695; 3211; 3212; VII, 706; 709; 715; 1022; VII, 44 s.; XIII, 151; 153; 186; 191; 506; 520; 529; 561; 645; 702; 737; 746; 747; 748; 756; 757; XXIVa, 6; LXIII, 5.

³⁵⁶ Un artículo fundamental sobre la oración silenciosa es Van den Horst 1994. Véase también Freyburger 2001. Específicamente en lo que atañe a la religión romana puede consultarse Guittard 2007.

³⁵⁷ ἑπτάκις ἐρεῖς αὐτὸ κατὰ ψυχὴν βλέπων αὐτῇ, καὶ οὕτως ἐξήξει.

³⁵⁸ Por ejemplo Séneca, *Epist.* XLI, 1. Más ejemplos en Van den Horst 1994.

El contenido de las fórmulas pronunciadas

En esta sección es forzoso abordar una enorme diversidad de aspectos, dado que el contenido de las fórmulas pronunciadas es muy variado. Es necesario, además, considerar tanto la forma que adopta el contenido como el contenido propiamente dicho. Para una mayor claridad en la exposición, ese será el orden que sigamos, de modo que primero diremos unas palabras sobre la elección del verso o la prosa en las fórmulas, la lengua y las figuras de dicción empleados en ellas. Nos detendremos entonces en la preocupación que se detecta en los papiros por coordinar y armonizar las fórmulas con sus ritos. Pasaremos a ocuparnos entonces del contenido y sus diversas partes.

La forma más habitual de las fórmulas es la prosa, pero también hay himnos, lo suficientemente numerosos e interesantes para ser el tema de la tesis doctoral que está realizando Miriam Blanco Cesteros bajo la dirección del Profesor Suárez de la Torre. Sean dadas en primer lugar unas brevísimas indicaciones sobre ellos.

En cuanto al uso del material hímico en los papiros mágicos, Heitsch llega a algunas conclusiones interesantes a través de la detallada observación de dos composiciones diferentes³⁵⁹. Ambas se nos transmiten en varios lugares dentro del corpus, una de ellas incluso dos veces dentro del mismo papiro. No obstante, los hechizos en los que está inserto cada uno de los testimonios tienen fines distintos. Así, el himno que comienza con las palabras ἀεροφοιπήτων ἀνέμων forma parte de un encantamiento amoroso (PGM IV, 436-461), de una práctica de necromancia (PGM IV, 1957-1989) y de dos hechizos de adivinación apolínea (PGM I, 315ss.; VIII, 74-81). De hecho, cada una de las copias que conservamos presenta con respecto a las otras algunas alteraciones, que debieron de ser introducidas por el escriba para adaptar el himno original a la práctica mágica concreta. El hecho de que los himnos que conservamos no pretendan ser reproducciones fieles de un original, sino versiones, hace imposible y carente de sentido intentar restablecer un arquetipo a partir de las diferentes copias conservadas, ya que no habría manera de saber si las variantes de lectura se deben a descuidos o a la voluntad deliberada del redactor. En definitiva, quien intente restablecer un arquetipo de los himnos (a pesar de que sin duda existió un original del que se derivaron los otros) se arriesga, como indica Heitsch³⁶⁰, a reconstruir algo que

³⁵⁹ El II himno a Helios y el I a Hermes según el orden del apéndice de los himnos de la edición de Preisendanz de PGM (1974).

³⁶⁰ Heitsch, E., 1959.

nunca existió. La corrección de los errores gramaticales o métricos, que no son raros, resulta asimismo inútil, ya que todo parece indicar que el adaptador no dio importancia a introducir alguna falta de ese tipo aquí y allá.

A pesar de que la mayoría de los himnos se han conservado en un solo lugar de la colección, todo hace pensar que, en realidad, el proceso de creación y adaptación siguió en todos los casos las mismas pautas que las de los ejemplos mejor atestiguados que estudia Heitsch.

Llegando a este punto, se plantea la cuestión de si el himno original tenía fines mágicos o religiosos. Todo parece indicar lo segundo. Las pruebas más fehacientes de ello son, primero, la tendencia de los himnos a no incluir elementos propiamente mágicos, como métodos para obligar a los dioses a hacer algo o palabras mágicas, y, segundo, el hecho de que, en los casos en que sí presentan ese tipo de rasgos, los versos en los que aparecen sean los más diversos de unas variantes a otras, dicho de otra forma, los más transformados en el proceso de ajuste. Dentro del trabajo de adaptación, por tanto, entraría el de cambio de orientación del himno, desde la religiosa a la mágica. De hecho, en uno de los casos estudiados, Heitsch considera que una de las copias, transmitida como texto único en un fragmento de papiro³⁶¹, presenta el estado premágico (“vormagische Zustand”) del himno. En definitiva, lo más probable es que los autores de los papiros mágicos introdujesen en sus prácticas himnos religiosos ya existentes, a los que dotaban de un carácter mágico que se deduce principalmente del contexto en que se encuentran.

Tanto los pasajes en prosa como en verso están repletos de figuras de dicción, que de modo general tienen el objetivo de impresionar a quien las oiga. La más empleada es la repetición en sus diversas variedades, sea el poliptoton, el paralelismo, la aliteración; pero también se utilizan otras, como la antítesis, la paradoja o el oxímoron. Ciertamente, no son procedimientos originales, sino herederos de la larga y riquísima tradición helénica en el uso artístico del lenguaje que comienza con las inscripciones arcaicas y prosigue con las distintas manifestaciones literarias, sobre todo la retórica. La conclusión es que, de modo general, los redactores de los papiros no empleaban la lengua de un modo inocente, sino que se servían de todo tipo de recursos para conseguir determinados efectos en quienes recitaban y escuchaban sus fórmulas³⁶².

³⁶¹ PGM XVIIb.

³⁶² García Teijeiro 1996.

Un primer determinante del contenido de los λόγοι, al menos en algunos casos, es el propio rito, dado que en las fórmulas pueden incluirse referencias a las acciones rituales que les servían como marco. Este fenómeno no es específico de la magia, sino que ocurre también en los rituales religiosos griegos. W. D. Furley³⁶³ investiga con acierto este asunto y como ejemplo de la referencia mutua entre rito y fórmula en el mundo de la magia aporta un himno dedicado a Dafne que aparece en varios lugares de los papiros mágicos y está editado en el apéndice de *PGM* II bajo los números 13 y 14. En efecto, en algunas de las apariciones de esta composición, el oficiante, mientras invoca a Dafne, sujeta en su mano una rama de laurel, de modo que lo que dice resulta solidario con lo que hace y tanto lo uno como lo otro, lo dicho y lo hecho, deben ser considerados como un todo que tiene por fin conseguir un propósito.

Las referencias a las que nos referimos pueden resultar difíciles de hallar, pero a veces una lectura atenta permite descubrirlas. Es el caso de *PGM* I, 305-315, un pasaje de la fórmula que ocupa las líneas 296-327 que a su vez está incluida en la receta I, 262-347. En las primeras cuatro líneas se repite la estructura ὀρκίζω + complemento + oración de relativo o participio, con cambio de línea al final de cada secuencia, como para que destaque más:

ὀρκίζω κεφαλὴν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν Ὀλυμπος,
 ὀρκίζω σφραγιδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις,
 ὀρκίζω χέρα δεξιτερήν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες,
 ὀρκίζω κρητῆρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα,

Siguen otros conjuros, pero ya sin oración de relativo ni participio. También ocupan una línea cada uno. Luego, el objetivo:

ὀρκίζω θεὸν αἰώνιον Αἰῶνά τε πάντων,
 ὀρκίζω Φύσιν αὐτοφυῆ, κράτιστον Ἀδωναῖον,
 ὀρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα Ἐλωαῖον,
 ὀρκίζω τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα, ὅπως
 ἂν πέμψωσί μοι τὸ θεῖον πνεῦμα καὶ τελέσῃ,
 ἃ ἔχω κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν.

Unas líneas más arriba (277-295), la explicación del rito precisa que es necesario emplear un candil que no sea rojo con mecha de lino inscrita con palabras y aceite de rosas y nardos. Hay que sujetar con la mano derecha una rama de laurel, planta del dios

³⁶³ Furley 1995.

aquí invocado, Apolo; debe usarse también una cabeza de lobo y ahumarse ojo de lobo (sin que se sepa si estos últimos son verdaderos o plantas llamadas así). Conjurar la cabeza y la visión del dios y emplear en el rito cabeza y ojo de lobo no parece ser una casualidad, sino un indicio de la armonización del rito con la fórmula. En vista de ello, no parece exagerado establecer la siguiente igualdad:

κεφαλήν τε θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν Ὀλυμπος = cabeza de lobo

σφραγίδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις = ojo de lobo

χέρα δεξιτερήν, ἣν κόσμῳ ἐπέσχες = mano derecha del oficiante con el laurel

κρητήρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα = candil con aceite de rosas y nardos

τὰ ἅγια καὶ θεῖα ὀνόματα ταῦτα = *voces magicæ* escritas en la mecha

Los elementos conjurados aluden a los elementos del rito, pero no de forma directa, sino en virtud de su similitud, de manera que la fórmula aclara de qué son símbolo los elementos de la parafernalia ritual.

Otro ejemplo se halla en las peticiones de sueños de Bes, conservada en tres variantes (*PGM* VII, 222-250; VIII, 65-111; *SM* 90) con diferencias entre sí, pero con muchos puntos en común. Uno de ellos, al menos en las dos primeras versiones y probablemente en la tercera³⁶⁴, es el dibujo de Bes que debe hacerse el oficiante en la mano derecha con una tinta entre cuyos ingredientes está la sangre de dos tipos de aves, la paloma y la corneja. Más adelante, en la fórmula se dice al demon: “no eres un demon, sino la sangre de los dos halcones que hablan y vigilan junto a la cabeza de Osiris (o de Urano)”³⁶⁵. Prescindiendo de los detalles, interesa aquí que en el rito el dibujo del dios está hecho con la sangre de dos aves y en la fórmula se le dice que es la

³⁶⁴ A pesar de que en la versión de *SM* 90 se ha perdido casi toda la explicación del ritual, el pasaje en la fórmula que dice: “no eres un demon, sino la sangre de los [...] y de los 30 y de los 104 halcones” (líneas 14 s.) permiten suponer que también aquí el oficiante debía dibujarse una imagen del dios Bes en la mano con sangre de aves.

³⁶⁵ La versión del papiro VII dice “Urano” y curiosamente evita la palabra “sangre” en los dos lugares en que la debería emplearla. Preisendanz la conjetura (222: λαβὸν μίλτον <καὶ αἷμα> περιστερᾶς λευκῆς, ὅμοιον καὶ κορώνης 239: οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ <αἷμα> τῶν δύο ἱεράκων), pero la repetición de la ausencia podría no ser casualidad y deberse a motivos legales: este tipo de palabras pondrían de manifiesto el carácter ilegal de la magia y quizá estuvieran más severamente penados. Podría ser, por lo tanto, un caso semejante al del empleo de σκύφος por «cráneo» estudiado por Faraone 2005. En cuanto a los dos halcones «que hablan y vigilan», Hopfner *OZ* II §187 explica que han de ser las hermanas de Osiris, Isis y Neftis, de las que existen representaciones en forma de ave custodiando su cadáver. Aquí aparecerían en su calidad de miembros del séquito de Helios-Osiris del que también forma parte Bes. No obstante, en la versión de VII se lee en el papiro ιβ, o sea, 12 (que fue corregido como β, «dos», para que coincidiese con la versión de VIII y siguiera valiendo la explicación de Isis y Neftis), y en la de *SM* 90 «30 y 104», cf. el comentario a esa línea en *SM*.

sangre de dos (o más, cf. nota a pie de página) aves, lo cual en el fondo ha de ser una forma de comunicar a Bes que es el dibujo que el oficiante se ha hecho en la mano. Ciertamente que las aves no son las mismas (en un caso, paloma y corneja; en el otro, halcones), pero esto puede deberse a motivos meramente pragmáticos.

Una vez indicadas las referencias mutuas entre los ritos y las fórmulas, es necesario plantear la cuestión de las partes de estas. El inicio de la oración religiosa suele estar bien delimitado por el silencio solemne previo, necesario para su expresión correcta³⁶⁶. Dado que los oficiantes de las prácticas mágicas solían actuar en solitario o, como mucho, acompañados por un médium ayudante o, más raramente, por un mistagogo, se puede asumir que ocurría lo mismo con sus fórmulas. A veces incluso se añade una petición poética de silencio al comienzo de las mismas. Puede hallarse un ejemplo en III, 198-203 (comienzo del himno 5 en *PGM II*):

ἤσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν·]
αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε,
σκιρτῶντες, δελφῖνες, ὑπὲρ ἄλιον παύεσθε,
μείνατέ μοι, ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν,
κάν[θαρε, χ]ρυσσοκόμην κλ[ήζω θεὸν] ἀθάνατόν <σε>,
κάν[θαρε, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦμα,]

El tono poético del pasaje es claro: al ritmo dactílico se unen varias figuras poéticas, como la antítesis surgida de la primera y la última palabra del primer verso “silenciosa mantened todos en vuestras bocas la voz”. Después de este apóstrofe se enumeran distintos elementos de la naturaleza (aves, delfines, ríos, etc.) a los que el oficiante personifica ordenándoles también a ellos guardar silencio y mantenerse inmóviles. Algo similar encontramos en VII, 320-323:

ἡρεμείτω γαῖα, καὶ ἀἷρ ἡρε-
μείτω, καὶ θάλασσα ἡρεμείτω· ἡρεμείτω<σαν> καὶ οἱ ἄνεμοι, καὶ
μὴ μου ἐμποδίζεσθε εἰς τὴν μαντείαν μου ταύτην, μὴ
φωνή, μὴ ὀλολυγμός, μὴ συριγμός.

Pero estas peticiones de silencio son para asegurar el silencio necesario para la plegaria y, en consecuencia, son previas a ella. Las dejamos, pues, a un lado y pasamos a estudiar la parte más sustantiva de los λόγοι.

³⁶⁶ Suárez de la Torre 2007.2, Burkert 2007, p. 102, Mensching 1926.

En los estudios sobre religión griega es común admitir que las plegarias tenían un esquema ternario. Frecuentemente se cita como primer estudio en profundidad sobre el asunto el de Ausfeld, que fue quien estableció dicho esquema: *Plerumque sunt divisae preces in tres partes, quarum una comprehendit invocationem, altera semper fere media, si modo a ceteris partis accuratius secerni potest, omnia continet, ut generaliter dicam, quae neque ad invocationem neque ad tertiam partem, preces ipsas, pertinent*³⁶⁷. Las partes son, según esto, la invocación, la sección intermedia a la que más adelante llama, con un nombre neutro por la variedad de su contenido, *pars epica*, y por último la petición o *preces*. Muchos estudios posteriores han dado por buena la tripartición, aunque insistiendo que la *pars epica* contiene sobre todo las razones que el orante esgrime para persuadir a la divinidad que le conceda lo que pide, de modo que algunos han propuesto cambiarle el nombre por el de “argumentación”³⁶⁸.

El esquema ternario ha sido criticado en algunos casos, sobre todo porque no todas las oraciones contienen esas tres partes claramente distinguidas, sino que con frecuencia les falta alguna o bien aparecen las tres confundidas entre sí³⁶⁹. Siendo este reproche completamente cierto, la conclusión no es, a mi juicio, que el esquema ternario de Ausfeld no sea válido, sino que debe ser matizado: no es que todas las plegarias tengan esa forma, sino que esa forma es la de las plegarias en su máxima expansión. Quiere esto decir que, por un lado, existen plegarias de forma más sintética que contienen dos o incluso una sola parte y, por otro, que nunca tienen más de esas tres partes.

Por lo demás, la validez de la tríada invocación-argumento-petición aplicada a la magia fue puesta de relieve por el propio Ausfeld, que fue discípulo de Dieterich y usa numerosos ejemplos extraídos de los papiros mágicos en su disertación³⁷⁰, y más recientemente por Graf en su estudio fundamental sobre la plegaria mágica, donde pone de manifiesto la estrecha similitud entre esta y la religiosa³⁷¹.

En vista de todo ello, también nosotros emplearemos el esquema antedicho para nuestro estudio. Queda ya dicho que representa la máxima expansión de las plegarias,

³⁶⁷ Ausfeld 1903, pp. 514 s.

³⁶⁸ Por ejemplo Bremmer 1981, p. 196.

³⁶⁹ Por ejemplo Aubriot 1991, con ejemplos de plegarias que no cumplen es esquema tripartito. Ella misma remite allí a su estudio más detallado Aubriot 1992. Más recientemente Vives Cuesta 2012.

³⁷⁰ Cf. la *Vita* incluida en la última página de Ausfeld 1903 donde nombra a sus maestros (*docuerunt me ... Dieterich*) y agradece expresamente a este su ayuda en la redacción de su trabajo: *Eximias vero debeo gratias Dieterichio, a quo impulsu semperque liberalissimo consilio adiutus hanc disputationunculam composui*.

³⁷¹ Graf 1991.

pues, como veremos, hay fórmulas con dos o incluso con una parte. La que menos falta es la invocación, puesto que la magia greco-egipcia está imbuida de la concepción general del hombre antiguo según la cual los dioses no estaban especialmente atentos al obrar de los hombres, de modo que quien quisiera acaparar su atención, debía ganársela a través de una invocación. En los papiros esta parte alcanza a veces una gran extensión y complejidad y aparece sola en pocos casos. Cuando esto ocurre da la impresión de que se confía en que el poder del ritual sea suficiente como para obligar al dios a presentarse. Por otro lado, una vez presente, el practicante siempre podría formular sus peticiones de manera informal, es decir, sin atenerse a una plegaria preestablecida sino mediante el lenguaje espontáneo. Puede tomarse como ejemplo de plegaria con solo invocación la siguiente fórmula (PGM VII, 730-734):

[ῚΗλι]ε φεγγάρχα: μερ[.]ειφια: γαργερι Φθᾶ: ερ[.]οιε: (730)

[.....]: γερλυχα: μερ [.οφο]ρ ιθαρα: φερξει: αρ[χ....]

ειδ...φοριθαρζει: ερφιβιλχιε: ζειραβελβη: βιχα:

αρθια: μηλιχια: ἔργα: γερφι: ἰὸ χερφει: καργωοαρα

εαρμιλχια: ἄθερθαφθω αθθερθαφι: ἄρναχερ[β]βι'

Consiste, como se ve, solo en un vocativo y un cúmulo de palabras mágicas (que incluiremos, como se indica más adelante, en la invocación), sin *pars epica* ni petición. Esta última será formulada cuando se presente Apolo, como se indica en las dos líneas que figuran inmediatamente después de la fórmula:

ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἀπόλλων, σπονδ[εῖ]ον (735)

ἔχων. σὺ δὲ πυθοῦ, πε[ρὶ] οὗ θέλεις.

Nótese que ya no se dan los términos de la petición sino que simplemente se dice “pregunta sobre lo que quieras”. El oficiante pone en sus propias palabras, en lenguaje informal, en el sentido de que no es formular, aquello que desea. Pero las invocaciones que aparecen solas no siempre son tan sencillas como esta. Un ejemplo mucho más complejo con el que se llama a una divinidad sincrética puede encontrarse en I, 26-36:

α εε ηηη ιιι οοοοο υυ[υυ]υ ωωωωωω ἦκέ μοι, ἀγαθὲ γεωργέ,

Ἄγαθὸς Δ[αί]μων, Ἄρπον [κνοῦ]φι βριντατην σιφρι

βρισκυλμα αρουαζαρ β[αμεσεν] κριφι νιπτουμιχμουμαωφ.

ἦκέ μοι, ὁ ἅγιος Ὠρίων, ὁ ἀνακ[ε]ίμενος ἐν τῷ βορείῳ, ἐ-

πικυλινδούμενος [τὰ τοῦ Νε]ίλου ῥεύματα καὶ ἐπιμιγνύων (30)

τῆ θαλάττῃ καὶ ἀλλ[οιῶν ζω]ῆ καθώσπερ ἀνδρὸς ἐπὶ τῆς συν-

ουσίας τὴν σπορὰν, ἐπ[ὶ ... βάσει] ἀρραίστω ἰδρύσας τὸν κόσμον,
 ὁ πρωΐας νεαρὸς καὶ ὁ[ψὲ πρεσ]βύτης, ὁ τὸν ὑπὸ γῆν διοδεύων
 πόλον καὶ πυρίπνεος <ἀνατέλλ>ων, ὁ τὰ πελάγη διεῖς μη-
 νὶ α', ὁ γονὰς [ἰεὶς ἐ]πὶ τ[ὸ ἱερὸν ἐρ]ινεὸν τῆς Ἑλιουπόλεως διη- (35)
 νεκέως. [το]ῦ[το] αὐθεν[τικόν] σου ὄνομα· ἀρβαθ Ἄβαὼθ βακχαβρη'.

Sin entrar en detalles, nos limitamos a llamar la atención sobre la ausencia de *pars epica* y petición.

La segunda parte en orden de frecuencia es la petición. Aparece a menudo de forma escueta, contrastando en este sentido con la invocación. Son sobre todo indicaciones del tipo “adivina”, “ofrécame tus vaticinios”, etc., como para avisar al dios del motivo por el que se le reclama. En las recetas adivinatorias, la petición no figura nunca sola, sino acompañada o bien de la invocación o bien de la invocación y la *pars epica*, formando la tríada a la que nos hemos referido. Un ejemplo escueto de plegaria con invocación y petición es V, 441-445:

ωχμαρμαχω τοννουραϊ χρη-
 μιλλον δερκυων νια Ἰάω σουμψη-
 φισον σουμψηνις σιασιας Ἰάω, ὁ σεί-
 σας τὴν οἰκουμένην, εἴσελθε καὶ χ[ρ]η-
 μάτισον περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος, θοις
 κοτοθ φθουφνουν νουεβουη.'

La plegaria consta sobre todo de *voces magicæ*, algunos epítetos y la petición “ven y vaticina sobre tal asunto”. En la plegaria de la receta XXIIb, 32-35 encontramos excepcionalmente una petición acompañada de *pars epica* y no de invocación, aunque la laguna al inicio de la fórmula puede haber hecho desaparecer la invocación y distorsionar de esa manera la fórmula:

οι.αλ [7] ὀσμω[.]πρα, ἐγώ
 ε[ἴμι] Λαμψυς. εἰ δέδοται μοι τόδε τὸ π[ράγ]μα, δεῖξ[ον] ἑταῖραν, εἰ δ' αὖ,
 σ[τ]ρατιώτην.

La sección que con menos frecuencia aparece es la *pars epica* o “argumento” aunque tampoco es rara. Se dan aquí sobre todo los motivos por los que debe el dios atender al oficiante. La combinación invocación + argumento sin petición es rara, pero

existe, como se ve en este pasaje de una de las peticiones de sueños de Bes (VIII, 91-103)³⁷²:

ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἀκέφαλον θεόν, σοῖς
παρὰ τοῖ<ς> ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν, τὸν ἀστράπτοντα
καὶ βροντᾶζοντα. σὺ εἶ, οὗ τὸ στόμα διὰ παντὸς πυ-
ρὸς γέμει, ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος. ἐπικα-
λοῦμαί σε, τὸν ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένον θεὸν
Ἰαεω· Σαβαώθ: Ἀδωναί: Ζαβαρβαθιάω: σὺ εἶ ὁ ἐ-
πὶ τῆ ζ<μ>υρνίνη σορῶ κατακείμενος, ἔχων ὑπα-
γ<κ>ώνιον ῥήτινὴν καὶ ἄσφαλτον, ὃν λέγουσιν· Ἀνούθ:
Ἀνούθ: ἀνάστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἶμα
τῶ<ν> δύο ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Ὁσίρεως
λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. σὺ εἶ ὁ χρησμοδὸς
θεὸς Σαλβαναχαμβρη: Ἀνούθ: Ἀνούθ: Σαβαώθ: Ἀδωναί

Aquí prima ante todo la invocación, pero en algunas partes se rebasan sus límites y parecen darse argumentos para que acuda el dios, de modo que puede decirse que la fórmula tiene una escueta *pars epica*. Nos referimos a las partes en las que el oficiante impone una identidad al dios relacionada con algunos objetos del ritual con el fin de que acuda atraído por ellos, como hemos señalado arriba (οὐκ εἶ δαίμων, etc.). La petición, en cambio, no figura en ninguna parte³⁷³. Pero lo más frecuente es que, si hay *pars epica*, haya también invocación y petición, de modo que el esquema ternario aparece completo. Tómese como muestra IV, 3098-3109:

σὲ καλῶ τὸν μέγαν, ἅγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμ-
πασαν οἰκουμένην, ᾧ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο
ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνοις
κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῆ,
ἀρσενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτωρ, ὃς καὶ
τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, αἶε οἱ παιδαλις,
φρενοτειχειδῶ: στυγαρδης: σανκλεον·
γενεχρονα· κοιραψαῖ· κηριδευ· θαλαμνια·

³⁷² Se trata de la segunda fórmula de la receta, pero no hay duda de que el oficiante debe elegir entre pronunciar una u otra, según quiera ver a Besas directamente o no, de ahí que la consideremos de forma independiente.

³⁷³ Como aclaramos más adelante, consideramos petición solo aquellas partes en las que se dice explícitamente qué se desea de la divinidad invocada. El imperativo ἀνάστα, δαίμων no se incluye, por tanto, en esa sección.

οχοτα· ανεδει, ἐλθέ, δέσποτα, θεέ, καὶ λέγε μοι
ἐν ἀνάγκη περὶ τοῦ δεινός πράγματος· ἐγὼ γάρ εἶμι ὁ ἀπο-
σταθεῖς σοι, παιδολις· μαινολις· μαινο-
λιευς.

Comienza esta fórmula con la invocación, que es la parte más larga, como sucede a menudo en los documentos mágicos, prosigue con la petición y en la antepenúltima y penúltima línea hay una reducida *pars epica* en la que el mago proclama su supuesta identidad.

En definitiva, existen tres elementos con las cinco posibilidades combinatorias que se indican a continuación, aunque no todas se dan con la misma frecuencia:

Invocación

Invocación + petición

Invocación + petición + *pars epica*

Invocación + *pars epica* (raro)

Petición + *pars epica* (raro)

Pasamos a continuación a estudiar con algún detalles los recursos empleados en cada una de ellas.

La invocación

El objetivo de esta parte de la plegaria es llamar la atención del dios, abrir y establecer un canal que permita comunicarse con él. No es extraño, pues, que los nombres de los dioses en vocativo sean su componente fundamental. Dado el sincretismo de los papiros mágicos, la diversidad aquí es abrumadora. Los teónimos de distinta procedencia se acumulan a menudo en una misma fórmula de manera muy peculiar. Valga como ejemplo el λόγος de I, 296-327, repetido en otro lugar de *PGM*³⁷⁴, donde se cita a Apolo, Peán y Zeus por la parte griega; a Iao, Miguel, Gabriel, Adonai y Eloai por la judía, a *Pakerbeth*, nombre secreto de Tifón³⁷⁵, por la egipcia y, por último, a la divinidad gnóstica Abrasax. El caso citado está lejos de ser una excepción: además de dioses procedentes de esas culturas (griega, egipcia, judía), que son las dominantes en los papiros, puede detectarse también a otros persas, como en la fórmula que ocupa las líneas V, 4-23, donde se nombra a Mitra junto con Zeus, Helios, Sarapis, Meliuco

³⁷⁴ Smith, M. 1986.

³⁷⁵ Cf. Hopfner, *OZ* II, §142.

(nombre divino o epíteto de significado desconocido³⁷⁶) y Melicertes, además de otros como Iao o Thoth entre las *voces magicæ* que incluye la fórmula; o bien babilonios o minorasiáticos, como a Eresquigal y Baubó, mencionadas en la receta V, 370-439 al lado de Hermes³⁷⁷.

Aparte de estos *nomina sacra* ordinarios, por más que de procedencia diversa, están los llamados “nombres auténticos”, es decir, los nombres secretos de los dioses, reservados para los iniciados y los expertos en cuestiones mágicas, cuyo mero conocimiento permite controlar a la divinidad que designan. Esto es algo específico de la magia, como bien recuerda Ausfeld citando algunos pasajes significativos de los papiros³⁷⁸. No quiere ello decir, sin embargo, que no haya precedentes, sobre todo en la religión egipcia, de esa creencia: Hopfner estudia con gran detalle y acierto este asunto³⁷⁹. Nos limitamos a citar aquí algunos ejemplos sacados de las recetas adivinatorias. A veces se dice clara y escuetamente que lo que se da es el nombre auténtico, como en *PGM* I, 36: [το]ῦ[το] ἀθθεν[τικόν] σου ὄνομα· αρβαθ Ἀβαῶθ βακχαβρη. Otras se afirma lo mismo, pero con un estilo más recamado: I, 325-327 κλήζω δ' οὔνομα σὸν Μοίραις αὐταῖς ἰσάριθμον· | αχαιφω θωθω αιη ιαηια αιη αιη ιαω | θωθω φιαχα. Otra opción es la fórmula “tú eres aquel a quien llaman ...”, empleada, por ejemplo, en VIII, 96-98: σὺ εἶ ... ὃν λέγουσιν· Ἀνούθ: | Ἀνούθ:. O simplemente “tu nombre es...”: XII, 150 s. ὄνομα σοι ηιουαθι, ψηηπνουα | νεπητηρ, διοψασβαρα, Ζαραχω.

Los nombres auténticos son muy similares a las *voces magicæ*, esas largas secuencias de letras sin sentido que, sin ser ἀθθεντικὰ ὀνόματα, tienen su misma apariencia³⁸⁰. De hecho en ocasiones es muy difícil, casi imposible distinguir los unos de los otros. Tomando como ejemplo la fórmula de la receta XII, 152-160 encontramos lo siguiente:

ἔπικαλοῦμαί σε, Φθᾶ Ῥᾶ Φθᾶ ιη Φθᾶ ουν εμηχα ερωχθ Βαρωχ θο[ρχ]θα
 θωμ χαιεουχ ἀρχανδαβαρ ωεαεω υνηωχ ηρα ων ηλωφ βομ Φθᾶ ἀθαβρασια
 Ἀβριασωθ βαρβαρβελωχα βαρβαιαωχ· γενέσθω βᾶ[θος], πλά[τος], μῆ[κος],
 ἀυγή· ἀβλαναθαναλβα

³⁷⁶ Cf. Betz 1992, p. 336.

³⁷⁷ Bibliografía sobre el empleo mágico de estas dos últimas en Brashear 1995, p. 3436, nota 269.

³⁷⁸ Ausfeld 1903, pp. 519.

³⁷⁹ Hopfner, *OZI*, §§680-707.

³⁸⁰ Se ha publicado recientemente un volumen sobre los “nombres bárbaros”: Tardieu, Van den Kerchene y Zago (eds.) 2013.

ἀβρασιαουα ἀκραμμαχαμαρει, Θώθ, Ἔρ αθωπω. εἴσελθε, κύριε, καὶ χρημάτισον.³⁸¹

¿Hasta dónde llega aquí el nombre auténtico y dónde empiezan las *voces magicæ*, si es que las hay? La similitud y la dificultad para separar los unos de las otras nos lleva a considerar juntamente ambos, como hace Brashear³⁸¹. Incluimos los dos como parte de la invocación sobre todo por los nombres, que, en cuanto nombres, deben ser considerados como método para captar la atención de la divinidad, pero no hay que olvidar que tanto ellos como las palabras mágicas también fuerzan al dios a presentarse aunque no quiera y que por tanto rebasan con mucho el poder de los nombres ordinarios.

Se ha defendido la tesis de que el conjunto de los nombres auténticos y las palabras mágicas son la única verdadera diferencia específica entre la plegaria religiosa y la mágica³⁸². Graf acepta esta idea, pero alega que, al no haber siempre *voces magicæ* en las fórmulas de los papiros, estos elementos no pueden sustentar de por sí la posición de que la magia es intrínsecamente diferente a la religión; diferencia que, por lo demás, él sí sostiene, pero apoyándose más bien en la marginalidad y aislamiento del mago³⁸³. Es cierto que las palabras mágicas y nombres auténticos no son perfectamente constantes en las fórmulas, pero sí frequentísimos: salvo error mío, ni uno solo de los λόγοι de las recetas adivinatorias carece de ellos.

Los teónimos ordinarios junto con los nombres auténticos constituyen una forma especial de πολωνυμία de los dioses de la magia, diferente de la de los cultos religiosos, donde también era de rigor. Recuperamos la cita del *Pluto* de Aristófanes que ofrece Ausfeld para recordar hasta qué punto era así, donde Carión dice a Hermes v. 1164: ὡς ἀγαθόν ἐστ' ἐπωνυμίας πολλὰς ἔχειν, o el *Himno a Diana* de Calímaco, citado por él mismo y también por Bremmer, en el que Ártemis es presentada como una muchacha que pide a su padre Zeus algún don que la convierta en una diosa tan respetable como su hermano: δός μοι πολωνυμίην³⁸⁴. La pluralidad de nombres en la

³⁸¹ Brashear 1995, p. 3434. En esta completísima introducción a las *voces magicæ* de los papiros que ocupa las páginas 3429-3438, el autor, siguiendo en parte a Bonner (p. 3431), divide las palabras mágicas en tres grupos: las diseñadas para impresionar al auditorio, las diseñadas para impresionar al lector y las *bona fide voces magicæ*, de las que dice: *some of these seem to have been secret names, code names, for certain divinities*.

³⁸² Por ejemplo, Furley 1995. Pueden citarse fuentes antiguas que demuestran que las *voces magicæ* eran sentidas como algo genuinamente mágico, como Jerónimo, *Epist.* 75, 3.1.

³⁸³ Graf 1991.

³⁸⁴ Ausfeld 1903, p. 520, Bremmer 1981, pág 194 s.; Calímaco *Hymn.* III, 7.

magia es, sin embargo, mixta, porque comprende tanto designaciones ordinarias como secretas.

Todos estos nombres pueden aparecer, como se ha dicho, en vocativo, o bien en acusativo como complementos directos de verbos de invocación, sobre todo ἐπικαλοῦμαι, καλῶ y κλήζω. Estos verbos se usan de continuo junto a pronombres de segunda persona y los nombres y epítetos que los acompañan constituyen por tanto aposiciones. Algunos ejemplos: ἐπικαλοῦμαί σε, κύριε Ἥλιε (*PGM IV*, 1932 s.); κλήζω σε, τὸν οὐρανοῦ ἡγεμονῆα (*IV*, 1963); σὲ καλῶ, τὸν μέγαν, ἅγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμπασαν οἰκουμένην (*IV*, 3098 s.). Es de notar que la posición de los pronombres es constante: se posponen ἐπικαλοῦμαι y κλήζω mientras que se anteponen a καλῶ. También se emplean, aunque con menos frecuencia, verbos de saludo, como los de las cartas, así en *PGM VII*, 255: κύριε, ὑγίαινε, λύχνε o en *PGM II*, 88: χαῖρε, πυρὸς ταμῖα. Como se ve, aquí ya no se usan pronombres³⁸⁵.

Ausfeld incluye en la invocación toda una serie de exhortaciones para que el dios acuda que, sin embargo, no expresan el verdadero deseo del orante³⁸⁶. Son sobre todo imperativos (a veces también optativos) de *verba audiendi* (κλῶθι, ἄκουε, εἰσάκουσον, etc.), *videndi* (βλέψον πρὸς ἡμᾶς, ἴδοι, etc.) y *veniendi* (έλθέ, μολεῖν, φάνηθι, etc.) cuyo único fin es atraer la atención del dios y propiciar su llegada, de forma que son una suerte de refuerzo de los nombres. En los papiros mágicos estas exhortaciones también abundan y no vemos motivo para seguir un criterio diferente del de Ausfeld, de modo que las incluimos también en la invocación. Pueden citarse ejemplos de todos los tipos propuestos formulados de modo semejante o incluso más expresivo. Por ejemplo, frente al neutro ἐπάκουσον (por ejemplo, *PGM IV*, 1948) o κλῶθι (*IV*, 1963) encontramos también ἄνοιξι[όν σου τὰ ὄτα καὶ τῶν] ἱερῶ[ν λόγων ἄ]κουσον (*PGM IV*, 1007 s., aunque en buena parte es conjetura de Preisendanz). Entre los *verba veniendi* podemos hallar fórmulas del tipo ἦκέ μοι (v. gr. *PGM I*, 26) o ἔρχου μοι ὡδὶ αἰψα (*PGM XII*, 147), pero a menudo aparece refuerzos adverbiales, del tipo ἦδη ἦδη, ταχὺ ταχὺ (v. gr. *VII*, 254) para apremiar al dios a que se manifieste inmediatamente. En algún caso se combina la acción de venir con la de escuchar, así en *III*, 256: ἐλ[θ]ε ἰλαρὸς ἐπήκοος τ[ῶ] σῶ προφήτη. Otro expediente son los *verba petendi*: ἱκνοῦμαι (v. gr. en *III*, 219), δέομαι (v. gr. en *IV*, 1947) λιτάζομαι (*IV*, 1966),

³⁸⁵ Puede encontrarse una tipificación exhaustiva de las estas fórmulas en Rodríguez Merino 2005, pp. 23-80.

³⁸⁶ Ausfeld 1903, p. 516.

παρακαλῶ (v. gr. en VII, 834), λίτομαι (v. gr. en VIII, 81) o el más patético πάντως δέομαι, ἰκετεύω, δοῦλος ὑμέτερος καὶ τεθρονισμένος ὑμῖν (VII, 746 s., curiosa la antítesis “esclavo vuestro y entronizado por vosotros”). No encuentro ningún ejemplo, en cambio, de *verba videndi*, pero sí alguno del tipo “séme propicio”, ἴλαθι μοι (IV, 1988). En cuanto al modo verbal usado, sin duda Gil Fernández acierta al decir que entre la religión y la magia existe la misma diferencia que entre el imperativo y el optativo en el sistema modal del verbo griego³⁸⁷. Priman sobre todo las órdenes tajantes y, por tanto, el imperativo, aunque en la línea de las súplicas que acabamos de citar sí puede encontrarse algún raro optativo de cortesía, por ejemplo ἴλαος ἔλθοις (I, 304).

A los nombres se añaden toda una serie de designaciones alternativas que describen al invocado desde diversos puntos de vista. Se pueden distinguir aquí varias categorías, de las que, en su mayoría, se pueden encontrar paralelos en las plegarias religiosas, según indica Bremmer³⁸⁸. En algunos casos los teónimos llegan a omitirse y solo aparecen alusiones de este tipo, lo cual complica sobremanera la identificación del dios en cuestión. Ofrecemos a continuación una lista con algunas muestras en cada caso:

a) epítetos: nos referimos a designaciones de culto alternativas, que pueden ser generales, esto es, aplicables a cualquier dios. En la fórmula I, 296-327 se hallan, por ejemplo, los términos ἄναξ, κύριος, δεσπότης aplicados a la divinidad. Aunque también pueden ser de carácter más específico, como el ἀγαθὲ γεωργέ del λόγος I, 26-36. Este ἀγαθὸς γεωργός, asimilado con Ἄγαθὸς Δαίμων, no ha de ser, pues, otro que Psai, dios tradicional egipcio de las cosechas, del cual se pensaba que era, además, el genio o demon que protegía a cada persona³⁸⁹. Por otro lado, en la fórmula 296-327 se dice de Apolo ἄγγελε πρῶτε θεοῦ, Ζηνὸς μεγάλιοι, Ἰάω, πρωτάγγελε, πατήρ κόσμοιο, lo cual no es intercambiable, en principio, con ninguna otra divinidad. Los epítetos, vemos, pueden adoptar diversas formas, desde palabras aisladas a perífrasis, como las señaladas, pero son característicos de la magia también los epítetos monumentales formados por palabras compuestas que Nock comparaba con las palabras cómicas de Aristófanes³⁹⁰. Puede tomarse como ejemplo la fórmula VII, 350-358:

³⁸⁷ “Podríamos decir que entre la plegaria y el conjuro mágico se da la oposición gradual existente entre el imperativo y el optativo en el sistema modal del verbo griego”. Gil Fernández 2001, p. 182.

³⁸⁸ Bremmer 1981, p. 195

³⁸⁹ Hopfner OZII, §133

³⁹⁰ Nock 1929, pp. 224: *Other features of this style (i.e. de los papiros mágicos) are (...) strange quasi-Aristophanic compounds (cita algunos) perhaps drawing a certain psychological effectiveness from their form.*

ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, χάους καὶ ἐρέβους, βυθοῦ, γαίας
οἰκήτορας, οὐρανοῦ, σκότους ἐπόπτας, ἀθεωρήτων
δεσπότης, κρυφίμων φύλ[α]κας, χθονίων ἡγεμόνας,
ἀπείρων διοικητᾶς, κραταιόχθονας, χασμαθυπουρ-
γούς, φρικτοπαλαίμονας, φοβοδιάκτορας, σκοτιοερέ-
βους, ἀναγκεπόπτας, κρημνοκράτορας, ἀλγεσιθύμους,
βαρυδαίμονας, σιδηροψύχους, βιθουραρα ασουημαρα
[.]στρουρ μουρρουρ αφλαυ μανδραουρου σου μαραρου

El hecho de encontrar una lista muy similar a partir de IV, 1345 revela que existían colecciones de epítetos que, al menos a veces, los redactores de los papiros mágicos empleaban en sus composiciones: tanta imaginación no puede deberse a la labor aislada de una persona, sino que ha de ser el fruto del trabajo duradero de muchas.

b) residencia o lugar propio del dios: se nombran a veces los lugares de origen de los dioses, o aquellos en que recibían un culto especial. La fórmula I, 296-327 comienza con el siguiente apóstrofe a Apolo: λίπε Παρνάσιον ὄρος καὶ Δελφίδα Πυθῶν, δεῦρ' ἀπ' Ὀλύμπου. A veces, sin embargo, las alusiones son más vagas y extrañas a la religión griega como el χάους καὶ ἐρέβους, βυθοῦ, γαίας οἰκήτορας citado en la fórmula de arriba.

c) funciones atribuidas al dios: se alude aquí a las tareas, normalmente relativas al funcionamiento correcto del universo, que desempeñan los distintos dioses. Un pasaje tomado del papiro I ilustrará este punto. Está tomado de la fórmula 26-36, donde se dice de la divinidad sincrética invocada que hace fluir las aguas del Nilo: ἐπικυλινδούμενος τὰ τοῦ Νείλου ῥεύματα. Entre los componentes de la divinidad en cuestión está Orión, a quien, según la mitología, pertenecía el perro que daba nombre a la constelación del Perro, o sea, Siro. La crecida anual del Nilo comenzaba cuando se elevaba dicha constelación³⁹¹.

d) apariencia del dios y efectos de su presencia: el expediente usado a veces para atraer al dios consiste en describir su aspecto. Por supuesto, las descripciones son muy variables tanto en amplitud como complejidad, pero creo que las siguientes líneas extraídas de la fórmula VII 233-248 pueden dar una idea general de cómo son:

³⁹¹ Cf. Eliano, *HA*, X, 45: los egipcios adoran a los perros por dos razones, una es porque unos perros guiaron a Isis cuando buscaba a Osiris: ἡ δὲ ἑτέρα, ὅτι ἄρα ἤδη μὲν ἀνατέλλει τὸ ἄστρον ὁ κύων, ὃν Ὀρίωνος ἡ φήμη γενέσθαι λέγει, συνανίσχει δὲ αὐτῷ τρόπον τινά καὶ ὁ Νεῖλος ἐπιὼν ἐς τὴν ἀρδεΐαν τῆς γῆς τῆς Αἰγυπτίας, καὶ ἀναχέεται περὶ τὰς ἀρούρας. ὡς οὖν ἄγοντα τότε τὸ γόνιμον ὕδωρ καὶ παρακαλοῦντα τιμῶσιν Αἰγύπτιοι. Sobre el catasterismo de Orión véase Fontenrose, 1981, pp. 15-18, sobre Sirio, el perro de Orión, especialmente la nota 29.

ἀκέφαλον θεόν, τ[ὸ]ν ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν· (...) σὺ εἶ, <οὐ> τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης Ἀρβαθιαῶ, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ σορῶ κατακείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆς ἔχων ὑπαγκώνιον ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου. Un elemento original tomado probablemente de Egipto es la idea de que la forma de los dioses cambia a lo largo del día, como se refleja, por ejemplo, en la frase ὁ πρωΐας νεαρὸς καὶ ὄψε πρεσβύτης incluida en I, 26-36. Lo mismo ocurre en la fórmula II, 87-141, pero con más detalle (se refiere a Helios)³⁹²:

σὺ τὸ ἱερὸν ὄρνεον ἔχεις
ἐν τῇ στολῇ ἐν τ[οῖς π]ρὸς ἀπηλιώτην μέρεσιν τῆς ἐρυθρᾶς
θαλάσσης, ὡς[περ ἔ]χεις ἐν τοῖς πρὸς βορρᾶ μέρεσι μορφήν
νηπίου παιδὸς ἐπὶ λωτῶ καθιμένου, ἀντολεῦ, πολυ-
ώνυμε, σενσενγεν· βαρφαραγῆς ἐν δὲ τοῖς πρὸς νό-
τον μέρεσι μορφήν ἔχεις τοῦ ἁγίου ἱέρακος, δι' ἧς πέμ-
πεις τὴν εἰς ἀέρα πύρωσιν, τὴν γινομένην λερθεξ αναξ·
ἐν δὲ τοῖς πρὸς λίβα μέρεσι μορφήν ἔχεις κορκοδείλου, οὐ-
ρὰν ὄφεως, ἔνθεν ἀφίων ὑετοῦς καὶ χιόνας· ἐν δὲ τοῖς
πρὸς ἀπηλιώτην μέρεσι δράκοντα ἔχεις περοφυῆ, βασι-
λειον ἔχων ἀεροειδῆ, ᾧ κα[τα]κρατεῖς τοῦ<ς> ὑπ' οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ
γῆς ἐ<ρ>ισμούς· θεὸς γὰρ ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ, ἰω· ἰω Ἐρβηθ
Ζάς, Σαβαῶθ· σμαρθ Ἄδωναῖ· σουμαρτα ἰαλου· βαβλα· υαμ-
μοληενθιω· πετοτουβηθ· ιαρμιωθ· λαιλαμψ· χωουχ·
Ἄρσενοφρη· ηυ Φθᾶ ηωλι·

Por último, hay ocasiones en que, en lugar de describir el aspecto del dios, se refieren los efectos de su presencia, haciendo normalmente hincapié en el sentimiento de veneración que provoca: πᾶσα φύσις τρομ[έ]ει σε se dice en I, 304.

e) patro- y metronímicos: por último, es necesario aludir a los patronímicos y metronímicos que a veces se incorporan a la invocación, costumbre también observada en las plegarias religiosas. Pongamos por caso la fórmula II, 2-12, dirigida a Apolo, donde se insiste en la filiación de este: Λητοῖδῃ y unas líneas más abajo Λητοῦς καὶ Διὸς υἱῶ. En el mismo papiro se dedica luego una nueva fórmula al mismo dios, pero como Helios. Allí (92) ya no es el hijo de Leto y Zeus, sino que le dieron a luz “las brillantes llamas del día”: σοι φλόγες ὠδίνουσιν φεραυγέες ἥματος.

³⁹² Cf. Totti 1988.

La petición

Excepción hecha de los papiros mágicos, las plegarias griegas que conocemos, ya sea por fuentes literarias o epigráficas, responden a momentos concretos en que alguien realizó alguna petición a los dioses. Así por ejemplo, en la primera plegaria de la *Ilíada* (I, 37-45) Crises pide a Apolo que “los dánaos paguen mis lágrimas con tus dardos”³⁹³. Los papiros mágicos, en cambio, son colecciones de recetas mágicas y precisamente por ello no pueden precisar las peticiones de sus fórmulas sino que estas necesitan ser actualizadas por el oficiante cada vez que se lleve a cabo la práctica en cuestión. El carácter de manual de magia se hace aquí más patente que en ningún otro lugar, puesto que cada orante tiene sus peticiones que, al contrario que la invocación y la *pars epica*, no pueden venir fijadas de antemano so pena de que la receta resulte inútil por incluir una petición que el oficiante de turno no deseara hacer. Los redactores de las recetas de los papiros se enfrentaron en este punto a un complicado problema, el de dotar a las fórmulas ofrecidas en los papiros, que son fijas, a veces incluso extremadamente rígidas (recuérdense los larguísimos nombres mágicos con indicación expresa de su número de letras, para que fuesen pronunciadas o, en su caso, escritas todas y cada una de ellas³⁹⁴), de una flexibilidad suficiente para aceptar la inserción de peticiones siempre nuevas. La dificultad es salvada de cuatro maneras diferentes.

La primera consiste simplemente en no incluir la petición, sino solo la invocación, a veces acompañada por una *pars epica*. Se confía entonces, como ya se ha dicho más arriba, en que lo dicho y lo hecho sean suficiente para atraer al dios, a quien podrán formularse las peticiones una vez se haya presentado y sin necesidad de usar los términos fijos de una plegaria. Arriba se ha dado algún ejemplo de este tipo.

Es posible también no incluir la petición, pero sí la indicación de dónde debe insertarse, a modo, si se nos permite la comparación, de los huecos en blanco de nuestros formularios administrativos. Aparece entonces una expresión propia de estos formularios mágicos³⁹⁵: κοινόν o el plural κοινά, muchas veces bajo la forma de κοινά, ὅσα θέλεις. Algunos ejemplos: ἐπτάκις τὸ ὄνομα λέγε, αἶψα λέγων κοινά se lee en *PGM* III, 429 s., después de una breve fórmula que termina en el nombre que debe repetirse siete veces. En *PGM* VII, 358 una fórmula concluye con las palabras χρηματίσατε, περὶ οὗ σκέπτομαι πράγματος. κοινόν. Se aprecia que se expresa la petición de forma vaga

³⁹³ *Il. V. 45*: τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.

³⁹⁴ Por ejemplo, en *PGM* IV, 239-249.

³⁹⁵ Recogido como propio de formularios mágicos en *LSJ* s. v. κοινός, apdo. III, 4.

(“vaticíname a propósito del asunto sobre el que indago”) y marca luego el lugar en el que pueden incluirse más precisiones. En *PGM VII*, 685 aparece λέγε ἐπτάκις καὶ κοινά, ὅσα θέλεις en circunstancias similares a las del pasaje del papiro Mimaut que acabamos de citar; en *PGM VII*, 715 de nuevo κοινά, ὅσα θέλεις.

Una tercera posibilidad es que la petición aparezca semiformulada bajo la forma de una oración más o menos compleja normalmente con un verbo transitivo cuyo complemento es un pronombre con valor simbólico, según lo llaman algunas gramáticas³⁹⁶, o, más característico, el indefinido δεῖνα, δεῖνος, a menudo abreviada en los papiros como Δ o δ (como se consigna en el aparato crítico). Un caso llamativo es la versión mágica de la plegaria de Crises recogida más arriba. Está en *PGM VI*, 30-38. La reproducimos a continuación y marcamos en negrita los lugares en que se separa del texto homérico:

κλῶθί μευ, ἀργυρό[τοξ]ε, δς Χρύσην ἀμφιβέ[βηκ]ας
Κίλλαν τε ζαθέην [Τε]νέδοιό τε ἴφι ἀνάσσεις,
χρυσοφαῆ, λαῖλ[α]ψ καὶ Πυθολέτα μεσεγκριφι,
Λατῶε σιαωθ' Σ[αβ]αώθ, Μελιοῦχε, τύραννε,
πευχρη, νυκτε[ρόφ]οιτε σεσεγγενβαρφαραγης
καὶ αρβεθ', οπολλορφε, φιλαίματε, Ἄρβαθιαω,
‘Σμινθεῦ, εἴ ποτ[έ τ]οι χαρίεντ' ἐπὶ βωμὸν³⁹⁷ ἔρεψα,
ἦ εἰ δὴ ποτέ τοι κ[ατ]ὰ πίονα μηρί' ἔκηα
ταύρων ἦδ' ἀ[ἰγ]ῶν, τόδε μοι κρήνο[ν] ἐέλωρ.’

Es de notar la interpolación de esos cuatro versos cargados de nombres y palabras mágicas, pero a propósito de la petición, es aún más llamativa la eliminación del último verso homérico (τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν), de modo que el pronombre τόδε ha perdido el valor referencial catafórico que tenía en el texto original (“concédeme esto: que los dánaos...”) y ha adquirido el simbólico al que ya hemos aludido. Otro ejemplo tomado de una oniromancia del papiro XII (líneas 153-160) es δεῖξαι μοι καθ' ὕπνους τόδε. Citamos ahora solo dos pasajes de los muchos en que puede ser hallado δεῖνος: λέγε μοι ἐν ἀνάγκη περὶ τοῦ δεῖνος πράγματος (IV, 3096 s.), χρημάτισόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος (VII, 253).

³⁹⁶ Crespo 2003, pp. 42 s.

³⁹⁷ V. I., frente a νηόν en II, I, 39, atestiguada también en dos papiros homéricos (véase apartado en la ed. de M. L. West).

Una última opción es que se formule la petición sin dar lugar a introducir más palabras por parte del oficiante. Por más que en estos casos se busque deliberadamente la vaguedad para dar cabida al deseo de cualquiera que busque revelaciones, la expresión, por fuerza, ha de alcanzar cierto grado de concreción, de forma que se pueden distinguir aquí tres subtipos de formulaciones en atención a quién sea la fuente de las revelaciones. Por supuesto, el origen último de estas es siempre algún dios, demon o espíritu de muerto, pero ya se ha descrito en otro apartado de esta tesis (pp. 194 ss.) cómo algunas recetas aseguran proporcionar clarividencia al oficiante, de modo que pase a ser conocedor de pasado, presente y futuro sin necesidad de que desde ese momento se lo revele nadie; otras prometen las revelaciones directas de un dios y otro grupo de textos sirven para conseguir que un dios revele a través de un demon inferior, el espíritu de un muerto o un médium aquello que se desea conocer.

La petición para las recetas del primer grupo contiene una formulación muy característica, ποιήσον με προγνῶναι (por ejemplo, en III, 264 s.). Se insta de esta manera al dios a conceder el conocimiento no de un suceso concreto, sino clarividencia en general. Una vez que el oficiante tenga este don podrá conocer por sí mismo cualquier cosa. En el segundo grupo de recetas, las que buscan la revelación directa de un dios, se emplean sobre todo imperativos de verbos que no requieren obligatoriamente complemento, de modo que este pueda omitirse como μαντεύεο (II, 3) o ἀποκρίθητί μοι (IV, 1032) o bien expresiones del tipo δός ἀπόκρισιν (IV, 3221). Por último, el tercer tipo se caracteriza por introducir de alguna manera a ese tercer ser, sea o no humano, en la petición. Así, puede decirse “envíame al demon” (I, 317: πέμψον δαίμονα τούτου ἐμαῖς ἱεραῖς ἐπαιδαῖς), “levanta con tu plectro al demon adivino” (III, 248 s.: [ἀνε|γεῖραι τῷ πλήκτρῳ τὸν μάν[τιν], “revélame lo que deseo a través de este adulto o niño” (IV, 872 s.: δήλωσόν μοι, περὶ οὗ θέλω | πράγματος, διὰ τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου); o bien “concédeme el control de esta persona muerta violentamente” (IV, 1944 s.: δός μοι τὴν κατε|ξουσίαν τούτου τοῦ βιοθανάτου) o “haz que este médium caiga en trance y vea a todos los dioses relacionados con este procedimiento de adivinación” (VII, 549 s.: ποιήσον τὸν παῖδα κατασπασθῆναι καὶ ἰδεῖν τοὺς θεοὺς τοὺς εἰς τὴν μαντείαν παραγνομένους πάντας). En este contexto se pueden encontrar imperativos de tercera persona, como por ejemplo en la fórmula 1957-1989: ἦν γαίης κευθμῶνα μολῆς (...) πέμψον μοι δαίμονα (...) φρασάτω (“cuando vayas a las profundidades de la tierra (...) envíame un demon (...) que él me diga...”).

Con respecto a las peticiones, queda solo recordar que, aunque hemos dado sobre todo ejemplos de peticiones en imperativo por ser las más frecuentes y características, existen también otros modos de expresión, como las oraciones finales (fórmula V, 400-421: φάνηθι (...) ὄφρα σε | μαντοσύναις, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι; fórmula VII, 329 s.: ἄνοιξόν μου τὰ ὄτα, ἵνα μοι χρηματίσης, περὶ ὧν σε ἀξιῶ, ἵνα ἀποκριθῆς μοι), subjuntivo exhortativo (VII, 839-842: διὸ παρακαλῶ σε | ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί, καὶ πάντα μοι δηλώσης | κατὰ τοὺς ὕπνους ἐπ' ἀκριβείας, ἄγγελε | Ζιζαυβιω), θέλω + infinitivo (IV, 3204 s.: ἐγὼ σε θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμὲ | καὶ δεῖξαι μοι περὶ τοῦ δεῖνος πράγματος), etc.

El argumento

El argumento es la parte más retórica de la plegaria, dado que su objetivo es persuadir a los dioses para que hagan lo que se les pide. En el ámbito de la religión cívica se despliegan en este punto toda una serie de motivos y causas que pueden ser agrupados, de acuerdo con Bremmer³⁹⁸, en cuatro tipos de razonamientos: 1. en primer lugar es posible reclamar a un dios favores por haberle concedido en el pasado las debidas atenciones, es el argumento *da quia dedi*, 2. pero también es posible invertirlo y solicitar a un dios una gracia con el compromiso de hacer en el futuro sacrificios en su honor u otro tipo de celebraciones: *da ut dem*. 3. El hecho de que el dios haya concedido en el pasado alguna vez servicios como los que se le piden constituye también un razonamiento válido: *da quia dedisti* y, por último, 4. si otorgar el tipo de favores que se le piden es propio de ese dios, también se le recuerda: *da quia hoc dare tuum est*. Todos los casos suponen de uno u otro modo el establecimiento de correctas relaciones de reciprocidad con el dios, concepto al que los griegos designaban con el término χάρις³⁹⁹.

En los papiros mágicos pueden encontrarse este tipo de razonamientos, pero son poco frecuentes y aparecen siempre en pasajes de clara inspiración poética. Por ejemplo, en VI, 30-38, citado más arriba, está el argumento *da quia dedi* tomado directamente de la *Ilíada*. En otros casos no conocemos la fuente, pero es patente por el tono elevado y por la métrica que los pasajes en cuestión pertenecen a himnos, los cuales podrían haber sido compuesto *ex professo* para los papiros, o, más probable, que su origen fuera religioso. La expresión de I, 324 ταῦτα γὰρ αὐτὸς ἔταξας ἐν ἀνθρώποισι δαῆναι y otra casi idéntica de IV, 1980 s. (ταῦτα γὰρ αὐτὸ ἔδωκας, ἄναξ, ἐν ἀνθρώποισι

³⁹⁸ Bremmer 1981, p. 196.

³⁹⁹ La definición de este concepto y su importancia en la plegaria es el tema central de Pulleyn 1998.

δαῖνοι), ambas editadas en el apéndice de *PGM* II como el himno 2, son representantes *sui generis* del último tipo de razonamiento. No se dice directamente al dios que conceda los vaticinios porque sea propio de él hacerlo, sino a través de una especie de silogismo incompleto: se afirma que ha ordenado que se enseñe el procedimiento (este ha de ser el referente de ταῦτα) entre los hombres y el procedimiento en cuestión tiene fines mánticos, luego el dios está dispuesto a ofrecer sus vaticinios a los hombres y, de hecho, es algo propio de él. El argumento *da quia dedisti* está en la fórmula que comienza el papiro II, dirigida a Apolo, que alega que, si alguna vez el dios ha pronunciado vaticinios, también ahora lo haga (5 ss., himno 9 en *PGM* II) εἴ ποτε δὴ φιλόνηκον ἔχων κλάδον ἐνθάδε δάφνης [ση]ς ἱερῆς κορυφῆς ἐφθέγγεο πολλάκις ἐσθλά· καὶ νῦν μοι σπεύσειας ἔχων θεσπίσματ' ἀληθῆ.

Mucho más característicos de la magia son los argumentos que no suponen χάρις en modo alguno. El orante no busca establecer las justas relaciones de reciprocidad con el dios, o, en su caso, recordar las que ya hubiera, sino que apela a otros factores capaces de atraer a la divinidad incluso si estas nunca existieron. Uno de esos argumentos es el que puede llamarse ἐγώ εἰμι en atención a la fórmula con que suele introducirse⁴⁰⁰. Consiste en que el oficiante se presenta bien bajo su propia identidad o bien identificándose con alguna persona notable o incluso con un dios con el fin de ganar autoridad y presentar de esa manera su petición de modo más convincente. A veces aparece en copto contrastando con el resto de la receta, que está en griego (IV, 76 s.; 91-95). El practicante tiene, pues, dos alternativas: o bien miente usurpando la identidad de alguien o bien es sincero y se presenta con su propia identidad, aunque a continuación subraya alguna característica suya que lo hace especialmente apto para el contacto con la divinidad. Como siempre se persigue el mismo fin, este recurso puede ser catalogado como un argumento. Empecemos por el primer grupo: aquí tenemos identificación con dioses reconocibles “yo soy ieē, ioeē, ie Yahvé” (III, 457 s. ἐγώ εἰμι ιεη ιοει ιε Ἰάω), “yo soy Thoth” (V, 247 ἐγώ εἰμι ὁ Θούθ), etc.; identificación con dioses solo aludidos, de reconocimiento problemático: “yo soy el señor del mar” (III, 243 ἐγώ εἰμι ὁ κύριος τῆς θαλάττης), “mi nombre es Baincooc, soy el que nació del cielo, mi nombre es Balsames” (IV, 1017 ss. ὄνομά μοι Βαινχωωωχ, ἐγώ εἰμι ὁ πεφυκὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ὄνομά μοι Βαλσάμης), “yo soy Tenor” (IV, 1931 s. ἐγώ εἰμι

⁴⁰⁰ Rodríguez Merino 2005, pp. 227-277. Existen alternativas a esa formulación, como ὄνομά μοι. También García Teijeiro 1996, pp. 156 s. y *SMI*, p. 18, 1.

θηνωρ), “yo soy el que se separó de ti”⁴⁰¹ (IV, 3104 s. ἐγὼ γὰρ εἶμι ὁ ἀποσταθεὶς σοι), etc.; identificación con personas de un prestigio o carisma especial, como los sacerdotes: “yo soy sacerdote” (VII, 323 ἐγὼ γὰρ εἶμι προφήτης). En el otro grupo suele aparecer el pronombre indefinido δεῖνα, que, como sucedía con las peticiones, constituye una especie de hueco en blanco donde el practicante debía incluir su nombre, y a continuación figuran diferentes rasgos que le confieren una dignidad extraordinaria, por ejemplo: “yo soy fulano, que tuve un encuentro contigo, y me regalaste el conocimiento de tu mayor nombre” (II, 126 ss. ἐγὼ εἶμι ὁ δεῖνα, ὅστις σοι ἀπήνησα, καὶ δῶρόν μοι ἐδώρησω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνώσιν). El oficiante se presenta así como un iniciado del dios, al que conoce personalmente, gracias a lo cual sabe su verdadero nombre. Otro ejemplo más sencillo: “muestra tu alegre figura, muéstramela a mí, fulano, un hombre piadoso” (V, 415 ss. ἐπίτειλον ἀνθρώπῳ ὁσίῳ μορφήν θ’ ἰλαράν ἐπίτειλον ἐμοί, τῷ δεῖνα).

Ciertamente el argumento ἐγὼ εἶμι es propio de la magia, pero también tiene paralelos religiosos, aunque fuera de Grecia. Se han buscado sus antecedentes tanto en las aretalogías de Isis, en las que a menudo se pone en boca de la diosa justamente esa frase, “yo soy”, como en el Evangelio de Juan. Las influencias son posibles, pero en los papiros esta fórmula es empleada por el oficiante ante el dios y en los otros documentos, por el dios (en el caso del evangelio de Juan, por Jesús) ante sus seguidores⁴⁰². Podría haber aquí, en consecuencia, una ingeniosa adaptación por parte de los redactores de los papiros mágicos de un discurso genuinamente divino para el uso de hombres que pretenden hacerse pasar por más de lo que son, a menudo incluso por dioses.

En paralelo al argumento anterior está el de “tú eres”, σὺ εἶ, que consiste en proclamar la verdadera identidad del dios e incluso, en cierta medida, imponérsela. Se trasluce entonces la idea de que el oficiante conoce hasta tal punto cuál es la naturaleza del dios que ejerce sobre él un poder especial que le capacita para atraerlo y ponerlo a su servicio. Se trata entonces de una sección a medio camino entre el argumento y la invocación, puesto que tiene innegables semejanzas con los nombres auténticos, que también tienen por fin precisar con toda exactitud quién es el dios.

Como en el caso de ἐγὼ εἶμι, también aquí hay una cierta variedad de formas, de las que σὺ εἶ es la más frecuente y por ello la elegimos para presentar este argumento, pero también es posible encontrar expresiones como ὄνομά σοι, σὺ λέγῃ, σε κλήζουσι,

⁴⁰¹ Cf. García Molinos en prensa sobre a quién puede referirse este pasaje.

⁴⁰² Rodríguez Merino 2005, p. 229.

etc.⁴⁰³ Recordemos en primer lugar un caso ya aludido al tratar cómo y en qué medida el rito condicionaba la fórmula, el cual resulta significativo, porque no solo se dice quién es el dios, sino también quién no es. Nos referimos a la petición de sueños de Bes que en sus tres variantes (*PGM* VII, 222-250; VIII, 65-111; *SM* 90) dedica una parte considerable de su fórmula a dejarle claro al dios quién es. Ofrecemos aquí los textos de las tres versiones para su comparación.

Versión de VII:

σὺ εἶ, <οὐ̄> τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται, (235)
 σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης Ἀρβαθιαω, σὺ εἶ ὁ ἐπὶ σορῶ
 κατακείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆς ἔχων ὑπαγκώνιον
 ῥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὃν λέγουσιν Ἀνούθ. ἀ[ν]άστα,
 δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ <αῖμα> τῶν ἰβ' ἱεράκων
 τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Οὐρανοῦ λαλούντων καὶ ἀγρυ- (240)
 πνούντων. ἔγειρόν σου τὴν νυκτερινὴν μορφήν,
 ἐν ἧ̄ πάντα ἀναγορεύεις. ὀρκίζω σέ, δαίμων, κατὰ τῶν
 β' ὀνομάτων σου Ἀνούθ, Ἀνούθ: σὺ εἶ ὁ ἀκέφ[α]λος θεός,
 ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρ[α]σιν,
 Βησᾱς ἀμβλυπός. οὐκ ἀγνοοῦμεν· σὺ εἶ, οὐ̄ τὸ στόμα (245)
 [δ]ι[ὰ] π[αν]τὸς καίεται·

Versión de VIII

σὺ εἶ, οὐ̄ τὸ στόμα διὰ παντὸς πυ-
 ρὸς γέμει, ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένος. ἐπικα-
 λουμαί σε, τὸν ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης τεταγμένον θεὸν (95)
 Ἰαεω· Σαβαώθ: Ἀδωναί: Ζαβαρβαθιάω: σὺ εἶ ὁ ἐ-
 πὶ τῆ ζ<μ>υρνίνη σορῶ κατακείμενος, ἔχων ὑπα-
 γ<κ>ώνιον ῥητίνην καὶ ἄσφαλον, ὃν λέγουσιν Ἀνούθ:
 Ἀνούθ: ἀνάστα, δαίμων· οὐκ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αῖμα
 τῶ<ν> δύο ἱεράκων τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ Ὀσίρεως (100)
 λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων. σὺ εἶ ὁ χρησμοδὸς
 θεὸς Σαλβαναχαμβρη: Ἀνούθ: Ἀνούθ: Σαβαώθ: Ἀδωναί:
 ιη ιη ιη (κοινόν).[?]

⁴⁰³ Rodríguez Merino 2005, pp. 278-346.

Versión de SM90

σὺ εἶ οὐδὲ τὸ στόμα πῦρ [δι]ὰ παντ[ὸς προσχέεται· σὺ εἶ ὁ ἐπὶ
τῆς Ἀνάγκης·

y continúa dos líneas más abajo:

[σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῇ ζυρνίνη σορῶ κατα-

κείμενος καὶ πρὸς κεφαλῆ[ς] ἔχ[ων ῥητίνης]

ὑπαγκώνιον καὶ ἀσφάλτου μ[

[δ]ν λ[έγο]υσιν Ανουθ Ανουθ ἄνακτα [

... [οὐ]κ εἶ δαίμων, ἀλλὰ τὸ αἶμα τῶν [

καὶ τῶν λ' καὶ τῶν ρδ' ἱεράκων τῶ[ν πρὸς κε-

φαλῆς τ[ο]ῦ Ὀσί[ρε]ως λαλούντω[ν] καὶ ἀ[γρυ] || [πνούντων]

Se aprecia cómo de manera semejante, aunque no idéntica, se va describiendo a Besas por distintos rasgos físicos (“tú eres el que escupe fuego”, “el demon sin cabeza”, lo cual es, en rigor, una contradicción), por su jerarquía (“tú eres el que está sobre la Necesidad”), por su posición (“tú eres el que está tendido en un sarcófago con una almohadilla de codo junto a la cabeza”), por sus nombres auténticos (“a quien llaman Anut”), por sus funciones (“tú eres el dios adivino”) y, sobre todo, la frase “no eres un demon, sino la sangre de los dos halcones...” que ya ha sido comentada y supone la identificación de Bes con un componente físico del ritual.

Los demás ejemplos son más breves y contienen solo uno de los elementos incluidos en las distintas versiones de la petición de sueños de Bes. Por ejemplo, VII, 994-996 se limita a recordar las funciones del dios: σὺ εἶ ὁ βρο]ντῶν, ὁ βρέχων καὶ ἀστ[ράπτων κατὰ τὸν] καιρὸν καὶ καταξηρά[νας ὡσαύτως. En V, 18-23 solo se ofrecen un par de funciones del dios, una de ellas bajo la forma de un original compuesto, y luego su largo nombre auténtico, que acerca estos pasajes con los de la invocación, hecho al que ya hemos aludido: σὺ γὰρ εἶ ὁ κα|ταδείξας φῶς καὶ χιόνα, φριξωπο|βρονταξαστράπτα, κυποδωκτε· πιν|τουχε ετωμ. Θεοούτ· θασιναηακ α|ρουρονγοα Παφθα· ενωσαδε· Ιαη· | Ιαω αι· αοιαω· <ε>ση (ἐννεαγράμματον). Sigue una pormenorizada explicación de cómo pronunciar las vocales del nombre.

El siguiente recurso del que nos ocupamos es llamativo y su empleo hace patente con gran claridad un asunto importantísimo en el estudio de la magia, el de la relación de poder que se crea entre el oficiante y el propio dios. Nos referimos a las

amenazas⁴⁰⁴. Se hace en ellas especialmente visible el hecho de que, al contrario de lo que ocurre por lo general en las prácticas religiosas griegas, en la magia el oficiante se siente capaz de someter a los dioses a su voluntad e imponerles castigos en caso de que se resistan. No obstante, las amenazas, siendo un fenómeno muy característico de la magia, no son tan frecuentes como para sustentar por ellas mismas una diferencia constante con los textos religiosos. Rodríguez Merino cuenta 24 pasajes en todos los papiros mágicos⁴⁰⁵, de los que solo unos pocos están en recetas adivinatorias. Dejaremos al margen las que son breves, como la que aparece en el Trance de Salomón (IV, 850-929), en la que se ordena a Osiris hacer revelaciones “porque no respetaré tus sagrados e inmaculados nombres” (874 s. ἐπεὶ οὐκ ἀρκέσομαί σου τὰ ἅγια καὶ ἀμίαντα ὀνόματα). No se dice, pero hay que sobreentender la condición “si no obedeces”. En efecto, la forma más típica que adoptan las amenazas es la de periodos hipotéticos cuya prótasis, casi siempre negativa, pone las condiciones bajo las cuales se llevará a cabo el castigo, que viene expresado en la apódosis. Por eso en esta última se emplea por lo general el verbo en futuro y en la subordinada, en subjuntivo con ἄν. Damos como ejemplo una amenaza elaboradísima que se incluye en la receta del Anillo de Hermes (V, 213-303). De ella es llamativo, ante todo, la extensión, que rebasa las 50 líneas:

ἐὰν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάν- (255)
των, Αἰγυπτίων, Ἑλλήνων, Σύρων,
Αἰθιοπῶν, παντός τε γένους καὶ
παντὸς ἔθνους, ἐὰν μὴ γνῶ τὰ
γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι,
ἐὰν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ (260)
τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασί-
ας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ὀνόματα
αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μη-
τέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ
τῶν τετελευτηκότων, κατασπεῖσω (265)
τὸ αἷμα τοῦ μέλανος κυνώπου εἰς
καινὴν κύθραν ἀσινῆ καὶ ἐπιθή-

⁴⁰⁴ Sobre la expresión lingüística de estas García Teijeiro 1996, p. 156 y consideraciones generales en 2006, pp. 308 s.

⁴⁰⁵ Rodríguez Merino 2005, p. 195. Estudia las amenazas en las pp. 192-208

σω ἐπὶ καινὸν κυθρόποδα καὶ ὑπο-
καύσω ὅστ' Ἐσηους καὶ κεκράζο-
μαι ἐν τῷ Βουσίρι ὄρμῳ τόν- (270)
δε ἐν ποταμῷ μείναντα ἡμέ-
ρας γ', νύκτας γ', τὸν Ἐση, τὸν ἐνε-
χθέντα ἐν τῷ ῥεύματι τοῦ ποταμοῦ
εἰς τὴν θάλασσαν, τὸν περιεχόμε-
νον ὑπὸ τῶν τῆς θαλάσσης κυ- (275)
μάτων καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ ἀέρος νε-
φέλης. ὑπὸ τῶν ἰχθύων σοῦ ἢ κοι-
λία κατέσθεται, καὶ τὸ σῶμα οὐ μὴ
παύσω τοὺς ἰχθύας τοῖς στόμασι μα-
σωμένους, οὐδὲ μὴν κλείσουσι οἱ ἰ- (280)
χθύες τὸ στόμα. ἀφελοῦμαι τὸν ἀπά-
τορα ἀπὸ τῆς μητρὸς, κατενεχθή-
σεται ὁ πόλος, καὶ τὰ δύο ὄρη ἐν ἔσται.
ἐπαφήσω ἄνοιξιν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὁ
θέλει, ποιήσει. οὐ μὴ ἐάσω θε- (285)
ὸν οὔτε θεὰν χρηματίζειν, ἕως ὅ-
τε ἐγὼ, ὁ δεῖνα, διαγνώ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς
ἀπάντων ἀνθρώπων, Αἰγυπτίων,
Σύρων, Ἑλλήνων, Αἰθιοπίων, παν-
τὸς γένους καὶ ἔθνους, τῶν ἐπερω- (290)
τώντων με καὶ κατ' ὄψιν μοι ἐρχο-
μένων καὶ λαλούντων καὶ σιω-
πόντων, ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγεί-
λω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐν-
εστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔ- (295)
σεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν
καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα
καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν
καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων,
καὶ ἀναγνώ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην (300)
καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἐξ

ἀληθείας.

Para comprender en toda su complejidad esta amenaza, conviene revisar brevemente su contexto. De 213 a 247 figura la *poiesis*: se dispone una mesa en la que se coloca la talla de un escarabajo⁴⁰⁶ y un incensario, en el que se quema mirra y kif. Se prepara también un recipiente con aceite en el que se introduce el anillo. Pasado un tiempo, el practicante retira el anillo y se lo pone. Entonces dice la fórmula.

Empieza identificándose con una serie de dioses, conforme al argumento ἐγὼ εἶμι, del que se ha hablado arriba: a) sobre todo, con Thoth, b) con Herón, dios del Egipto greco-romano pero adorado por extranjeros, quizá resultado del sincretismo entre el dios jinete tracio Heros y Atum⁴⁰⁷, c) con el huevo de ibis⁴⁰⁸ d) con el huevo del halcón⁴⁰⁹, e) con el huevo del Fénix⁴¹⁰. Afirma tener bajo la lengua “barro de Em”⁴¹¹ y haberse envuelto con la piel de un «Kef», que Hopfner interpreta como una abreviación de «cinocéfalos», otro animal de Tot, de modo que el oficiante se habría disfrazado de Tot de esa manera. A Osiris, que es a quien se dirige la fórmula, lo llama χθόνιος Φνουῦ⁴¹².

Y entonces comienza la amenaza. Nótese ante todo su estructura anular, pues empieza y termina diciendo lo mismo aunque con cierta variedad estilística. Comienza con la prótasis del periodo hipotético ἐὰν μὴ γνῶ y especifica al pormenor las condiciones, como si se tratara de un contrato jurídico. En la línea 265 aparece κατασπείσω, el primer verbo en futuro de la apódosis, que concluye con otro verbo veinte líneas más abajo, ποιήσει (285). En la siguiente frase vuelve a usarse el futuro porque constituye otra prótasis que expresa una consecuencia más breve que las anteriores, aunque quizá más catastrófica: “no permitiré a ningún dios ni diosa

⁴⁰⁶ Su descripción está en 239-243. Bonner 1950, p. 20, no encuentra ejemplos de ese tipo de amuletos.

⁴⁰⁷ Cf. Bonnet 1952 s. v. y Lefebvre 1920 sobre la naturaleza panteística de este dios.

⁴⁰⁸ Puesto que era el ave de Toth, esto debía de ser tanto como decir que es su hijo, según Hopfner, *OZ II* §295, por otro lado los ibis eran a menudo momificados y se han encontrado junto a ellos sus huevos en jarrones, Bonnet 1952 s. v. “Ibis”.

⁴⁰⁹ Hopfner *OZ II*, §295 encuentra alguna identificación de Osiris con el halcón, de modo que piensa que el mago se asimila al hijo de Osiris, pero estos son los amenazados en la segunda parte de la fórmula, por lo que resulta improbable.

⁴¹⁰ Según Hopfner, con el Sol, al que se dirige la fórmula.

⁴¹¹ ¿Amón? cf. aparato crítico. Por otro lado Schmidt en su reseña a Preisendanz, vol. I en *GGA* 193, 1931, pp. 441-458, conjetura τέλεσμα, «talismán», en lugar de τέλμα. Otros pasajes de *PGM* en los que hay que meterse algo debajo de la lengua son III, 263-275 y IV, 1716-1870, línea 1745. Otros lugares en que aparece Em en *PGM* son III, 636 y V, 353.

⁴¹² La φ es un artículo, cf. nota de Betz 1992. Para Nun, Bonnet 1952 s. v., para la relación de Osiris con Nun Hopfner, *OZII*, §295 (p. 512).

vaticinar” y luego, en lugar de la conjunción εἰ, la temporal ἕως, “hasta que”, y siguen las mismas condiciones que se han expresado al principio y alguna más.

Centrémonos en las consecuencias que se seguirán en caso de que Osiris no se avenga a conceder al oficiante cuanto exige:

a) el oficiante derramará la sangre de Κυνώτου (P) o Κυνώπου (Preisendanz), o sea, «cara de perro», sin duda una referencia a Anubis, que es el embalsamador de Osiris. Su sangre será vertida en un recipiente nuevo (?) colocado sobre un soporte nuevo (?) bajo el que quemará los huesos de Osiris, todo lo cual parece una manera de asegurarse de que Osiris no reciba sus debidas exequias fúnebres,

b) divulgará asimismo los misterios de Osiris celebrados en Busiris⁴¹³,

c) permitirá a los peces que devoren a Osiris (recuérdese que según la versión tradicional, recogida por Plutarco, los peces comían solamente el miembro viril del dios: *De Iside* 18)

d) arrebatará a su madre “al que no tiene padre”, esto es, a Horus, hijo de Osiris, de modo que, privado de su madre Isis, quedará completamente huérfano,

e) derribará el polo, lo que probablemente supusiese la subversión del orden cósmico,

f) juntará las dos montañas (καὶ τὰ δύο ὄρη ἓν ἔσται), pasaje algo oscuro que, según Hopfner, ha de referirse a Bachu y Manu⁴¹⁴, dos promontorios situados en sendas orillas del Nilo. Su unión supondría el bloqueo del río, que se identificaba con el propio Osiris,

g) soltará a *anoixin* “para que haga lo que quiera”. Otro pasaje controvertido: Goodwin piensa en la serpiente *Apopin*, Hopfner en Upuaut, dios chacal cuyo nombre significa *Wegoffner*, “abrecaminos”, porque guiaba a los dioses, especialmente a Osiris. También está relacionado con Anubis y Horus. Así, Upuaut no podría guiar a Osiris (=el Nilo) por la obstrucción del valle a la que se acaba de aludir,

h) no permitirá vaticinar a los demás dioses, como ya se ha dicho.

Interesa por último destacar que, de acuerdo con las amenazas a, c y d, el oficiante se pretende capaz de volver a un punto anterior al fin del mito, pues la amenaza precisamente consiste en que este no tendrá el final feliz que le corresponde (o sea, la embalsamación de Osiris por Anubis, que los peces solo devorasen su falo y que Horus no se quede huérfano de padre y madre). Parece persistir aquí bajo una curiosa

⁴¹³ Cf. nota *ad loc.* de Betz 1992 y Plut. *De Isid.* 13, 356 C-D

⁴¹⁴ Cf. Bonnet 1952 s. v.

forma la libertad helénica para modificar según necesidades y gustos los mitos tradicionales: también los redactores de los papiros son capaces, como Estesícoro o Sócrates en el *Fedro*, de componer sus palinodias, aunque no con el fin de congraciarse con los dioses, sino todo lo contrario, para amerentarlos y coaccionarlos.

Un expediente tan propiamente mágico como las amenazas son las órdenes. No nos referimos ahora a los mandatos que el oficiante da al dios, sobre todo en forma de imperativos, las cuales han sido estudiadas en la sección dedicada a la petición, sino al argumento que consiste en afirmar que el dios debe hacer lo que se le pide por orden de un dios superior a él. Ciertamente, un argumento de este tipo puede surgir solo de la creencia de una fuerte jerarquía en el mundo divino como la que se trasluce en los papiros, fruto en gran medida del platonismo tardío. El razonamiento es claro y sencillo, para funcionar necesita solo la ingenuidad del dios al que se le plantea, que tendría que creerse lo que le dice el oficiante. Baste entonces con ofrecer un par de ejemplos. En III, 289 s. se piden revelaciones sinceras a Apolo “por orden del espíritu santo, el ángel de Febo” (πρὸς ἐπιταγὴν ἁγίου πνεύματος, ἀγγέλου Φοίβο<υ>). Por otro lado, en la invocación del demon propio que recoge la receta VII, 478-490 el oficiante se justifica ante Eros: “pues obro así por orden de Pancuqui tasu, siguiendo sus órdenes actuarás” (τοῦ<το> γὰρ ἐποίησα κατ’ ἐπιταγὴν Πανχυχι: θασσου: ἄφ’ οὗ ἐπιτασσόμενος ποιήσεις). Rodríguez Merino trata también en detalle este tipo de fórmulas en su tesis⁴¹⁵.

Otro recurso empleado como argumento en las fórmulas mágicas cuya originalidad no siempre ha sido suficientemente resaltada es el de los conjuros⁴¹⁶. Son expresiones con una estructura bastante fija: comienzan con un verbo de conjuro, que, con una excepción en todos los papiros mágicos, es siempre ὀρκίζω o sus compuestos ἐξορκίζω, ἐφορκίζω o προσεξορκίζω (estos dos últimos mucho menos frecuentes que el primero). Este verbo aparece siempre en primera persona de singular del presente y va seguido del pronombre personal σε, a veces también ὑμᾶς, referido al dios o dioses o, en general, a los entes invocados. En aposición figuran una serie de denominaciones atribuidas al dios y luego una expresión que suele ser preposicional con κατά, aunque también se emplean raramente otras preposiciones o incluso acusativos sin preposición, que indica aquello por lo que se jura. Valga como ejemplo el pasaje IV, 978-983, que

⁴¹⁵ Pp. 165-191

⁴¹⁶ Rodríguez Merino 205, pp. 130-164

pertenece a una sección titulada “retención de la luz”. La luz ha sido ya invocada y ahora se la conjura para retenerla:

ὄρκίζω σέ, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ ἀυγή, πλάτος, βάθος,
μῆκος, ὕψος, ἀυγή, κατὰ τῶν ἀγίων ὀνομάτων,
τῶν εἴρηκα καὶ νῦν μέλλω λέγειν. κατὰ τοῦ
Ἰάω· Σαβαὼθ Ἀρβαθιάω σεσενγενβαρφα-
ραγγης αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι
αἱ αἱ ιαο αξ· αξ· ἵναξ·

Tanto ὄρκίζω como ἐξορκίζω, que son de lejos los verbos más empleados, se encuentran en autores clásicos, como Jenofonte, Demóstenes o Tucídides⁴¹⁷. Se trata de formaciones denominativas sobre ὄρκος sinónimas de sus variantes más antiguas ὄρκῶ y ἐξορκῶ, “conjurar”. Pese a que, curiosamente, el preverbio ἐξ- terminó adquiriendo un sentido pleno al ser utilizado el verbo ἐξορκίζω, sobre todo en el ámbito cristiano, con el significado de “expulsar” un espíritu maligno del cuerpo de alguien, como nuestro “exorcismo” o “exorcizar”, en estos ejemplos parece aportar solo un matiz aspectual terminativo a la acción y es claro que no altera su estructura sintáctica.

Por su parte, ὄρκος, recordémoslo, designaba el objeto por el cual se juraba, de ahí la expresión ὄρκον ὀμνύναι, vertida normalmente por “prestar juramento”, aunque en origen era “asir el ὄρκος”, como demostró Benveniste⁴¹⁸. El ὄρκος constituye, en definitiva, el “objet-sacralisant” que valida el juramento y puede ser cualquier cosa a la que se considere dotada de un poder especial capaz de castigar a quien no cumpla aquello que ha jurado, de ahí que al perjurio se le llame en griego ἐπίορκος, literalmente “sometido al (poder del) ὄρκος”. El agua de la laguna Estigia entre los dioses o el cetro de Aquiles entre los mortales son ejemplos de ὄρκοι homéricos: ambos son símbolos de poder. Ahora bien, juran quienes están dispuestos a afirmar solemnemente algo y mantenerlo so pena de que el poder del ὄρκος recaiga sobre ellos, pero frente a la posibilidad de jurar, está también la de conjurar a alguien, esto es, someter alguien al poder de un ὄρκος, o más bien diríamos imponer, puesto que es indiferente si se muestra dispuesto o no. En definitiva, conjurar a un dios por algo significa forzarlo a aceptar una situación en la que, si no hace aquello que el oficiante pide, será castigado

⁴¹⁷ Cf. *LSJ* s. v.

⁴¹⁸ Benveniste 1947.

por ese “algo”, que por fuerza habrá de ser poderoso. Retomamos el ejemplo de la ordenada a Eros que hemos citado unas líneas más arriba y añadimos las líneas siguientes, que explican por qué ha de cumplir ese mandato (“porque te conjuro por las cuatro regiones del universo ... y por el que está sobre las cuatro regiones del universo” VII, 479-484):

τοῦ<το> γὰρ ἐποί-
ησα κατ’ ἐπιταγήν 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: μερμε-
ριουθ:’

Se dan, pues, a Eros poderosos motivos para colaborar. Podemos recordar también otro pasaje ya citado a propósito de la adecuación de la fórmula con el rito, en el que aparecía una llamativa anáfora del verbo ὀρκίζω.

Quedan ya, aunque de modo sucinto, catalogados los principales argumentos empleados en las fórmulas mágicas. Podría encontrarse aún alguno aislado que no respondiera a ninguno de los tipos vistos, como en la fórmula IV, 986-1035, donde se pide a una divinidad sincrética, cuyo principal componente parece ser Horus, lo siguiente (1002-1007):

εἴσελθε, φάνηθί μοι, κύριε, ὅτι ἐπικαλοῦμαι, ὡς
ἐπικαλοῦνταί σε οἱ τρεῖς κυνοκέφαλοι, οἵ-
τινες συμβολικῶς σχήματα ὀνομάζουσιν
σου τὸ ἅγιον ὄνομα α εε ηηη ιιι οοοοο (1005)
υυυυυ ωωωωωωω. (λέγε ὡς κυνοκέφα-
λος.)

Entendemos que el oficiante debería aquí imitar a los cinocéfalos (o sea, a los babuinos) que supuestamente están invocando al dios. Pero estos argumentos son extravagantes y no se repiten en los papiros, de forma que no son tan significativos como los comentados.

Indicaciones de las fórmulas escritas

Pasajes considerados:

1. I, 8-11: καὶ λαβὼν χα[ρτίον βασι]λειον ἐπίγραφε τὰ ὑποκείμενα | ζμύρνη καὶ τίθει ὡσαύτως [σὺν ταῖς θ]ριζὶ καὶ τοῖς ὄνυξι καὶ ἀνάπλα|σον αὐτὸν λιβάνῳ [ἀτμήτῳ κα]ὶ οἴνῳ προπαλαίῳ. ἔστιν | οὖν τὰ γραφόμενα ἐν τῷ πιττακίῳ· (*voces magicae*) [γράφει δὲ ποι]ήσας δύο κλίματα· (*voces magicae* dispuestas de esa forma)
2. II, 10-12: ἐπίφερε δὲ καὶ | τοῦτο, ὅπερ ἐ[ν] φύλλοις δάφνης γράφεται, καὶ μετὰ <τὰ> τοῦ π[ι]ττακίου, ὅπου ὁ ἀκέφαλος | γράφεται, καὶ τ[ί]θε]ται πρὸς κεφαλῆς συνειληχθέν II, 27 s.: ἐν δεξιῶ τὸ[ν] χαρακτή[ρ]α τοῦτον γράφει 30-35: γράφει δὲ συμυνομέλανι τῷ σοι δηλουμένῳ | ἐν πίννῃ λι[...] καὶ κάτεχε εὐχόμενος μετὰ τῆς δάφνης ὀνόματα, ὧν ἀρχὴ ἐστὶ ἦδε· | βολσοχ καὶ τὰ ἐξῆς. τὰ δὲ κατὰ κλάδον εἰς ἕκαστον φύλλον γραφόμενα ὀνόματα· (*voces magicae*) γράφει ὀνόματα ιβ'. ἔστιν δὲ τὸ μέλαν τόδε· συμύρναν καὶ πετειδάκτυλον βοτάνην καὶ ἀρτεμισίαν καύσας ἀ[γ]νῶς λειοτριβήσον καὶ χρῶ.
3. II, 64-69: λαβὼν κλάδον δάφνης γράφει τὰ β' | ὀν[ό]ματα κατὰ φύλλων ἔν· (*voces magicae*) καὶ τὸ ἕτερον· (*voces magicae*) λαβὲ δὲ ἄλλον κλάδον δωδεκαφύλλον, ἐφ' ᾧ ἐπίγραφε τὸ καρδι<α>κὸν ὄνομα τὸ ὑποκείμενον, ἀρξάμενος ἀπὸ ἱερογλώσσου. [ἔ]στι δὲ τοῦτο... II, 171-173: τοῦτο δὲ τὸ ζῳδῖον | γράφεται εἰς τὸ ράκος | τοῦ βιαίου καὶ βάλ|εται εἰς λύχνον καθαρόν
4. III, 196: ὁ δὲ χαρακτήρ ὁ περὶ τὸν τρίποδα· (*dibujo de una serpiente tachado y de un trípode rodeado de una serpiente*)
5. III, 292 s.: [χ]άραξον ἐπὶ τῆ[ν] τ[ρ]άπεζαν | κύκλῳ τοὺς χαρακ[τ]ήρας [τ]ούτους· (*caracteres mágicos*) 297-303: ἐγγάψας ἀ[νὰ λάμναν] χρυσῆν ἢ ἀργυρᾶν ἢ κασσιτ[ερίνην] τοὺς χαρακτῆ[ρ]ας τούτους· (*caracteres mágicos*) | καὶ ὑπόθεσ τὴν λ[άμ]ναν ὑπὸ τὸ θυμιατήριον κα[τὰ] | ξόανον, ὃ ἕκτιστο ἄ[μα το]ῦ θυμιατηρίου, καὶ παράθεσ π[αρά] | τὸν τρίποδα δέπασ[τρο]ν ἢ κόγχην ἔχουσαν ὕδωρ καθαρόν | καὶ ἐπίγραψον ἐν τ[ῷ] ἐδ[ά]φει μέσον τοῦ οἴκου περὶ [τὸν] | τρίποδα λευκῆ γρα[φ]ίδι τὸν ὑποκείμεν[ο]ν χαρακτῆρα[...]
6. III, 707-711: γράψα[ς] ἐπὶ τῆς γῆς Ἀρποκρά|την ἔχοντα ἐπὶ στόματος.....λιον, τῆ δὲ εὐω[νύ]μῳ [σ]κῦτος δεδρα|γμενον καὶ [ἄρ]πην ἐνου ἔπειτα αβλ[α]να θαναλβα, ἐν πτέρυγι | Ἀβρασαξ, ὑπὸ νῶτον σηαυα.....ντον καὶ σήσας τὸν παῖδα ἐπ' αὐτοῦ | καὶ γράφει τὸν ε' λόγον αὐτὸν ... (*copto*)
7. IV, 3187-3190: ἔστιν δὲ καὶ τὰ γρα|φόμενα ἐπὶ τοῖς καλάμοις. ἐπὶ μὲν τοῦ πρώτου· | (*vox magica*) ἐπὶ δὲ τοῦ δευτέρου· (*vox magica*) | ἐπὶ δὲ τοῦ τρίτου· (*voces magicae*) 3199-3205: σκευὴ τοῦ μέλανος, ἐν ᾧ δεῖ γράφειν | τοὺς

- καλάμους καὶ τὸ ἐλλύχιον· ἄρτεμισία | μονόκλωνος, κατανάγκη, ὄστᾱ φοινίκων
| Νικολάων γ', Καρικαὶ ἰσχάδες γ', αἰθάλη | χρυσοχοικῆ, θαλλοὶ φοίνικος
ἄρσενικοῦ γ', | ἀφρὸς θαλάσσης. ἔστιν δὲ τὰ γραφόμενα | καὶ διωκόμενα ταῦτα
(*fórmula*)
8. V, 214-216: λαβὼν κάνθαρον | γεγλυμμένον, ὡς ὑπογέγραπται, | ἐπὶ παπυρίνης
τραπέζης θὲς 238-246: γλύμμα κανθάρου· | εἰς λίθον σμάραγδον πολυτελῆ |
γλύψον κάνθαρον καὶ τρήσας δίει|ρον χρυσῶ, εἰς δὲ τὸ ὑποκάτω τοῦ καν|θάρου
γλύψον Ἱσιον ἱερὰν καὶ τελέ|σας, ὡς προγέγραπται, χρῶ. ἡμέραι, ἐν αἷς δεῖ ποιεῖν
ἀπὸ ἀνατολῆς· ζ', θ', ἰ', ιβ, ιδ, ις, κα, κδ, κε. ταῖς | δὲ ἄλλαις ἔπεχε
9. V, 381-391: καὶ γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην | ἱερατικὸν καὶ εἰς φῦσαν χήνειαν |
(καθὼς πάλιν παρὰ τοῦ Ἑρακλεοπολιτικοῦ) | καὶ ἔνθεσ εἰς τὸ ζῶδιον
ἐνπνευματώσεως | εἵνεκεν, καὶ ὅταν βουλή| χρᾶσθαι, λαβὼν χάρτην | γράψον
τὸ<ν> λόγον καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ ἀποκειράμε|νος ἐκ τῆς κεφαλῆς σου τρίχα
συνέλιξον | τῷ χάρτη δῆσας ἄμματι φοινικίνῳ | καὶ ἔξωθεν αὐτοῦ κλάδον ἐλαίας
καὶ | θὲς πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἑρμοῦ (οἱ δὲ λέγου|σι· αὐτῷ ἐπίθεσ) 423-434:
στήλη ἐν τοῖς χάρτεσι γραφομένη | τοῦ ζῶδιου· (*voces magicae*) γ'
10. V, 447-450: Ἐπ' ἰασπαχάτου λίθου γλύψον Σάραπιν προκα|θήμενον ἔχοντα
βασίλειον σκήπτρον Αἰγύπτιον καὶ | ἐπὶ τοῦ σκήπτρου ἴβιν, ὅπισθε τοῦ λίθου |
τὸ ὄνομα, κατακλείσας ἔχε
11. VII, 222-226: λαβὼν μίλτον <καὶ αἷμα> περιστερᾶς λευκῆς, | ὅμοιον καὶ
κορώνης καὶ γάλα συκαμίνου καὶ χυλὸν ἄρτε|μισίας μονοκλόνου καὶ κιννάβαρι
καὶ ὕδωρ ὄμβριμον | καὶ πάντα λειώσας ἀπόθου καὶ ἐν αὐτῷ | γράφε μ[ετ]ὰ
μέλανος γραφικοῦ
12. VII, 629-632: γλύψον | τὸν ἐν Μέμφει Ἀσκληπιὸν ἐπὶ δακτυλίου | σιδηροῦ ἀπὸ
ἀναγκοπέδης καὶ βάλε εἰς κρίνι|νον ἔλαιον
13. VII, 664-666: λαβὼν βύσσι|νον ῥάκος, εἰς δ [γ]ράφεις [ζμύρνη τ]ὸ πρᾶγμα, |
καὶ εἰλήσας κλώνα ἐλαίας θ[έ]ς πρὸς κεφαλὴν | σου, ὑπὸ τὸ ἀριστερὰν μέρος
τῆς κεφαλῆς
14. VII, 703: γράφε [ζμύρνη ἐ]ν χάρτ[η κ]αθαρῶ· (*fórmula*) 715-725: καὶ τὸ μὲν
ὄνομα τῶν λ' γραμάτων | γράψον β' πτερύγια οὔτως· (*voces magicae*) γράψον,
ὡς ὑπόκειται, καὶ τὴν κ[αρδίαν, εἰ] θέλεις, καὶ ὑποθε<ι>ς | ὑπὸ τὸν λύχον τὸ
π[ιτ]τ[άκιο]ν ἀγνὸς ὦν κοιμῶ
15. VII, 740-743: εἰς π[τ]ύχιον κασσιτέρινον καὶ ἐπιστεφανώσας | μύρτοις τὸ
πτύχιον θὲς τὸ θυμιατήριον. | ἐπίθου δὲ λίβανον καὶ περιένεγκον λέγων | περὶ

- τὴν ἀτμί[δ]α τὸ πέταλον· (*fórmula*) VII, 747-755: ἔπειτα θεὸς ὑπὸ τὸ | προκεφάλαιον τὸ π[τ]ύχιν κοιμῶ, μηδενὶ δοῦς | ἀπόκρισιν, ἀγνεύσας ἡμέρας γ´. λόγος ὁ γραφόμενος· (*voces magicae*) γράψον χαλκῶ γραφεῖω
16. VII, 802-804: λαβὼν οὖν κλάδον δάφνης ἐπίγραψον εἰς ἕκαστον | φύλλον ζῳδῖον κινναβάρει (καὶ τὸ ὄνομα | τοῦ ζῳδίου προσυπογράφων) 809: ἔστιν δὲ· (*voces magicae*) 822-828: λαβὼν καὶ ἕτερον φύλλον δάφνης βασιλικῆς | ἐπίγραψον κινναβάρει θεοῦ ζῳντος ὄνομα τοῦτο· (*voces magicae*) ἐπιγράψας δὲ ἐπὶ ἡμέρας γ´ | τόδε ποιεῖ· ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ καινῶ | καὶ τίθει ὑπὸ τὴν κεφαλὴν σου 843: τὸν κλάδον θὲς πρὸς κεφα[λὴν σου κα]ὶ κοιμῶ ἀγνός
17. VII, 996-1000: κοινὰ | ἢ ὅτι ἂν [θέλης γράφων, χ]εῖρα ὑπόχρισον. | σκευ[ῆ] μ]έλανος [ἴσ]χάδα<ς> γ´, φοίνικος ὀστᾶ γ´ Νικολάου | καὶ ἀρτεμισίας ἄγματα γ´ καὶ ζμύρνης χόν[δρ]οὺς γ´, [ὄμο]ῦ [ποίησον | εἶτα] λειώσας [ἐπίγραφε] τὸν ὑποκείμενον λόγον 1004 s.: ἔστι δὲ | ὁ λόγος· (*fórmula*)
18. VII, 1016 s.: ταῦτα γρά[φε εἰς φύλλα ..] δάφνης καὶ τίθ[ει πρ]ὸς κεφαλὴν
19. VIII, 64 ss.: οὕτω ζωγράφησον | εἰς τὴν εὐώνυμόν σου χεῖραν τὸν Βησᾶν, ὡς ὑποδείκνυταί σοι 68-73: ἔστι | δὲ τὸ μέλα[ν], ἐν ᾧ γράφεις· αἷμα κορώνης, αἷμα περιστερᾶς λευκῆς, λίβανος ἄτμητος καὶ ζμύρνα καὶ μέλαν | γραφικ[ὸ]ν καὶ κιννάβαρις καὶ ὀπὸς συκαμίνου καὶ | ὕδωρ ὄμβριον καὶ χυλὸς ἀρτεμι<σι>ας μονοκλώνου καὶ | κατανάγκης. ἐν τοῦτῳ γράφε
20. XII, 145 s.: ἀκριβῆς εἰς πάντα γράψον εἰς βύσσινον ῥάκος αἵματι ὀρτυγίου θεὸν Ἐ[ρ]μῆν | ὀρ[θ]όν, ἰβιοπρόσωπον, ἔπειτα ζμύρνη ἐπίγραψον καὶ τὸ ὄνομα
21. XXIVa, 14-20: λαβὼν φοίνικος ἄρσενος φύλλα κθ´ | ἐπίγραψον ἐν ἑκάστῳ τῶν | φύλλων τὰ τῶν θεῶν | ὀνόματα καὶ ἐπευξά[μενος αἶρε κατὰ δύο | δύο
22. LXII, 46: εἰς τὸ στήθος τοῦ παιδὸς γράφε ζμύρνη· καρβαῶθ
23. SM 85, 42 s.: γρ(άψον) τὸ ὄνο(μα) [το]ῦτ[ο εἰ]ς χαρτάριον | ἢ εἰς φύλλ[ο]ν

Como ocurre con las fórmulas pronunciadas, las escritas suelen estar introducidas por breves párrafos en los que se da de modo conciso información sobre ellos. Dejando al margen las palabras que sirven propiamente de transición entre las instrucciones del rito y las de la inscripción de una fórmula, que suelen ser del tipo “escribe” o “graba”, he agrupado los asuntos de los que se habla en estos pasajes en siete apartados que se tratarán a continuación: a) el soporte sobre el que debe escribirse la fórmula, b) la colocación del mismo, c) la tinta o material de escritura con que se debe realizar, d) las formas particulares que la escritura debe adoptar, e) las veces que es

necesario repetir la fórmula, f) las justificaciones de por qué los puntos anteriores han de hacerse precisamente así.

Comenzamos, pues, el estudio de estos pasajes por las palabras introductorias de las fórmulas escritas. También aquí son en su mayoría imperativos, aunque también indicativos, participios e incluso sustantivos que exhortan a escribir un determinado texto. Este suele especificarse a continuación. La mayor diferencia con respecto a los *logoi* pronunciados es, como puede adivinarse, la naturaleza de los verbos y sustantivos empleados: si cuando era necesario pronunciar la fórmula se utilizaban sustancialmente *verba dicendi*, aquí tienen más bien cabida los *verba scribendi*. Si bien en algunos casos las expresiones son ambiguas y precisan del contexto para ser dilucidadas, como el ἔστι δὲ ὁ λόγος de VII, 1004 s., en la mayoría de ellos se usan verbos específicos, sobre todo γράφω y sus compuestos, aunque también verbos que significan “grabar” (γλύφω, χαράσσω) o pintar (ζωγραφέω). No hay que olvidar que en este apartado incluyo todas las referencias a aquello que en las prácticas hay que consignar en un papiro u otro soporte cualquiera, de modo que, además de las fórmulas, se consideran también los caracteres mágicos y los dibujos. Ofrezco a continuación un cuadro con todas las expresiones de introducción halladas en los pasajes considerados:

| Forma | Número de apariciones | Pasajes |
|-------------------|-----------------------|--|
| Imperativo | | |
| γράφε | 11 | I, 11; II, 28; 30; 35; II, 64; III, 711; VII, 226; VII, 703; VII, 1016; VIII, 73; LXII, 46 |
| γράψον | 7 | V, 381; 386; VII, 716; 724; V, 755; XII, 145; SM 85, 42 |
| ἐπίγραψον | 5 | III, 302; VII, 802; VII, 823; VIII, 146; XXIVa 15 |
| ἐπίγραφε | 2 | I, 8; II, 69 |
| γλύψον | 4 | V, 240; 242; V, 447; VII, 629 |
| χάραξον | 1 | III, 292 |
| ζωγράφησον | 1 | VIII, 64 |

| | | |
|------------------------|---|-----------------------|
| ἐπίφερε | 1 | II, 10 |
| Indicativo | | |
| γράφεις | 2 | VII, 664; VIII, 69 |
| γράφεται | 1 | II, 172 |
| ἔστιν δέ | 1 | VII, 809 |
| Participio | | |
| γράφων | 1 | VII, 996 (conjetura) |
| γράψας | 1 | III, 707 |
| ἔγγράψας | 1 | III, 297 |
| ἐπιγράψας | 1 | VII, 806 |
| προσυπογράφων | 1 | VII, 804 |
| (κάνθαρον) γεγλυμμένον | 1 | V, 215 |
| Nombres | | |
| τὰ γραφόμενα | 3 | I, 10; IV, 3187; 3204 |
| γραφόμενα ὀνόματα | 1 | II, 32 |
| ἔστι δὲ ὁ λόγος | 1 | VII, 1004 s. |
| λόγος ὁ γραφόμενος | 1 | VII, 749 |
| γλύμμα | 1 | V, 238 |
| στήλη γραφομένη | 1 | V, 423 |

El empleo de una u otra forma depende, en parte, de la naturaleza de aquello que se vaya a escribir o dibujar. Así, se usará, por ejemplo, ὄνομα si lo que se escriben son nombres, normalmente de divinidades, o el verbo ζωγραφέω si se va a dibujar la figura de algo o alguien. Pero también el soporte empleado determina hasta cierto punto las palabras de introducción.

a) El soporte

Las superficies empleadas para las fórmulas escritas y dibujos son variadas. Conforme a la distinción frecuente tanto en el ámbito de la papirología como en el de la epigrafía, pueden dividirse en dos grandes grupos, soportes duros y soportes blandos. Dentro del primer grupo figuran conchas de crustáceos (II, 31), el suelo (III, 707; III, 302 s.), cañas (IV, 3188), una lámina de estaño (VII, 740) o de oro, plata o estaño (III, 297), el pecho del médium (LXII, 46), una mesa (III, 292), una esmeralda con forma de escarabajo engarzada con oro (V, 238-246), una piedra de jaspe ágata (V, 447), un

anillo de hierro (VII, 629) y la mano del propio mago (VIII, 64). Entre los blandos encontramos a menudo papiro (I, 8, 11⁴¹⁹; V, 381 s.; VII, 703 “regio”, “hierático”, “puro”, respectivamente), pero con mayor frecuencia aún hojas de laurel (II, 32; II, 64 s.; VII, 802; 822; VII, 1016;), también de palmera (XXIVa, 14). SM 85, 42 s. ofrece ambas posibilidades: papiro u hoja, aunque una laguna impide saber si se especificaba de qué planta. Por último, paños de lino (II, 171-173; VII, 664; XII, 145). La vejiga de ganso de V, 381 s. es de difícil clasificación.

Los verbos γράφω y sus compuestos ἐπίγράφω, ἐγγράφω y προσυπογράφω funcionan como términos no marcados que se pueden aplicar tanto para escribir en soportes blandos (p.ej. I, 8) como para inscribir sobre superficies duras (p. ej. III, 797) y se emplean lo mismo para escribir un texto (p. ej. V, 381) que para dibujar figuras (p. ej. VII, 802); en cambio, los verbos que significan “grabar” (χαράσσω, γλύφω) o “pintar” (ζωγραφέω) aparecen solo cuando es necesario inscribir algo rayando una superficie o cuando hay que dibujar una figura, respectivamente. En cuanto a la expresión del acto de escribir sobre un soporte, la mayor parte de las veces se usa uno de los verbos antedichos seguido de una preposición y la superficie en cuestión, por ejemplo: III, 292 χάραξον ἐπὶ τὴν τράπεζαν. Las preposiciones son, ordenadas de más a menos frecuentes, εἰς (II, 32; II, 172; V, 239; V, 381 s.; VII, 664; VII, 740; VII, 1016 (conjetura); VIII, 65; XII, 145; LXII, 46) ἐν (I, 11; II, 31; III, 302 s.; VII, 703; XXIVa 16), ἐπί (III, 292; III, 707; IV, 3188; V, 447; VII, 630) y ἀνά (III, 297, ἀ[νά]). No se advierte un uso distinto de unas y otras, más bien parece que funcionan como sinónimos, en vista de que un mismo un mismo verbo y soporte pueden ir acompañados de preposiciones diferentes: V, 381 γράψον τὸν λόγον εἰς χάρτην / VII, 703 γράφε [ζυμύρνη] ἐν χάρτῃ. Por otro lado, en cuatro casos se evita el uso de preposición mediante un giro muy característico del estilo de los papiros mágicos: λαβών + el soporte + “escribe”, p. ej. I, 8: λαβὼν χα[ρτίον βασί]λειον ἐπίγραφε τὰ ὑποκείμενα. Este giro se emplea, además de en I, 8; en II, 64; VII, 802 y 822.

b) Colocación

El soporte sobre el que se ha escrito o dibujado debe ser situado en lugares concretos según las instrucciones de los papiros. Las ubicaciones son variadas. Ante

⁴¹⁹ En este pasaje, πιττάκιον debe referirse a lo mismo que el χα[ρτίον βασί]λειον de la línea 8. A pesar de que Muñoz Delgado 2003 para πιττάκιον da solo “tablilla”, en los papiros mágicos también se emplea para trozos de papiro. Prueba de ello es, por ejemplo, que se le califica como al papiro (IV, 411ss. πιττάκιον ἱερατικόν), que a veces no puede ser duro (*ibid.* ἔλιξον τὴν καρδίαν εἰς τὸ πιττάκιον) y que en algunas ocasiones indudablemente se refiere a un papiro (VII, 725, donde por fuerza se refiere al χάρτη καθαρόν de 703 o XXXVI 74, donde alude al χάρτην καθαρὸν de 72).

todo destaca un grupo de cinco pasajes (II, 10-12; VII, 664-666; VII, 747-55; VII, 822, 843 y VII, 1016 s.), todos ellos pertenecientes a oniromancias y la mayoría al papiro VII, en los que el lugar adecuado es junto a la cabeza del oficiante mientras duerme, sin duda en la idea de que de ese modo estaría más expuesto a su influjo mágico. Aunque en lo esencial son acciones semejantes, los detalles varían. La más sencilla es la última enumerada, VII, 1016 s.: “escribe esto en hojas de laurel y colócalas junto a la cabeza”. En VII, 747-755 se precisa algo más. En primer lugar, hay que “coronar” la tablilla que se usa con mirto y ponerla sobre la llama (740-743), “después, tras poner la tablilla bajo la almohada, duerme”. En ningún otro caso parece estar tan cerca la tradición de los reposacabezas mágicos egipcios⁴²⁰. Los tres pasajes restantes presentan un curioso detalle en común: el texto, que en todo caso debe ubicarse junto a la cabeza, debe estar enrollado (II, 10-12) o envolviendo algo (VII, 664-666, envuelve una rama de olivo y debe colocarse a la izquierda de la cabeza) o envuelto en algo (VII, 822, un sudario nuevo).

Los demás pasajes en los que se precisa dónde colocar los textos o dibujos son variados, pero el lugar escogido es siempre uno de relevancia dentro del ritual. Si el hechizo es una oniromancia, es probable que este sea el candil, ya sea debajo de él (VII, 715-725) o en él (II, 171-173), con la consecuencia evidente de que el soporte, en este caso un jirón de la ropa de un *biaios*, arderá. Pueden ser también otros artilugios del ritual, como debajo del incensario (III, 297-303) o sobre una mesa de papiro (V, 214-216); cabe también la opción de sumergir el soporte en aceite (VII, 629-632). Existen dos casos en los que el soporte sobre el que se escribe debe colocarse junto a materia mágica del oficiante. Uno es V, 381-391, en el que el mago, después de introducir en la estatuilla de Hermes que ha fabricado un papiro y una vejiga de ganso escritos, debe atar un cabello suyo con un hilo rojo a un segundo papiro y colocarlo junto con una rama de olivo al lado de dicha estatuilla. Por otro lado, en las líneas 8-11 del primer papiro consta cómo debe colocarse un papiro junto al halcón que se ha ahogado previamente, junto a uñas y cabellos del oficiante. Por último, en II, 27 s. el signo al que el texto se refiere debe grabarse a la derecha del lugar donde duerme el mago; en II, 34 s. ha de sujetar el texto escrito en una concha de crustáceo mientras ora.

c) Tinta y material de escritura

⁴²⁰ Cf. apartado “Dormición”, *infra* p. 353.

No es raro que se precise la tinta que debe utilizarse para escribir o dibujar. En la breve sección que dedica a la preparación de la tinta en *OZI*, §804, Hopfner indica las tintas (μέλανα) prescritas en los papiros pueden agruparse en dos grupos básicos: aquellas que se componen únicamente de un ingrediente, casi siempre la mirra (ζμύρνη, σμυρνομέλαν) y otras que constan de varios ingredientes, de las que se da la receta. Los ingredientes dependen básicamente de las leyes de la simpatía, de tal modo que se elegirán materiales gratos al dios al que el hechizo se dirige. Según el ejemplo puesto por el mismo Hopfner, si este es Tifón, se utilizará el minio, sustancia de color rojo que se relacionaba con esa divinidad. El panorama descrito es válido también para las prácticas mánticas que estudiamos. Hay ocho casos de tintas de un único ingrediente, que se indican simplemente por un dativo: por un lado ζμύρνη aparece en I, 9; VII, 664; VII, 703; XII, 146 y LXII, 46 (en el segundo y tercer pasaje indicados la palabra es una conjetura), y σμυρνομέλανι en II, 30, por otro κινναβάρι (cinabrio) en VII, 803 y αίματι ότυγίου (sangre de codorniz) en XII, 145.

Las recetas de tintas de varios ingredientes suelen ir precedidas de unas palabras de transición, o bien ἔστιν δὲ τὸ μέλαν (II, 34 s. y VIII, 68-73) o σκευὴ μέλανος (IV, 3199-3205 y VII, 998-1000). A estos cuatro ejemplos hay que añadir VII, 222-226, donde se da directamente la receta y al final se explica “escribe con esto”. Los materiales de elaboración son de diverso origen y a veces se les añade como base “tinta de escribir” ordinaria (μέλαν γραφικόν, VII, 226). Con el fin de dar una idea de esta diversidad, a continuación ofrezco una traducción de los ingredientes de los distintos pasajes. Para la difícil equivalencia de los términos botánicos y zoológicos me he basado en el léxico de Muñoz Delgado 2003, cuya consulta revela que los ingredientes para las tintas se repiten a lo largo de todos los papiros mágicos más allá de las prácticas mánticas:

II, 34 s.: mirra, cincoenrama y artemisa.

IV, 3199-3205: artemisa de un solo tallo, arveja, tres huesos de dátiles nicolaos⁴²¹, tres higos secos de caria, polvo de orfebre, tres ramos de palmera macho y espuma de mar.

⁴²¹ Eran estos dátiles especialmente apreciados por su aspecto y sabor. Su nombre parece proceder del filósofo peripatético Nicolás damasceno. Según Plutarco, *Convivalia* VIII, 4, 1, el propio Augusto les puso ese nombre porque le recordaban el aspecto y el carácter apacible de Nicolás, que era amigo suyo. Ateneo (*Deipnosophistae* XIV, 652a) también afirma que fue Augusto quien los bautizó así, pero porque Nicolás se los enviaba continuamente desde Siria. Más información sobre el aspecto y sabor de estos dátiles en Plinio, *N.H.*, XIII, 45.

VII, 222-226: minio, (sangre de)⁴²² paloma blanca y de corneja, leche de moral, jugo de artemisa de un solo tallo, cinabrio, agua de lluvia y tinta de escribir.

VII, 998-1000: tres higos secos, tres huesos de dátiles nicolaos, tres trozos de Artemisa y tres granos de mirra.

VIII, 68-73: sangre de corneja y de paloma blanca, incienso sin cortar, mirra, tinta de escribir, cinabrio, jugo de moral, agua de lluvia, jugo de artemisa de un solo tallo y arveja.

Cuando no se escribe el texto, sino que se graba sobre un soporte duro, no se usa tinta, como es natural, sino un estilo (γραφεῖον, γραφίς) capaz de marcar la incisión. A este respecto, en III, 303 se puntualiza que este debe ser blanco y en VII, 755, que ha de ser de bronce.

d) Formas de la escritura

El texto escrito por el mago debe a veces adoptar una composición particular sobre su soporte. Entre los pasajes considerados hay cuatro ejemplos: I, 11; II, 65; III, 709 y VII, 716-24. En el primero deben escribirse las siete vocales griegas formando “dos escaleras”, o sea, una pirámide normal y otra invertida. La cúspide de ambas es la α, las demás vocales, en el orden habitual (ε, η, ι, ο, υ, ω) forman las siguientes líneas, que se alargan añadiendo una vocal más que en la línea anterior. Por si la explicación de las “dos escaleras” no se entendiera, el redactor diseñó las dos pirámides en el papiro (líneas 13 a 19). En VII, 716-24 se ordena escribir “el nombre de las treinta letras (probablemente un nombre secreto de Thoth) en dos alas, así” y se incluye primero el nombre en cuestión de forma cursiva y a continuación según el esquema de las “dos alas” (β' πτερύγια), que es semejante al de las escaleras pero con forma de una pirámide truncada invertida. Es frecuente que se emplee esta designación, “ala” (II, 2, aunque para pronunciar una palabra mágica, πτερυγοειδῶς; XIII, 902 πτερύγωμα) para referirse a esa forma en los papiros, como ocurre en nuestro tercer ejemplo, el más conciso (III, 709): ἔπειτα ἀβλ[α]να θαναλβα, ἐν πτέρυγι “luego *ablana thanalba* en ala”. Al contrario que los casos anteriores, el papiro no incluye dibujo. Por último, II 65 ordena escribir el “nombre en forma de corazón” que se ha dado, aunque sin disponerlo de esa forma en el papiro.

Gordon 2002.1 (especialmente pp. 82-95) concede una gran importancia a estas maneras especiales de disponer el texto y las estudia con detalle. En su opinión, las

⁴²² La conjetura <καὶ ἀῖμα> de Preisendanz se basa en otra versión de la oniromancia de Bes conservada en el papiro VIII, 64-110.

innovaciones de la magia greco-egipcia no se debieron, como han defendido otros⁴²³, al intento de amoldarse al estereotipo que los griegos y romanos tenían de la magia egipcia, sino que su motivo fue más bien el constante esfuerzo de los magos, de modo independiente a los influjos populares, por aumentar su poder. Una de las pruebas que aporta para sostener su punto de vista es que en los papiros existen diversas evidencias, como las instrucciones para maquetar el texto de un determinado modo que nos ocupan, pero también otras, como los palíndromos impronunciables, que testimonian que se daba más relevancia a la magia escrita que a la oral, lo cual de ningún modo cuadra con las ideas populares grecorromanas sobre la magia.

e) Repeticiones

En el pasaje V, 423-434 se lee “texto escrito en los papiros de la estatuilla”. Después, una larga serie de *voces magicæ* culminan con el numeral γ', o sea, 3. En efecto, a lo largo de las instrucciones de la práctica se ha hablado de tres textos diferentes: por un lado el del papiro y el de la vejiga de ganso que deben introducirse en la estatuilla (V, 381-384) y por otro el del papiro con el pelo situado a los pies o sobre el Hermes (385-391). El presente constituye el único caso en los que un mismo texto debe escribirse varias veces, concretamente por triplicado, dentro de las prácticas de adivinación de los papiros mágicos.

f) Justificaciones

En otros lugares (pp. 22, 39, 84, 299, 305, 344 y sobre todo 428 ss.) de la necesidad que sentían los redactores de los papiros mágicos de justificar los ritos que diseñaban o, al menos, algunos de sus detalles, lo cual sugiere que son rituales de nuevo cuño, por más que reemplen materiales tradicionales cuya antigüedad, en algunos casos, pueda ser milenaria. Entre los pasajes que estudiamos se halla otra justificación, que merece la pena subrayar. Se trata de la oniromancia de la estatuilla de Hermes del papiro V. En V, 384 s. se lee: “y los introduces (*sc.* el papiro y la vejiga de ganso) en la estatuilla, para que se infle”. Las dificultades de interpretación de este pasaje se discuten en la sección “Estatuas animadas”.

El contenido de las fórmulas escritas

⁴²³ El mismo Gordon cita como mayor defensor de esa idea a Frankfurter 1998 y 2000.

Aquello que las recetas de los papiros ordenan escribir, dibujar o grabar es bastante variado, pero puede ser dividido en dos grandes conjuntos. Por un lado están los contenidos que, del mismo modo que se escriben, podrían también decirse, de modo que suponen una mera transposición de la palabra pronunciada a la escrita, aunque esto necesita algunas precisiones que se darán después. Se trata de fórmulas que, como las orales, pueden estar constituidas por invocación, petición y argumento, aunque abundan sobre todo las que constan únicamente de palabras y nombres mágicos. El otro conjunto está formado por aquellos contenidos no lingüísticos, o sea, los caracteres mágicos y los dibujos. En definitiva, a efectos de claridad en la exposición, puede separarse aquí lo que está escrito de lo que está dibujado.

Comenzamos por el primer conjunto. Dado que las fórmulas escritas coinciden en contenidos con las pronunciadas, no nos hemos de detener mucho en ellas, sino que nos limitaremos a ofrecer algunos ejemplos significativos y a valorar la posibilidad de disponer el texto con formas especiales que ofrece la escritura. Hay que señalar, en primer lugar, que algunas recetas ordenan la escritura de una fórmula completa, con su invocación, petición e incluso argumentos, como ocurre con VII, 703-726, que ofrecemos a continuación:

Ὀνειραιτητόν· γράφε [ζμύρνη ἐ]ν χάρτ[η κ]αθαρωῷ·
 ‘σε καλῶ, τὸν καταλάμποντα τὴν ὅλην οἴκου-
 μένην καὶ τὴν ἀοίκητον, οὗ ἐστὶν τὸ ὄνομα (705)
 γραμμάτων λ’, ἐν ᾧ ἐ[σ]τιν τὰ ἐπτὰ φωνάεντα,
 δι’ ὧν <τὸ> πᾶν ὀνομάζε[τ]ε, θεοὶ κύριοι·
 ραραπαε: αβραῖη ιρα[ρ]α παουω ἀραωαχ
 (γράμματα λ’) [ι]εωωη αιη ιαωη υωει· χρηματίσα[τέ μοι]ι,
 κύριοι, περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος βεβαίως καὶ διὰ (710)
 μνήμης, ψιχομ μοραίουχ: ψιχομ: ἀρασκελλιθ:
 ηχομμορακαυψ ψιχομμο ἀρατοποθ:
 κύριοι δόξης, χρηματίσατέ μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγμα-
 τος ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί, Θωούθ, φευβη χαρφραυθι
 φρε’. κοινά, ὅσα θέλεις, καὶ τὸ μὲν ὄνομα τῶν λ’ γραμμάτων (715)
 γράψον β’ πτερύγια οὔτως·
 ραραπαεαβραῖηιραραπαουωαβραωαχ
 ραραπαεαβραῖη ιραρα παουω αβραωαχ: ω^α
 χαωαρβαωου[α]παρariηιαρβαεαπαραρ

| | |
|--------|-----|
| ρα ρ α | α ρ |
| ρ ω | ω ρ |

ἱεωυωη[αιηιαωηυωεῖ]

ε ε

γράψον, ὡς ὑπόκειται, καὶ τὴν κ[αρδίαν, εἰ] θέλεις, καὶ ὑποθε<ι>ς
 ὑπὸ τὸν λύχνον τὸ π[ιτ]τ[άκιον] ἀγνὸς ὄν κοιμῶ. (725)
 μηδενὶ δὸς ἀπόκρισιν ἐντιθλχ.⁴²⁴

Como se ve, a una escueta indicación sobre el soporte y la tinta que debe utilizarse sigue la fórmula, que consta de una invocación desarrollada con un verbo de invocación, epítetos y palabras mágicas, junto con la petición de profecía. Falta la *pars epica*, pero ya se ha insistido en que las palabras y nombres mágicos incluidos en la invocación servían también como argumento, esto es, como motivo para que el dios acudiera. Terminada la fórmula se indica lo que hemos llamado “hueco en blanco”, es decir, el κοινά, ὅσα θέλεις, y luego se indica que el nombre de las treinta letras, que es el del dios invocado, debe escribirse “en dos alas”, como indica el esquema que se incluye en el papiro. En lo que se refiere al contenido, tanto esta como el resto de fórmulas escritas de esta clase no aportan nada que no tengan las pronunciadas. En lo que se refiere a la forma, sin embargo, la afirmación debe ser matizada. Las *voces magicæ* aparecen casi sin excepción en las fórmulas pronunciadas y llegan a alcanzar longitudes similares o incluso superiores a las de esta receta, pero es cierto, como nota Bonner, que las que son palíndromos o, sin llegar a serlo, buscan deliberadamente efectos de simetría, tienden a escribirse por la sencilla razón de que son efectos fácilmente reconocibles si se escriben, pero que pasan inadvertidos al oído⁴²⁵.

En el apartado dedicado a las indicaciones sobre las fórmulas escritas se ha indicado ya que es un recurso propio del texto disponer las palabras mágicas en formas especiales, por más que contemos con algún ejemplo en el que se ordena, empleando una curiosa sinestesia, decir unas palabras con forma de ala: ‘...ακρακαναρβα· καναρβα· αναρβα· ναρβα· αρβα· ρβα· βα· [α].’ λέγε ὄλον οὕτως τὸ ὄνομα περυγοειδῶς (II, 1).

No obstante, los esquemas de palabras mágicas no deben hacernos olvidar que estas también se escriben con frecuencia sin forma determinada. Algunos ejemplos son II, 31 ss.; IV, 3189; V, 424-435; VII, 749 y LXII, 46. En todos estos pasajes deben

⁴²⁴ Preisendanz supone que la última palabra es criptográfica y en el aparato crítico propone leerla como ἐντυχόν.

⁴²⁵ Bonner 1950, pp. 186-196; Brashear 1995, pp. 3431-3434.

escribirse *voces magicae* en soportes variados pero sin que se indique que han de configurar ninguna forma concreta.

Antes de pasar al segundo conjunto, el de los caracteres y los dibujos, hay que aludir a algunas fórmulas escritas que contienen solo el nombre de un dios, como ocurre en V, 450, donde se graba en un lado de una piedra un dibujo de Sarapis sentado con un cetro y un ibis y por el otro su nombre; en XII, 146, donde también se dibuja a Hermes y se escribe su nombre, y en XXIVa, 17 s., pasaje en el que deben escribirse en veintinueve hojas de palmera “los nombres de los dioses” (τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα), sin que se precise cuáles. Por último, VII, 664 constituye un ejemplo único, salvo error mío, que consiste en escribir la consulta que se desea realizar (τὸ πρῶγμα) en un paño de lino y recitar la fórmula después oralmente.

Pasamos ya al segundo conjunto de los señalados arriba, el de los dibujos y caracteres, y empezamos por señalar que consideramos dibujos a las figuraciones incluidas en los papiros que representan algo, sobre todo a los dioses y dēmones invocados, mientras que designamos “caracteres” los símbolos que no representan nada de forma evidente.

La calidad artística de los dibujos es, sin embargo, nula, como ha sido debidamente señalado por los estudiosos del tema. Por ejemplo, en un artículo de Brashear encontramos la siguiente cita de Weitzmann referida a ellos: *The illustrations are of extreme crudeness and were it not that they are the only major coherent group of illustrated rolls, they would not be worth introducing into the history of art at all*⁴²⁶. Este hecho es, quizá, uno de los motivos de la poca atención que se les ha prestado, pese a tener un interés indudable, aunque no sea de índole artística. Ya Eitrem en 1927 echaba en falta un corpus de *figurae magicae*. Pese a que en los años posteriores otros han expresado la misma idea, aún no existe nada semejante y un catálogo de ese tipo continúa siendo un *desideratum*, como afirmó el mismo Brashear hace ya casi veinte años⁴²⁷.

En las ilustraciones de los papiros mágicos subyace siempre la idea de que la representación equivale a lo representado, de manera que un dibujo de un dios determinado, por ejemplo Hermes, puede llegar a convertirse en el propio Hermes si se realizan los ritos y consagraciones oportunas. Es, a fin de cuentas, la misma mentalidad

⁴²⁶ Brashear 1992, p. 41, Weitzmann, *Illustrations in rolls and codex*, Princeton 1970.

⁴²⁷ Brashear 1995, p. 3443. Allí mismo señala otros investigadores que han hablado de la utilidad que tendría el corpus en cuestión. Misma idea en Martín Hernández 2012.

en que se fundamentan, según suele creerse, las pinturas rupestres y otros muchos dibujos mágicos de muy diversas culturas y épocas, incluida la civilización egipcia, de forma que las ilustraciones de los papiros pueden considerarse como una manifestación concreta de una tendencia del pensamiento humano atestiguada universalmente⁴²⁸. Pero parece que el precedente inmediato está en los papiros egipcios iluminados, como indican toda una serie de indicios que enmarcan estas ilustraciones en lo que Weitzman llamó el “estilo de papiro”, *papyrus style*. Brashear, siguiendo a este autor, resume los indicios en cuestión en los siguientes puntos⁴²⁹: 1) los dibujos están siempre subordinados al texto y con frecuencia aparece a la izquierda de este, 2) están dentro de los límites de las columnas de texto, 3) son independientes entre sí, o sea, no forman series coherentes, 4) carecen de fondo o marco. La conclusión es que los dibujos de los papiros no son representaciones espontáneas hechas por los redactores de los papiros de forma improvisada, sino que al incluirlas respetaban una práctica tradicional, por más que, como en tantos otros aspectos de la magia, se sintieran libres para introducir cambios más o menos sutiles con el fin de experimentar y aumentar el poder ritual de las mismas⁴³⁰. Todo apunta, de hecho, a que las ilustraciones de los papiros se atienen a representaciones canónicas que servían de modelos. Una evidencia es la aparición de idénticos o similares dibujos en distintas gemas y papiros, como recuerda Brashear⁴³¹. Otra, a mi juicio, que además revela que esas representaciones canónicas debían ser bien conocidas al menos en los círculos de las personas interesadas en la magia, es que a menudo las recetas dicen simplemente qué hay que dibujar, sin presentar un modelo. Aporto a continuación algunos ejemplos tomados de las recetas adivinatorias. En III, 707 se indica la necesidad de dibujar en el suelo a Harpócrates con un látigo en la mano izquierda y una hoz probablemente en la derecha, aunque una laguna en el texto impide estar seguro de esto último: γράψα[ς] ἐπὶ τῆς γῆς Ἄρποκράτην ἔχοντα ἐπὶ στόματοςλιον, τῇ δὲ εὐω[νύ]μῳ [ς] κῦτος δεδρα|γμένον καὶ [ἄρ]πην ἐν.....ου. Como no figura ningún modelo adjunto, hay que suponer que la única manera que tenía el mago de cumplir la prescripción era conocer la manera común de representar a Harpócrates de esa manera. En V, 240 se ordena grabar un escarabajo en una esmeralda y bajo él, a Isis: γλύμμα κανθάρου· | εἰς λίθον σμάραγδον πολυτελῆ | γλύψον κάνθαρον καὶ τρήσας

⁴²⁸ Brashear 1992, pp. 41-50, en la p. 63, nota 48 puede encontrarse bibliografía sobre este asunto.

⁴²⁹ Brashear 1992, pp. 42 s.

⁴³⁰ Sobre la idea de aumentar el poder de una práctica mágica a través de la innovación en los esquemas y los dibujos, Gordon 2002.1.

⁴³¹ Brashear 1992, pp. 50 s.

διδυμον χρυσῶ, εἰς δὲ τὸ ὑποκάτω τοῦ καν|θάρου γλύψον Ἴσιν ἱερὰν. Sucede exactamente lo mismo que en el ejemplo anterior. Otro tanto ocurre con el Sarapis sedente con un cetro y un ibis de V, 447, con el Asclepio de Menfis, seguramente Imhotep, de VII, 629 y con el Hermes de XII, 145⁴³².

Frente a estos ejemplos están los casos en que se adjunta un modelo. Los que aparecen en las recetas adivinatorias son un escarabajo y Acéfalo al final de papiro II, Bes en el VIII, 110 y una serpiente que debe dibujarse en torno al trípode en el III, 195. Esto nos lleva a plantearnos la pregunta de si la celebridad del dios en cuestión no sería decisiva a la hora de decidir si incluir un modelo o no en el papiro. Dicho en otras palabras, parece que si hay que representar a un dios griego (Hermes), helenístico (Harpócrates, Sarapis, el Asclepio de Menfis) o egipcio, pero sobradamente conocido en todo el Mediterráneo (Isis) no se adjunta modelo, sino que se presume que cualquiera que lea el texto sabrá cómo dibujarlo, mientras que si es necesario reproducir a divinidades de segunda fila (Acéfalo, Bes, pese a que las representaciones de este último son abundantísimas en todo el Mediterráneo) o algo que no es un dios (una serpiente), no se da por hecho ese conocimiento y se incluye un modelo. En cualquier caso, esto no sería más que una tendencia, dado que en el papiro II, 153 se incluye el modelo del escarabajo que debe dibujarse y en el pasaje mencionado del papiro V solo se dice. Habría que comprobar esta hipótesis, además, en todo el material de los papiros mágicos, pero tomando como muestra las recetas mánticas no parece descabellada.

Empezamos por Bes o Besas. Es cierto que existe un pasaje en el que se prescribe dibujarlo sin incluir modelo (VII, 222-249), pero debe de ser un descuido, puesto que en la última línea de la receta se lee “la figura está dibujada en el inicio del libro” (τὸ δὲ ζῴδιον γέγραπται ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βιβλίου), pero no hay ni rastro de él en todo el papiro: el comienzo del *Homeromanteion* que lo inicia puede restaurarse, a pesar de su estado muy fragmentario⁴³³. En otra de las versiones de esta receta de petición de sueños de Bes (VIII, 64-110), en cambio, sí se conserva la representación. La tercera (SM 90) está demasiado dañada y no podemos juzgar si la incluía o no. La representación de Bes que se conserva constituye un claro ejemplo de lo que acabamos de señalar. Refleja, por un lado, la iconografía propia del dios como guerrero con la

⁴³² V, 447 ss.: Ἐπ’ ἰασπαχάτου λίθου γλύψον Σάραπιν προκαθήμενον ἔχοντα βασιλείον σκήπτρον Αἰγύπτιον καὶ | ἐπὶ τοῦ σκήπτρου ἴβιν; VII, 629 ss.: γλύψον | τὸν ἐν Μέμφει Ἀσκληπιὸν ἐπὶ δακτυλίου | σιδηροῦ; XII, 145 s.: Ἀκριβῆς εἰς πάντα γράψον εἰς βύσσινον ῥάκος αἷματι ὀρνυγίου θεὸν Ἐ[ρ]μῆν | ὄρ[θ]όν, ἴβιοπρόσωπον.

⁴³³ Ha de tenerse en cuenta la edición de Maltomini 1995.

espada inclinada hacia su propia cabeza, ampliamente difundida tanto en el Egipto Ptolemaico⁴³⁴ como en otras zonas del Mediterráneo: aparece, por ejemplo, en monedas acuñadas en Ibiza durante la dominación romana⁴³⁵. El redactor-ilustrador respeta, pues, la tradición, pero no escrupulosamente, sino que se permite introducir un pequeño cambio que trata de mejorar la práctica. Como observa Gordon, el dibujo de Bes del papiro VIII está hecho conforme a un modelo tradicional, aunque con la innovación de que le falta el escudo y en su lugar han dibujado una vara⁴³⁶, que representa un cetro. Por lo demás, el dibujo plantea otras cuestiones de gran interés, sobre todo la de por qué se dice en todas las variantes que Bes es Acéfalo cuando no se conoce una sola representación, pese a haber muchísimas, de ese dios sin cabeza, ni siquiera la que ofrece el propio papiro VIII, pero discutir ese punto nos alejaría de nuestro propósito actual, que es el de valorar las imágenes de los papiros.

El final del papiro II está doblemente ilustrado, puesto que en 153 se ofrece el modelo del escarabajo que el practicante debe grabar en las jambas de la puerta de su habitación y unas líneas más abajo figura otra ilustración que, esta vez, no cabe duda de que representa a Acéfalo, puesto que se trata de un cuerpo humano, aunque muy tosco, sin cabeza y con cinco protuberancias en forma de banderilla en su lugar⁴³⁷. Además, en las líneas 11 s. del papiro se dice explícitamente τὸ π[ιτ]τακίου, ὅπου ὁ ἀκέφαλος | γράφεται en referencia al trozo de tela en que debe dibujarse. El monstruo está rodeado de palabras mágicas, algunas de las cuales coinciden con las *ephesia grammata* genuinamente griegas. Pero, ¿cuál de los dioses o demonios mencionados en el papiro es Acéfalo? Merkelbach y Totti, así como Hopfner, sostienen que debe de representar al demonio al que se menciona en las líneas 54 ss.: θεὲ θεῶν, βασιλεῦ βασιλέων, καὶ νῦν μοι ἐλθεῖν ἀνάγκασον φίλον | δαίμονα χρησιμῶδόν ἵνα μὴ εἰς χεῖρονας βασάνους ἔλθω... El “dios de dioses y rey de reyes”, a su vez, sería Apolo-Helios⁴³⁸. Preisendanz, por su parte, opina que Acéfalo aquí no es otro que el mismo Apolo, asimilado primero con Helios y, a través de este, con Osiris, cuya identificación en época tardía aRe(dios del Sol) es bien conocida⁴³⁹. El hecho de que la segunda mitad de la plegaria a Apolo sea

⁴³⁴ Volokhine 2003.

⁴³⁵ Velázquez Brieva 2007, pp. 161-167.

⁴³⁶ Gordon 2002.1, pp. 98-100.

⁴³⁷ *Fähnchenartige Gebilde*, según Hopfner en el apartado que dedica a este papiro en *OZ*, II, §§191-202.

⁴³⁸ Merkelbach-Totti 1990, pp. 35-64.

⁴³⁹ Preisendanz 1926, pp. 58-63.

una oración típicamente egipcia dirigida al Sol avala la hipótesis de Preisendanz⁴⁴⁰. Existe de Osiris alguna tradición que lo representa como dios sin cabeza a raíz del desmembramiento que sufrió por parte de Seth. De hecho, Osiris recibe el nombre de Acéfalo en PGM, V, 96 y ss.:

σὲ καλῶ τὸν ἀκέφαλον, τὸν κτίσαν-
τα γῆν καὶ οὐρανόν, τὸν κτίσαντα
νύκτα καὶ ἡμέραν, σὲ τὸν κτίσαν-
τα φῶς καὶ σκότος· σὺ εἶ Ὅσορονω-
φρις⁴⁴¹,

Isis, como es bien sabido, reunió y recompuso los miembros de su hermano y marido Osiris, pero conforme a algunas creencias la cabeza fue lo último que encontró y añadió a su cuerpo. Por otra parte, la tradición que menciona Luciano sobre una cabeza que llegaba anualmente por vía marítima a Biblo, en virtud de la cual los habitantes de dicha ciudad afirmaban que Osiris estaba allí enterrado, se ha interpretado a la luz de dicha costumbre. Se trata de un pasaje curioso que merece la pena reproducir:

Εἰσὶ δὲ ἔνιοι Βυβλίων οἳ λέγουσι παρὰ σφίσι τεθάρθαι τὸν Ὅσιριν τὸν Αἰγύπτιον, καὶ τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια οὐκ ἐς τὸν Ἄδωνιν ἀλλ' ἐς τὸν Ὅσιριν πάντα πρήσσεσθαι. ἐρέω δὲ καὶ ὀκόθεν καὶ τάδε πιστὰ δοκέουσι. κεφαλὴ ἐκάστου ἔτεος ἐξ Αἰγύπτου ἐς τὴν Βύβλον ἀπικνέεται πλώουσα τὸν μεταξὺ πλόον ἑπτὰ ἡμερῶν, καὶ μιν οἱ ἄνεμοι φέρουσι θεῖη ναυτιλίη· τρέπεται δὲ οὐδαμά, ἀλλ' ἐς μούνην τὴν Βύβλον ἀπικνέεται. καὶ ἔστι τὸ σύμπαν θωῦμα. καὶ τοῦτο ἐκάστου ἔτεος γίνεταί, τὸ καὶ ἐμεῦ παρεόντος ἐν Βύβλῳ ἐγένετο· καὶ τὴν κεφαλὴν ἐθεισάμην Βυβλίην.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Nos referimos a las líneas 100-141, que constituyen la segunda parte de la plegaria que ocupa las líneas 81-141. En efecto, en ella suelen distinguirse dos partes: la primera, que, en palabras de Hopfner, *OZ II*, §199, “atmet rein griechischen Geist”, y la segunda, claramente diferenciada, que, al decir del propio Preisendanz 1926, p. 60, es una “typisch ägyptischen Preis des Sonnengottes”.

⁴⁴¹ Ὅσορονωφρις significa en copto “el buen Osiris” cf. app. cr. ad loc. de Preisendanz, 1974.

⁴⁴² Luciano, *De Syria dea*, 7.

Es notable también la escrupulosidad con que el autor de esta receta anota diversas variantes sobre cómo usar el dibujo en cuestión. Según una de ellas (60 ss.) debe dibujarse a Acéfalo en dos pedazos de papiro: uno debe colocarse bajo la parte derecha de la cabeza mientras se duerme (como también se indica en la primera parte del papiro, cf. línea 13), el otro debe quemarse como coacción en caso de que el dios no aparezca. Es probable, por consiguiente, que el dibujo de Acéfalo tuviera la propiedad mágica de atraer a Apolo y su cortejo o, aún más, de convertirse en ellos, según la tradición de los dibujos mágicos de que hemos hablado. Por ese motivo debe colocarse bajo el oído derecho, el que está apoyado en la tierra (cf. 23, *κοι[μ]ῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιῶ πλευροῦ*) y con el que el mago pretende oír los vaticinios. Esa misma virtud mágica explicaría por qué quemar el dibujo resulta algo doloroso para el dios y sus demonios, puesto que los atraería al fuego. En definitiva, quizá el dibujo de Acéfalo no represente exclusivamente ni a Apolo ni a sus demonios, sino a todos simultáneamente bajo la forma de las cinco protuberancias en forma de pequeñas banderas que le salen del tronco antedichas. De hecho, Apolo y los demonios a los que se menciona en el papiro (Yesemigadon, Baubó, Eresjigal -35- y Bolsoc -33-) suman precisamente cinco.

No nos queda más que recordar que la cuarta ilustración que encierran las recetas mágicas es la serpiente en torno al trípode de III, 196. No se explica de manera clara en la receta qué uso debe darse al trípode en cuestión, aunque sí se lo menciona al decir que la divinidad, con su aparición, sacudirá toda la casa y el trípode (191 s. *καὶ ἐλεύσεται σοι τὸ θεῖον πρὸς αὐτοῦ σείων ὅλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα*). En este caso se conserva un primer ensayo fallido de la representación, abandonado y tachado, y a su derecha la versión definitiva. El texto señala claramente que la serpiente, a la que curiosamente se llama *χαρακτήρ*, debe estar alrededor del trípode (196 *ὁ δὲ χαρακτήρ, ὁ περὶ τὸν τρίποδα*), aunque parece que la incapacidad para la perspectiva del dibujante le ha llevado a representar los dos objetos planos uno encima del otro. Comprobamos, entonces, que ese término, *χαρακτήρ*, no tiene un uso en los papiros tan preciso como suele dársele en la actualidad, pues tiende a pensarse que siempre designa esos “símbolos místicos de forma variada, ora angulosa, ora redondeada”, como los describe Hopfner. Aunque es cierto que ese es su significado preferente también en los papiros,

vemos en pasajes como este que no es el único. Su valor de tecnicismo debe, pues, ser matizado en atención a ellos⁴⁴³.

Con la cautela de que su uso no es completamente unívoco, sean dichas ahora algunas palabras sobre los caracteres en su acepción más frecuente. Ya se ha indicado que son dibujos de forma variable que no representan nada de modo evidente. Es una cuestión debatida la de cuál es su origen, pero parece claro que al menos algunos de ellos derivan de signos jeroglíficos, lo cual no quiere decir que los autores de los papiros conocieran el significado de estos. Es sabido que la escritura tradicional egipcia era ya muy poco conocida en la época romana, de manera que es probable que su naturaleza arcana fuera precisamente lo que realmente los hacía atractivos para la magia⁴⁴⁴. El jeroglífico egipcio como origen de los caracteres mágicos ya fue propuesto por Wünsch, que elaboró una lista de posibles correspondencias a partir de los que halló grabados en los aparatos adivinatorios de Pérgamo. Hopfner, por su parte, sugirió que algunos de ellos podían ser interpretados como dibujos esquemáticos de algunos dioses o sus atributos⁴⁴⁵. Recientemente se han propuesto otras hipótesis y se ha señalado, además, que los caracteres no son exclusivos de los textos mágicos greco-egipcios, sino que aparecen también en los de otras culturas y en los del medievo europeo⁴⁴⁶.

Su significado es claro solo cuando el propio texto lo ofrece, lo cual ocurre pocas veces. Un caso es VII, 803 y 810-821, donde figuran los caracteres del zodiaco junto al signo al que corresponden. Pero lo normal es que haya dudas al respecto. Es común admitir que estaban asociados a los distintos dioses, pero establecer las vinculaciones concretas no es tarea fácil. En ese sentido hay algunos trabajos muy relevantes, como el publicado recientemente por Mastrocinque en el que cataloga minuciosamente los caracteres de los siete dioses planetarios y, además, cita algunos pasajes de fuentes antiguas, según los cuales los caracteres son una revelación hecha por los dioses a los hombres. No hay que olvidar, por otro lado, que no todos los caracteres representan dioses. Un ejemplo es II, 26 s.: se trata de una oniromancia en la que el oficiante debe dormir alineado con el símbolo egipcio *ankh*, cuyo significado es

⁴⁴³ Hopfner 1924, col. 1183: “Als Fachausdruck der Theurgen- und Zaubersprache bedeuten die χαρακτῆρες mystisch-symbolische Zeichen von krauser, mannigfaltiger Gestalt, bald eckig, bald rund, bald einfach, bald kompliziert”.

⁴⁴⁴ Cf. Brashear 1995, p. 3441 nota 306.

⁴⁴⁵ Hopfner *OZI*, 819-821.

⁴⁴⁶ Brashear 1995, pp. 3441ss.

“vida”⁴⁴⁷. Una líneas más abajo (42) se prescribe para conseguir memoria dibujar en una hoja el signo llamado *shenou*, “un símbolo egipcio de protección”⁴⁴⁸.

En lo que se refiere a su utilidad, Hopfner explica que en la magia greco-egipcia los caracteres son considerados símbolos simpáticos de las diversas divinidades y, por tanto, un medio para ponerse en contacto con ellas⁴⁴⁹. Serían una suerte de puerta a través de la cual los dioses podrían entrar en contacto con el mundo material. Nos consta, además, que su empleo para la adivinación alcanzó una difusión notable, hasta el punto de dar lugar a un debate intelectual sobre su uso: Porfirio aludía al asunto en su *Carta a Anebón*, Jámblico le respondió negando tajantemente que ese tipo de mántica fuera fidedigno, Juliano y Salustio, en cambio, aprobaban su uso⁴⁵⁰. Es llamativo que este tipo de adivinación no esté apenas representado en los papiros pese a la popularidad que parece que alcanzó. Al margen de los ejemplos ya citados, el pasaje más claro, que además permite entender la expresión usada por Porfirio de la adivinación “sobre los caracteres”⁴⁵¹, es III, 293-303, donde se explica cómo, en la preparación del rito de la práctica, deben escribirse tres series diferentes de caracteres, una en una mesa, otra en una lámina y, por último, un único símbolo en el suelo, probablemente de grandes dimensiones, pues se dice que ha de ser grabado “en torno al trípode” (este último carácter se ha perdido). Sobre los de la mesa se coloca una figura de Apolo; sobre la lámina, un incensario y sobre el del suelo se sitúa el propio oficiante para mirar el recipiente con agua que ha preparado junto al trípode. Los caracteres sirven, en definitiva, de sustento a los tres elementos más relevantes de la práctica.

Μνημονικαί

Pasajes considerados:

1. II, 17-20: Πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμε[να] χρῶ συνθέματι τούτῳ· λαβὼν βοτάν[ην] ἄρτε|μισίαν, ἡλιοπάλιον, λίθον πνέον[τα], κοκκούφατος καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τορ]ος, | τρίψας ὁμοῦ πάντα πρόσβαλε μέλιτ[ο]ς τὸ ἄρκοῦν καὶ χριέ σου τὰ χεῖλη, προλιβανωτίσας | τὸ στόμα χόνδρῳ λιβάνου

⁴⁴⁷ Mastrocinque 2012. Sobre el símbolo *Ankh* puede consultarse en el aparato crítico y en la nota a pie de página en Betz 1992.

⁴⁴⁸ Según la nota en Betz 1992.

⁴⁴⁹ Hopfner *OZI*, 820: “Als Sympathiemitteln kommt auch den *χαρακτήρες* natürlich die Kraft zu, das Göttliche ins Irdisch-Materielle herabzuziehen und darin festzuhalten”.

⁴⁵⁰ Hopfner, *OZ I*, 821 y Athanassiadi 1993, pp. 121 s., notas 89 y 90.

⁴⁵¹ Jambl. *Myst.* III, 13: “Ἴδωμεν τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν ἄλλο εἶδος ἰδιωτικὸν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας, περὶ οὗ λέγεις ταῦτα: “οἱ δ’ ἐπὶ *χαρακτήρων* στάντες ὡς οἱ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων”.

2. II, 40-42: πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν σε εἰς φύλ[λ]ον πεντεδακτύλου βοτάνης | γράψον τὸν ὑποκείμενον χαρακτήρα καὶ ἔχε ἐν τῷ στόματι κοιμώμενος, | γράψας σμυρνομέλανι· ἔστιν δὲ (signo laciforme)⁴⁵².
3. III, 424: Ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερῶς βίβ[λο]υ. πρόγνω[σ]ις καὶ μνημον[ική]. ... 445-465: [..... εἰ]ς μνήμη[ν] λέγε τ[ὸν] ὑποκείμε[νον] λόγο]ν ἐκάστης | [ἡμέρας]μα..... Ἀβρασάξ, εἰ]δέναι | οειαιο...κα..... Ἰάω Σαβαώ[θ]] μέγας | Ἰαβε[ζεβυθ] [21 Ἀ]βραξας ταε.' | [32] σι.ν.μ. | [] | [] | οὕτως δὲ ζωγράφει παῖδα καὶ σε [17] [ῥ]στερον, καὶ ἀκούσεις τὰ ὄρνεα λαλοῦ[ντα]] | μαράθου ζ' καὶ σησάμου, μελανθίο[ν]] | λαβὸν ταῦτα τρίψας σὺν ὕδατι πηγαίῳ τῆς σελήνης | οὔσης δευτέρας, καὶ ἀκούσεις πάν[τα]] | ἐγὼ εἶμι ιεη ιοη ιε Ἰάω Ἰσι [τὰ ἐν ταῖς] | ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἐγὼ [] | ἐπεύχου αὐτῷ. ἄλλ [] | γίνεται δε χελιδὼν τούτου] | σου τὸν λόγον τοῦτον ἐπτάκις κατά[λεγε].....] | λόγος, δὲν λ[έγ]εις· χαῖρε, Ἥλιε Μίθρα λ[.....] ἀπο[ρ]οῦντος, [α]ὐτῷ ἱερῷ ὕδατι ωσε..... |κ[α]τὰ ψυχὴν ἔχει οὗτος] | ἐκείνην τὴν ἡμέραν γινώσκ[εις]

Algunas recetas de adivinación incluyen secciones llamadas “recordatorio”, μνημονική. A veces este encabezamiento se omite y se sustituye por la finalidad de la sección, πρὸς τὸ μνημονεύειν. La primera cuestión que suscitan es la de cuál es su verdadera utilidad, o sea, qué es lo que permiten recordar, pues este extremo no se suele especificar con suficiente claridad⁴⁵³. En II, 18 se lee πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμε[να], cierto, pero ¿se refiere esto a las fórmulas que debe ser pronunciadas para la ejecución de la práctica o a las palabras reveladoras del dios? La primera opción es, sin duda, posible, pues la dicción escrupulosa de todas las fórmulas y nombres mágicos era considerada requisito necesario para conseguir el éxito, pero la segunda también encuentra apoyos dentro y fuera de los documentos mágicos. Se trata de pasajes donde se contempla la posibilidad de olvidar las revelaciones de una divinidad y se dan

⁴⁵² Jacoby, en el aparato de *PGM*, propuso, con dudas, ver en él un signo jeroglífico para atar. Según J. Bergman, en Betz 1992, p. 14, nota 13, “the sign is called *shenou*, an Egyptian symbol of protection”; también Merkelbach y Toti 1990, p. 59, se limitan a un escudo “*shenu* ist ein Schutzzeichen”. Este signo en forma de lazo, que aquí sirve para preservar la memoria, coincide con el ideograma egipcio que significa “encerrar en un círculo”, *šeni* (*šnj*), capaz de funcionar también como fonograma bilítero (*šn*). Relacionado con él está, en efecto, el *šenu* (*šnw*), el cartucho que encierra, para protegerlos, el *praenomen* y el *nomen* de un faraón.

⁴⁵³ Existe incluso una receta entera (es decir, que no forma parte como sección de otra más amplia) que se titula precisamente μνημονική, destinada sin duda a recordar cualquier cosa que uno se proponga: *PGM* I, 232-247.

soluciones para ello. En una de las peticiones de sueños de Besas, por ejemplo, se ofrece el siguiente consejo a quien desee poner en práctica la receta: ἔχε ἔγγιστα σου πινακίδα ἵνα ὅσα λέγει γράψῃς, ἵνα μὴ κοιμηθεῖς λεθαργήσης (VII, 90). Lo mismo ocurre en las dos versiones del *VIII Libro de Moisés* (PGM XIII, 91 s. y 646 s.: ἔχε δὲ πινακίδα, εἰς ἣν μέλλεις γράφειν, ὅσα σοι λέγει). Fuera de los papiros mágicos, pero sin abandonar el complejo de la magia greco-egipcia, está el testimonio del médico Tésalo, que, antes de acudir a su encuentro con Apolo preparado por un sacerdote egipcio, procuró proveerse de material de escritura para tomar buena nota de cuanto dijera el dios. Son pasajes que traen a la mente otros ajenos a la magia, en los que también se subraya la importancia de recordar o registrar las palabras de los dioses. Eso ocurre en el canto II de la *Iliada*, cuando Ensueño se presenta a Agamenón y concluye su revelación diciendo “Guarda esto en tus mentes y que el olvido no te conquiste cuando el sueño, dulce para las mentes, te suelte” (II, 33 s.). También puede traerse aquí a colación un oráculo de Claros en que el dios ordena escribir sus palabras: δελτοῖς δὲ χαράσσετε χρῆσμὸν ἐμεῖο⁴⁵⁴. Por otra parte, en una μνημονική no considerada aquí, por no estar incluida en receta adivinatoria (III, 467-478), se pide expresamente a Helios memoria “para que cuanto oiga una sola vez lo recuerde durante todo el tiempo que viva”⁴⁵⁵. No obstante, parece esta una receta para ese fin específico y no sería lógico asignar esa finalidad a las recetas en que se encuentran los pasajes estudiados, precisamente por ser adivinatorias.

Pese a no saber con exactitud para qué sirven estos subrituales incluidos en algunas recetas (permitir al oficiante recordar con detalle o bien todo cuanto ha de decir o bien cuanto diga el dios o ambas cosas), puede, sin embargo, estudiarse su composición. A la luz de los pasajes reproducidos arriba y de otros pertenecientes a otra clase de recetas⁴⁵⁶, parece característico de los recordatorios estar compuestos solo por ritos, sin fórmulas, que funcionan de modo automático⁴⁵⁷. Esto queda suficientemente claro en los dos pasajes del papiro II: en el que ocupa las líneas 17-20 solo hay que aplicarse en los labios un ungüento a base de miel que contiene diversos ingredientes de marcado valor simbólico: artemisia, la planta de Ártemis, la hermana de Apolo, el dios invocado esta receta; heliópalo, planta o piedra cuyo carácter solar y, en consecuencia,

⁴⁵⁴ Porfirio, 314F 25 Smith = *Euseb., Praep. ev.*, IV, 9, 2.

⁴⁵⁵ PGM III, 478 s.: ἵνα, ὅσα ἐὰν ἀκούσω ἄπαξ, μνησθῶ ἐπὶ τὸν τῆς] ζωῆς μου χρόνον.

⁴⁵⁶ Sobre todo, la receta especializada ya nombrada de I, 232-247.

⁴⁵⁷ Aunque pueden encontrarse excepciones en los recordatorios no incluidos en recetas adivinatorias, como el mencionado de III, 467-478.

apolíneo, queda claro por su nombre; piedra magnética, probablemente para atraer la inspiración del dios; por último, el corazón, es decir, el órgano vital de una abubilla, ave sagrada en Egipto. La miel, por su lado, es producida por las abejas, a las que se atribuía poder mántico por su capacidad para predecir el tiempo meteorológico. Además, su color amarillo subraya la naturaleza solar de Apolo⁴⁵⁸. Hechas estas cosas, solo queda sahumarse la boca con incienso y se obtendrá la memoria. Unas líneas más abajo, en II, 40-42, el oficiante no tiene más que introducirse en la boca, mientras duerme, una hoja de la planta cincoenrama con el símbolo de protección egipcio llamado *šenu*. Aquí puede suponerse con bastante certeza que la *μνημονική* servirá para recordar lo que el dios diga, ya que mientras que el oficiante tiene la hoja en la boca, duerme y, por lo tanto, no dice nada. El pasaje III, 445-465, por fin, es más difícil de interpretar debido a sus lagunas. Sin duda, en esta receta tiene el recordatorio una relevancia clara, ya que se anuncia desde el título (424: ἀντίγραφον ἀπὸ ἱερᾶς βίβ[λο]υ. πρόγνω[σ]τις καὶ μνημον[ική]). Quizá se deba ello a la posibilidad que ofrece la receta de conocer, además del presente y el futuro, también el pasado, que es el ámbito propio del recuerdo, de modo que podríamos aquí considerar una opción más en lo que se refiere a la utilidad de los recordatorios, la de que sirvan para conocer o adivinar el pasado, como si de recuerdos se tratara. Gracias a las palabras εἰς μνήμη[ν] puede suponerse que el recordatorio comienza en la línea 465, pero es difícil hacerse una idea clara de en qué consiste y hasta dónde llega por culpa del deplorable estado del texto. En 476 las palabras τρίψας σὺν ὕδατι πηγαίῳ, que apuntan a la necesidad de disolver algunos ingredientes en el agua de una fuente, pueden ser tomadas como indicio de que el recordatorio continúa a la luz del paralelo con I, 232-247, donde se conserva otra *μνημονική* en la que igualmente es preciso disolver en agua de fuente ciertas palabras mágicas que se han escrito previamente en un papiro. A partir de este punto, no hay nada claro. Llaman la atención las referencias a pájaros y a sus cantos (473: καὶ ἀκούσεις τὰ ὄρνεα λαλοῦ[ν]τα 480 γίνεται δὲ χελιδόν). Parece también que se consigna una fórmula (478: ἐγὼ εἶμι ἱεῖ ἰοεῖ ἰε Ἰάω Ἰσι), aunque es imposible tener la certeza de si pertenece o no efectivamente al recordatorio.

⁴⁵⁸ La explicación es de Eitrem 1947, pp. 49 s. Concluye “Mit fast wissenschaftlicher Genauigkeit hat man so alles Mantische in der Natur aufgesucht, um durch alle Kraftäusserungen Apollons den Apollon selbst zu bezwingen”.

Ποίσεις⁴⁵⁹

La parte más importante del ritual se recoge en apartados que a menudo llevan el encabezamiento de ποίσεις, aunque también se atestiguan otras designaciones, como señalaremos a continuación. Con excepción de los λόγοι, que también presentan una notable diversidad, las demás secciones que estudiamos son relativamente uniformes. La que nos ocupa ahora, en cambio, es extremadamente variada, de forma que, tras repasar los términos empleados para su introducción, dedicaremos una subsección a cada uno de los procedimientos atestiguados.

El nombre más frecuente, como decimos, es ποίσεις, que es apropiado traducir por “acción” o “acciones”. Se atestigua seis veces, tres de ellas en el papiro II, en el que encabeza tres pasajes diferentes (20-63; 64-80 y 141-175), donde se indica cómo hacer todo aquello que no tiene naturaleza oral en el hechizo. Este papiro tiene la particularidad de ofrecer dos acciones alternativas para el mismo encantamiento, de ahí que la palabra ποίσεις se repita tres veces: la primera (20) para señalar el inicio de una de las variantes, la segunda (64, ἄλλως ποίσεις, con la repetición de estas dos palabras en el margen izquierdo, para resaltar el lugar donde se encuentra) para indicar el comienzo de la otra y la tercera (141, ποίσεις τῆς πράξεως, separada por un párrafo) con el fin de introducir algunas precisiones sobre la segunda alternativa que quizá el mago olvidara incluir en su lugar.

En IV, 1085 el mismo término, ποίσεις, encabeza la sección donde se dan instrucciones sobre la acción del hechizo. Es de notar que aquí también se usa el párrafo para separar esta parte de las anteriores, en las que se consignan las fórmulas pertinentes. Exactamente lo mismo ocurre, también con párrafo, en IV, 3246. Por último en V, 213 la palabra lleva adjunto el genitivo κανθάρου, dado que una esmeralda tallada con forma de escarabajo ocupa, junto con el anillo que el practicante debe ponerse, el lugar central del rito. De esta forma, con las primeras palabras de la receta (Ἐρμοῦ δακτύλιος. Κανθάρου ποίσεις) quedan debidamente resaltados ambos elementos.

En III, 290, sin embargo, en lugar de ποίσεις se utiliza la expresión κατασκευὴ τῆς πράξεως, “preparación de la práctica”, para el pasaje dedicado a las acciones, que aparece detrás del consagrado a la fórmula (287-290), aunque las lagunas en esta parte del papiro Mimaut impiden hacerse una idea clara del texto.

⁴⁵⁹ Por las razones apuntadas en su momento (véase *supra* p. 80), consideraremos en este apartado la σκέψις de IV, 222-233.

Por último, de nuevo en el papiro II, *πρῶξις* se usa para referirse a la acción de un inusitado ritual de coacción que parece inspirado en la *mezuzá* judía. Lo insólito del *ἐπάναγκος* unido al uso de la palabra *πρῶξις*, que normalmente significa “hechizo”⁴⁶⁰ y no “acción”, sugieren la adaptación aquí de una receta independiente para cumplir la función de la coacción⁴⁶¹.

Ahogamientos Rituales

Pasajes considerados:

1. I, 4-6: ...καὶ λαβὼν ἰέρακα κη|καῖον ἀποθ[έ]ωσον εἰς [γάλα βο]ῶς μελαίνης συμίξας ἀ|τῷ μέλι Ἀπτικόν...
2. VII, 628 s.: Λαβὼν καλαβώτην ἀπ' [ἀ]γροῦ ἕασον αὐτὸν | εἰς κρίνινον, ἕως ἂν ἀποθεωθῆ.

Heródoto II, 90 narra cómo los egipcios veneraban de forma especial a quienes morían en el Nilo ahogados o devorados por los cocodrilos:

*Quien de entre los egipcios o los extranjeros por igual muere apresado por un cocodrilo o por el propio río, en la ciudad en que fue arrebatado es absolutamente obligatorio que, tras embalsamarlo y momificarlo, lo entierren con todas las honras en recintos sagrados. Y no es lícito que los toque ningún familiar ni amigo, sino que los mismos sacerdotes del Nilo lo entierran como si fuera algo más que un cadáver humano*⁴⁶².

Perder la vida de esa forma convertía al muerto en “algo más que un cadáver”. El difunto recibía de hecho el título de *hsy*, “bienaventurado” en demótico⁴⁶³. Es comprensible en consecuencia que Osiris, que, según el mito, también murió en el Nilo, detentara ese epíteto (cf. *PGM* IV, 875; V, 266)⁴⁶⁴. Hay testimonios de que los griegos

⁴⁶⁰ Cf. I, 1; I, 276; II, 141; VII, 805..., etc.

⁴⁶¹ Véase *supra* 176.

⁴⁶² Ὅς δ' ἂν ἢ αὐτῶν Αἰγυπτίων ἢ ξείνων ὁμοίως ὑπὸ κροκοδείλου ἀρπασθεῖς ἢ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ποταμοῦ φαίνηται τεθνεώς, κατ' ἦν ἂν πόλιν ἐξενειχθῆ, τούτους πᾶσα ἀνάγκη ἐστὶ ταριχεύσαντας αὐτὸν καὶ περιστείλαντας ὡς κάλλιστα θάψαι ἐν ἱρήσι θήκησι. Οὐδὲ ψαῦσαι ἕξεσσι αὐτοῦ ἄλλον οὐδένα οὔτε τῶν προσηκόντων οὔτε τῶν φίλων, ἀλλὰ μιν οἱ ἱερεῖς αὐτοῖ οἱ τοῦ Νείλου, ἅτε πλέον τι ἢ ἀνθρώπου νεκρὸν, χειραπάζοντες θάπτουσι. Véase el comentario de Lloyd 1994.

⁴⁶³ Cf. Griffith 1909 y Spiegelberg 1917.

⁴⁶⁴ Sobre la importancia de la muerte de Osiris en la valoración positiva del ahogamiento a partir del Imperio Nuevo egipcio, C. Strauß, *LdÄ* II, 1977, s. v. “Ertrinken/Ertränken”, cols. 17-19.

de Egipto adoptaron esa costumbre, quizá relacionándola con la suya propia de sacrificios por ahogamiento⁴⁶⁵ o con la adoración que recibían personajes míticos ahogados y posteriormente devueltos por el mar, como Ino y Melicertes⁴⁶⁶. Favorecieron estas similitudes culturales la adopción o no, el hecho es que los griegos tomaron el término egipcio para designar el carácter especial de los ahogados con respecto a los demás difuntos. El comienzo del papiro Mimaut guarda un ejemplo de ello: “Toma un gato y conviértelo en *Hesies* sumergiendo su cuerpo en agua. Mientras lo ahogas, di hacia el sur...”⁴⁶⁷. La forma helenizada de *hsy* en este pasaje y en los demás de los papiros griegos mágicos en los que se usa el término es Ἑσιῆς, palabra adaptada a la declinación griega⁴⁶⁸. No obstante, aparte de esta transcripción están atestiguadas otras, principalmente en estelas funerarias y en textos de momias, así como en antropónimos: por un lado el femenino ἔσιη formado sobre un *ἔσιος; por otro las formas más fieles al vocablo original e indeclinables en griego ἔσι, αἴσι y ἦσι⁴⁶⁹.

Si todos los ahogados eran *hesies*, no todos los *hesies* eran ahogados. Los difuntos podían adquirir ese carácter sobrenatural de otras maneras, como, por ejemplo, a través de inmersiones rituales o de libaciones hechas sobre sus tumbas, y quizá también por otros procedimientos que no están del todo claros⁴⁷⁰. La costumbre de honrar de forma especial a los ahogados llegó incluso a penetrar en las narraciones míticas del sincretismo greco-egipcio: Diodoro Sículo (I, 25) transmite una interesante tradición según la cual Horus fue ahogado por los Titanes (lo cual parece una contaminación de la historia de Horus con la de Dioniso Zagreo), aunque posteriormente fue resucitado y convertido en inmortal por su madre Isis, de manera que se puede decir que, según ese mito, el ahogamiento fue un paso previo por el que Horus hubo de pasar para después alcanzar inequívocamente su estatus divino. Es muy probable que Antinoo, el amante de Adriano, fuera considerado también *hesies*, puesto

⁴⁶⁵ Los sacrificios por ahogamiento son comunes a numerosas culturas, entre ellas la griega antigua: A. Hermann, *RAC* VI, 1966, s. v. “Ertrinken” (1966), cols. 370-409; Burkert 2007, p. 216, n. 14.

⁴⁶⁶ Ino saltó con su hijo Melicertes al mar cuando la perseguía su esposo Atamante. Desde entonces fue deificada como Leucótea. En cuanto a Melicertes, Sísifo, rey de Corinto, halló su cadáver en el Istmo e instituyó un culto y los juegos ístmicos en su honor. Cf. Lutz Käppel, “Melikertes” y J. N. Bremmer, “Leukothea” en *DNP*, VII, 1999. Sobre los ahogamientos en la historia y en la religión griega, Avramidis 2009; en la Biblia, Avramidis 2010.

⁴⁶⁷ *PGM* III, 1-3: [Λαβὼν αἴ]λουρον [ἐκποι]ῆσον Ἑσιῆν ἐ[μβαλὼν] / [τὸ σ]ῶμα[α ἐς] τὸ ὕδωρ. [ἐ]ν [ῶ] πνίγεις, λέγε εἰς τ[ὸν] νῶ/[το]ν.

⁴⁶⁸ Para una lista de los pasajes, cf. Muñoz Delgado 2001, s. v. Ἑσιῆς, y Hopfner, *OZ* II, §130. La adaptación del término a la declinación griega es variable: en III, 1 parece un masculino de la primera declinación (Ἑσιῆν), en V, 270 parece un neutro en -ς (gen. Ἑσιῆους, ac. Ἑσιῆ), en XV, 8 un tema en dental (πάντας Ἑσιῆτας).

⁴⁶⁹ Cf. Wagner 1998.

⁴⁷⁰ Quaegebeur 1977 y Wagner 1998, nota 1.

que murió en el Nilo, pero no se tiene constancia de que se le aplicara el título. Por lo demás, la referencia a los ahogados se ha preservado en Egipto hasta época reciente, según afirma Griffith en el artículo citado⁴⁷¹.

No cabe duda de que el motivo de ahogar animales en prácticas mágicas encuentra una explicación en el deseo de deificarlos, pues para “ahogar” se usa el verbo ἀποθεῶ. En los dos casos que nos ocupan, una vez muertos y convertidos en “bienaventurados” el mago se impregna de su naturaleza divina de diversos modos: en el papiro I, bebiendo el líquido en el que ha ahogado el halcón⁴⁷²; en el VII, llevando en el dedo índice de la mano derecha un anillo⁴⁷³ que previamente ha sumergido en el aceite donde ha ahogado al lagarto. Véase el apartado siguiente “Apropiación de la energía mágica”.

Jámblico (*Myst.* VI, 3 s.)⁴⁷⁴ ofrece una explicación de esta clase de adivinación basada en la apoteosis de un animal al que previamente se ha dado muerte ritual. El que se elija estará ligado por lazos de simpatía con alguna clase de demonios, que son quienes participan en la operación mántica, nunca los verdaderos dioses. El alma del animal así sacrificado es lo bastante pura como para actuar como intermediaria entre el adivino y el demonio. Critica Porfirio, sin embargo, estas consultas mánticas, porque el πνεῦμα animal no está libre totalmente de la influencia material del cuerpo que tuvo y de la vida que llevó, de forma que el espíritu de la bestia sacrificada interviene en la operación dificultando y oscureciendo lo que comuniquen los demonios.

El carácter sagrado del halcón, animal ahogado en el primer caso, y la capacidad mántica que adquiriría tras su muerte, según los egipcios, era bien conocido de los griegos⁴⁷⁵, como atestigua Eliano, *De nat. animal.* XI, 39: “Dicen los egipcios que el halcón, mientras está vivo y existe, es ave cara a los dioses; cuando deja la vida, tras desprenderse del cuerpo y convertirse en solo alma, adivina y envía sueños”⁴⁷⁶.

⁴⁷¹ Sobre Antinoo y sobre la pervivencia del respeto a los ahogados, Griffith 1909, p. 134. A propósito de los honores *post mortem* concedidos a Antinoo, A. Hermann, *RAC* VI, 1966, s. v. “Ertrinken”, col. 395.

⁴⁷² I, 20: καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου. Cf. Johnston 2000, pp. 33 s., para un posible caso de absorción del espíritu de un animal muerto bebiendo no el líquido en que se ha ahogado, sino su sangre. Véase el apartado siguiente “Apropiación de la energía mágica”.

⁴⁷³ VII, 641 s.: καὶ φόρε<ν> τὸν δακτύλιον εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐν τῷ / λιγανῷ. Sobre los anillos mágicos, cf. Heckenbach 1911, 96-98.

⁴⁷⁴ Cf. la traducción y el comentario de Hopfner 1922, pp. 154-156, 245.

⁴⁷⁵ Colección de referencias en Hopfner 1913, pp. 107-114. Cf. también su artículo “Mageia”, en *PW*, cols. 316 s.

⁴⁷⁶ Λέγουσι δὲ Αἰγύπτιοι τὸν ἰέρακα ζῶντα μὲν καὶ ἔτι περιόντα θεοφιλή ὄρνιν εἶναι, τοῦ βίου δὲ ἀπελθόντα καὶ μαντεύεσθαι καὶ ὄνειρατα ἐπιπέμπειν, ἀποδυσάμενον τὸ σῶμα καὶ ψυχὴν γεγενημένον γυμνήν.

También Porfirio, refiriéndose a que los egipcios saben que ciertos animales eran más agradables a algunos dioses que los hombres, añade (*De abstin.* IV, 9, 7):

*Como a Helios el halcón, cuya naturaleza está toda hecha de sangre y de espíritu; ave que se compadece del hombre, gime sobre él, cuando lo ve muerto en el suelo, y amontona tierra sobre sus ojos (creen que en los ojos reside la luz del sol). Saben también los egipcios que el halcón vive muchos muchos años, que después de la vida tiene virtud mántica y, liberado del cuerpo, es de naturaleza extremadamente racional y muy capaz de prever el futuro; anima las estatuas y mora en los templos*⁴⁷⁷.

El animal que se ha ahogado en la otra receta es un καλαβώτης, un lagarto del género de los gecónidos, como la salamanquesa, sin duda porque se establece una relación de simpatía entre él y el dios Asclepio, a quien va dirigida. Entre los dos nombres hay semejanza evidente, acentuada además porque ambos admiten muchas variantes⁴⁷⁸, de modo que no ha faltado la propuesta de explicar la etimología del teónimo por medio del nombre del reptil⁴⁷⁹. El fin de esta receta es “animar”⁴⁸⁰ la imagen del Asclepio de Menfis grabada en un anillo mediante su inmersión en el aceite de lirio en que ha sido ahogado el lagarto. El texto no dice que se trate de una petición oracular en sueños ni especifica qué es lo que se pretende del “verdadero Asclepio”, a quien va dirigida, pero 636 s. εἶτα ἔνεγκ[ο]ν τὸ θυμιατήρ<ι>ον, ὅπου μέλλεις κοιμᾶσθαι, indica que la aparición del dios mencionada a continuación será en sueños y que la receta está destinada a conseguir esa manifestación del dios para que responda a

⁴⁷⁷ ὡς Ἡλίου ἰέρακα, σύμπασαν μὲν τὴν φύσιν ἐξ αἵματος ἔχοντα καὶ πνεύματος, οἰκτεῖροντα δὲ καὶ ἄνθρωπον καὶ κωκύοντα ἐπὶ νεκρῷ κειμένῳ γῆν τε ἐπαμώμενον εἰς τοὺς ὀφθαλμούς, ἐν οἷς τὸ ἥλιακόν κατοικεῖν πεπιστεύκασι φῶς, καὶ ζῆν μὲν ἐπὶ πλείονα ἔτη κατεληφότες, μετὰ δὲ τὸν βίον ἰσχὺν ἔχειν μαντικὴν καὶ εἶναι λογικώτατον ἀπολυθέντα τοῦ σώματος καὶ προγνωστικώτατον, τελεῖν τε ἀγάλματα καὶ ναοὺς κινεῖν. κάνθαρον δὲ ἀμαθῆς μὲν βδελυχθεῖη ἂν ἀγνώμων ὑπάρχων τῶν θεῶν, Αἰγύπτιοι δὲ ἐσέφθησαν ὡς εἰκόνα ἡλίου ἔμψυχον.

⁴⁷⁸ Respectivamente, ἀσκάλαβος, ἀσκαλαβώτης, σκαλαβώτης, καλαβώτης, γαλεώτης, καλαβύστης, ἀσκόλαχα (quizás por ἀσκάλαβα); Ἀσκληπιός, Ἀσκληπιός, Αἰσκληπιός, Ἀσκληπιός, Αἰσκληπιός, Ἀσκαλαπιός, Ἀσκαλαπιός, Αἰσκληπιός, Ἀσκληπιός, Αἰσκληπιός. Véanse los correspondientes artículos en *DGE*, Chantraine 2009 y Beekes 2010.

⁴⁷⁹ Hopfner, *OZ I*, §400, llama la atención sobre la importancia de los juegos etimológicos en las relaciones de simpatía entre un dios y determinados objetos y animales. En I, §463, da las referencias de los intentos modernos de conectar el nombre de Asclepio con el del geco o salamanquesa (F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* II, Gotinga 1860, pp. 735 s.; C. Th. Angermann, *Curtius Studien* 9, 1877, pp. 247 s.) y recoge testimonios de la relación entre los lagartos y la adivinación. Sobre esto, cf. también la nota de J. G. Frazer a Pausanias VI, 4, 2 (que incluye documentación no griega), y Nock 1932 (especialmente pp. 276 s. = pp. 274 s. en *Essays*).

⁴⁸⁰ Hopfner, *OZ I*, §§809 ss., trata ampliamente de este concepto de “animación”. Véase también Eitrem 1939.1, especialmente p. 65.

lo que de él se solicite. Como el Asclepio griego, la divinidad egipcia Imhotep, que es el Asclepio venerado en Menfis al que se refiere el papiro (630), era también probablemente dios oracular⁴⁸¹. En un texto del s. II d. C., aunque pretende ser traducción al griego de un original egipcio de la época del farón Menkaura (= Micerino), conservado en P. Oxy. 1381 Imuthes (= Imhotep) se aparece en sueños para curar. La famosa inscripción de Taimhotep, del s. I d. C., habla también de la aparición del dios, posiblemente en sueños, y del posterior nacimiento de un hijo varón a Amenhotep y a su marido⁴⁸².

Apropiación de la energía mágica

Pasajes considerados:

1. I, 4-6: ...καὶ λαβὼν ἰέρακα κῖρ|καῖον ἀποθ[έ]ωσον εἰς [γάλα βο]δὸς μελαίνης συμίξας ἀ|τῷ μέλι Ἄττικὸν... I, 20 s.: καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου, καὶ ἔσται τι|ἔνθεον ἐν τῇ σῆ καρδία
2. II, 35-40: λαβὼν κλάδον δά|φνης καὶ κύμινον Αἰθιοπικὸν καὶ στρύχνον βοτάνην ὁμοῦ τριῖνον, καὶ ὕδωρ καινοῦ φρέα|τος ὀρυγένη[ο]ς πρὸ μηνῶν ε' ἢ ἐντὸς ἐτῶν ε' ἢ ὁ ἐὰν καταλάβῃς ἀπὸ πρώτης ἡμέρας | τῆς ὀρύξεως, ἐν ἀγγεῖῳ ὀστρακίῳ ἀνενεγκῶν καὶ ἐμβαλὼν εἰς τὸ ὕδωρ τὰ τετριμ|μένα, ἔασον ἐπὶ νύκτας μόνας γ' καὶ ἐπικαλούμενος εἰς τὸ οὖς σου τὸ δεξιὸν | βάλε ὀλίγον
3. III, 424-428: λαβὼν κάκουφ[ον,] | ὅ ἐστιν αἰγυπτιστὶ κακκου[φατ, ἐξάρα]ξον αὐτῆς τὴν καρδ[ίαν, κ]ατάτρησον καλάμω | καὶ τὴν καρδίαν κα[τα]τα[τα]μ[ῶν] ἐπίβαλε εἰς μέλι Ἄττικ[ὸν] πλησιαζούσης τῆς θεοῦ καὶ εἶτα | τρίνας τὴν καρδία[ν τῆ] α' τῆς θεοῦ σύμμιξον τῷ μέλι[τι καὶ ἀπογεύου⁴⁸³] νήστης λέγω[ν] ἐπάκις, ἅπαξ | γευόμενος τῷ λι[χανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[ν τ]ὸν λόγον· 430: τῆ τρίτη ἀπογε[υόμενος λ]έγε 433 s.: τῆ δωδεκάτη τὸ δωδέκατον ὄνομα, δωδεκάκις | γευόμενος
4. VII, 627-632 : Λαβὼν καλαβώτην ἀπ' [ἄ]γρου ἔασον αὐτὸν | εἰς κρίνινον ἕως ἄν ἀποθεωθῆ. ἔπειτα γλύψον τὸν ἐν Μέμφει Ἀσκληπιὸν ἐπὶ δακτυλίου σιδηροῦ ἀπὸ

⁴⁸¹ Deubner 1899, pp. 36 s.; Bonnet 1952, s. v. "Traum", p. 837; L. Kakós, s. v. "Orakel", *LdÄ* IV, 1982, col.603 y n. 72; Wioldung 1977, pp. 55, 107.

⁴⁸² Cf. J Quaegebeur, s. v. "Taimhotep", *LdÄ* VI, 1986, cols. 184 s. Traducción en Lichtheim, III, 1980, pp. 59-65.

⁴⁸³ Preisendanz κατάφαγε].

ἀναγκοπέδης καὶ βάλε εἰς κρίνινον ἔλαιον... 640 s.: καὶ φόρε<ι> τὸν δακτύλιον εἰς τὴν δεξιὰν χεῖρα ἐν τῷ | λιχανῶ.

Uno de los métodos que los magos idearon para comunicarse con el ámbito divino parece tener su fundamento en la creencia de que las almas de los animales podían servir como puente de transmisión entre los demonios y los hombres. Jámblico, respondiendo a la pregunta de Porfirio “¿por qué, según dices, el *epopta* no debe tocar un cadáver, mientras en la mayoría de los casos las evocaciones de los dioses se hacen a través de los animales muertos?”⁴⁸⁴ habla en los siguientes términos sobre ella:

Si queremos explicar especialmente cómo se realizan los vaticinios a través de los animales sagrados, como los halcones, afirmamos que los dioses nunca están presentes cuando se usan los cuerpos así tratados⁴⁸⁵, pues ellos ni particularmente ni de forma inmediata ni materialmente ni de forma alguna presiden los animales particulares; a los demonios, por el contrario, que están también ellos muy divididos y han obtenido distintos animales en suerte, que presiden directamente tal dominio y no les ha correspondido una autoridad completamente independiente e inmaterial, a ellos seales otorgado este contacto con los instrumentos mánticos; o bien, si se prefiere establecerlo así, seales asignada una sede tal que les permita estar en relación con los hombres y tratar con ellos; es preciso creer que esta sede es pura de cuerpos, pues ninguna comunión se da entre lo puro y su contrario, pero es lógico que se ligue a los hombres a través del alma de los animales. Esta alma tiene, en efecto, una cierta afinidad con los hombres por el parentesco vital, y con los demonios porque, libre de cuerpo, está de algún modo separada; y estando en medio de ambos, sirve a quien tiene autoridad sobre ella y anuncia a quienes están aún retenidos en el cuerpo las órdenes del demon que la gobierna, y otorga una ligazón común recíproca a ambos⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ Iambl., *Myst.*, VI, 3.

⁴⁸⁵ Es decir, ahogados y momificados, según se indica en práctica

⁴⁸⁶ O sea, demonios y hombres. Iambl., *ibid.*, VI, 3; trad. de E. A. Ramos Jurado, BCG, Madrid, 1997, ligeramente modificada. En adelante todos los fragmentos de esta obra se extraerán de la misma traducción. El texto original es como sigue: Αὐτὸ δὲ καθ' ἑαυτὸ τὸ διὰ τῶν ἱερῶν ζώων, ὡσπερ τῶν ἱεράκων, ὅπως ἐπιτελεῖται μαντικὸν διερχομένων, θεοὺς μὲν οὐδέποτε φαμεν παραγίνεσθαι τῇ χρήσει τῶν κηδευθέντων οὕτω σωμάτων οὔτε γὰρ μεριστῶς οὔτε προσεχῶς οὔτε ἐνύλως οὔτε μετὰ τινος σχέσεως προΐστανται τῶν καθ' ἕκαστα ζώων δαίμοσι δὲ καὶ τούτοις σφόδρα διηρημένοι καὶ διαλαχοῦσιν ἄλλοις ἄλλα ζῶα προσεχῶς τε ἐπιβεβηκόσι τῇ τοιαύτῃ προστασίᾳ καὶ οὐ παντελῶς αὐτάρκη καὶ ἄυλον τὴν οἰκίαν ἀρχὴν διακληρωσαμένοις, ἢ τοιαύτη δεδόσθω τῶν μαντικῶν ὀργάνων ἐπαφῇ ἢ εἰ οὕτω τις βούλοιο τίθεσθαι, ἔδρα αὐτοῖς ἀπονεμῆσθω τοιαύτη, δι' ἧς ἄνθρωποις ὁμιλεῖν καὶ χρήσθαι πεφύκασι· σωμάτων μὲν οὖν καὶ ταύτην εἶναι καθαρὰν δεῖ νομίζειν, οὐδεμία γὰρ γίγνεται κοινωνία τῷ καθαρῷ πρὸς τὸ ἐναντίον διὰ δὲ τῆς ψυχῆς τῶν ζώων συνάπτεσθαι αὐτὴν ἀνθρώποις ἔχει τινὰ λόγον.

Según Jámblico, por lo tanto, las almas de los animales solo son transmisoras de los démones, nunca de los dioses. Estas rígidas distinciones de los teúrgos en lo que concierne a lo divino, sin embargo, no solían ser completamente respetadas por los magos, como veremos más adelante. Continúa la explicación con la crítica de este tipo de adivinación, poco segura, porque en ella intervienen los elementos impuros de la materia:

Es preciso pensar que el alma que interviene en tales vaticinios no se limita a ser oyente de la profecía, sino que también contribuye por sí misma en medida no insignificante a la efectiva ejecución de ella; en efecto, se conmueve, coopera y adivina por una necesidad simpatética. Un modo de adivinación de este tipo es completamente distante del modo divino y verdadero, pues es capaz solo de predecir en asuntos insignificantes y efímeros, aquellos que pertenecen al ámbito de la naturaleza dividida y que conciernen a lo ya creado; proporciona movimientos autónomos a los que son capaces de recibirlos y de muchas maneras provoca pasiones en quienes por naturaleza tienen aptitud para la simpatía. Pero con pasión no puede darse nunca la prognosis perfecta, pues solo con lo inmutable, inmaterial y por completo puro usualmente se aprehende el futuro, mientras que lo que está mezclado con lo irracional, con las tinieblas de lo corpóreo y material está lleno de una gran ignorancia, de ahí que nunca merezca la pena admitir semejante preparación técnica con vistas a la adivinación. Tampoco es preciso utilizarla con gran seriedad ni tener fe en otra persona que se sirva de ella, como si poseyera en sí un signo claro y notorio de la verdad⁴⁸⁷.

Αὕτη γὰρ ἔχει πρὸς οἰκειότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν διὰ τὸ ὁμογενὲς τῆς ζωῆς, πρὸς δαίμονας δέ, διότι σωμάτων ἀπολυθεῖσα χωριστὴ πῶς ὑπάρχει· μέση δὲ οὐσα ἀμφοτέρων ὑπηρετεῖ μὲν τῷ ἐφεστηκότι, ἐξαγγέλλει δὲ τοῖς ἔτι κατεχομένοις ἐν σώματι ἅπερ ὁ ἐπιβεβηκὼς προστάττει, κοινὸν δὲ σύνδεσμον ἀμφοτέροις τούτοις πρὸς ἀλλήλους ἐνδίδωσι. Cf. la traducción y el comentario de Hopfner 1922, pp. 154-156 y 245.

487 Iambl., *ibid.* VI, 4: Δεῖ δὲ ἠγείσθαι ὡς καὶ ἡ χρωμένη ψυχή τοῖς τοιούτοις μαντείοις οὐκ ἐπήκοος μόνον γίνεται τῆς μαντείας, ἀλλὰ καὶ συμβάλλεται τινα μοῖραν ἀφ' ἑαυτῆς οὐκ ὀλίγην εἰς τὴν ἀπεργασίαν αὐτῆς τὴν ἐπὶ τῶν ἔργων· καὶ γὰρ συντρέπεται καὶ συνεργεῖ καὶ συμπρογιγνώσκει διὰ τινος συμπαθοῦς ἀνάγκης· ἔστι μὲν οὖν ὁ τρόπος τῆς μαντείας οὗτος τοιοῦτος πάντῃ διεστηκὼς τοῦ θείου καὶ ἀληθινοῦ τρόπου, περὶ σμικρῶν τε καὶ ἐφημέρων πραγμάτων δυνάμενος προλέγειν, περὶ τῶν ἐν τῇ διηρημένη φύσει κειμένων ὅσα ἤδη περὶ τὴν γένεσιν ἐμφέρεται, κινήσεις τε ἀφ' ἑαυτῶν παρέχει τοῖς δυναμένοις αὐτὰς δέχεσθαι, καὶ πάθη πολυειδῶς ἐμποιεῖ τοῖς πεφυκόσιν ἐπιτηδείως εἰς τὸ συμπάσχειν· διὰ πάθους δὲ οὐκ ἂν παραγένοιτό ποτε ἡ τελεία πρόγνωσις· αὐτὸ γὰρ μάλιστα τὸ ἄτρεπτόν τε καὶ ἄυλον καὶ πάντῃ καθαρὸν τῷ μέλλοντι ἐπιβάλλειν εἶωθε, τὸ δὲ συμμινύμενον πρὸς τὸ ἀλόγιστον καὶ σκοτεινὸν τοῦ σωματοειδοῦς καὶ ὑλικοῦ πληροῦτα πολλῆς ἀγνωσίας· ὅθεν οὐδέποτε τὴν τοιαύτην τεχνικὴν κατασκευὴν εἰς τὸ μαντεύεσθαι ἀποδέχεσθαι ἄξιον. Οὐδὲ χρῆσθαι αὐτῇ ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς δεῖ, οὐδὲ ἄλλω χρωμένῳ πιστευτέον ὡς ἔχοντι παρ' ἑαυτῷ σαφὲς καὶ γνώριμον τι τεκμήριον τῆς ἀληθείας.

Utilizar el alma de un animal para establecer contacto con un demon o un dios solucionaba una importante dificultad. Dado que el canal de comunicación es solamente la *psyche* y no el cuerpo, que no supone más que un estorbo, es comprensible que se considerara que lo más adecuado fuera separar uno y otro matando al animal. Pero, ¿cómo retener su alma de manera que la divinidad y el mago pudieran relacionarse a través de ella? Cuatro pasajes de prácticas adivinatorias de los papiros mágicos contienen algunas soluciones que los magos intentaron dar a esta cuestión. Empero, antes de examinarlos es oportuno señalar otro en el que el proceso se aprecia con especial claridad, aunque su fin no sea propiamente adivinatorio. Se trata de un encantamiento (XII, 14-95, cf. Hopfner *OZ* I, §809) para conseguir a Eros como páedro. Tras moldear una estatua de Eros y otra de Psique conforme a las instrucciones indicadas, el mago debe convertirlas en receptáculos aptos para la divinidad. Con ese objeto, entre otras cosas, el papiro prescribe el siguiente ritual a lo largo de tres días (30-37):

El primer día estrangula siete animales: un gallo, una codorniz, un reyezuelo, una paloma, una tórtola y dos polluelos que te encuentres. No sacrifiques todos estos animales, sino estrangúlalos con tus manos ofreciéndoselos a Eros, hasta que cada uno de los animales se asfixie y su espíritu vaya a él, y entonces coloca sobre el altar los animales estrangulados con aromas variados. El segundo día estrangula ante Eros a un polluelo macho y quémallo, el tercer día coloca otro polluelo sobre el altar. Al officiar el ritual come tú solo el polluelo, que nadie más esté contigo⁴⁸⁸.

El pasaje es valioso, porque declara explícitamente la finalidad de estrangular los animales: que sus almas o espíritus se unan a la figura de Eros y hagan así posible que él pueda actuar y hablar a través de ella; el mago, además, come uno de los polluelos para apropiarse de su *pneuma* y garantizar de esa manera el éxito de la comunicación que desea establecer con la deidad. En la τελετή de IV, 26-51 el mago debe cortar el cuello a un gallo y beber de su sangre. Parece que el fin es la apropiación perpetua del *pneuma* del gallo, y no ocasional para un ritual concreto.

⁴⁸⁸ λαβὼν τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀπόπνιξον ζῶα ζ'· ἕνα ἀλε[κτ]ρυόνα, ὄρνυγα, βασιλίσκον, περιστερᾶν, τρυγόνα καὶ τὰ ἐνπεσόντα σοι [νε]οσσὰ δύο. ταῦτα δὲ πάντα μὴ θύε, ἀλλὰ κατέχων εἰς τὴν χεῖραν ἀποπνίξεις ἅμα προσφέρων τῷ Ἐρωτι, μέ[χ]ρις οὐ ἕκαστον τῶν ζῴων ἀποπνιγῆ καὶ τ[ὸ] πν[εῦ]μα αὐτῶν εἰς α[ὐ-]τὸν ἔλθῃ, καὶ τότε ἐπιτίθει εἰς τὸν βωμὸν τὰ ἀποπνιγ[έν]τα [σ]ὺν ἀρώμασιν πα[ν-]τοίοις. τῆ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ νοσσάκιον ἀρρενικὸν π[ρὸ]ς τὸν Ἐρωτα ἀπόπνιγε καὶ ὀλοκα[ύσ]τει, τῆ δὲ γ' ἡμέρᾳ ἕτερον νοσσάκιον βω[μ]ῷ εἰσ[θές]. ποιῶν τὴν τελετὴν κατάφαγε τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συν[έ]στω.

En las recetas de adivinación el procedimiento es básicamente el mismo, pero no justifican expresamente la razón del sacrificio. La primera de ellas se halla en la práctica de *PGMI*, en la cual, como se ha dicho en el apartado anterior “Ahogamientos rituales”, el oficiante ahoga un halcón en una mezcla de leche y miel, que a continuación ingiere, probablemente en la idea de que el alma del ave ha quedado atrapada en el líquido, y, al tragarlo él, la introduce en su cuerpo. El nombre verdadero de la divinidad cuyos vaticinios se pretenden conseguir es $\alpha\rho\beta\alpha\theta$ $A\beta\alpha\omega\theta$ $\beta\alpha\kappa\chi\alpha\beta\rho\eta$ (36), en realidad, un conglomerado de las potencias invocadas en las líneas anteriores: Psai (aludido en el vocativo $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\epsilon}$ $\gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{\epsilon}$ de 26), *Agathos Daimon*, Harponcufi (= Harpócrates + Cnufi, forma helenizada de una expresión egipcia discutida⁴⁸⁹), Orión y Helios⁴⁹⁰. Siendo la suma de algunos de los dioses egipcios más importantes, sería difícil considerarlo un demon: aquí se separa el pragmatismo de los magos de la teoría de los teúrgos, como ya habíamos adelantado. Pero hay otro punto de desencuentro, que es la resistencia a considerar al cuerpo del animal muerto como algo impuro y totalmente inútil para la comunicación con lo divino. Lejos de desecharlo, el mago tiene que momificarlo junto con dos de sus propias uñas y todo el pelo de su cabeza, y a continuación preparar una cena en la que debe comer junto a la momia. Es en ese momento, quizá, cuando espere recibir los vaticinios, como sugiere la frase $\tau\acute{o}$ $\sigma\tau\acute{o}\mu\alpha$ $\pi\rho\delta\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\tau\acute{o}\mu\alpha$ $\sigma\upsilon\nu\acute{o}\mu\iota\lambda\omicron\varsigma$ $\tau[\acute{\omega}]$ $\theta\epsilon\acute{\omega}$ (39 s.).

Atención especial merece, por otro lado, el líquido en el que debe darse muerte al halcón: leche mezclada con miel. No es esta la única vez que aparece en los papiros mágicos un brebaje similar a base de leche⁴⁹¹, que es una sustancia cargada de diversas connotaciones, algunas de ellas místicas y religiosas. No es posible hacer un repaso ni siquiera somero de todas ellas⁴⁹², baste con recordar dos que han podido influir de manera especialmente directa en esta práctica. En Egipto eran frecuentes las ofrendas de leche a los muertos, por considerarla un medio de nutrición para el difunto también en el más allá⁴⁹³. Resulta asimismo pertinente recordar aquí la especial asociación que se

⁴⁸⁹ Véase D. Meeks, “Harponknuphi”, *LdÁ* II, 1977, cols. 1011 s.

⁴⁹⁰ Sobre este dios sincrético, cf. Hopfner, *OZ* II, 133 y Reitzenstein 1904 p. 143. Marcovich 1983 cree encontrar en este pasaje la clave para el famoso cuadrado mágico SATOR AREPO.

⁴⁹¹ Cf., entre otros, III, 694 (leche y vino); IV, 2192 (leche, vino, miel y aceite), XII, 215 (leche, vino y miel); XIII, 135 (leche y vino), 1015 (leche, vino y agua).

⁴⁹² Al respecto cf. Graf 1980, donde sostiene la idea de que en la religión griega las libaciones de leche o miel (en realidad, todas las que no fueran de vino mezclado, líquido de las libaciones por excelencia) tenían la función de marcar la marginalidad o anormalidad del rito en el que estaban insertas. Véase también F. Eckstein, “Milch”, en *HWDA* VI, 1935. Wyss 1914, ofrece una buena panorámica del uso de la leche en el culto entre griegos y romanos.

⁴⁹³ Bonnet 1952, s. v. “Milch”

observa en algunos casos de la leche y la miel⁴⁹⁴. Así, en algunos ritos místéricos y en la Iglesia cristiana primitiva se ofrecía leche y miel al recién bautizado como alimento simbólico propio de su nuevo estado, de la misma forma que lo había sido durante su primera infancia⁴⁹⁵. Tal costumbre está especialmente bien atestiguada en la Iglesia egipcia de los primeros siglos del cristianismo. Es verosímil, en consecuencia, que ahogar al halcón en leche y miel tenga la doble finalidad de, por un lado, insuflarle hálito vital para el más allá, siempre en la idea de que ejerza su función de médium de la manera más eficaz posible, y, por otro, de servir de alimento al mago (pues ha de beber el líquido, tal como se indica en 20), si se está de acuerdo en que es esta una ceremonia de iniciación mágica, como cree Graf⁴⁹⁶.

El hecho de que la leche deba proceder de una vaca negra, que también prescriben algunas de las otras ceremonias de “apoteosis”, puede ser uno de los rasgos inversos propios de las ceremonias mágicas⁴⁹⁷. S. Eitrem 1939.2 llama la atención sobre las conexiones que un posible cliente griego podía establecer entre el rito egipcio y la tradición helénica: la miel que ha de mezclarse con la leche ha de ser ática; una fórmula de los misterios órficos, alusiva a la inmortalización del iniciado, mencionaba la leche, ἔριφος (κρίος etc.) ἐς γάλα ἔπεσον (-σεσ); según las divinidades a quienes se ofrecieran, los animales habían de ser blancos o negros; la leche de vaca negra tenía propiedades terapéuticas reconocidas por los médicos.

De manera similar, aunque no idéntica, se procede en la práctica *PGM* VII, 628-642. El animal sacrificado es en esta ocasión una salamanquesa y el líquido que ha de usarse, aceite de lirio. Los lirios y su aceite, el κρίντινον, son ingredientes mágicos frecuentes en los papiros⁴⁹⁸, que subsistieron como tales en el folklore europeo medieval y moderno, normalmente con connotaciones de pureza, pero a veces también ligados al culto de las almas: en Alemania está atestiguado el nombre de *Planzensee* para los lirios que crecen entre las tumbas⁴⁹⁹. Tras ahogar el animal, un anillo forjado con hierro de grilletes y grabado con la imagen del “Asclepio de Menfis” (esto es, Imhotep, cf. el

⁴⁹⁴ Cf. Usener, 1902, donde estudia la asociación entre leche y miel en Grecia. La influencia griega es probable, en vista de que la miel del papiro ha de ser ática.

⁴⁹⁵ Eckstein, “Milch”, en *HWDA* VI, 1935, cols. 250 s.

⁴⁹⁶ Graf 1997, pp. 109 ss. Sobre el uso de la miel para transmitir el don de la profecía, Johnston 2008.1, p. 111.

⁴⁹⁷ Así lo interpreta Graf 1997, p. 112. Cf. Bonnet 1952, s. v. “Milch”, p. 460: “Nach Sprüchen und Vignetten des Totenbuch wurden Fackeln, die man dem Toten entzündet hatten, in der Milch einer weissen Kuh gelöscht”.

⁴⁹⁸ Cf. Muñoz Delgado 2001 s. v.

⁴⁹⁹ H. Marzell, s. v. “Lilie”, *HWDA* V, 1933, col. 1300.

apartado anterior “Ahogamientos rituales”) debe ser sumergido en el líquido, para que el dios así representado se impregne del alma del lagarto y pueda de esa manera comunicarse en sueños con el mago. Este, a su vez, después de pronunciar una fórmula y de aproximar el anillo a la llama del candil repitiendo unas palabras mágicas que culminan con el mandato “señor Asclepio, muéstrate”, ha de ponerse el anillo en el dedo índice de su mano derecha antes de dormir, con el fin de estar en estrecho contacto tanto con el dios como con el alma de la víctima, de la que, como decimos, el anillo queda impregnado.

En *PGM* III, 424-466 el mago actúa de forma más directa, pues sin preparación previa alguna arranca el corazón a una abubilla⁵⁰⁰ (no se especifica si viva o muerta) y, después de traspasarlo con una caña, trocearlo e introducirlo en miel ática, lo tritura y lo ingiere. Higino (*Fab.* 167 = *OF* 327) cuenta que Zeus dio una pócima con el corazón triturado de Dioniso, lo único que no habían devorado los titanes, a Sémele para resucitarlo⁵⁰¹. Parece, en consecuencia, que su intención es servirse del alma del ave con fines mánticos ingiriendo su órgano vital principal. Por desgracia, las numerosas lagunas de la segunda parte de la práctica impiden formarse una idea clara del proceso completo.

Conviene detenerse en este pasaje, ya que el texto de Preisendanz presenta una dificultad que estriba en su conjetura *κατάφαγε* de la línea 427. El diccionario *LSJ* registra cuatro significados del verbo *κατεσθίω*: 1- Comer completamente o, dicho de animales, devorar, 2- Corroer o desgastar (aplicado al agua o al viento), 3- Morder 4- Remorder (la conciencia). Parece claro que aquí es el primer significado el que encaja, que, por lo demás, es con el único que *κατεσθίω* aparece en *PGM*⁵⁰². La traducción de Preisendanz confirma que fue ese el sentido que quiso dar con su conjetura: “vermeng es mit dem Honig und iß es nüchtern”. El imperativo daría la idea, por lo tanto, de que el mago debe consumir por entero la mezcla de miel y corazón de abubilla, pero en las líneas siguientes se le ordena untar el dedo sucesivas veces en esa mezcla e introducirselo en la boca, cosa que le resultaría imposible si ya la hubiera terminado. Así, al final de la misma línea 427, dentro aún de las instrucciones para el primer día del

⁵⁰⁰ El corazón de una abubilla se emplea también en otras dos recetas mágicas: II, 18, para recordar, y VII, 412, para hacer hablar a un durmiente. Los vocablos que designan al ave en estos pasajes varían ligeramente porque son adaptaciones del copto. Sobre la abubilla y su empleo en la magia, véase L. Störk, *s. v.* “Wiedehopf”, *LdÄ* VI, 1986, cols. 1245 s.

⁵⁰¹ Cf. Bernabé 2008, p. 320.

⁵⁰² IV, 2397; V, 279; XII, 37 y XIII, 35. Aunque Preisendanz no lo especifica, su conjetura parece estar inspirada en la línea 412, correspondiente a otra práctica de este mismo papiro III: *κα[ι] φάγε νήστης*.

mes lunar, se lee: “probando (solo puede ser de la mezcla) una sola vez con el dedo índice”. Más adelante, en 430, se lee “en el tercer día (*sc.* del mes lunar) probando (de la mezcla) di el nombre Lailam...”. Por último, en 433 s.: “el duodécimo día (di) el duodécimo nombre probando la miel doce veces”. Por consiguiente, de los quince días que dura la primera parte del rito el mago debe probar la miel mezclada con el corazón tres⁵⁰³. En dos de ellos las veces que ha de hacerlo coinciden con el número del día lunar, y así el primero tiene que untar el dedo una vez y el duodécimo doce. En cuanto el tercer día, del que se dan indicaciones en la línea 430, Preisendanz lee τῆ τρίτῃ ἀπογε[υόμενος λ]έγε, aunque según hace constar en el aparato crítico el ordinal τρίτῃ está escrito con una cifra $\bar{\gamma}$. Es posible, en consecuencia, que el autor del papiro olvidara repetir esa $\bar{\gamma}$ para expresar “en el tercer día probando tres veces di...”, puesto que también usa cifras para indicar el número de repeticiones (cf. 427 $\bar{\zeta}$ = ἐπτάκις) o que la estuviera detrás del participio en la laguna. Fuera como fuera, queda claro que es necesario que la mezcla dure varios días, de manera que la conjetura κατάφαγε no es adecuada. Propongo enmendarla por el imperativo ἀπογεύου, que contiene el mismo número de letras que κατάφαγε y, por consiguiente, se adapta igual de bien al espacio de la laguna. Leo, pues, la línea 27 καὶ ἀπογεύου] νήστης λέγω[v] ἐπτάκις, ἅπαξ | γεύόμενος τῷ λι[χανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[v τ]ὸν λόγον. El texto dice entonces “y prueba (*sc.* la mezcla) en ayunas diciendo siete veces (probando una sola vez con el dedo índice) esta fórmula”. El autor introdujo un inciso en mitad de la frase, separando el verbo de su complemento directo porque se dio cuenta de que la prescripción “pruébalo en ayunas diciendo siete veces esta fórmula” no dejaba claro cuántas veces había que probar. Por eso intercaló la especificación, repitiendo el verbo, de que se hiciera solo una vez y con el dedo índice. En la secuencia resultante ἀπογεύου ... γεύόμενος el participio no lleva ἀπο- conforme a una bien conocida tendencia, según la cual cuando se repite la idea expresada por un verbo prefijado, se prescinde del preverbio⁵⁰⁴. Después del contenido de la fórmula y probablemente también de las instrucciones para el segundo día, que faltan en el papiro, el verbo vuelve a escribirse con el preverbio: ἀπογε[υόμενος (430), pero en en la última repetición torna a aparecer sin él: γεύόμενος (434). Con nuestra conjetura, pues, hay una secuencia [ἀπογεύου] ...

⁵⁰³ El texto no contiene instrucciones para el segundo día. Es probable que haya una laguna, como indica en su traducción W. C. Grese, en Betz 1992, p. 29, n. 88.

⁵⁰⁴ Colección de ejemplos, fácilmente ampliable, en Renchan 1969. Para el Nuevo Testamento pueden verse las gramáticas de J. H. Moulton (3^o. ed., 1906), p. 115, y de A. T. Robinson (3^a. ed., 1919), p. 563. La tendencia es muy antigua, cf. Watkins 1966.

γεύόμενος ... ἀπογε[υόμενος] ... γεύόμενος. En apoyo de ella hay que precisar también que el participio de presente ἀπογεύου está atestiguado en otra receta adivinatoria del mismo papiro: [... χρυσ]ανθέμου λαβὼν ἀπογεύου ἀνα..... (III, 320), y que la prescripción de que se pruebe en ayunas se encuentra en una receta médica: νῶν ἀπογεύου νῆστις ἀκράτου τρίτον (*Mensium adornatio* 18, en J. L. Ideler, *Physici et medici Graeci minores*, I, p. 421).

Por último, un curioso pasaje de *PGM* II parece influido por estas prácticas de utilizar almas de animales para comunicarse con la divinidad. Entre las líneas 35-40 se lee: “Toma una rama de laurel, comino etíope y planta adormidera y tritúralas a partes iguales, luego, tras verter agua de un pozo nuevo excavado en los últimos cinco meses o en los últimos cinco días o que hayas encontrado en el primer día de su excavación, en un recipiente de cerámica y añadir al agua los ingredientes triturados, déjalo reposar por separado durante tres noches, y, al pronunciar la invocación, viértete un poco en el oído derecho”. La interpretación de estas líneas depende en buena medida de la del papiro II en su conjunto, que es discutida. No obstante, dos aspectos están claros, que se trata de instrucciones para una o varias prácticas de oniromancia, como se desprende del hecho de que el momento oportuno para actuar sea antes de dormir (líneas 13, 20, 23, 30), y que la práctica está dirigida a Apolo. La acción señalada, sin embargo, parece exceder la creencia bien atestiguada de que dormir cerca de determinadas plantas, especialmente del laurel, propiciaba los sueños verdaderos (Hopfner *OZ* I, §515). Aquí no basta con trenzarse una corona y dormir con ella, como era habitual (eso ya queda prescrito en la línea 30), sino que el mago debe introducir en su cuerpo a través del oído agua de pozo mezclada con tres tipos de plantas entre las que figura el laurel. El procedimiento recuerda al de ingerir el líquido en el que se ha ahogado un halcón o la miel mezclada con el corazón de abubilla de los papiros I y VII comentadas arriba. En efecto, todo ocurre como si el laurel, unido al comino y a la adormidera, tuviera alma. Pero ha de tenerse en cuenta la prosopopeya que se hace de esa planta en la fórmula de la práctica (81ss. comienza con una interpelación al laurel en segunda persona). El laurel, aquí, está considerado como algo más que un mero vegetal; tal como lo expresa S. I. Johnston (2008, pp. 154 s.), da la impresión de que δάφνη se reconvierte, por obra y arte del hechizo, en una ninfa.

En realidad, la ingestión de algo que se estime dotado de potencial mágico con el fin de apoderarse de él es una práctica registrada ya en la antigua magia egipcia⁵⁰⁵. También aparece en otros pasajes de los papiros mágicos que no son recetas adivinatorias. Así, en el *VII Libro de Moisés* (*PGM XIII*, 131-139; 413-440 y 683-693) se dan instrucciones para que el oficiante chupe un texto mágico que previamente ha grabado en una tablilla. *PGM I*, 232-247 transmite una práctica memorística consistente en escribir ciertas palabras en un papiro, que acto seguido se sumerge en agua de siete fuentes y luego se traga el líquido. El procedimiento fue conocido también por otras culturas antiguas: el profeta Ezequiel tuvo una visión en la que Yahvé le ordenaba tragar un libro, lo cual puede interpretarse como su iniciación como profeta (*Ez.* 2, 8 – 3, 3). Por otro lado, a juzgar por el método de envenenamiento explicado en el papiro demótico mágico de Leiden y Londres (*PGM XIV*), basado en ahogar un halcón en vino, que luego provocará la muerte de quien lo ingiera (*Col. XIII*, 21 s.), solo los magos debidamente preparados y protegidos podían efectuar semejantes acciones; para el profano estos objetos o líquidos cargados de poder mágico eran mortíferos. Es notorio que esta creencia sobrevivió hasta el medievo y la época moderna: hechiceros italianos del siglo XV, por ejemplo, comían sus grimorios para aumentar su capacidad mágica⁵⁰⁶.

Los pasajes analizados de los papiros mágicos pueden, pues, ser considerados como un apartado concreto dentro de la idea general de que quien come o bebe (o introduce por su oído) algo cargado de energía y de poder se apodera de ello.

Aspersiones

Pasajes considerados:

1. II, 20-22: ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὄνειω γάλα|κτι καθάρων σο[υ] τὴν στρωμνὴν, κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποίη|σις ὑπόκειται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπίκλησιν
2. II, 176-178: Μαθὼν δὲ ἅπαντα ἀπολύσεις δοξοποιήσας | ἀξίως· ῥάνας αἷματι περιστερᾶς καὶ ἐπιθύσας | ζμύρναν εἰπέ·

⁵⁰⁵ Ritner 2001, p. 50.

⁵⁰⁶ Graf, 1997, p. 112. Cf. F. Eckstein s. v. “Essen”, *HWDA* II, 1930, cols. 1055-1058, y “Trinken”, VIII, 1937, cols. 1156 s.

En el Papiro II aparece por dos veces una acción ritual que no figura en las demás prácticas de adivinación. Se trata de aspersiones, o sea, pasajes en los que el mago no derrama un líquido como en las libaciones, sino que asperja. Se dice explícitamente en el segundo ejemplo mediante el verbo ῥαίνω, en el primero se deduce del hecho de tener que purificar un lecho con un líquido (leche de burra) y una rama de laurel. Parece natural que esta instrucción fuera interpretada mojando la rama en la leche y, a continuación, rociando con ella la cama.

En lo que se refiere al primer pasaje, pueden citarse precedentes dentro de la religión griega en los que las aspersiones tienen un valor purificador, aunque el líquido empleado suele ser el agua. Uno de ellos es mítico: Branco purificó a los habitantes de Mileto de un peste hisopeándolos con ramas de laurel, a la vez que les daba la orden de entonar un himno en honor a Apolo y él mismo recitaba unas palabras sin sentido, que contenían todo el alfabeto griego⁵⁰⁷. Las similitudes con la práctica presente son varias. Además de la aspersión, el hacerlo con una rama de laurel también en honor a Apolo, a quien está consagrada la práctica, mientras se recita una fórmula que, aunque es diferente de la de Branco, comienza con una serie de *voces magicæ* (II, 32-34). También había paralelos en la vida cotidiana. Por ejemplo, quienes visitaban una casa en la que había muerto alguien recientemente se purificaban al salir rociándose agua, a veces incluso con un leño que se mojaba previamente en ella, empleándolo como Branco y el mago de esta práctica hicieron con la rama de laurel⁵⁰⁸.

El segundo pasaje, que forma parte de la liberación del dios de la práctica, en dos versiones, que contiene *PGM* II, recuerda tanto por el contenido como por la forma el momento específico del sacrificio en el que se salpicaba el altar con la sangre de la víctima, acto necesario para la correcta ejecución del rito⁵⁰⁹. Para designar esta acción utilizaban los griegos un verbo específico, αἰμάσσειν, que podía ser sustituido por el que encontramos aquí, ῥαίνω, con el dativo αἷματι y el acusativo de aquello que se salpica, así por ejemplo αἷματι βωμός ἐρραίνετο en el verso 1589 de la *Ifigenia en Aúlida* de Eurípides. Aunque en el pasaje del papiro no se especifica qué debe rociarse

⁵⁰⁷ Sobre el episodio de Branco, transmitido por Apolodoro de Corcira *ap. Clem. Alex., Strom.* V, 8, 48. (cf. Calímaco, fr. 194, 28-31 Pf.), puede verse Fontenrose 1988, p. 109, y Merkelbach 1985 (= 1997, pp. 73-76), quien explica muy bien cómo la secuencia κναξζβι de la fórmula acabó por interpretarse como dos palabras con el significado de γάλα λευκόν, “leche blanca”, lo cual aumenta el paralelismo con el pasaje del papiro.

⁵⁰⁸ Burkert 2007, pp. 108 y 110, esp. nota 46.

⁵⁰⁹ Cf. Burkert 2007, pp. 80-84.

con sangre de paloma, la misma acción de salpicar algo con sangre y el uso del verbo ῥαίνω deben de hacer referencia al momento del sacrificio indicado.

Atuendo

Pasajes considerados:

1. I, I, 264 s.: λαβὼν κλῶνα δάφνης] ἑπτάφυλλον ἔχε ἐν τῇ δεξιᾷ] χειρὶ | καλῶν τοὺς οὐρανίους θεοὺς καὶ χθονίους δαίμον[ας]
2. I, 278-280: καὶ στολίσας σεαυτὸν προφητικῶ σχήματι ἔχε ἐβεννίνην ῥάβδον ἐν τῇ λαῖᾳ χειρὶ καὶ | τὸ φυλακτήριον ἐν τῇ δεξιᾷ, τουτέστιν τὸν κλῶνα τῆς δάφνης
3. II, 27-30: εὐχόμενος δὲ στέφαν[ον] ἔχε | δάφνινον [τ]οιοῦτον· λαβὼν κλ[ῶ]νας δάφνης ἰβ' καὶ ποιήσας ἀπὸ μὲν τῶν ζ' κλάδων | στέφανον, τοὺς δὲ λοιποὺς ἄλλους πέντε συνδήσας ἔχε ἐν τῇ χειρὶ τῇ δεξιᾷ εὐχόμενος | καὶ μετ' αὐτῆ[ς] κοιμῶ ἐν τῷ αὐτῶ σχήματι
4. II, 69-74: καὶ τὸν μὲν κλῶνα τὸν ἐγγεγραμμένον τοῖς | δύο ὀνόμασι ποιεῖ σεαυτῷ στέφανον, περιπλέξας αὐτῷ στέφος, ὃ ἐστὶν λευκὸν ἔριον, ἐκ διαστημάτων δεδεμένον φοινικῶ ἐρίῳ, κατερχέσθω δὲ ἐπὶ | τὰς κατακλιῖδας παρειμένον. ἐπαρτήσεις δὲ καὶ τῷ δωδεκαφύλλ[ω] κλάδῳ ὁμοίως στέφος, συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ οὕτως· ἔχων ὀλόλευκον ἀλέκτορα | κα[ὶ] στ[ρόβ]ιλον
5. III, 693 s.: ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἀλεκτρ[υ]ὸνα [λε]υκὸν ἄσπιλον | καὶ στροβίλους δεξιούς δώδεκα
6. III, 701-703: ἐν | καθαροῖς ἰμ[α]τίοις [κρατῶν θεοῦ τριταίας ἔχων] | ἐν τῇ δεξιᾷ ἀ[ρ]τεμισίαν μ[ονόκλω]νον, ἐν τῇ εὐωνύμ[ω] γῆρας ὄφρεως
7. IV, 172-178: σὺ δὲ αὐτὸς στεψάμε|νος κισσῷ μέλανι μεσουρανόεντος τοῦ ἡλίου | ὥρα πέμπτη κατακλίθητι ἄνω βλέπων ἐπὶ τὴν | σινδόνα γυμνὸς καὶ κέλευέ σου περικαλύπτεσθαι | τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι μέλανι καὶ περιστεί|λας σεαυτὸν νεκρικῶ τρόπῳ καμμύων τοὺς ὀφθαλ|μούς
8. IV, 213 s.: σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς | εἵμασιν
9. IV, 903 s.: καὶ σὺ δὲ περιζῶσαι σεβενίνῳ | ἀρσενικοῦ φοίνικος
10. IV, 913-915: χρή δὲ στεφα|νῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς, | αὐτόν τε καὶ σε
11. IV, 933-938: ἡμφιεσμένος προφητικῶ σχήματι, | κούκινα ὑποδεδεμένος καὶ ἔστεμμένος | τὴν κεφαλὴν σου κλωνὶ ἐλαίας—ἐχέτω δὲ | ὁ κλῶν ἐν μέσῳ σκόρδον μονογενὲς περιδε|δεμένον—κρατῶν ψῆφον γχξγ ἐπὶ μα|σθοῦς

12. IV, 1095 s.: στὰς τῷ σχήματι τῷ | προγεγραμμένῳ
13. IV, 3095 s.: ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλη|μένος Ἴσιακῷ σχήματι
14. IV, 3198 s.: ἐστέφθω δὲ ἡ κεφαλὴ τοῦ πράπτοντος | ἐλαῖνοις
15. V, 450-456: ἐπὶ μὲν | τῆς χρείας κράτει τῇ ἀριστερᾷ σου τὸν | ἰασπ]αχ(α)τ(η)ν
 λ(ίθον)⁵¹⁰, τῇ δὲ δεξιᾷ σου κλάδον ἐλαίας καὶ δάφνης κατασειὼν τῷ λύχνῳ, |
 ἅμα λέγων τὸν λόγον ζ' καὶ εἴρας | αὐτὸν εἰς τὸν ἰδαῖον τῆς ἀριστερᾶς | σου
 χειρὸς δάκτυλον ἔσω βλέποντα | καὶ οὕτως κολλήσας τὸν λίθον τῷ ἀριστε|ρῷ
 σου ὡτίῳ κοιμῶ ἀναπόκριτος ἀπεχόμενος
16. VII, 227 s.: καὶ λαβὼν μέλαν Ἴσιακὸν περίβαλε | τὴν χεῖρ[ά]ν σου
17. VII, 231 s.: τὸ δὲ ῥάκος περιθου | περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πλήξῃ
18. VII, 728 s.: στεφανωσάμενος σαμψουχίνῳ στεφάνῳ, ὑπο|δησάμενος λύκεια
 ὑποδήματα
19. VII, 740 s.: ἐπιστεφανώσας | μύρτοις
20. VII, 804: ἐστεμμένος
21. VII, 1010 s.: τρίψον σου | τὴν κ[εφαλὴν]
22. VIII, 66-68: καὶ περίβαλε τὴν χεῖρά σου μέλανι ῥάκκει | Ἴσιακῷ καὶ κοιμῶ
 μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν, ἐλίξας | τὸ ὑπόλοιπον τοῦ ῥάκου περὶ τὸν τράχηλόν
 σου

Uno de los aspectos que con frecuencia consideraban oportuno precisar los redactores de los papiros mágicos era el del atuendo que había que vestir para realizar un determinado hechizo. Hay que aclarar antes de seguir adelante que por “atuendo” entiendo no solo la ropa propiamente dicha, sino también otros complementos que los magos habían de llevar para tener éxito en la práctica. Me refiero concretamente a las coronas y a los objetos que debían asir durante la realización del encantamiento. Con el fin de proceder con la mayor claridad posible, podemos abordar de forma separada cada uno de los tres grupos.

Comenzando por la ropa, los papiros dan indicaciones sobre los vestidos y el calzado⁵¹¹. Para determinar cómo era oportuno presentarse ante los dioses, los magos se fijaron en buena medida en la tradición de su país. Ello explica su predilección por ataviarse con el vestido de sacerdote egipcios, al que se da el nombre de προφητικὸν σχῆμα (*PGM* I, 278 s. y IV, 933), lo cual implicaba el rechazo de los materiales de

⁵¹⁰ Preis. [δ]ακτύλιον.

⁵¹¹ Hopfner trata este tema en *OZI*, §§855-861 y en *RE* XIV, col. 362.

origen animal, como la lana, y la preferencia por los vegetales, principalmente por el lino, como ocurría también entre órficos y pitagóricos⁵¹². Lo más probable es que los pasajes que prescriben “vestimentas puras” (III, 691 y 701-704) se refieran precisamente al hecho de usar solo tejidos vegetales. El fin de afeitarse la cabeza, tal como se ordena en *PGM VII*, 1010, es posible que fuera asimilarse aún más a los sacerdotes egipcios, que tenían esa costumbre⁵¹³.

La misma prohibición de usar materias de origen animal se encuentra en IV, 903 s., donde se indica la obligación de ceñirse con un cinturón de “espata de palmera macho” (no de “fibra”, como tradicionalmente se ha traducido de forma imprecisa el adjetivo σεβένινος⁵¹⁴), y en IV, 933-938, a propósito de las sandalias que hay que llevar para la realización de esa misma práctica. El término griego usado es κούκινα, que significa “sandalias de fibra de palmera” (cf. Estrabón XVII, 2, 5). El calzado mencionado en *PGM VII*, 728, en cambio, es de lobo (λύκεια ὑποδήματα, de cuero de lobo, se entiende, a no ser que λύκος sea el nombre secreto de alguna planta). La infracción (al menos aparente) de la norma de ataviarse solo con tejidos vegetales ha de deberse a que el dios invocado es Apolo, desde antiguo asociado con el lobo. Ya Sófocles (*Electra* 6 s.) lo llama λυκοκτόνος θεός, poniendo así su epíteto Λύκειος, de etimología incierta y ya discutida en la Antigüedad, en relación con la palabra griega para “lobo”, λύκος⁵¹⁵.

En contraste con lo expuesto hasta ahora, los magos también usaron formas más innovadoras de agrandar e incluso de engañar a las deidades mediante la vestimenta. Un procedimiento tan sencillo como original era disfrazarse ellos mismos de dioses. Así interpreta Hopfner (I, §859) el pasaje de *PGM IV*, 3095 s., que dice “ve envuelto en lino puro, con el atavío de Isis”. De ser su hipótesis cierta, lo cual me parece muy probable, el mago debería disfrazarse de dicha diosa con el fin de atraer la atención del dios invocado, en este caso Crono. Ciertamente, este recurso viene a reforzar o a sustituir la consabida fórmula ἐγὼ γάρ εἰμι, muy utilizada por los magos para hacerse pasar por

⁵¹² Hdt., II, 81 (véase el comentario de Lloyd 1994); Chaerem. Hist. *apud* Porphy., *De abst.* IV, 6-8 (=FGH 618, 6); Philostr., *Vita Apoll.* I, 32, II, 20; Apul., *Apol.* 56 (véase Abt 1908, pp. 214-216); Iambl., *Vita Pyth.* 21, 100 (= 28, 149). Cf. Hopfner, *OZI*, §855 sobre un sacerdote egipcio multado por llevar ropa de lana.

⁵¹³ Cf. Plut., *De Isid.* 352 C y el comentario de Hopfner 1941, pp. 62 s. En *PGM I*, 3 s., el mago también se afeita la cabeza, pero para utilizar su cabello en un encantamiento.

⁵¹⁴ García Teijeiro 2005.1, p. 66, hace esa precisión y señala otros dos pasajes, según los cuales el mago ha de ceñirse con ese mismo tipo de cinturón: III, 615 ss. y IV, 1342.

⁵¹⁵ Servio *ad Aen.* IV, 377 resume algunas de las hipótesis propuestas para explicar el epíteto Λύκειος de Apolo. Sobre la relación de dios con el lobo, Elian., *De nat. anim.* X, 26, y Porph., *De abst.* 3, 17, recogen otras exégesis. Véase la monografía de Gershenson 1991. Sobre el folklore griego del lobo, Eckels 1937. El punto de vista de Wilamowitz, siempre influyente, está sintetizado en su estudio de 1931 (I, pp. 146 s.).

otros⁵¹⁶. El recurso no era del todo nuevo, pues pueden hallarse paralelos de él entre los teúrgos. Porfirio, comentando la necesidad de borrar los caracteres mágicos cuando se libera a la divinidad invocada, dice que también es muy importante el atuendo “porque representa aspectos de los dioses invocados”⁵¹⁷, y Proclo: “los sacerdotes de los dioses, sus invocadores y los receptores (= los médiums) usaban túnicas y cinturones muy variados imitando los tipos de vida de los dioses, a los cuales dirigían su acción”⁵¹⁸. Disfrazarse de algún dios era también practicado en algunas religiones místicas, como recuerda Hopfner en el lugar citado. La misma idea aparece en *PGM IV*, 154-285. En esa práctica el mago se presenta ante Seth como uno de sus partidarios caídos durante la batalla contra los enemigos y le pide que, en reconocimiento a sus servicios, le conceda ciertos favores. Para aumentar su credibilidad, el oficiante debe tumbarse desnudo sobre una sábana de lino en el tejado de su casa para que un asistente, al que se llama “mistagogo”, lo amortaje como si de un cadáver se tratara (*IV*, 172-178; cf. Hopfner *OZ II*, §§241-243).

Un último recurso, quizá el más puramente mágico, merece ser mencionado aquí⁵¹⁹: consiste en envolverse alguna parte del cuerpo con una pieza de tela tomada de los ropajes con que los egipcios acostumbraban a vestir las estatuas de los dioses en sus templos. Esos atavíos eran considerados por los magos como οὐσία de la divinidad a la que pertenecieran, de forma que ofrecían las mismas posibilidades de manipulación sobre ella que los jirones de la ropa de los muertos sobre sus correspondientes νεκυδαίμονες. “La tela negra de Isis” de dos de las variantes de la petición de sueños de Besas (*VII*, 227 s.; 232 y *VIII*, 66 s.) ha de referirse, pues, a una parte del vestido de la estatua de Isis, que, según Plutarco, *De Iside* 52, era precisamente de color negro.

Entre los complementos las coronas ocupan un lugar sobresaliente por la frecuencia con que se usaban. Eran asimismo un elemento normal dentro de los ritos tradicionales griegos⁵²⁰, de modo que, también en este caso, los magos tomaban en cuenta las tradiciones religiosas precedentes al componer y reelaborar las prácticas mágicas. En lo que se refiere a las coronas, el material (siempre vegetal) con el que estaban trenzadas resultaba de suma importancia, pues era la planta en cuestión la que

⁵¹⁶ Véase *supra* el apartado 2.1 “Contenido de las fórmulas pronunciadas”, pp. 291 ss.

⁵¹⁷ *De philos. ex orac.* 350F, 31-33 Smith (Eus., *Praep. ev.* V, 9, 9): διὰ τὸ φέρειν εἰκονίσματα τῶν κεκλημένων θεῶν.

⁵¹⁸ Proclo *Ad Remp.* 11, p. 246 Kroll 24-26: οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλήτορες καὶ οἱ δοχεῖς πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσιν καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωάς, εἰς ἃς ἀνήγον τὴν ἑαυτῶν πραγματείαν. El texto continúa con la explicación del simbolismo de las bandas (στέμματα).

⁵¹⁹ Cf. Hopfner, *OZI*, §678 y *RE XIV*, col. 333 s.

⁵²⁰ Cf. el índice analítico de Burkert 2007, s. v. “coronas”.

investía de un determinado carácter a quien la portaba. Entre los intérpretes de sueños, por ejemplo, era opinión común que el dormir con una corona de laurel provocaba que se tuvieran sueños verdaderos, pues era esta la planta de Apolo, dios de la adivinación por excelencia⁵²¹. No es sorprendente, en consecuencia, que en los papiros mágicos las explicaciones de cómo deben ser las coronas sean detalladas y en todas ellas se precise, como mínimo, la planta con la que se han de fabricar. Solo esa información y no otra se ofrece en IV, 913-915 (artemisia), en IV, 3198 s. (olivo, al igual que en IV, 933-938) y en VII, 728 s. (mejorana). Otras veces se indica también el número de ramas con que la corona debe trenzarse (II, 27-30, donde se incluye además la necesidad de dormir ἐν τῷ αὐτῷ στήματι, esto es, con la corona), las inscripciones que deben tener sus hojas (II, 69-72 y VII, 802-804; en ambas recetas la corona es de laurel), los hilos que servirán para sujetarlas y adornarlas (II, 69-72, donde se incumple la prohibición de usar lana) o la necesidad de atarle un ajo (IV, 933-938)⁵²².

Por último, hay pasajes en las prácticas adivinatorias que prescriben al oficiante sostener algo durante la ceremonia. En I, 278-280 el mago debe tener una vara de ébano, la madera de Hermes (cf. VIII, 13) en su mano izquierda y una rama de laurel en la derecha, la cual le sirve de amuleto protector. A ella se había hecho ya referencia en 264 s. Al concluir el hechizo, ha de cambiárselas de mano para liberar al dios (335-339). Puede buscarse una explicación a este cambio en la tendencia de los rituales mágicos en general a adoptar la forma contraria a las ceremonias religiosas o, más en general, a las costumbres cotidianas. La escritura de derecha a izquierda en algunas tablillas de maldición, la filiación matrilineal de los textos mágicos o la utilización de sustancias insólitas e incluso repugnantes en los sahumeros y de víctimas igualmente extrañas a los usos religiosos en los sacrificios han sido interpretadas de esa manera⁵²³. De algún modo aquí el laurel en la mano derecha y el ébano en la izquierda podría representar una inversión en el orden de las cosas mediante el cual se obliga al dios a aparecer, mientras que el cambio de mano simbolizaría la vuelta a la normalidad. Así, al coger el laurel con la mano derecha se estaría dando prioridad a la faceta mántica de Apolo, con el consiguiente trastorno de la normalidad. La presencia de la lámpara

⁵²¹ Fulgencio, *Mytholog.* I, 14: *Daphne amica Apollonis ob hac re vocitata est, quia illi, qui de somniorum interpretatione scripserunt... promittant in libris suis,, quod laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros.* Cf. Hopfner, *OZI*, §§516 s.

⁵²² Sobre las virtudes de la artemisia, Hopfner, *OZI*, §§494, 502 s.; del olivo, §524; de la mejorana §§478, 494; del laurel §§515 s.; del ajo *ibid.* §§532, 664. De todas estas plantas, sin duda el laurel y el olivo eran las más sagradas para los griegos: recuérdese el Yambo IV de Calímaco, en el que el laurel y el olivo, en una discusión sobre cuál de ellos es de mayor utilidad, aducen sobre todo virtudes religiosas.

⁵²³ Cf. Graf, F., 1997, pp. 229 ss.

sugiere la noche, y Apolo de noche no es un dios profético, sino que, identificado con el Sol, recorre los infiernos, actividad esta que quedaría relegada a un segundo plano; de ahí el ébano en la izquierda. Una vez concluida la práctica, el ébano en la derecha debe simbolizar su viaje entre los muertos por la noche, conforme a lo normal, lo cual aclara la ceremonia de liberación.

Existen algunas tradiciones apolíneas en las que el dios lleva un objeto importante en la mano derecha. Por ejemplo, Apolo volvió a Delfos tras purificarse en Tempe con una rama de laurel en la mano derecha⁵²⁴. Se conoce un caso en que incluso se da explícitamente más importancia a lo que el dios lleva en su diestra sobre lo que tiene en su izquierda: se trata de una interpretación antigua de la estatua de Apolo del santuario de Delos, la cual representaba al dios sosteniendo las tres gracias con la mano derecha y el arco con la izquierda. Según dicha exégesis, el monumento simbolizaba el hecho de que ante todo Apolo era un dios benefactor (de ahí las Gracias en su mano derecha) y solo secundariamente vengativo (por eso estaba el arco en su izquierda)⁵²⁵.

En *PGM* II, 27-30 hay que tener en la mano derecha cinco ramas de la misma planta empleada para fabricar una guirnalda, el laurel. Otro vegetal, la artemisia, debe sujetarse con la mano derecha según III, 701-704, aunque en este caso con la izquierda hay que asir no otra planta, sino una muda de serpiente. Se trata de un pasaje de una práctica dirigida principalmente a Helios, invocado al amanecer con una ofrenda y una fórmula (694-696). Es probable, en consecuencia, que la muda de serpiente simbolice el eterno renacer del Sol, pues era aquella un símbolo de eterna juventud no solo entre los griegos, sino también en otros pueblos indoeuropeos⁵²⁶. En IV, 933-938 el objeto mencionado tiene la cifra γξγγ, esto es 3663 (capicúa solo al transformarlo en números árabes, como explicó Brashear 1989), que debe sujetarse contra el pecho, sin que conste el soporte sobre el que ha de estar escrita. La práctica de convertir los nombres de los

⁵²⁴ Cf. Suárez de la Torre, E., 1998, p. 323.

⁵²⁵ Sobre la estatua de Apolo en Delos cf. Calímaco, fr. 114 Pf.; Plut., *De mus.* 14, donde se describe la estatua desde el punto de vista del que la mira de frente, cambiando la derecha por la izquierda; sobre la interpretación, véase Apolodoro, *Περὶ θεῶν* 244 (*FGrHist* 244, 95, ap. Macrobio, I, 17, 13): *quia perpetuam praestat salubritatem, et pestilens ab ipso casus rarior est, ideo Apollinis simulacra manu dextera Gratias gestant, arcum cum sagittis sinistra, quod ad noxam sit pigrior et salutem manus promptior largiatur*. También Filón de Alejandría, *Legatio ad Gaium*, 95: εἰς δὲ Ἀπόλλωνα μετεμορφῶτο καὶ μετεσκευάζετο στεφάνοις μὲν ἀκπνοειδέσι τὴν κεφαλὴν ἀναδούμενος, τόξον δὲ τῷ εὐώνυμῳ καὶ βέλη κρατῶν χειρὶ, Χάριτας δὲ τῇ δεξιᾷ προτείνων, ὡς δεόν τὰ μὲν ἀγαθὰ ὀρέγειν ἐξ ἐτοίμου καὶ τετάχθαι τὴν βελτίονα τάξιν τὴν ἐπὶ δεξιᾷ, πὰς δὲ κολάσεις ὑποστέλλειν καὶ τὴν καταδεεστέραν χώραν κεκλερωσθαι τὴν ἐπ' εὐώνυμα. Cf. el capítulo “Rechts und links” en Eitrem 1915, pp. 29-76.

⁵²⁶ García Teijeiro 1999, p. 297, recuerda, aparte de otros muchos ejemplos, el nombre creado por el poeta helenístico Dosiadas para la serpiente ἐκδύγηρας, que significa a la vez “que se despoja de la vejez” y “que se despoja de la piel”. Sobre supersticiones de este tipo asociadas a la serpiente, véase también García Teijeiro 1998.1 y Hopfner, *OZI*, §441.

dioses, especialmente los nombres auténticos, en números mediante la correspondencia de sus letras con cifras está bien documentada. Es la creencia que está detrás de otros nombres frecuentes en los textos mágicos, como por ejemplo Ἄβρασάξ, que vale 365, los días del año⁵²⁷. Probablemente uno de los motivos fuera evitar los peligros intrínsecos en la pronunciación del nombre verdadero. Aquí 3663 es el valor numérico del nombre secreto de Horus-Harpócrates, la divinidad invocada, Βαινωωωχ (esto es, 2 + 1 + 10 + 50 + 600 + 800 + 800 + 800 + 600, cf. líneas 973, 1017, 1058), por eso en la liberación del dios hay que dejar caer ese número que lo representa (1056 s.)⁵²⁸.

En V, 450-456, debe sujetarse, según el texto de Preisendanz, un anillo con la mano izquierda y con la derecha hay que agitar junto al candil una rama de olivo y otra de laurel. No hay nada extraño en lo que se refiere a estas últimas: las propiedades religiosas de ambas son bien conocidas (recuérdese el cuarto Yambo de Calímaco) y el papiro no presenta dificultades de lectura en ese punto. Con respecto al supuesto anillo, empero, la situación es diferente. En primer lugar, ningún anillo ha sido mencionado con anterioridad, por lo que toparse aquí con “el anillo” acompañado del artículo determinado sería, cuando menos, sorprendente. Además, según consta en el aparato crítico, lo que se lee en el papiro es]ακτυλ, con la *lambda* sobre la *ypsilon*. Preisendanz adoptó para este lugar la lectura del primer editor del papiro, Ch. W. Goodwin⁵²⁹, a saber, δ]ακτύλ<ιον>, pese a que en el texto omite los paréntesis angulares que debervan figurar si la información del aparato crítico es correcta. Más adelante, el papiro dice (454 ss.) “y, tras fijar αὐτόν⁵³⁰ (según Preisendanz, el anillo) al dedo índice de tu mano izquierda mirando hacia dentro y ponerte así la piedra pegada a tu oído izquierdo, duerme...”⁵³¹. Fijar (εἶρας) un anillo en lugar de introducirlo en un dedo es algo ciertamente insólito, se entiende que Preisendanz acompañe de un signo de interrogación su traducción: *Steck dann den Ring an den Zeigefinger (?)*... Ciertamente, en lugar del verbo εἶρω, esperaríamos περιτίθεμαι (cf. *PGM* V, 235, justamente para “ponerse” un anillo) o algún sinónimo. En vista de todo ello, me parece

⁵²⁷ Cf. Hopfner, *OZ* I, §705, donde se discute también el fundamento del valor numérico 666 de la bestia del Apocalipsis (13, 18).

⁵²⁸ Hopfner, *ibid.* Vid. también I, §153 sobre la significación de Βαινωωωχ “Alma de tinieblas”.

⁵²⁹ *Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic*, Cambridge 1852.

⁵³⁰ Como λίθος es masculino, el pronombre αὐτόν puede referirse a él como a un anillo, δακτύλιος. El género femenino del español obliga a decidirse por una u otra posibilidad, según la lectura que se prefiera para la laguna del comienzo de la línea 451.

⁵³¹ El pasaje entero tal como lo edita Preisendanz es: ἐπὶ μὲν | τῆς χρείας κράτει τῆ ἀριστερᾶ σου τὸν | δ]ακτύλιον, τῆ δὲ δεξιᾶ σου κλάδον ἐλαίας καὶ δάφνης κατασειῶν τῷ λύχνῳ, | ἅμα λέγων τὸν λόγον ζ' καὶ εἶρας | αὐτὸν εἰς τὸν ἰδαῖον τῆς ἀριστερᾶς | σου χειρὸς δάκτυλον ἔσω βλέποντα | καὶ οὕτως κολλήσας τὸν λίθον τῷ ἀριστερῷ σου ὠτίῳ κοιμῶ ἀναπόκριτος ἀπεχόμενος.

que el texto mejora si el consabido]ακτυλ se interpreta como]ιασπ]αχτυλ, o sea,]ιασπ]αχ(ά)τ(η)ν λ(ίθον), la piedra de jaspé en la que, como se ha indicado antes, hay que grabar a Sarapis (446 s.). Al estar la laguna del comienzo de la palabra en el extremo del papiro, es difícil precisar cuántas letras faltan, pues siempre es posible que el escriba quitase algo de espacio al margen, por otro lado, quizá, en vista de que lo que queda de la palabra está abreviado, también lo estuviera la parte que se ha perdido. Por lo demás, los únicos cambios necesarios son la χ por la κ y la ν por la υ, lecturas ambas factibles por la similitud en la forma de las letras. Si la enmienda es correcta, lo que el mago debe asir con su izquierda no es el misterioso anillo, sino la gema que ha grabado previamente, la cual es natural que se ate a un dedo de la mano por ser esa la manera más efectiva de fijarlo. Además, si el αὐτόν de la línea 455 y el λίθον de la 457 se refirieran a objetos diferentes no se entendería bien el adverbio οὕτως de la misma línea 457.

Dormición

Pasajes considerados:

1. II, 22-24: ἔστω δὲ ἡ σρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρύων ἢ ἐπὶ ψιάθου, κοι[μ]ῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ πλευροῦ χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ. Ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπίκλησιν μηδ[ε]νὶ δοῦς ἀπόκρισιν 26 s.: ἐν δεξιᾷ τὸ[ν] χαρακτῆ|ρα τοῦτον γράφε κ[αὶ] πρὸς τῇ ὀρθῇ αὐτοῦ [ὑπο]γραμμῇ κοιμῶ
2. II, 79 s.: κοιμῶ τὴν κεφαλὴν | ἔχων πρὸς νότον
3. V, 397-399: κείσθω (sc. una estatuilla de Hermes) πρὸς κε|φαλὴν σου, καὶ κοιμῶ μετὰ τὸ εἰπεῖν μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν
4. V, 454-458 : καὶ εἶρας | αὐτόν (sc. una piedra de jaspé, cf. apartado “atuendo”) εἰς τὸν ἰδαῖον τῆς ἀριστερᾶς | σου χειρὸς δάκτυλον ἔσω βλέποντα | καὶ οὕτως κολλήσας τὸν λίθον τῷ ἀριστε|ρῷ σου ὠτίῳ κοιμῶ ἀναπόκριτος ἀπεχόμενος
5. VII, 362-365 : ἐσπέρας οὖν, ὁπότεν | μέλλης κοιμᾶσθαι, καθαρὸς ἀπὸ παντός, τότε ποίει· προσ|ελθὼν τῷ λύχνῳ λέγε ζ' τὸν ὑποκείμενον λόγον καὶ σβέσας αὐτόν | κοιμοῦ
6. VII, 488-490 : μετεπικαλέσας | εἴσελθε παρὰ σεαυτῷ, κο<ί>μισον τὸν λύχνον καὶ κοιμῶ | ἐπὶ ψιάθ<ου κλ>ίνῃ καινῇ
7. VII, 664-667 : λαβὼν βύσσι[νον] ῥάκος, εἰ]ς δ [γ]ράφεις [ζμύρνη τ]ὸ πρᾶγμα, |καὶ εἰλήσας κλῶνα ἐλαίας θ[ε]ς πρὸς κεφαλὴν |σου, ὑπὸ τὸ ἀριστερὸν μέρος τῆς κεφαλῆς, καὶ| κοιμῶ ἀγνὸς εἰς ψίαθον χαμαί,

8. VII, 725 s.: καὶ ὑποθε<ι>ς | ὑπὸ τὸν λύχνον τὸ π[ιτ]τ[άκιο]ν ἀγνὸς ὦν κοιμῶ, | μηδενὶ δὸς ἀπόκρισιν
9. VII, 747-749: ἔπειτα θεὶς ὑπὸ τὸ | προκεφάλαιον τὸ π[τ]ύχιν κοιμῶ, μηδενὶ δούς | ἀπόκρισιν, ἀγνεύσας ἡμέρας γ'
10. VII, 842 s.: ἐλθὼν πρὸς ἑαυτὸν καὶ λιβανωτίσας | τὸν κλάδον θῆς πρὸς κεφα[λήν] σου κα]ὶ κοιμῶ ἀγνός
11. VII, 1011: κοιμῶ μηδενὶ [δ]ούς ἀπόκρισιν; 1016: ταῦτα γρά[φε εἰς φύλλα..] δάφνης καὶ τίθ[ει πρ]ὸς κεφαλήν
12. VIII, 67: κοιμῶ μηδενὶ δούς ἀπόκρισιν; 103 s.: κοιμῶ δὲ ἐπὶ θρυῖνη<ς> ψιάθου ἔ-|χων πρὸ<ς> κεφαλῆς σου πλίνθον ὠμήν
13. XXIIb, 33: κοιμῶ μη[δε]νὶ λαλήσας
14. SM, 79 s.: κοιμώμενος | λέγε ἀγνὰ φαγῶν

La adivinación mediante sueños u oniromancia está bien representada en los papiros mágicos. La tradición de los sueños proféticos era común a varias culturas de la Antigüedad, incluida la griega. Presente ya en Homero, con modificaciones y una creciente sofisticación perduró hasta la llegada del medievo⁵³². Podemos incluir las oniromancias mágicas dentro de esa tradición más general de sueños proféticos, aunque es cierto que constituyen un capítulo aparte dentro de ella⁵³³. Son interesantes en este sentido los pasajes de Artemidoro (*Onirocr.* IV, 2) y de Galeno (*De simpl. medicam. facul.* XII, 251 K), que desacreditan cualquier sueño profético inducido, en clara referencia a las prácticas mágicas.

Dado que dormir es de todo punto imprescindible para realizar este tipo de adivinación, las recetas de los papiros mágicos anotan puntualmente en qué momento del ritual (normalmente a su término) debe el mago hacerlo. Se indica con el imperativo de presente medio de κοιμάω en segunda persona del singular, aunque en un caso (VII, 365) el verbo usado es κοιμέω, y, en consecuencia, la forma del imperativo es κοιμοῦ en lugar del usual κοιμῶ. El mandato al que me refiero aparece siempre en los métodos de adivinación onírica, hasta el punto de que en algunos casos es el único indicio que permite clasificar una práctica como tal. Así sucede, por ejemplo, en el papiro II.

⁵³² Sobre la popularidad de la oniromancia en la Antigüedad tardía, Athanassiadi 1993. Una tipología general de los sueños en Grecia y Roma en Gil Fernández 2002.

⁵³³ Sobre las oniromancias en los papiros mágicos puede consultarse Hopfner, *OZ* II, §§162-211; Hopfner 1928, col. 379; Preisendanz 1939; Eitrem 1991; Johnston 2008.1, pp. 161-166; algunas puntualizaciones en Vinagre 1998. Sigue siendo útil por la gran cantidad de información recopilada Deubner 1899.

Aparte de la orden “duerme”, las oniromancias incluyen detalles sobre algunos comportamientos que el mago debe observar antes de acostarse (principalmente el de purificarse, no comunicarse con nadie y apagar el candil) y a propósito de la manera en que debía pasar la noche. En lo que concierne a ella, concurren reiteradamente instrucciones referentes al lugar en el que ha de reposar, al lado del cuerpo sobre el que debe echarse, a su orientación y a los objetos de los que tiene que rodearse. Centraremos nuestra atención en primer lugar en el segundo punto para después pasar al primero.

El hecho de que en los papiros se precisen las circunstancias que deben darse durante el sueño del mago revela que sus autores otorgaban alguna importancia al mundo de la vigilia incluso a la hora de realizar una oniromancia. Ello coincide con la información transmitida por otras fuentes, en las que, ora mayor, ora menor, siempre se concede cierta relevancia a la influencia de la vigilia sobre el sueño. Una opinión extrema al respecto es la de Aristóteles en sus opúsculos *De insomniis* y *De divinatione per somnum*. En ellos hace depender las visiones oníricas exclusivamente de las impresiones que uno recibe despierto. De la misma manera, sostiene en el primero de los tratados que como un proyectil permanece en movimiento incluso después de ser impelido por la fuerza motriz, así también las sensaciones siguen moviéndose dentro de nuestro cuerpo, en el que han penetrado a través de los sentidos, a pesar de que aquello que las ha producido ya no esté presente. Mientras se duerme, tanto los sentidos como el juicio están apagados. La inactividad de aquellos trae consigo la ausencia de nuevas y vivas sensaciones, lo cual da la oportunidad a las antiguas y más débiles de manifestarse. La carencia de juicio o sentido común, que es el encargado normal de poner en orden el material sensible captado por los órganos de los sentidos, implica que las sensaciones antiguas pueden mezclarse las unas con las otras en las formas absurdas propias de los sueños. Queda así definido el sueño como τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ἦ, ἢ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον (*De insomniis* 462a). Esta explicación sirve a Aristóteles para dilucidar por qué una cena copiosa estorba el soñar: el exceso de comida produciría una intensa sensación de calor durante toda la noche que impediría a la sede de la sensibilidad prestar atención a las sensaciones antiguas, por ser más tenues. Coherente con esta teoría, el Estagirita rechaza casi de plano la posibilidad de la adivinación en sueños, a pesar de reconocer que los sueños proféticos existen. Estos, sin embargo, se deben a casualidades, ya que el albur de sensaciones descontroladas produciría de vez en cuando imágenes de algo que va a ocurrir. A su modo de ver, sería, además, ilógico que los dioses enviaran visiones

proféticas en sueños no solo a los sabios, sino a cualquiera. Empero, Aristóteles deja una puerta abierta a la oniromancia en un punto que, según él mismo reconoce, no acierta a explicar. Se trata de los sueños en los que a alguien se le presenta qué va a ocurrir en un lugar lejano en el que nunca ha estado, de manera que lo que ve dormido no puede ser el resultado de sus sensaciones antiguas: τὸ γὰρ περὶ τῶν ἐφ' Ἡρακλείαις στήλαις ἢ τῶν ἐν Βορυσθένει προορᾶν τινας, ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν εἶναι δοκεῖ σύνεσιν εὐρεῖν τὴν ἀρχήν (*De divinatione per somnum*, I = 462b)⁵³⁴.

No todos los autores, sin embargo, pensaban de manera tan rigurosamente lógica y, según hoy diríamos, científica como Aristóteles. Cada uno de los que tratan el tema tiene, de hecho, una opinión particular, que, aunque interesantes, no conviene abordar aquí, pues entraríamos en un asunto muy amplio que nos extraviaría del objetivo que perseguimos: constatar cómo los magos incluían casi sin excepción en sus hechizos de oniromancia instrucciones sobre cómo dormir. Baste con mencionar otro juicio que permite comprender mejor el material de los papiros mágicos. En una de sus *Discusiones de banquete* Plutarco plantea la cuestión de por qué los sueños del otoño son menos fiables que los del resto del año desde el punto de vista adivinatorio (Plut., *Quaestiones conv.* VIII, 10 = 734c-736b). El autor ofrece algunas teorías de filósofos, como el mismo Aristóteles o Demócrito, pero al final parece imponerse la opinión de que el frío seco propio de la estación hace enfermar el cuerpo y el alma, cuya capacidad adivinatoria queda así embotada (ἀμαυροῦσθαι τὸ μαντικόν 736b). Más que las exégesis en sí, importa que Plutarco discute de qué manera las circunstancias del otoño influyen en la recepción de sueños mánticos, un modo de pensar que concilia lo que hoy consideramos una verdad probada, la dependencia de los sueños respecto a la vigilia, con la posibilidad de tener ensoñaciones proféticas de origen divino. La misma idea está detrás de las prácticas mágicas de oniromancia.

Otra cosa era, por supuesto, determinar qué factores concretos son los que facilitan la llegada de sueños mánticos verdaderos (pues era comúnmente aceptado que no todos lo eran, recuérdense las puertas de marfil y de cuerno por las que salen respectivamente las visiones falsas y verdaderas, según dice Penélope, *Od.* XIX, 562; doctrina recogida también en Virgilio, *En.* VI, 893 ss.). No hay consenso sobre este asunto, en vista de la variedad de recomendaciones que dan a ese respecto los papiros.

⁵³⁴ Sobre la teoría de los sueños de Aristóteles cf. Suárez de la Torre 1973.

En primer lugar, se incide reiteradamente en la superficie sobre la que el mago debe dormir. Los sitios más frecuentes son camas (κλίνας: VII, 489 s.), camastros (στρωμαί: II, 24) o jergones (ψίαθοι: II, 24; VII, 489 s.; VII, 666 s.; VIII, 67 y 103 s.) colocados sobre juncos (θρύα: II, 24, con la precisión de que deben ser puros; VIII, 67 y 103 s.) o directamente sobre el suelo (χαμαί: II, 24; VII, 667)⁵³⁵. Es de suponer que normalmente el lecho estuviera en la casa del mago, y de hecho cuando el rito se hace fuera, a veces se especifica que hay que volver a casa a dormir (VII, 489 s.; VII, 842 s.), pero en una ocasión debe estar colocado al aire libre (II, 22-24). La justificación de por qué son esos los lugares idóneos falta, como en tantas otras ocasiones ocurre en los papiros mágicos. Los lechos citados no parecen objetos “simpáticos” de ningún dios, a diferencia, por ejemplo, de las pieles de carneros recién sacrificados a la divinidad oracular sobre los que dormían los consultantes de algunos santuarios, como el de Anfiarao en Óropo o el de Calcante de Daunia⁵³⁶. En estos casos el motivo es claro: estando en contacto con la piel de un animal consagrado a la divinidad, sería más fácil recibir los sueños que esta enviara. La pureza de los juncos prescrita en la receta del papiro VIII no es nada extraño, dado que es una tendencia general en todas las religiones que los lugares de encuentro o de aproximación a lo divino estén libres de toda mácula. Puede aducirse aquí el estrecho paralelo de un pasaje de la obra de Sinesio de Cirene *De insomniis*, en la que se exhorta a mantener el lecho puro a aquellos que desean usarlo “como el Trípode de Delfos”⁵³⁷.

En algunos casos, además, se dan instrucciones relativas a sobre qué lado dormir (el derecho en II, 24) y se detalla con qué orientación (alineado con un carácter mágico que se ha dibujado previamente en II, 27; con la cabeza hacia el sur en II, 79 s.). Transmite también Plinio el Viejo la creencia de que la posición en que se duerme no es indiferente a los sueños que puedan tenerse y se la atribuye a Aristóteles y a Fabiano Papinio, naturalista contemporáneo del emperador Tiberio: “Aristóteles y Fabiano enseñan que es en torno a la primavera y al otoño cuando más se sueña, especialmente

⁵³⁵ Dormir en un camastro situado directamente sobre el suelo era propio de los que querían aparentar ser filósofos sin serlo realmente, al decir de Séneca, *Epist.* V, 2, donde aconseja a Lucilio que se abstenga de esas prácticas: *Asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorum barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quicquid aliud ambitionem perversa via sequitur, evita*. Epicteto I, 24, 7 dice de Diogenes que dormía al raso: τὸ ἐπ’ ἀστρώτῳ πέδῳ καθεῦδεν.

⁵³⁶ cf. Johnston 2008.1, pp. 94 s., y Deubner 1899 p. 27, más completo.

⁵³⁷ Sinesio, *De insomniis*, 11, 1: καὶ τινες ἤδη διὰ τὸ τοιοῦτο λχνεῖα δελεασθέντες προγνώσεως, τράπεζαν τε ἀπὸ φλεγμαινούσης ἱερὰν καὶ ἄτφον προῦθεντο καὶ κοίτην ἠσπάσαντο καθαρὰν καὶ ἀμόλυντον. Ὁ γὰρ ὅσα τῷ Πυθοῖ τρίποδι τῇ κλίνῃ χρησάμενος πολλοῦ δεῖ μάρτυρας ἀκολασίας τὰς ἐν αὐτῇ νύκτας ποιήσασθαι.

en posición supina; nada, sin embargo, boca abajo⁵³⁸. En los pasajes de los papiros arriba citados cambia el detalle de cómo colocarse, pero el pensamiento que subyace parece idéntico. Por otra parte, situarse cerca y en una determinada postura con respecto a un carácter mágico puede explicarse sin dificultad mediante las leyes de la simpatía que constituyen el sustento teórico de la magia greco-egipcia; el porqué disponerse para dormir con la cabeza hacia el sur, en cambio, resulta menos claro.

Los objetos que el mago debe colocar junto a su cabeza o bajo ella durante las oniromancias son variados: un templete de madera de tilo con una figurilla de Hermes dentro, en V, 398 s.; una piedra grabada con Sarapis junto al oído izquierdo, en V, 457 s.⁵³⁹; un trapo de lino con la consulta que se desea hacer a la divinidad y una rama de olivo envuelta en él en VII, 666 s.; una rama de laurel previamente consagrada en VII, 842 s.; hojas de laurel escritas con la fórmula que se ha dicho previamente en VII, 1016; un ladrillo sin cocer en VIII, 103 s. Recuerda Preisendanz (1939, col. 441) que ya en los poemas homéricos el Sueño suele colocarse junto a la cabeza de aquellos a quienes los dioses lo envían. Que el sueño se relacione con la cabeza no tiene por qué ser algo propio de las oniromancias mágicas, sino que puede tratarse simplemente de una creencia general. *SM* 74, 4 s. recoge, por ejemplo, un hechizo contra el insomnio consistente en escribir cierto nombre en un pedazo del papiro y colocárselo asimismo bajo la cabeza. Más interesante es que, como señala Preisendanz también, en IV, 2735 se utilice la expresión homérica *στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς* en la petición que se hace a Hécate y a los ἄωροι, dentro de un hechizo de atracción erótica, para que impidan dormir a la víctima⁵⁴⁰, lo cual, junto con los *Homeromanteia*⁵⁴¹ y demás citas de Homero, muestra que los magos conocían bien al poeta. También podría traerse aquí a colación los reposacabezas mágicos egipcios⁵⁴², aunque hay que tener en cuenta que su datación es muy temprana (segundo milenio a. C.).

Tras haber repasado las instrucciones de cómo debe dormir el mago, es momento de referirse a los comportamientos que ha de observar aún despierto. Lo más destacable es la alta frecuencia con que se repite la prescripción de no hablar con nadie.

⁵³⁸ Plinio, *NH* XVIII, 14: *Aristoteles et Fabianus plurimum somnari circa ver et autumnum tradunt, magisque supino cubitu, at prono nihil*.

⁵³⁹ Plinio, *NH* XXXVII, 167, dice que una gema llamada “cuerno de Amón” procura sueños y visiones proféticas: *Hammonis cornu inter sacratissimas Aethiopiae gemmas aureo colore arietini cornus effigiem reddens, promittitur praedivina somnia repraesentare*.

⁵⁴⁰ La frase completa es *στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὺν ὕπνον*. La omisión del artículo delante de *κεφαλῆς* indica la influencia directa del sintagma homérico.

⁵⁴¹ *PGM* VII, 1*-66* y 1-148a; P. Oxy. LVI, 3831; *SM* 77.

⁵⁴² Pinch 2006, pp 42 s.

Aparece en siete oniromancias, en cinco de las cuales se usan idénticas palabras, que debían de tener el carácter de fórmula entre los magos: μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν (II, 22-24; V, 398 s.; VII, 725 s.⁵⁴³; VII, 1011 y VIII, 67. Las otras expresiones son ἀναπόκριτος en V, 459 y con μηδενὶ λαλήσας en XXIIb, 33). Hopfner consideraba improbable que la orden en cuestión se refiriera a abstenerse de hablar con otras personas, dado que se colige a menudo de los textos mágicos que los hechizos se realizaban normalmente en solitario. Ese es el motivo que le lleva a proponer la original interpretación de que el mago debía rehusar comunicarse en su sueño, no en la vigilia. Su argumentación se basa en que, cuando el sueño es ya somero, uno adquiere a veces conciencia de él, y si se decide a actuar voluntariamente dentro de este, la consecuencia suele ser el despertarse. Lo que en realidad se aconseja al mago en el papiro, defiende Hopfner, es limitarse a ser espectador de lo que se le presenta en el sueño. En mi opinión la hipótesis no es acertada, pues parece natural que si los autores de los papiros realmente se refirieran a lo que Hopfner pretende, lo habrían hecho constar de forma más explícita. Tal como están formuladas las frases, nada hay que lleve a interpretarlas de ese modo. Además, aun cuando es verdad que los magos preferían la soledad para poner en práctica sus hechizos, no es descartable que pudieran toparse con alguien en cualquier momento, especialmente en casos como el de la primera receta del papiro II, en que era necesario dormir a la intemperie y, en consecuencia, a la vista de cualquiera que pasara por allí. Un mago siempre podía ser sorprendido en flagrante, como ocurre en el pasaje necromántico de *Etiópicas*, en el que Calasiris y Cariclea se topan de improviso con una bruja preparando sus ritos⁵⁴⁴. Si el ἐντύχων (cf. nota 7) sugerido por Preisendanz para VII, 726 es acertado, constituiría otra prueba a favor. Pese a que Sinesio opone la oniromancia, que se realiza en el dormitorio, a la adivinación practicada fuera (ἢ θύραθεν μαντική, *De insomniis* 12, 1), los papiros, en este punto, lo contradicen. Otro pasaje de la misma obra, sin embargo, puede resultar esclarecedor para entender la orden. Al exponer las ventajas de la oniromancia sobre el resto de modos de adivinación, afirma el obispo de Ptolemaida:

Para conseguir (revelaciones oníricas) no hace falta emprender un viaje tras prepararse para un largo camino o para una navegación al extranjero, como para ir

⁵⁴³ En realidad en este pasaje aparece, en lugar del participio δοῦς, el imperativo δός, seguido de unos caracteres casi ilegibles, quizá ἐντύχων. Bien podría tratarse, sin embargo, de la mera omisión de una letra, pues un participio sería perfectamente admisible desde el punto de vista sintáctico.

⁵⁴⁴ Heliodoro, *Etiópicas* VI 12 ss. Sobre este episodio cf. García Molinos y Pérez Benito, 2009.

a Delfos o al santuario de Amón, sino que basta con dormir después de haberse lavado las manos y de haber observado silencio religioso⁵⁴⁵.

En consecuencia, me parece más conveniente relacionar las admoniciones para no hablar con el silencio reverencial que se guardaba en numerosos rituales religiosos⁵⁴⁶.

Debe ser incluida en este apartado la purificación a la que tenía que someterse el mago con anterioridad a la oniromancia. Hacen referencia a ella tres pasajes del papiro VII siempre con el término ἀγνός, sin especificar detalles. Es fácil entender que principalmente debía de referirse a la abstinencia sexual, uno de los procesos purificatorios más comunes, al que parece aludir Sinesio dentro del contexto de una oniromancia en el pasaje citado más arriba (*De insomniis* 11, 1). Es asimismo probable que en los casos de adivinación por sueños que nos ocupan el ayuno fuera especialmente importante, habida cuenta de la extendida creencia de que el exceso de alimento impide o, cuando menos, dificulta la recepción de sueños. Presente ya en Aristóteles (*De insomniis* 361a), la hallamos en Filóstrato (*Vida de Apolonio de Tiana* II, 37) y en otros autores intermedios (cf. Hopfner, *OZ* II, §§166 y 169).

Por último, en dos pasajes del papiro VII se señala el momento en que la lámpara que el mago está usando debe ser apagada (VII, 365 y 489 s.). El empleo de candiles en la oniromancia mágica puede deberse al remedo de los ritos de los santuarios de incubación, como afirma Hopfner (*OZ* II, §170). Como ejemplo en la literatura clásica puede citarse Aristófanes, *Pluto* 668, pasaje en el que un servidor del templo apaga los candiles antes de la incubación en el templo de Asclepio. La práctica era también observada en el santuario de Trofonio (Deubner 1899, p. 26, nota 2).

Estatuas animadas

Pasajes considerados:

1. III, 290-314: ἡ δὲ κατασκε[υή τῆ]ς ἐνεργείας | αὐτοπτον θεὸς τρίποδα καὶ τράπεζα[ν ἐ]λάτινον | ἢ ἐκ ξύλου δαφνῶν καὶ | [χ]άραξον ἐπὶ τῆ[ν τ]ράπεζαν | κύκλω τοὺς χαρακ[τ]ήρας [τ]ούτους (caracteres mágicos) | καὶ σκεπάσα[ς] τὸν τρίποδα σινδόνι καθα[ρῶ] ἐπίθεσ τῶ τρίπ[ο]δι θυματήριον καλόν. ἔστιν

⁵⁴⁵ 11.2: ἐφ' ἣν (sc. αὐτήν τὴν μαντικὴν) οὐ δεῖ βαδίζειν συσκευασμένους ὁδὸν μακρὰν ἢ πλοῦν ὑπερόριον, ὥσπερ Πυθώδε καὶ ἐς Ἄμμωνος, ἀλλ' ἀρκεῖ καταδαρθεῖν χεῖρα νιψάμενόν τε καὶ εὐφημήσαντα.

⁵⁴⁶ Suárez de la Torre 2007.2 y Bernabé 2007.

ἐπι[θ]εῖναι | τῆ τραπέζῃ [ὑπ]ό[κε]νον Ἀπόλλωνα ἐν ξύλω | [δ]άφν[ης] ἐγγράφας
ἀ[νὰ λάμναν] χρυσὴν ἢ ἀργυρᾶν ἢ κασσι[ερί-]|νην τοὺς χαρακτῆ[ρα]ς τούτους·
Θ (characteres mágicos) | καὶ ὑπόθεσ τὴν λ[άμ]ναν ὑπὸ τὸ θυμιατήριον κα[τὰ] |
ξόανον, ὃ ἔκτιστο ἅ[μα τοῦ] θυμιατηρίου, καὶ παράθεσ π[αρά] | τὸν τρίποδα
δέπασ[τρο]ν ἢ κόγχην ἔχουσιν ὕδωρ κα[θαρόν] | καὶ ἐπίγραφον ἐν τ[ῷ]
ἐδ[ά]φει μέσον τοῦ οἴκου περὶ [τὸν] | τρίποδα λευκῆ γρα[φ]ίδι τὸν
ὑποκείμεν[ο]ν χαρακτῆρα[... | δεῖ προαγνεύειν ἐ[πὶ] ἡμέρας τρεῖς. ἔστω δὲ ὁ
οἶκος καὶ ὁ τ[ρί]πους | [ἐν]ημμένος. [ἐὰν ἰδεῖν θ]έλης, ἰδὲ ἔσ[ω]. ἔχων ἐσθῆτα
[λευκῆ]ν καὶ | καθαράν καὶ [ἐστε]μμένος δ[α]φ[ν]ίνω στεφ[άνω], | ὃν ἐπὶ τῆς
κεφ[αλῆς] ἔχει, θε[ῶ]ς ἰλ[αρός] καὶ | ἀ]ρτεμισίας μ[ονοκλῶνου] κλ[όνον]
προμα[ντευόμενος]οσδ[..... πρὸ τῆς] ἀνακλήσ[εως] | αὐ[τῷ] ἐπίθε
δά[φνην] ...οσμε..... [ἐπὶ τοῦ ἐ]πιθύματο[ς] | πα]ιανίζων τὸν [θεὸν εἰς] ἀν[ατολήν]
...σου αἰτοῦ θ[...]

2. V, 370-421: Λ α β ὶ ὦ ν φύ λ λ α δά φ ν η ς ἐ ν κ α ρ δ ί ο υ κ η | καὶ γῆς παρθενικῆς καὶ
ἀρτεμισίας σπέρματος | ἀλεύρου καὶ κυνοκεφαλίου τοῦ χόρτου (ἀκήκοα | δὲ
παρὰ Ἡρακλεοπολιτικοῦ τινος, ὅτι λαμβάνει ἀπὸ ἐλαίας ἀρτίβλαστα, τοῦ
δένδρου | κομισθέντος, τοῦ ὀνομαστοῦ, κη), ὑπὸ παιδὸς | ἀφθόρου βαστάζεται·
συνλειοῦται τοῖς | προκειμένοις καὶ ὑγρὸν ὡσὺ ἴβεως εἰς ὄλον | τὸ φύραμα καὶ
πλάσμα Ἑρμοῦ γλαυδοφόρου | σελήνης οὔσης ἀνατολικῆς ἐν κριῶ ἢ λέοντι ἢ |
παρθένῳ ἢ τοξότη. κατεχέτω δὲ ὁ Ἑρμῆς | κηρύκειον. καὶ γράψον τὸν λόγον εἰς
χάρτην | ἱερατικὸν καὶ εἰς φῦσαν χήνειαν | (καθὼς πάλιν παρὰ τοῦ
Ἡρακλεοπολιτικοῦ) | καὶ ἔνθεσ εἰς τὸ ζῶδιον ἐνπνευματώσεως | εἵνεκεν, καὶ
ὅταν βούλη χρᾶσθαι, λαβὼν χάρτην | γράψον τὸ <v> λόγον καὶ τὸ πρᾶγμα καὶ
ἀποκειράμενος ἐκ τῆς κεφαλῆς σου τρίχα συνέλιξον | τῷ χάρτη δῆσας ἄμματι
φοινικίνῳ | καὶ ἔξωθεν αὐτοῦ κλάδον ἐλαίας καὶ | θεῶς πρὸς τοὺς πόδας τοῦ
Ἑρμοῦ (οἱ δὲ λέγου|σι· αὐτῷ ἐπίθεσ). κείσθω δὲ τὸ ζῶδιον | ἐν ναῷ φιλυρίνω.
ὅταν δὲ βούλη χρᾶσθαι, | πρὸς κεφαλῆς σου τίθει τὸν ναὸν | σὺν τῷ θεῷ καὶ
δίωκε ἐπιθύω[ν] | λίβανον ἐπὶ βωμοῦ καὶ γῆν ἀπ[ὸ] | σιτοφόρου χωρίου καὶ
βῶλον ἄλδς | ἀμμωνιακοῦ α'. κείσθω πρὸς κε[φαλήν] σου, καὶ κοιμῶ μετὰ τὸ
εἰπεῖν μηδενὶ δούς ἀπόκρισιν.

(Sigue la fórmula, 400-421, en forma de himno a Hermes en hexámetros).

Algunos artesanos mitológicos eran capaces gracias a su extraordinaria habilidad de fabricar a partir de materia inerte seres vivos, o, al menos, animados. Un ejemplo es Hefesto, quien, obedeciendo el mandato de Zeus, modeló a Pandora con barro⁵⁴⁷. Cabe pensar también en los perros de oro y plata que guardaban la entrada del palacio de Alcínoo (*Od.* VII 91-94), o en los trípodes que se movían solos para servir en los banquetes de los dioses (*Il.* XVIII 373-377), o en las doncellas de oro dotadas de “juicio, voz y movimiento”, que asistían al dios, autor de todas estas maravillas (*ibid.* 417-421, aquí el texto dice de ellas con vaguedad que conocen sus habilidades “gracias a los inmortales dioses”). También Talo, el gigante de bronce guardián de Creta, era considerado una estatua animada obra de Hefesto, aunque Apolonio Rodio prefirió hacer de él el último superviviente de la Edad de Bronce⁵⁴⁸. Conviene recordar además a Dédalo, cuyas creaciones tenían la reputación de moverse por sí mismas⁵⁴⁹. En todos estos casos son la sobresaliente pericia e industria del fabricante las que logran dar esa maravillosa cualidad a sus obras.

Por otra parte, hay noticias de estatuas de dioses y hombres que ocasionalmente ríen, lloran, hablan, sudan o se pasean por la casa y chapotean en las fuentes durante la noche, como ocurría con la de Pélico, según el relato de Luciano en su *Philopseudeis*, 18-20⁵⁵⁰. No es raro que se las considerara incluso dotadas del don de la profecía. El mismo Luciano, por ejemplo, se refiere en *De dea syria*, 36 s. a una estatua de Apolo-Nebo que revelaba el futuro por el modo en que se movían los sacerdotes que la llevaban a hombros⁵⁵¹. Puesto que, como hemos dicho, se trata de representaciones de dioses y hombres, resulta natural que los portentos se atribuyeran a la intervención divina o de almas, mientras que, al contrario que en los otros casos, la labor del artista que las esculpió no es importante.

⁵⁴⁷ Hes. *Op.*, 60 ss.

⁵⁴⁸ Apolodoro *Bibl.* I (140), 9, 26, recoge las dos posibilidades sin citar testimonios, pero la primera es la más extendida (gramáticos y comentaristas, Dosiadas, *Ara* 5-8 = *A. P.* XV, 26). Talo es hombre de la Edad de Bronce en el famoso episodio de las *Argonautica* de Apolonio Rodio, IV, 1636 ss. Suele hablarse de una tercera opinión, según la cual sería creación de Dédalo. Se trata, sin embargo, de una mera conjetura basada en la función que el gigante pudo tener en el *Dédalo* de Sófocles, formulada ya por F. F. Wagner en su edición de los fragmentos de los trágicos griegos, Bratislava I, 1852, pp. 238 s.: ... *Daedalum ... cuius inter artificia fortasse Talus a poeta enumeratus est.* Cf. también García Teijeiro y Molinos Tejada 2013.

⁵⁴⁹ Sobre las capacidades de las obras de Dédalo véase Plat. *Eutiph.* 11C y, en general, los recogidos en Ogden 2007, p. 142, nota 29.

⁵⁵⁰ Objetos dómesticos que se mueven por sí mismos, en cambio, en la conocida historia del mago Pánkrates y el aprendiz, a la que ya nos hemos referido (*supra* pp. 236. ss.)

⁵⁵¹ Cf. *ibid.* 10. Más ejemplos en Hopfner, *OZ* I, §814. Sobre estatuas que cobran vida, puede verse la bibliografía recogida en Ogden 2007, p. 142, nota 25 y Van Liefferinge 1999, pp. 88-91.

Todos estos testimonios pueden ser vistos como dos aspectos de una misma tradición sobre la animación de seres inertes, que se influyen mutuamente y llegan incluso a una suerte de síntesis, desarrollada en los últimos siglos de la Antigüedad, el llamado “arte teléstico” (τελεστική τέχνη)⁵⁵². Constituye, por un lado, una técnica para animar estatuas, de modo que la pericia de un experto es imprescindible, pero, por otro, su objetivo consiste en que la escultura sea animada por el dios al que representa. Al parecer, al amparo de la doctrina de las cadenas de simpatía que unen los distintos componentes del cosmos, surgió la idea de fabricar estatuas de dioses con materiales simpáticos a ellos, de suerte que le resultara grato al representado animar la figura y diera así a los humanos oportunidad de comunicación⁵⁵³.

Se ha señalado convenientemente el apoyo que esta idea encontró en la costumbre egipcia de identificar estatua y dios y de “animar” estatuas divinas⁵⁵⁴. De hecho, uno de los tratados del *Corpus Hermeticum*, el *Asclepio*, cuyo componente egipcio es innegable, desarrolla el tema de la capacidad del hombre para fabricar estatuas equivalentes a dioses. *Ita homo fíctor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenti*, dice el texto⁵⁵⁵. Jámblico, por su parte, censuraba esta práctica, aunque algunos cristianos afirmaran lo contrario⁵⁵⁶.

Entre las prácticas adivinatorias de *PGM* hay dos que introducen la elaboración y uso de estatuillas en el ritual de un modo que a todas luces está influido por la teléstica. Se trata de III, 282-314 (el párrafo que aquí importa principalmente es 290-300)⁵⁵⁷ y V, 370-439. En los dos casos se siguen las pautas del arte teléstico tal como lo conocemos por los documentos, las cuales son básicamente dos: en primer lugar se

⁵⁵² La denominación aparece por primera vez en Proclo, aunque quizá ya existiera anteriormente. Cf. la discusión en Van Liefferinge 1999, pp. 93 s.

⁵⁵³ Sobre el arte teléstico pueden consultarse Hopfner, *OZI*, §§805-821; Dodds 1947 y 1960 pp. 276-281; Boyancé 1955; Ballériaux 1989 y 1990; Van Liefferinge 1999 pp. 88-96 y 268-273; Johnston 2008.2.

⁵⁵⁴ Hopfner, *OZ I*, §§805-808 y Van Liefferinge 1999, p. 91, nota 416. Cierta receta para fabricar un anillo mágico (*PGM XII*, 270-350) recibe su virtud incomparable mediante la animación de la figura de Helios grabada en una gema de heliotropo (variedad de calcedonia). El rito descrito en el papiro, δι’ οὗ ζῶπυρεῖται πάντα πλάσματα καὶ γλυφαὶ καὶ ξόανα (319 s.), está influido por el ritual egipcio de la “apertura de la boca”. Véase Dielemann 2005, pp. 170-182. Cf. también Eitrem 1939.1, pp. 66 s.

⁵⁵⁵ *Asclepius* 23 = Agustín, *Civ. Dei VIII*, 23. La doctrina expuesta en este tratado está sintetizada en Van Liefferinge 1999, pp. 95 s.

⁵⁵⁶ Resumen de la postura de Jámblico respecto a las estatuas adivinatorias en Athanassiadi 1993, pp. 122 s.. Sobre los cristianos, *ibid.* nota 160.

⁵⁵⁷ Este pasaje ha sido comparado por Sfameni (2008, pp. 109 ss.) con el episodio de adivinación relatado por Amiano Marcelino (XXIX, 1, 29-32), pese a que en él no aparece estatua alguna. Ya nos hemos referido a ese pasaje del historiador (*supra* pp. 6 y 199).

modela una estatuilla con unos símbolos determinados y una forma también concreta y a continuación se la activa mediante un ritual llamado en algunas fuentes εἴσκρισις⁵⁵⁸.

En lo que respecta a la primera fase, algunos de los textos de Proclo son especialmente pertinentes. “El telesta, añadiendo a las estatuas ciertos símbolos, las hace más aptas para la participación de los seres superiores”, afirma en su comentario al *Timeo*. Allí mismo especifica más adelante cuáles son los símbolos principales: “esto es lo que los verdaderos telestas hacen, consagrar las estatuas a través de caracteres y nombres vivificantes y dotarlas de vida y movimiento”⁵⁵⁹.

En el pasaje del papiro Mimaout los σύμβολα que el mago debe reunir son una mesa de olivo o laurel (291 s.), sobre la cual tiene que grabar determinados caracteres (293), un trípode “apto para visión directa” (αὐτοπτον, 291), que ha de cubrirse con lino puro (294 s.), un incensario de laurel⁵⁶⁰, que debe situarse sobre la mesa, una estatuilla de Apolo de madera de laurel hueca (296 s.), que también descansará sobre la antedicha mesa, y una laminilla de oro, plata o bronce inscrita con una nueva serie de caracteres (297-300). La ubicación de esta última es “bajo el incensario, frente a la estatuilla”, pero parece razonable que el sitio idóneo fuera el interior de la figura, la cual, si no fuera para introducir algo en su interior, no tendría por qué estar hueca. Otro texto de Proclo parece indicar que la introducción de símbolos en las estatuillas era una práctica normal dentro del arte teléstico, observada, como veremos, en la práctica del papiro V: “en las estatuas realizadas según la teléstica, unos símbolos de la presencia de los dioses son visibles y otros se ocultan en el interior, los cuales solo son conocidos para los telestas”⁵⁶¹.

Los símbolos de la práctica del papiro III se completan con el carácter que ha de escribirse en el suelo en torno al trípode, del cual no queda rastro en el papiro (303 s.).

En la práctica del papiro V se indica la lista detallada de los componentes de la estatuilla, incluso con las variantes oídas a un heracleopolitano. Con 28 hojas de laurel medular⁵⁶² (o de olivo, según la versión alternativa), tierra virgen, semilla de artemisia,

⁵⁵⁸ Véase Hopfner, *OZ* I, §808.

⁵⁵⁹ Proclo, *In Tim.* I, 25-27: Ὁ τελεστής σύμβολα ἄττα τοῖς ἀγάλμασι περιτιθεῖς ἐπιηδειότερα αὐτὰ καθίστησιν εἰς μετουσίαν δυνάμεων ὑπερτέρων. *ibid.*, III, 12-15: ταῦτα γὰρ οἱ τῷ ὄντι τελεσταί δρῶσι, διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζωακῶν τελούντες τὰ ἀγάλματα καὶ ζῶντα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες.

⁵⁶⁰ Como se colige de la línea 300, donde se dice que la estatuilla “fue hecha a la vez que el incensario”: ξοανόν, ὃ ἔκτιστο ἅμα τοῖς θυμιατηρίου.

⁵⁶¹ *In Tim.* I, 11 s.: τῶν ὑπο τελεστικῆς ἰδρυμένων ἀγαλμάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἐμφανῆ, τὰ δὲ ἔνδον ἀποκρύπτται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας, ἃ καὶ μόνοις ἐστὶ γνώριμα τοῖς τελεσταῖς. Los “símbolos de la presencia de los dioses” han de ser los que tienen por fin conseguir la presencia de los dioses.

⁵⁶² Tal parece ser el significado de ἐγκάρδιος, cf. Muñoz Delgado 2001, s. v.

cebada y grasa de babuino, recogido todo ello por un muchacho incorrupto, se elabora una masa aglutinada por un huevo de ibis y se le da la forma de Hermes (370-380), en cuyo interior, para “inspirarlo” o “hincharlo” (ἐνπνευματώσεως εἵνεκεν 383 s.) hay que meter la fórmula escrita en un papiro hierático, καὶ εἰς φῦσαν χήναιων, añade el texto (381), que atribuye la variante al heracleoplitano⁵⁶³. Φῦσα figura en los diccionarios con los significados básicos de “soplo”, “fuelle” o “vejiga”⁵⁶⁴. Algunos han entendido “la vejiga de un ganso”, así *LSJ*, Muñoz Delgado (en ambos diccionarios se usa este pasaje para ejemplificar la acepción “vejiga”), Calvo Martínez-Sánchez Romero y Wunsch⁵⁶⁵; Preisendanz, Hopfner y E. N. O’Neil, en cambio, han asignado al vocablo el significado de “tráquea”⁵⁶⁶. Aunque ninguno de estos últimos justifica su lectura, lo más probable es que hayan dado a φῦσα un valor similar a “soplo” o “fuelle” e interpretaran el término como “el conducto por donde pasa el aire”, esto es, la tráquea. Está atestiguado el uso de tráqueas, u otros conductos análogos, para la realización, no de un hechizo mágico, sino de un truco de magia. Alejandro de Abonutico, según Luciano, hacía creer a los visitantes de su oráculo que el dios Glicón (en realidad una serpiente) hablaba, mediante la treta de empalmar tráqueas de grulla⁵⁶⁷ y ordenar a un ayudante que hablase desde un extremo, de tal modo que su voz saliera por el otro, que estaba camuflado junto al reptil. Orígenes, *Philosophumena* IV, 28, testimonia el empleo de tráqueas (ἀρτηρία) de grulla por parte de los magos para realizar sus engaños. Más de un milenio después aparece en *El Quijote* (II, 62) una impostura similar (aunque esta vez el conducto era un tubo metálico) destinada a crear la ilusión de un busto parlante. Cervantes explica el procedimiento con el que Antonio Moreno, el anfitrión de Don Quijote, engaña a este y a otros invitados:

...dice (Cide Hamete) que Don Antonio Moreno, a imitación de otra cabeza que vio en Madrid fabricada por un estampero, hizo esta en su casa para entretenerse y suspender a los ignorantes. Y la fábrica era de esta suerte: la tabla de la mesa era de palo, pintada y barnizada como jaspe, y el pie sobre que se sostenía era de lo mismo, con cuatro garras de águila que de él salían para mayor firmeza del peso. La cabeza, que parecía medalla y figura de emperador romano, y de color de

⁵⁶³ Preisendanz anota en su aparato crítico que καί equivale aquí seguramente a la conjunción disyuntiva.

⁵⁶⁴ Cf. s. v. *LSJ*, Bailly, Passow y Muñoz Delgado 2001.

⁵⁶⁵ *LSJ* y Muñoz Delgado 2001 s. v.; traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987; Wunsch en el aparato crítico de Preisendanz.

⁵⁶⁶ Preisendanz (*PGM*) y Hopfner (*OZ* II, §174) traducen “Luftröhre”; E. N. O’Neil, “windpipe” (en Betz 1992).

⁵⁶⁷ *Alejandro o el falso profeta* 26: οὐ χαλεπῶς γεράνων ἀρτηρίας συνάψας.

bronce, estaba toda hueca, y ni más ni menos la tabla de la mesa, en que se encajaba tan justamente, que ninguna señal de juntura se parecía. El pie de la tabla era asimismo hueco, que respondía a la garganta y pechos de la cabeza, y todo esto venía a responder a otro aposento que debajo de la estancia de la cabeza estaba. Por todo este hueco de pie, mesa, garganta y pechos de la medalla y figura referida se encaminaba un cañón de hoja de lata muy justo, que de nadie podía ser visto. En el aposento de abajo correspondiente al de arriba se ponía el que había de responder, pegada la boca con el mismo cañón, de modo que, a modo de cerbatana, iba la voz de arriba abajo y de abajo arriba, en palabras articuladas y claras, y de esta manera no era posible conocer el embuste. Un sobrino de don Antonio, estudiante, agudo y discreto, fue el respondiente, el cual estando avisado de su señor tío de los que habían de entrar con él en aquel día en el aposento de la cabeza, le fue fácil responder con presteza y puntualidad a la primera pregunta; a las demás respondió por conjeturas, y, como discreto, discretamente.

Hay que tener presente, no obstante, que en los textos de Luciano, de Orígenes y de Cervantes se describe cómo hacer un truco de magia, y en el papiro se trata de explicar cómo hacer un hechizo, lo cual es diferente. Además, el término empleado en los dos ejemplos griegos es ἀρτηρία, no φῦσα. La interpretación más prudente, en consecuencia, parece la adoptada por C. W. Goodwin en la *editio princeps* del papiro, el cual traduce el pasaje (380-384): “and write the spell upon a sheet of hieratic paper, or on a goose’s bladder, as again I learnt from the Heraclepolite, and insert it into the figure (?) for the purpose of inflation”⁵⁶⁸. Es decir, una vejiga de ganso debe ser introducida en la estatuilla para que la infle. De qué manera se hinchará, no se detalla, pero esta manera de comprender el pasaje no es ilógica: acaso se tratara de que la vejiga actuase como bolsa de aire en el interior de la figura de modo que luego lo soltara emitiendo algún ruido. Recuérdese que el silbido que provocaba la brisa matutina al atravesar uno de los colosos de Memnón, que se había fracturado por un terremoto, era interpretado como la voz del héroe⁵⁶⁹. ¿Sería esta práctica un remedo casero de ese fenómeno?

⁵⁶⁸ Goodwin 1852, p. 17.

⁵⁶⁹ Los célebres colosos de Memnón estaban en Tebas. Eran dos enormes estatuas sedentes que representaban a Amenofis III, pero que los griegos identificaban con Memnón, rey de Etiopía y héroe mítico de la guerra de Troya. Uno de los colosos, agrietado, emitía un sonido al salir el sol, que se interpretaba como el saludo de Memnón a su madre, la diosa Eos. Véase, por ejemplo, *RE XV*, cols. 651 s., y Parsons 2009, p. 142.

Consideremos ahora la disposición de los símbolos. Según parece decir Proclo, era de importancia capital: "...y simplemente las rodean (*sc.* los telestas a las estatuas) de un orden exterior semejante a las potencias interiores ocultas en color y forma. Pues también en los santuarios por esta misma razón las diferentes estatuas están rodeadas de distintos símbolos adecuados a las estatuas de los seres superiores. Incluso los sagrados invocadores de los dioses y los receptores también usaban túnicas y cinturones variados, para imitar las vidas divinas a las que consagran su actividad"⁵⁷⁰. Parece ser, pues, que en las ceremonias telásticas se rodeaba a las estatuas de una serie de símbolos (como hemos visto que ocurre también en los dos pasajes de los papiros), los cuales se correspondían con las "potencias interiores y ocultas" en forma y color. Acaso por esto la práctica del papiro Mimaut insista en que debe usarse un punzón blanco para grabar los caracteres en el suelo (III, 303). Sin duda, esa misma relevancia cromática ofrece un firme apoyo a la conjetura ἐσθῆτα [λευκή]ν de la línea 308. No es fácil averiguar cuáles son exactamente las potencias interiores y ocultas del texto de Proclo, pero lo más razonable es suponer que la expresión se refiere a los símbolos ocultos dentro de la estatua.

De cualquier modo, el texto refleja la importancia de la forma (σχῆμα) de todo lo utilizado en el ritual y, sin duda, la estatuilla en sí no era una excepción. Hopfner señala (*OZ* I, §806) que las representaciones de dioses en los papiros mágicos responden en general a la iconografía oficial, fijada a su vez por el mito. Encontramos aquí un nuevo modo en que el mito determina el rito, también en la magia. Las prácticas que estamos considerando siguen esa norma. En el papiro Mimaut se hace referencia simplemente a un "Apolo hueco" (III, 292). De ello se deduce, en primer lugar, que dicho Apolo debería tener alguno o varios de los rasgos o atributos propios del dios, dado que de otro modo no podría ser reconocido como tal, y, en segundo, que es posible que el mago encargara la factura de la estatuilla a algún artesano. Esculpir un Apolo reconocible, hueco y en madera de laurel exige una habilidad notoria, no sería exagerado decir que la de un carpintero experto. Como apoyo de esta idea puede traerse a colación el caso de Apuleyo, acusado de encargarse al artesano Cornelio Saturnino una estatuilla. Como sostiene Abt, prescindiendo de que los acusadores dejasen volar su

⁵⁷⁰ *In Tim.* II, 19-27: καὶ πάντα ἀπλῶς τὸν ἔξοθεν κόσμον ταῖς ἔνδον καὶ ἐγκρυφίοις δυνάμεσιν εἰκότα κατὰ σχήματα καὶ χρώματα περιβάλλουσιν αὐτοῖς. Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς διὰ ταῦτα τοῖς ἀγάλμασιν ἄλλοις ἄλλα περιέκειτο συνθήματα, τῶν κρειττόνων συνάδοντα τοῖς ἀγάλμασιν· καὶ οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλήτορες καὶ οἱ δοχεῖς πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσιν καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωὰς, εἰς ἃς ἀνήγον τὴν ἑαυτῶν πραγματείαν.

imaginación hasta asegurar que representaba un esqueleto (en realidad era del dios Hermes), lo significativo es la denuncia por hacer un encargo privado de una estatuilla para rendirle culto, especialmente si se tiene en cuenta el material de que estaba hecha⁵⁷¹. En el caso de Apuleyo era madera de ébano, propia de Hermes; en el papiro, de laurel, propia de Apolo. Al margen queda la cuestión de la culpabilidad o inocencia del acusado Apuleyo; lo que resulta obvio es que sus acusadores vieron una conducta propia de un mago, lo cual parece demostrar la colaboración, al menos eventual, de magos y artesanos.

En el ritual de *PGM V* se trata de modelar una masa compuesta por los ingredientes arriba señalados, tarea sin duda más fácil que la de esculpir madera, y en consecuencia asumible por el propio mago⁵⁷². Quizá por eso mismo se den instrucciones concretas de cómo caracterizar suficientemente al dios: se habla de una “representación de Hermes con clámide” (V, 378) y se prescribe que “sostenga el caduceo” (380).

Queda por último el rito de activación o εἴσκρισις, como aparece en algunas fuentes. Aquí lo fundamental son las fórmulas que hay que pronunciar, pues son ellas las que suelen culminar tanto estos hechizos como los demás. Los pasajes son III, 288-290 y V, 400-421. No obstante, aparte de estas, otros detalles deben considerarse, creo, como parte de la εἴσκρισις, dado que son efímeros y no forman parte del conjunto estable de símbolos de las estatuillas. Se trata, en la práctica del papiro Mimaut, del sahumero de laurel y del peán que el mago ha de entonar. También en el papiro V hay un elemento de este tipo, el sahumero de incienso, tierra y sal (V, 395-398). En realidad, a mi juicio, en esta práctica forma parte de la activación todo lo que sigue a la frase ὅταν βούλη χρᾶσθαι (línea 385), pues la misma indicación temporal da a entender que siguen instrucciones que deben ser puestas en práctica en el momento de animar a la estatuilla. En concreto, me refiero a la colocación del papiro donde se ha escrito la misma fórmula (detallada a partir de las líneas 423 s.), que se ha introducido en la estatuilla a los pies de esta o sobre ella, junto con una rama de olivo. Ese papiro, además, ha de estar atado con un pelo del mago y un hilo púrpura (V, 382-391). También hay que nombrar aquí el altar de enebro que acogerá la imagen del dios (V, 391).

⁵⁷¹ Apuleyo, *Apol.* 61-66; Abt 1908, pp. 222-229.

⁵⁷² En *PGM IV*, 2358 ss. se conserva un hechizo para tener buena suerte que requiere también modelar con una masa un Hermes, en este caso hueco, como el Apolo del papiro Mimaut: λαβῶν κερρὸν κηρὸν καὶ χυλοῦς ἀερίας καὶ σεληνιτίδος μῖζον καὶ πλάσον Ἑρμῆν ὑπόκενον, τῇ εὐωνύμῳ κρατοῦντα κηρύκιον καὶ τῇ δεξιᾷ μαρσίπιον.

Hasta aquí las prácticas propiamente dichas. En cuanto a los efectos esperados, lejos de prometer la animación efectiva de las estatuillas, el papiro Mimaout afirma, después de prescribir la colocación de un recipiente con agua pura junto al trípode y el trazado del signo mágico en el suelo (III, 303 s.): “si quieres ver, mira dentro: con un vestido blanco y puro y coronado con corona de laurel, que tiene sobre la cabeza, el dios propicio vaticinando con una rama de artemisia de un solo tallo...”⁵⁷³. Por proximidad, creo más probable que la orden “mira dentro” de la línea 305 se refiera al interior del recipiente de agua y no al interior de la estatuilla hueca, que es la otra posibilidad que se ofrece. Si volvemos ahora la atención a la práctica del papiro V, veremos que se trata de una oniromancia, como revelan las líneas 398 s.: κοιμῶ μετὰ εἰπεῖν μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν. Lo que parecían ser dos rituales de animación de estatuillas al estilo del arte teléstico se convierten inesperadamente en una lecanomancia con visión directa y en una oniromancia. La explicación no resulta evidente, pero acaso se deba a la necesidad de conciliar un ritual de gran espectacularidad, como el de la animación de estatuas, que debía de ser un reclamo importante para clientes, con un resultado no tan difícil de conseguir. En efecto, en la oniromancia la sugestión debía de interpretar un papel capital, y no menos en la lecanomancia, en la que el practicante, deseoso de ver señales en el agua, interpretaría como tales cualquier reflejo.

Libaciones

Pasajes considerados:

1. I, 286 s.: καὶ σπονδῆν τέλε|σον ἀπὸ οἴνου καὶ μέλ[ι]τος καὶ γάλακτος καὶ ὀμβρίου ὕδατος
2. II, 55 s. y 58: ἐπὶ δὲ τούτοις ἐὰν μὴ ὑπακούσῃ, ἔλαιον καλὸν καθαρὸν ῥα|φάνινον ἐπίχεε παιδὶ ἀφθόρῳ γυμναζομένῳ ... 58: τινὲς δὲ καὶ τῷ θυμιατηρίῳ ἐπχέουσι τοῦ ἐλαίου
3. II, 73 s.: συνίστα δὲ σεαυτὸν τῷ θεῷ οὕτως· ἔχων ὀλόλευκον ἀλέκτορα | κα[ῖ] στ[ρ]όβιλον καὶ οἶνον σπένδων αὐτῷ ἄλειψον καὶ περιμένε εὐχόμενος
4. III, 327: θυσ]άμενος σπένδε οἶνω, μέλ[ι]τι ...⁵⁷⁴

⁵⁷³ V, 305-308: [ἐὰν ἰδεῖν θ]έλης, ἰδὲ ἔσ[ω]· ἔχων ἐσθήτα [λευκὴ]ν καὶ καθαρὰν καὶ [ἐστε]μμένος δ[α]φ[ν]ίνῳ στεφ[άν]ῳ | ὃν ἐπὶ τῆς κεφ[αλῆς ἔχει, θε]ῶς ἴλ[α]ρός καὶ ἀ]ρτεμισίας μ[ι]νοκλώνου | κλ]όνου προμα[ν]τευόμενος...

⁵⁷⁴ Preisendanz: σπένδε οἶνω μέλ[α]νι. La construcción del verbo con dativo del líquido derramado es rara. Los diccionarios citan solo un testimonio: Od. XII, 363 ὕδατι σπένδοντες. Los demás ejemplos de *PGM* usan el verbo de modo absoluto (XIII, 95 y 649) o tienen el acusativo habitual (I, 171; II, 74; III, 694; IV, 908, 2192, 2371 y 3149; XIII, 1016). Acusativo también en los compuestos κατασπένδω (V, 266) y ἐπι-

5. III, 693 s.: στροβίλους δεξιούς δώδεκα ἐπί[θ]υε γάλα, οἶνον λευκὸ[ν] σπένδων
6. IV, 908 s.: ἐπίθυε | λίβανον ἀρσενικὸν, εἰς ἀμπέλινα ξύλα σπέισα οἶνον ἢ ζύτον ἢ γάλα | βοδὸς μαλαίνης

Los magos greco-egipcios adaptaron a sus prácticas la libación, una de las acciones rituales más comunes entre las culturas antiguas. Verter líquidos en honor a los dioses ocupaba un lugar predominante por su frecuencia tanto en la religión griega como en la egipcia⁵⁷⁵. Quizá precisamente la amplia difusión de la libación hiciera innecesario dar instrucciones sobre cómo llevarlas a cabo. Encontramos en los papiros indicaciones escuetas, aunque sin duda suficientes para que el lector las comprendiera, que se limitan a un participio (II, 74; III, 694; IV, 908), un imperativo (III, 327; II, 55 s.) o una perífrasis (I, 286 s.: σπονδὴν τέλεσον), con los líquidos que debían derramarse en cada caso como única especificación. Llama por otro lado la atención el empleo casi exclusivo del verbo σπένδω o del sustantivo σπονδή frente a los otros términos comunes para la libación en griego: χέω y χοή; λείβω y λοιβή⁵⁷⁶. La completa ausencia del último par en *PGM* puede explicarse porque pertenecía al lenguaje solemne de la poesía, poco adecuado en las instrucciones de las recetas. En cuanto a χέω y χοή, aparecen solo una vez en las prácticas adivinatorias y en un contexto especial, como veremos más adelante. Resulta difícil dilucidar si χέω y σπένδω son utilizados con los significados que se les suele atribuir, esto es, “derramar el líquido que contiene un recipiente hasta vaciarlo” y “verter solo una parte de él”, respectivamente. Si bien no hay nada que lo rebata, tampoco existe indicio alguno de que eso sea así. Más bien parece que σπένδω era la palabra más frecuente para “libar”, mientras que χέω era un sinónimo menos usado. En los papiros mágicos hay once ejemplos de σπένδω y cuatro de σπονδή, a los que deben sumarse uno de κατασπένδω y tres de ἐπισπένδω. Χέω, en cambio, aparece una sola vez, χοή ninguna, ἐπιχέω dos (aunque en el mismo párrafo), ἐγχεώ una y καταχέω otra⁵⁷⁷.

σπένδω (I, 63; XII, 215 y 310). Según la conjetura de Preisendanz, la libación se hace con vino tinto. Pienso, sin embargo, que es preferible conjeturar μέλιτι, porque en *PGM* el color del vino solo se especifica cuando es blanco (III, 694; IV, 1315) y, por otra parte, la libación con vino y miel es frecuente (I, 286 s.: σπονδὴν τέλεσον ἀπὸ οἴνου καὶ μέλι[ι]τος καὶ γάλακτος καὶ ὀμβρίου ὕδατος; IV, 908 s. οἶνον ἢ ζύτον ἢ μέλι ἢ γάλα βοδὸς μελαίνης; 2192: γάλα, μέλι, οἶνον, ἔλαιον; XII, 215: οἶνον, μέλι, γάλα, κρόκον; XIII, 1016 s: γάλα, οἶνον, ὕδωρ). Nótese el asyndeton en los tres últimos testimonios.

⁵⁷⁵ Una buena panorámica de la libación griega puede encontrarse en Burkert, 2007, pp. 98-102; para Egipto puede consultarse Bonnet 1952 y J. F. Borghouts, *LdÄ* III, 1980, cols. 1014 s., s. v. “Libation”.

⁵⁷⁶ Sobre el sentido propio de estos vocablos, véase Benveniste 1969, II, pp. 209-221.

⁵⁷⁷ De acuerdo con los índices de Muñoz Delgado 2001.

Especificar los líquidos que debían verterse era importante, porque tenían una significación decisiva en la libación y en el rito en el que esta se incluía. F. Graf indicó que las libaciones normales, es decir, las que formaban parte de cultos bien establecidos en la sociedad, solían efectuarse con vino mezclado con agua, como el que era costumbre beber. En cambio, en los cultos que por algún motivo tenían un carácter liminal o marginal, ya fuera por las deidades honradas (por ejemplo las Erinies) o por las personas que los oficiaban (por ejemplo, mujeres), las libaciones se caracterizaban precisamente por la ausencia de vino o por el empleo de este puro. Entre estos rituales marginales, quizás los más característicos son los mágicos. Al publicar su teoría, Graf aportó un ejemplo de *PGM*, pero pueden darse más⁵⁷⁸. En efecto, aunque en todas las libaciones excepto en una se usa el vino, en ningún caso se dice que deba estar mezclado, y lo lógico es suponer que hubiera de libarse puro. Junto al vino aparecen casi siempre otros ingrediente, aunque no se precisa si se añaden a él mezclándolos o se vierten por separado. Precisamente son los dos fluidos más utilizados en libaciones anormales, según Graf, los que más aparecen después del vino: la miel (I, 286 s.; III, 327 y IV, 908 s.) y la leche (I, 286 s.; III, 694 y IV, 908 s.). Una sola vez se atestigua la cerveza, bebida mucho más egipcia que griega⁵⁷⁹ (IV, 908 s.) y el agua de lluvia (I, 286 s.). La única *νηφαλία*, libación sin vino, está en *PGM* II, 56. Se trata de una coacción sin paralelo que debe usarse en última instancia si el dios no obedece: derramar aceite puro de rábano sobre un muchacho puro, del que también se dice que debe ser *γυμναζόμενος*⁵⁸⁰. La utilidad de esta libación no está nada clara, pero puede ser la de consagrar al muchacho en cuestión como si de la víctima de un sacrificio se tratara. Dos líneas más abajo se consigna otra variante según la cual el aceite debe derramarse sobre un incensario.

En la mayoría de los pasajes estudiados la libación va dirigida a Apolo-Helios. Son tres. El primer ejemplo se encuentra, siguiendo la ordenación de *PGM*, en la *Invocación de Apolo* de I, 262-347. El olímpico Apolo adquiere aquí tintes más oscuros que de costumbre, pues parece que se confunde conReel dios egipcio del sol que

⁵⁷⁸ Graf 1980. El ejemplo de *PGM* es IV, 2191 (p. 217, nota 49).

⁵⁷⁹ Cf. W. Helck, "Bier", *LdÄ* I, 1975, cols. 789-792.

⁵⁸⁰ La lectura e interpretación de este adjetivo no es unánime. Preisendanz, que lo lee así, traduce "giess schönes, reines Rettigöl über einen unverdorbenen Knaben der Palästra". En la misma línea interpretativa, Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987, p. 72, nota 34, sugiera que el término podría referirse a un muchacho egipcio helenizado que hubiese frecuentado la institución del gimnasio. J. Dillon en su traducción en Betz 1992 acepta la misma lectura, pero traduce "pour fine, pure oil of radishes over an uncorrupted boy, who has been tested". Hopfner, por su lado, lee *γυμνῶ ἐζόμενῳ*. Véase también Calvo Martínez 2007.1, p. 157.

descendía cada noche al infierno después del ocaso para resurgir cada amanecer. Por ese motivo se pide a Apolo en la fórmula que envíe a un demon del Hades. La libación, en consecuencia, está dirigida a la vez al Apolo olímpico y al del Hades, que en este hechizo son uno y el mismo⁵⁸¹.

El segundo se halla en el papiro II, que recoge las instrucciones de dos oniromancias para ver a Apolo. Que son prácticas de adivinación en sueños se desprende de las repetidas veces en que se piden profecías (2, 3, 7, 10, etc.) y se prescribe realizar tal o cual rito o recitar esta o aquella fórmula “antes de dormir” (cf. 13, 21, 30, 41 y 79, etc.), como si se tratara de la preparación de una incubación. Que están consagradas a Apolo es obvio, puesto que su nombre aparece reiteradamente (2, 3, 7 s., 10, etc.). Al margen de las coacciones, a las que ya he aludido (*supra* pp. 49, 176 y **¡Error! Marcador no definido.**), está la libación de la línea 74. Se incluye en el párrafo en el que se explica cómo presentarse ante el dios, para lo cual se prescriben una serie de acciones que serán llevadas a cabo antes de dormir (cf. línea 79). Entre ellas está el verter vino mientras se reza, lo que encaja perfectamente con la costumbre griega de la libación, que se realizaba al mismo tiempo que las preces⁵⁸².

En el Papiro Mimaut tenemos la siguiente libación (III, 693 s.). Forma parte de una práctica que comienza en copto y sigue en griego. En la segunda sección solo se da el nombre de Harpócrates (707 s.), pero en la primera se deja claro desde un principio que el hechizo se dirige al dios Re-Sol, que terminó por identificarse con Horus en época tardía⁵⁸³. Con él también se confundió Apolo, de modo que, aunque de manera más indirecta que en los anteriores ejemplos, este hechizo tampoco se aleja de la órbita de Febo.

El caso de III, 327 es más complejo debido a la situación textual descrita en el apartado dedicado a la receta *PGM* III, 315-360 en el apartado “Textos considerados”. Aquí la libación parece estar consagrada a Tot (335). El último ejemplo, consagrado a Osiris (ὁ γενόμενος Ἑσιῆς | καὶ ποταμοφόρετος, 875 s.) pertenece al “Trance de Salomón” (IV, 906-609) y puede realizarse con vino, cerveza, miel o leche de vaca negra.

⁵⁸¹ Sobre distintos aspectos de esta práctica pueden verse Calvo Martínez 2005 y 2006; Faraone 2004; Merkelbach y Totti, 1990, pp. 10 – 16; Heitsch 1959, Hopfner, *OZII*, §§217 ss.

⁵⁸² Burkert 2007, p. 99, nota 39.

⁵⁸³ Véase Bonnet 1952, s. v. “Horus”.

Maltrato

Pasajes considerados:

1. IV, 63-68: κάλαμον χωρικὸν ὡς πηχῶν | δύο πήξας ἐν τῇ γῆ ὀλίγον ἐπικεκλιμένον καὶ ἐξαρτή|σας αὐτοῦ θριξὶ ἵππου ἄρσενος κάνθαρον τὸν ταυρόμορφον | κατὰ τὸ μέσον δεδεμένον, ὑπόθεσ αὐτῷ ἐν λεκάνῃ καινῇ | ὄστρακίνη λύχνον καινὸν ἐξημμένον, ὡς τὴν ἀτμίδα | τοῦ λύχνου ἐφικέσθαι ὀλίγον τοῦ κανθάρου

Se recurre en la receta IV, 52-85 a un recurso sin paralelo en el material adivinatorio de los papiros, el del maltrato de un insecto, en concreto un escarabajo, con el fin de atraer a la divinidad mántica. La idea es sencilla: siendo el escarabajo⁵⁸⁴ un animal simpático al dios que se desea atraer, sin duda Helios, el oficiante confía en que atándolo a una caña y chamuscándolo con la llama de un candil, su protector se presentará para liberarlo. Es natural que, según advierte la propia receta, el dios acuda agresivo: “se presentará el invocado y te obligará, armado y con amenazas, a que sueltes el escarabajo” (69 s.). Puede incluirse esta receta, en consecuencia, entre aquellas que emplean la provocación como táctica para atraer a la deidad: de un modo u otro se la irrita y se espera que aparezca con afán vengativo. Presentan estas recetas algunos rasgos propios, como la mencionada agresividad del dios, la importancia que se concede al amuleto para proteger al oficiante o el uso de sustancias desagradables (aquí, restos de comida)⁵⁸⁵.

Preparación del médium

Pasajes considerados:

1. III, 706-713: σινδονίσας | δὲ ἀπὸ κεφαλῆς μέχρι ποδῶ[ν ...]ηκει καὶ γράμα[ς] ἐπὶ τῆς γῆς Ἄρποκρά|την ἔχοντα ἐπὶ στόματος ...λιον, τῇ δὲ εὐω[νύ]μω [σ]κῦτος δεδρα|γμένον καὶ [ἄρ]πην ἐν ...ου ἔπειτα ἀβλ[α]να θαναλβα ἐν πτέρυγι | ἀβρσαξ ὑπὸ νότον ωηαυα ...ντον καὶ στήσας τὸν παῖδα ἐπ’ αὐτοῦ | καὶ γράφε

⁵⁸⁴ El κάνθαρον τὸν ταυρόμορφον del texto es, sin duda, el escarabajo toro, (*Onthophagus taurus*, Schreber = *Scarabaeus taurus* Linneo). Es estercolero y el macho tiene dos cuernos arqueados en la cabeza. Cf. Gil Fernández 1959, pp. 53 s. (a los testimonios que allí se aducen hay que añadir el de este papiro mágico).

⁵⁸⁵ Sobre estas recetas, García Molinos (en prensa).

- τὸν ἐ΄ λόγον αὐτὸν ... (palabras mágicas en copto) θεραπεύεις | πολλάκις καὶ τόδε· ἀφελὼν ... ἀντ' αὐτοῦ τὴν σιδόνα θεωρεῖται | καὶ ὕψεται· σὺ δὲ ἐρώτα [αὐτόν] ...
2. IV, 89-91: σινδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρ[ι] ποδῶν | γυμνὸν ἐστηκότα καὶ προκωδονίσας παῖδα στήσον κα[τ]αντικρὺ τοῦ ἡλίου καὶ λέγε τὸν λόγον κατόπιν αὐτοῦ στάς· ...
 3. IV, 850: Σολομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παιδῶν καὶ τελείων ποιούσα 897-903: τὸν δεῖνα ἄνθρωπον ἀγνί|σας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμέρας γ' καὶ σὺ ἄμ' αὐ|τῷ ἀγνὸς εἴσελθε, καὶ ἄρας αὐτὸν εἰς ὕ|παιθρον τόπον κάθισον αὐτὸν εἰς πλίν|θους ὠμάς καὶ στολίσας αὐτὸν δὸς αὐ|τῷ ἀνουβιάδα τὸν στάχυν καὶ ἱερα|κίτιν τὴν βοτάνην εἰς τὸ φυλαχθῆναι αὐ|τόν 909-915: εἶτα οὕτως εἰς τὸ οὐ̅ς | τοῦ δεῖνα ἀνθρώπου ἢ παιδίου ἐπίλεγε ζ' | τὸν λόγον καὶ εὐθέως πεσεῖται. Σὺ δὲ καθέ|ζου ἐπὶ ταῖς πλίνθοις καὶ πυνθάνου | καὶ πάντα ἀληθῆ διηγεῖται. Χρῆ δὲ στεφα|νῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ ἀρτεμισίας χλωρικῆς | αὐτὸν τε καὶ σε·
 4. V, 1: Μαντεῖον Σαραπιακὸν [ἐπὶ] παιδός 30 s.: (después de recitar una fórmula) ἐὰν | εἴπη ὅτι “χρηματίζω” (sc. el médium) λέγε (otra fórmula en la que se pide “que entre el trono del dios”). 36-41: ἐὰν οὖν ὑπὸ δ' ἀνδρῶν βαστάζεται | σὺ ἐρώτα· “τ[ι] ἐστεφανομένοι εἰσὶ καὶ | τὶ προάγει τοῦ θρονου̅;” ἐὰν λέγε “ἐλλαίας ἐστεφανομένοι εἰσὶ καὶ θυ|μιατήριον προάγει” ἀληθε[υει ὁ] παῖς.
 5. VII, 348 s.: Μαντεῖον ἐπὶ παιδός· κατακλίνας ἐπὶ τὸ ἔδαφος | λέγε, καὶ φανήσεται αὐτῷ παιδίον μελάνχρουν
 6. VII, 544: ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος, καθαρός
 7. LXII, 32: ἐπὰν πάλιν βραδύνη, λέγε ἐκφωνῶν οὕτως, πάλι καμβύων τὸν παῖδα 41: εἰς δὲ τοῦ στήθος τοῦ παιδός γράφε ζμύρνη· “καρ βαωθ”

La posesión divina es un fenómeno antiguo y bien conocido entre los griegos. En ella se fundaba, a fin de cuentas, toda la *divinatio naturalis* tal como se entendía en la Antigüedad. Podemos estar seguros, además, de que gozaba de gran popularidad, puesto que se practicaba en algunos de los más ilustres santuarios oraculares, como Dídima o Delfos. La adivinación con médium, empero, apareció más tarde. Esta se daba en el ámbito privado y no en el público, y consistía en inducir al trance a un sujeto, el médium, que hacía la función de enlace entre el mundo divino y el humano. Es posible,

como propuso S. I. Johnston⁵⁸⁶, que este tipo de mántica no fuera más que un remedo casero de la oracular, pero no hay más pruebas de ello que la similitud entre una y otra por basarse ambas en el ἐνθουσιασμός, el entusiasmo en su sentido etimológico.

Dejando a un lado la cuestión de sus orígenes, el hecho es que el testimonio más antiguo que tenemos al respecto es un pasaje de Varrón al que alude Apuleyo en su *Apología*. La transmisión es, pues, indirecta, pero se considera fiable, porque otros autores confirman que Varrón abordó en su obra ese tipo de temas⁵⁸⁷. Solo unas líneas antes Apuleyo afirma que, como las otras acusaciones lanzadas contra él eran no solo falsas, sino también inverosímiles, sus acusadores inventaron otro embuste: que había inducido al trance a un médium con fines adivinatorios, con la esperanza de que esta calumnia, al denunciar una actividad que la mayoría estimaría verosímil, fuera creída por los jueces:

Había que inventar, más bien, algo relacionado con las creencias más divulgadas y que gozan ya del mayor crédito. Así, pues, para acomodarse a los prejuicios y creencias populares, inventaron que cierto joven, embrujado por mis encantamientos, tras ser sustraído a las miradas de los curiosos, en un lugar secreto, teniendo como únicos testigos un pequeño altar, una lámpara y unos cuantos cómplices, se había desmayado en el lugar mismo del encantamiento y que después había recobrado el conocimiento sin tener conciencia de lo que le había sucedido. Esos indeseables no se han atrevido, sin embargo, a llevar hasta el límite su mentirosa invención. Para que la fábula fuera completa, se debió añadir que este mismo joven había hecho muchas profecías sobre el futuro⁵⁸⁸.

Es claro, en consecuencia, que la adivinación con médium era muy popular en la época de Apuleyo, o, más exactamente, que era una práctica que casi todos creían posible y propia de los magos. El mismo Apuleyo no tiene reparos en admitir ante el tribunal que él mismo también cree en ella⁵⁸⁹. La fama de esta clase de mántica ya no

⁵⁸⁶ Johnston 2001, p. 103.

⁵⁸⁷ El pasaje de Apuleyo es *Apol.* 42, 6-8. Sobre los demás autores, cf. Abt 1908, p. 171, esp. nota 3

⁵⁸⁸ Apuleyo, *Apología*, 42, 2-4, traducción de Santiago Segura Munguía: *Potius aliquid de rebus peruulgatoribus et iam creditis fingendum esse. Igitur ad praescriptum opinionis et famae confinxere puerum quempiam carmine cantatum remotis arbitris, secreto loco, arula et lucerna et paucis consciis testibus, ubi incantatus sit, corruisse, postea nescientem sui excitatum, nec ultra isti quidem progredi mendacio ausi. Enim fabula ut impleretur, addendum etiam illud fuit, puerum eundem multa praesagio praedixisse.*

⁵⁸⁹ Cf. *Apul.*, *Apol.* 42, 5: *nec modo uulgi opinione, uerum etiam doctorum uirorum auctoritate hoc miraculum de pueris confirmatur*, 43, 3: *Quin et illud mecum reputo: posse animum humanum,*

decaería, no solo en la época antigua⁵⁹⁰, sino tampoco en la Edad Media⁵⁹¹ ni incluso en la actualidad. Dadas las circunstancias, los autores de los papiros mágicos no podían dejar de incluirla en sus grimorios, pues ello debía de otorgarles una apariencia de verdaderos magos ante sus clientes.

¿Quién desempeñaba la función de médium en la Antigüedad? De manera consistente el médium es designado con el término *παῖς* en griego y *puer* en latín. En ambas lenguas estos términos significan tanto “niño” como “esclavo”. Cabría en lógica la duda sobre con cuál de las dos acepciones interpretarlo, especialmente si se tienen en cuenta las vacilaciones que al respecto transmiten los textos antiguos. Existen, por un lado, testimonios que dejan patente que el sentido “niño” es el válido, como, por ejemplo, el comienzo de la práctica llamada “Trance de Salomón”, *PGM IV*, 850-929: *Σωλομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιούσα*, donde solo puede interpretarse *παίδων* como “niños” por oposición a *τελείων* “adultos”⁵⁹². En apoyo de esta interpretación puede citarse, entre otros muchos pasajes, Orígenes, *De Princip.* III, 3,3, que parece intentar aclarar con una redundancia un potencial malentendido del que es consciente: *Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis...* Pero, por otro lado, los acusadores de Apuleyo llaman *puer* al supuesto médium que este, según ellos, utilizaba, aunque todo indica que a Talo, pues ese era su nombre, solo podía aplicársele ese término por su condición de esclavo⁵⁹³. Apuleyo, por su parte, se sirve hábilmente de la polisemia del término en su propia defensa⁵⁹⁴. No faltan tampoco autores que consideran adecuados tanto a niños como a adultos, siempre y cuando fueran estos de carácter simple, de ahí

praesertim puerilem et simplicem, seu carminum auocamento siue odorum delenimento soporari et ad obliuionem praesentium externari et paulisper remota corporis memoria redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet et diuina, atque ita uelut quodam sopore futura rerum praesagiare.

⁵⁹⁰ Cf. Abt 1908, pp. 158-198; Hopfner 1926, y *OZ II*, §§273-302; Dodds 1960, pp. 295-299; Johnston 2001. *Iambl. Myst.* III, 4-7 aporta informaciones fundamentales sobre este tema.

⁵⁹¹ Sobre esta época, y también sobre la antigua, contiene mucha información Delatte 1932.

⁵⁹² El hecho de que se admitiera a un adulto como médium fue considerado tan notable por el autor de la práctica que lo indicó expresamente.

⁵⁹³ Algunos de los datos que Apuleyo proporciona sobre el individuo en cuestión impiden pensar que se tratara de un niño: cf. 44, 3, donde da a entender que Talo padecía frecuentes desvanecimientos “mucho antes de que yo llegara a Ea” (*multo prius quam ego Oeam venirem*); 44, 4, donde declara que “hace ya mucho tiempo que ha sido relegado al campo” (*rus adeo iam diu ablegatus est*).

⁵⁹⁴ Véase Abt 1908, pág. 158. La ambigüedad de *puer* permite a Apuleyo desarrollar uno de los argumentos de su apología: dado que como médium debe elegirse a un *puer* (= niño) en buen estado físico, precisamente como suelen estar los niños, es ridículo que él escogiera a un *puer* (= esclavo) demacrado por la edad. En ningún pasaje utiliza el término *puer* = niño con tanta claridad como en 45, 8: *Facilius fuit, Aemiliane, ac multo grauius, tete ut ipsum diceris interfuisse et ex eo sacro coepisse dementire potius quam totum negotium quasi ludicrum pueris donares: puer cecidit, puer uidit: num etiam puer aliqui incantavit?*

que los más aptos fueran o los jóvenes o los campesinos⁵⁹⁵. Con todo, sí hay un indicio que permite pensar que se usaba preferentemente a niños como médium y no a esclavos: es el énfasis que a menudo se hace en la pureza, en especial de carácter sexual, en que debe hallarse la persona escogida. Ciertamente, es más probable que un niño goce de ese estado que no un esclavo. En *PGM VII*, 544 puede leerse: “que el médium sea incorrupto, puro”. También Apuleyo insiste en este punto: “debe el muchacho adivino ... ser elegido por su cuerpo adecuado e íntegro”⁵⁹⁶. Muy explícito a este respecto es también *PDM XIV*, 770, donde el médium debe ser “un joven que aún no haya tenido contacto con mujeres”⁵⁹⁷.

Volviendo al caso del supuesto médium Talo, Apuleyo se mofa de sus acusadores por sostener que había elegido a ese esclavo tullido como médium con las siguientes palabras: “Bonito ejemplar de *puer* habéis elegido para que alguien le haga intervenir en un sacrificio, le toque la cabeza, lo cubra con una vestidura inmaculada y espere de él un vaticinio”⁵⁹⁸. Queda así resumida en una frase la estructura de los rituales adivinatorios con médium: a) el mago celebra un ritual, en el que participa el médium, b) el mago opera directamente sobre el médium, de modo que este cae en trance (en las palabras de Apuleyo, le toca la cabeza y le cubre con una vestidura inmaculada), y c) el médium pronuncia los vaticinios. Los dos primeros pasos están reflejados en las prácticas de los papiros y aun otro más: la ἐξήγησις o recuperación del médium del trance en que se halla (véase el apartado “ἐξήγησις”). Dado que la primera fase consiste, realmente, en diferentes acciones, que consideramos en otros apartados de este trabajo, aquí solo será tratada la segunda. Agruparé las noticias de los textos en cuatro apartados:

1. La purificación del médium.
2. El atuendo y la apariencia con que el médium debía someterse a la práctica,
3. La posición en que el mago debía colocar al médium.

⁵⁹⁵ Iambl., *Myst.* III, 24; Olimpiod., *In Alcib.*, 8, 12 s. Plutarco, *De Pythiae oraculis* 22, 405c, afirma que la Pitia de Delfos procedía del campo.

⁵⁹⁶ Apul. *Apol.* 43, 4: *debet ille puer providus ... et corpore decorus et integer deligi*. Cf. comentario de Abt 1908, pp. 184 s.

⁵⁹⁷ Cf. Hopfner, *OZI*, §846.

⁵⁹⁸ *Apol.* 44, 8: *Bellum uero puerum elegistis, quem quis sacrificio adhibeat, cuius caput contingat, quem puro pallio amicitiat, a quo responsum speret*. Abt 1908, p. 188, propone traducir aquí *sacrificio* directamente por *Zauberhandlung*.

4. Las prueba a las que lo sometía con el fin de comprobar si era capaz de entrar en trance antes de la práctica, o si realmente había entrado en él en el transcurso de la misma.

1. Como ya se ha señalado, la pureza era un requisito imprescindible para que un muchacho fuera considerado apto para esta función. Precisamente se elegían niños porque eran quienes con más probabilidad estarían limpios de toda clase de miasma. Dicho de otro modo: su pureza se consideraba innata y no resultante de un proceso de purificación, como en el caso de los adultos. Con seguridad por esta razón se les aplica solo a ellos el adjetivo ἄφθορος, que podríamos traducir por “inmaculado”, por oposición a καθαρός o ἄγνός, “puro”, que también se usa para adultos y para objetos⁵⁹⁹. La excepción de *PGM IV*, 897-903, donde se dan instrucciones para someter al médium durante los tres días anteriores al del encantamiento a una purificación consistente en abstinencia sexual, se explica porque al comienzo de la receta, el llamado “Trance de Salomón”, se indica que funciona “sobre niños y adultos” (Σολομῶνος κατάπτωσις, καὶ ἐπὶ παίδων καὶ τελείων ποιούσα, *PGM IV*, 850). Dado que se incluye la posibilidad de utilizar como médium a un adulto, se pretende prudentemente eliminar la sospecha de que sea impuro con la inclusión de un proceso purificadorio en la práctica.

2. El médium se convertía durante la práctica mágica en un mero receptor o, mejor, “recipiente” en el que el dios se introducía. De ahí que se llamase δεχόμενος o δοχεύς⁶⁰⁰. Recuérdese, por otro lado, que también los magos se decían capaces de atraer a un dios a un recipiente inanimado, como una vasija con agua o una estatuilla. Unos y otros, los recipientes animados y los inanimados, eran equiparados hasta el punto de que se utilizaban los mismo métodos para disponerlos a la entrada en ellos del dios, que recibía el nombre de εἴσκρισις⁶⁰¹.

En primer lugar, era frecuente, sobre todo con las estatuillas, considerar que debían moldearse con determinados ingredientes para que constituyeran receptáculos adecuados para la divinidad. Naturalmente, a un médium no se le podía fabricar con materiales, pero sí se le podía vestir con tejidos adecuados. Se ha citado más arriba el

⁵⁹⁹ ἄφθορος: *PGM I*, 87; *II*, 56; *V*, 376; *V*, 544, siempre aplicado a παῖδες aunque no en todos los casos en prácticas de adivinación con médium; καθαρός y ἄγνός, en cambio, se dicen de objetos y lugares (*PGM II*, 148; *III*, 411), de personas, tanto de adultos como de niños (*PGM VII*, 667; *IV*, 1268; *VII*, 544) e incluso de dioses (*SM 49.71*: Ἄρτεμις ἄγνή). Cf. Muñoz Delgado 2001, s. vv.

⁶⁰⁰ δεχόμενος, por ejemplo, en Iambl., *Myst.* *III*, 6. Para δοχεύς cf. *LSJ* s. v., y Dodds, 1960, p. 278.

⁶⁰¹ Dodds, *ibidem*.

pasaje de la *Apología* de Apuleyo (44, 8) en el que se burla de sus acusadores diciendo *bellum puerum elegistis ... quem puro pallio amiciat*. También Amiano Marcelino especifica que el oficiante de la sesión adivinatoria celebrada con el fin de averiguar el nombre del siguiente emperador (XXIX, 1, 29-32)⁶⁰² iba vestido y calzado con lino (*linteis quidam indumentis amictus calceatusque itidem linteis soccis*). Se ve por estos ejemplos que el atuendo del médium se consideraba importante para atraer a los dioses, que, al parecer, preferían el tejido de lino a los demás. Esta creencia se confirma en dos recetas de *PGM* (III, 706 s., y IV, 89-91), en las que se ordena vestir al médium con lino de la cabeza a los pies. En ambas la fórmula es casi idéntica, debía ser un tecnicismo, que, por cierto, aparece también en *PDM* XIV 96, aunque curiosamente aplicada a un taburete y no a una persona. En el segundo caso, además, se precisa que el muchacho debe ponerse ese atavío estando desnudo. La desnudez es un requisito frecuente en las prácticas mágicas, pues garantiza la ausencia de nudos o ataduras en las vestiduras en el momento de realizar un rito⁶⁰³. Sin duda el lino sería la mejor opción para el atuendo del médium en el “Trance de Salomón”, aunque en sus instrucciones no se precisa este extremo, sino simplemente que hay que vestirlo (IV, 900b) y colocarle una corona de artemisia verde (IV, 914). También en III, 712 el mago debe colocar un paño de lino ante los ojos del médium para luego quitárselo y que este vea.

Otro método de preparar recipientes inmateriales para acoger a un dios era grabar en ellos caracteres y palabras mágicas. En un caso se atestigua la aplicación de este procedimiento sobre un médium: en *PGM* LXII, 46 se lee “sobre el pecho del muchacho escribe con mirra *kar baoz*”. La cosificación del médium es aquí especialmente clara, además, porque en la líneas anteriores (40-45) se consignan los caracteres que deben grabarse en el recipiente (φιάλη) que se ha de usar: *παῖς* y *φιάλη* están en pie de igualdad. También en esta práctica, como en la del Papiro Mimaut, tiene el practicante que cerrar los ojos al médium⁶⁰⁴. S. I. Johnston señala, probablemente con razón, que el procedimiento debía de ser ideal para sugestionar al médium, especialmente si era un muchacho: era necesario que el mago repitiera la fórmula y

⁶⁰² Véase *supra* pp 6 y 199.

⁶⁰³ Véase Heckenbach, 1911, pp. 43 ss. Las supersticiones relacionadas con los nudos y ataduras están muy extendidas: cf. W. Aly, *HWDA* I, 1927, s. v. “Knoten”. En algunas ocasiones también se ha observado esta norma en el seno de la religión oficial: en Roma, por ejemplo, al *flamen dialis* le estaba terminantemente prohibido llevar cualquier tipo de nudo en su vestimenta.

⁶⁰⁴ En la línea 32, *καμβύων* se interpreta como *καμμύων* = *καταμύων* con sentido transitivo, cf. aparato *ad loc.*

tapara los ojos a su ayudante cuantas veces fuera necesario hasta que este viera al φάσμα⁶⁰⁵.

3. Tanto en la religión griega como en la egipcia los dioses estaban vinculados a espacios determinados. Básicamente, unos, como los olímpicos griegos, estaban relacionados con el cielo y otros, los de la muerte o la fertilidad, con la tierra. En estas prácticas se aprecia una preocupación por poner al médium en contacto, de la manera más directa posible, con el ámbito del dios al que la práctica se consagra. Así, en dos hechizos dirigidos a Helios se dan instrucciones para colocar al muchacho de pie (III, 710 y IV, 89 s.). En la primera la proximidad se consigue ubicándolo sobre un dibujo de Harpócrates flanqueado de *voces magicæ*, que previamente ha dibujado el mago (III, 707-709). Harpócrates, como es sabido, es el nombre griego para llamar a Horus niño y las relaciones de este con el Sol son también conocidas⁶⁰⁶. Esta forma de actuar recuerda la de aquellos “que están puestos de pie encima de signos, como si estuvieran llenos de un espíritu que hubiera entrado en ellos”⁶⁰⁷. Porfirio y Jámblico asociaban a ellos la mántica privada que actualmente tendemos a llamar “mágica”. En *PGM VII*, 348, el médium, por el contrario, debe yacer sobre el suelo. Hopfner ya explicó esto remitiendo al carácter telúrico de la práctica, que se desvela de forma inequívoca en su λόγος⁶⁰⁸. Otro dios relacionado con los muertos y la fertilidad, Osiris, es el destinatario del “Trance de Salomón”; allí el mago debe sentar al médium sobre ladrillos de arcilla sin cocer⁶⁰⁹.

4. Como ya se ha señalado, los magos consideraban que era de importancia capital escoger adecuadamente a los intermediarios y por ello a veces se enumeran las características que estos debían tener, como en VII, 544. Para tener la seguridad de que su elección era buena, disponían de ciertos métodos capaces de probar la capacidad del médium antes y durante la práctica. Conforme a las instrucciones de IV, 89, el que oficia no ha de proceder hasta haber puesto a prueba a su ayudante, mientras que en V, 36-41 se conserva un pequeño interrogatorio al que el médium debe ser sometido

⁶⁰⁵ Johnston 2001, pp. 110 s., nota 32.

⁶⁰⁶ Cf. Bonnet, 1952, y D. Meeks, *LdÁ II*, 1977, s. v.

⁶⁰⁷ Porfirio, *Ep. Aneb.*, fr. 40, Saffrey-Segonds (*apud Iambl.*, *Myst.* III, 13): ἐπὶ χαρακτήρων στάντες ὡς οἱ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων.

⁶⁰⁸ *OZ II*, §168.

⁶⁰⁹ Según Cunen 1960, el médium de V, 1-52 también se situaría sobre ladrillos sin cocer, designados en este caso por la palabra βῆθρον de la línea 3.

durante la realización del hechizo: si sus respuestas coinciden con las consignadas en la receta, significará que el muchacho dice la verdad.

La frase de *PGM* IV, 89 suscita algunas dificultades de lectura y es conveniente detenerse en ella. Su interpretación depende de cómo se entienda la secuencia *γυμν/κοτα* que aparece en el papiro. Preisendanz, que conjeturó *γυμνὸν κ<ρ>ότα* (*κροτάω* estaría aquí por *κροτέω*⁶¹⁰), entiende que, después de cubrir al médium, el mago debía dar palmadas. Su conjetura parece apoyarse en el participio que aparece a continuación, *προκωδωνίσας*, del factitivo derivado de *κώδων*, “campana, campanilla”, que él entendió como “haciendo resonar unas campanillas” y de ahí su traducción “kleide einen Nackten in Weiss von Kopf bis zu Fuss, klatsche, klinge vor ihm und stelle den Knaben der Sonne gegenüber”. Puesto que en la práctica intervenía, al parecer, la música, elemento frecuente en los procedimientos de posesión con médium⁶¹¹, debió de parecerle verosímil el hecho de que el mago aplaudiera. El resto de editores, por su parte, interpretaron que la secuencia arriba indicada era la abreviatura del perfecto del verbo *γυμνώω* o bien que se trataba del adjetivo *γυμνός* junto con el participio de perfecto *ἔστηκότα*⁶¹².

Antes de inclinarse por una u otra interpretación, parece necesario establecer el verdadero sentido de *προκωδωνίσας*. Al tratarse de una forma verbal derivada de *κώδων*, puede parecer natural interpretar que el mago debe hacer sonar ese instrumento. No obstante, *κωδωνίζω* (*προκωδωνίζω* es un hápax) se encuentra habitualmente con el valor de *ἔξετάζω*, que los diccionarios explican a partir de “hacer resonar algo para comprobar su calidad”, como por ejemplo una moneda u otro objeto de metal,⁶¹³ y a partir de ahí simplemente “probar”. En el pasaje del papiro, Th. Hopfner ofreció una interpretación alternativa de este verbo conforme a este último significado basada en dos prácticas de adivinación mediante médium del papiro mágico demótico de Londres y Leiden: *PDM* (= *PGM* XIV) 1 – 92 y 239 – 295⁶¹⁴. En uno y otro encantamiento el

⁶¹⁰ El tema de presente *κροτέω* (denominativo regular sobre *κρότος* o iterativo-factitivo) es el único documentado. Los otros testimonios de *PGM* para el verbo son ambiguos: *ἐκρότησε* en XIII, 161 y 471; *κρότησον* en XIII 88 y 600. En cualquier caso, la vacilación entre presentes contractos en *-αω* y en *-εω* se atestigua esporádicamente: Mayser I 2, 1938, p. 117; Schwyzer I, 1938, pp. 728 s.; Mandilaras 1973, pp. 61 s.; Gignac II, 1981, pp. 242 s.; Blass-Debrunner-Rehkopf 2001, p. 66.

⁶¹¹ Sobre este asunto, cf. Rouget, 1986, especialmente pp. 184-193. Sobre la magia y la música en general, véase también Combarieu, 1909.

⁶¹² Cf. aparato *ad loc*.

⁶¹³ Cf. *LSJ* s. v. *κωδωνίζω*. Los escolios a Aristoph., *Ran.* 79 y *Lys.* 485 recogen lo esencial de las explicaciones de los gramáticos antiguos. Véase la nota de Wilamowitz al pasaje de *Lys.* y Taillardat 1965, pp. 148 s.

⁶¹⁴ Véase *OZII*, §265.

muchacho que va a ejercer de médium ha de ser previamente probado con el fin de verificar si es apto o no. Los pasajes que se refieren a dicho examen, según la traducción de J. H. Johnson (en Betz, 1992²) son los siguientes:

You should bring a pure youth who has not yet gone with a woman; you should speak down into his head beforehand, he standing up, (to learn) whether he would be useful in going to the vessel. If he will be useful, you should make him lie down on his belly and cover him with a clean linen cloth ... You should recite this invocation which is above down into his head, he gazing downwards looking into the oil, up to seven times, his eyes being closed ... (viene entonces la fórmula que ha de recitarse para probar la capacidad del médium) When you announce this, his ears speak. If his two ears speak, he is very good; if it is his right ear, he is good; if it is the left (ear), he is bad.

(PDM 67 ss.).

...and you should bring a pure youth who has been tested in his ears beforehand (that is, he will be profitable in going with the vessel) ... You should make him sit on a new [brick] ... while you recite down into the middle of his head seven times.

(PDM 287 ss.).

Como se ve, en ambas pruebas el procedimiento es similar, aunque en la primera la descripción es más clara. El mago debe probar los oídos del médium para asegurarse de que este oirá al dios. El examen consiste en recitarle al oído siete veces una misma fórmula. “Entonces, sus oídos hablarán”, dice el texto, lo cual no admite otra interpretación, como apunta Hopfner, que la de que tendrá pitidos en sus oídos⁶¹⁵: si el que le zumba es el oído derecho, será un buen médium; si es el izquierdo, será malo; si le zumban ambos, excelente⁶¹⁶. En vista de estos paralelos y del sentido de κωδωνίζω al que me he referido, Hopfner concluye, a mi entender con acierto, que el sintagma προκωδωνίσας παῖδα del papiro debe entenderse como “tras haber probado al muchacho”, esto es, sus oídos.

⁶¹⁵ Una expresión igualmente braquilógica puede encontrarse en español: “me pitan los oídos” por “mis oídos oyen un pitido”.

⁶¹⁶ La predilección del oído derecho frente al izquierdo puede ponerse en relación con la extendida superstición según la cual si a uno le pita el oído derecho es porque alguien está hablando bien de él y si le pita el izquierdo, porque alguien está hablando mal. Véase Abt, 1908, p. 198 (a Apuleyo le acusaban de haber preguntado a una mujer si le pitaban los oídos).

En definitiva, me parece preferible interpretar, por un lado, la secuencia γυμν/κοτα o bien como γυμνωκότα o γεγυμνωκότα, o bien como γυμνὸν ἔστηκότα⁶¹⁷, y, por otro, entender προσκωδωνίσας como “habiendo probado” y no como “tocando campanillas”.

Igualmente interesante, aunque por otros motivos, es el pasaje del papiro V. Como defiende la profesora S. I. Johnston, este tipo de interrogatorios debían de tener la utilidad real de sugestionar al muchacho, hasta el punto de que terminaba viendo lo que se quería que viera por pura insistencia⁶¹⁸. Se trata en este caso de un pasaje del Oráculo de Sarapis, primera práctica del papiro V, en el que el practicante debe pronunciar una fórmula que culmina con las palabras “que sea introducido el trono” (εἰσενεχθήτω ὁ θρόνος V, 35). El texto continúa: “Si es transportado por cuatro hombres, pregunta: ‘¿de qué están coronados y qué precede al trono?’; si dice ‘de olivo están coronados y un incensario precede’, dice la verdad el muchacho”. Abt supuso que los cuatro hombres que transportan el trono no debían de ser espíritus que solo el médium veía, sino personas reales, pues de otro modo el mago no sabría cuándo tenía que formular su pregunta⁶¹⁹. Además, apunta que si el trono era efectivamente real, la liberación del dios tendría más sentido, pues en ella se le invita a volver a “sus propios tronos” (χώρει ... εἰς ἰδίους θρόνους, 41-43), y asocia a estos supuestos cómplices con los *conscii* del texto de Apuleyo (cf. *supra* nota 588). No obstante, por dos motivos me parece más plausible que la señal para que el mago preguntase fuera que el médium le dijese que ya veía el trono transportado por algún tipo de demonios. El primero es que si se requiriesen ayudantes humanos para la práctica, debería estar convenientemente especificado, como ocurre en algún otro lugar de los papiros mágicos, por ejemplo en *PGM* IV, 172, donde se indica ποίει σὺν μυσταγωγῷ. El segundo es que si quienes debían entrar eran personas de carne y hueso, el oficiante los vería sin dificultad y el interrogatorio carecería de sentido.

⁶¹⁷ ἔστηκότα es la conjetura aceptada en la primera edición de *OZ*, en la segunda se ha impreso el texto de Preisendanz. Conjeturar el participio de perfecto γυμνωκότα para la lectura del papiro γυμν/κοτα tiene el inconveniente de la falta de reduplicación) y del sentido pasivo que exige aquí el contexto. De la omisión de reduplicación hay testimonios, sin embargo, en los mismos papiros mágicos: *PGM* V 318 s. κατακα/λυφῆ, si bien se trata de una forma con preverbo, donde el fenómeno es más frecuente; vid. Radermacher, 1923, pp. 86 s.; Mandilaras, 1973, p. 201. También pueden encontrarse paralelos de participios de perfecto “activos” con valor “pasivo”, restos de la indiferencia original a la voz del tema de perfecto, que llegan hasta la koiné. Cf., p. ej., Luc., *Gall. ἀνεωγῶσι τοῖς ὀφθαλμοῖς*, “con los ojos abiertos”. Vid. Chantraine 1927, pp. 38, 77, 216.

⁶¹⁸ Johnston 2001, pp. 110 s., especialmente nota 31.

⁶¹⁹ Abt 1908, p. 162, nota 2.

Purificaciones

Pasajes considerados:

1. I, 41 s.: ἄπε]χε σαυτὸν ἐν ἡμέρ[αις ζ'] | συνουσιάσαι γυναικί
2. I, 289-292: ἀπεχόμενος ἀπὸ | πάντων μυσαρῶν πραγμάτων καὶ πάσης ἰχθυοφαγίας | καὶ πάσης συνουσίας, ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγά|γης τὸν θεὸν εἰς σέ.
3. II, 20 s.: ὄνειω γάλα|κτι καθάρων σο[υ] τὴν στρωμνὴν 148 s.: ἔστω δέ σου ὁ τόπος ἀγνὸς ἀπὸ παντὸς μυσεροῦ, | καὶ ἀγνεύσας καθαρῶς προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἰκεσίας
4. III, 304: δεῖ προαγνεύειν ἐ[πὶ] ἡμέρας τρεῖς
5. IV, 52-57: Προαγνεύσας ζ' ἡμέρας τοῦ τὴν σελήνην πα[ν]σέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψέ[των | ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις, μέρος ἡμι[σ]υ κ[α]|τὰ ἴσον καταλιμπάνων ἐπὶ τὰς προκειμέν[ας | ἡμέρας ἐν ἀγγείῳ καλλαῖνῳ, | ἐφ' οὗ καὶ σὺ ἐσ[θίεις, ο]ἴνου ἀπεχόμενος 73 s.: ὅταν δὲ μέλλῃς καθ' ἡμέραν ἐν τῇ ἀγνεύσει ἐσθίειν καὶ | κοιμᾶσθαι
6. IV, 897-899: τὸν δεῖνα ἄνθρωπον ἀγνί|σας ἀπὸ συνουσίας ἐπὶ ἡμέρας γ' καὶ σὺ ἅμ' αὐ|τῷ ἀγνὸς εἴσελθε
7. IV, 1099 s.: προάγνευε | δὲ πρὸ ἡμερῶν γ' ἀπὸ παντός.
8. IV, 3209: ἀγνεύσας ἡμέρας ζ'
9. V, 459: κοιμῶ ἀναπόκριτος ἀπεχόμενος
10. VII, 334: ἀγνεύσας ἡμέρας γ' χρῶ
11. VII, 363: καθαρὸς ἀπὸ παντός, τότε ποίει
12. VII, 667: κοιμῶ ἀγνὸς εἰς ψίαθον χαμαί
13. VII, 725: ἀγνὸς ὧν κοιμῶ
14. VII, 749: ἀγνεύσας ἡμέρας γ'
15. VII, 846: λέγε ἀγνεύσας πρὸς τὸν ἥλιον
16. XII, 190: Ὀνειραιτητὸν λεγόμενον πρὸς Ἄρ[κτον, ἐκ κ]αθαροῦ
17. XXIIb, 27: ἀγνευσ[ο]ν εἰς τὸν κα[θ]ημερινόν σου λύχνον
18. LXXVII, 23: ἀγνὸς δὲ ποίει
19. SM 79, 13 s.: κοιμῶμενος | λέγε ἀγνὰ φάγῶν·

Con frecuencia se ha comparado a la magia con la ciencia en el sentido de que opera con leyes que se consideran inalterables⁶²⁰. De la misma manera que un líquido hierve a cien grados centígrados a nivel del mar, por ejemplo, los papiros mágicos prometen un efecto determinado si se llevan a cabo las instrucciones de cada práctica. No obstante, sería más adecuado comparar la magia con la técnica, pues no constituye un saber en sí, como la ciencia, sino más bien la aplicación práctica de un saber. Además, ha de tenerse en cuenta que con bastante frecuencia el éxito de las prácticas está sujeto a una condición: la pureza del oficiante. La magia no solo funciona, como suele creerse, *ex opere operato*, sino también *ex opere operantis*, al menos en estos casos.

La purificación recibe el nombre de ἀγνεΐα en *PGM IV*, 73. Aunque aparece en recetas de adivinación de distinta clase, se encuentra sobre todo en las de oniromancia. De los diecinueve pasajes consignados arriba, casi la mitad, nueve, son oniromancias⁶²¹. Nos ocupamos en esta sección solo de los procesos de purificación propiamente dichos, o sea, de aquellos lugares en que se expresa la necesidad de que el oficiante de la práctica se purifique o purifique algo. Dejamos a un lado, en consecuencia, las indicaciones de que los objetos o colaboradores que se utilicen deban ser puros, pues en este caso la pureza es anterior e independiente de la práctica mágica (es el caso, por ejemplo, de los médiums, que a menudo han de ser muchachos puros y, en consecuencia, no precisan ser purificados⁶²²).

En lo que se refiere a la purificación, la magia está en consonancia con la religión, pues también esta la exige⁶²³. La purificación religiosa, además, puede interpretarse como una muestra de respeto y veneración hacia la divinidad. En la magia, en cambio, debe entenderse más bien como un mero requisito para entrar en contacto con el mundo divino, pues algunas recetas con ἀγνεΐα incluyen asimismo coacciones⁶²⁴. En el texto de los papiros viene expresada con claridad y concisión, pues no requiere, por lo general, ritual alguno⁶²⁵, sino que simplemente consiste en abstenerse por un periodo de tiempo determinado de ciertas prácticas y sustancias: la mayoría de las veces

⁶²⁰ Sobre esta idea, García Teijeiro 2006, p. 305

⁶²¹ II, 20 s. y 148 s.; V, 459; VII, 363; VII, 667; VII, 725; VII, 749; XII, 190; XXIIb, 27, y *SM* 79, 13-14.

⁶²² Cf. Hopfner, *OZI*, §846.

⁶²³ Hopfner, *OZI*, §§838-868

⁶²⁴ Cf. II; IV, 930-1114; IV, 3209-3254.

⁶²⁵ Al contrario de lo que ocurría en la práctica religiosa griega. Cf., entre otros, Hopfner, *OZI*, §§ 862-869; Rudhardt 1958, pp. 163-177. Sobre la purificación en el mundo griego y en el romano, pueden verse las síntesis de Paoletti 2004, Saladino 2004 en *THESCR*A. Cf. también los artículos “Reinheit” y “Reinigung” en Bonnet 1952, pp. 631-637.

tres días (así en cinco pasajes), otras, en cambio, siete (en tres). A veces la prescripción de pureza ocupa una oración completa con el verbo en imperativo, como ἄπεχε (I, 41 s.), προάγνευε (IV, 1099 s. o ἄγνευσον (XXIIb, 27). Nótese que el imperativo presente se emplea cuando se indica la duración de la purificación; de lo contrario aparece el aoristo con valor puntual. Con más frecuencia, sin embargo, se usan estructuras de participio insertadas en otra oración: ἀπεχόμενος (I, 289), προαγνεύσας (IV, 52), ἀγνίσας (IV, 897 s.), etc. Otras formas de introducir el requisito son δεῖ con infinitivo (δεῖ προαγνεύειν en III, 304), un complemento predicativo concertando en nominativo con el sujeto del verbo, que es el oficiante de la práctica, (καθαρός en VII, 363; ἄγνός en VII, 667; VII, 725 y LXXVII, 23), la locución preposicional ἐκ καθαροῦ (XII, 190) o la estructura de participio ἀγνὰ φαγών (SM 79, 13 s.), donde, al contrario que en todos los demás ejemplos, la cualidad de puro se aplica a la comida y no a quien la come. En cuanto al vocabulario empleado, constatamos que ἀπέχω se utiliza preferentemente cuando se precisa de qué es necesario abstenerse. Para expresar esto último se repite la preposición ἀπό (p. ej. I, 289 s.) o se usa el genitivo de separación (p. ej. IV, 52 s.), aunque también es posible el infinitivo (I, 41 s.). ἀγνεύω y su compuesto προαγνεύω tienden a reservarse para los casos en que se especifica la duración del periodo de purificación (p. ej. III, 304). Lo indicado se observa con claridad en IV, 52 s., donde en la misma oración aparecen προαγνεύσας + duración y ἀπεχόμενος + complemento de separación. No obstante, esto no es más que una tendencia, pues hay ejemplos de ἀπέχω con complemento circunstancial de tiempo (p. ej. I, 1-42) y de προαγνεύω con complemento de separación (p. ej. IV, 1099 s.). Aparte de los verbos señalados se utilizan καθαίρω (II, 21) y ἀγνίζω (IV, 897 s.) como transitivos cuando el oficiante purifica algo: en el primer caso, un camastro; en el segundo, al médium. En todos los casos los términos empleados están en consonancia con su uso en griego clásico⁶²⁶.

La utilidad de la purificación se especifica en I, 291 s.: (harás todo esto) “evitando toda clase de cosas impuras, la ingesta de pescado y la cohabitación, para que con mayor anhelo atraigas al dios hacia tí”. En los demás pasajes no se precisa este punto, pero, a la luz de otros lugares de recetas mágicas no adivinatorias⁶²⁷, cabe inferir que si realiza la práctica en estado impuro, el oficiante fracasará.

⁶²⁶ Cf. Rudhardt 1958, pp. 39-41 para ἄγνός, pp. 50-52 para καθαρός, pp. 163-168 para καθαίρω, pp. 170-173 para ἀγνεύω y ἀγνίζω.

⁶²⁷ Hopfner, OZI, §840. Véase también el testimonio de Jámblico a propósito *ibid.* §838.

Lo normal es que sea el propio oficiante quien tenga que purificarse, pero, como hemos señalado ya, en una ocasión (IV, 897-899) debe hacer lo propio con el médium⁶²⁸, y en el papiro II ha de lustrar los lugares en los que se propone realizar la práctica: el lecho en el que dormirá (II, 20 s.) y la habitación donde llevará a cabo la última coacción (II, 148 s., en rigor se dice que el lugar ha de ser puro, no que haya que purificarlo).

Aquello de lo que el oficiante debe abstenerse no siempre aparece expresado. En V, 459, por ejemplo, se lee un escueto ἀπεχόμενος y en otros lugares, como IV, 1099 s., el redactor se conforma con una prescripción general, ἀπό παντός. Parece como si se diera por hecho que cualquier posible lector sabía bien qué sustancias o acciones podían mancillarle y cuáles no. Pero el nivel de concreción es en algunos pasajes mayor. Así en I, 289-292, tras la difusa expresión ἀπο παντός μυσαρῶν πραγμάτων se precisa que hay que evitar las relaciones sexuales (συνουσία) y comer pescado (ἰχθυοφαγία). Ciertamente, son estos los dos ámbitos en los que se consideraba más fácil entrar en contacto con la impureza⁶²⁹. En lo que se refiere a las relaciones sexuales, a veces se especifica “con mujeres” (I, 41 s.), mientras que en lo que atañe a la alimentación, aparte del pescado, la receta de PGM IV, 52-57 considera impuros asimismo los alimentos “con sangre” (ἔναιμα), los “no cocidos” (ἀνέψετα) y el vino (οἶνον). Cf. SM 79, 13 s.: ἀγνὰ φαγών⁶³⁰. A juzgar por II, 20 s., podía purificarse un objeto (en este caso, una cama) mojándola con leche de burra.

Preparación de candil o recipiente

Pasajes considerados:

⁶²⁸ Según Proclo, era normal que los μάντεις, además de purificarse a sí mismos, purificaran también a sus acompañantes: Hopfner, *OZI*, §838.

⁶²⁹ Hopfner, *OZI*, §842 distingue, aparte de los que hemos señalado (sexo y alimento), otros dos tipos de purificación dentro de los papiros mágicos: la que se refiere al atuendo (tratada por nosotros en la subsección “Atuendo”, dentro de sección dedicada a la ποίησις) y la que impone el alejamiento de todo aquello que tenga que ver con la muerte. Los ejemplos de este último tipo en los papiros son escasos y poco claros: por ejemplo, la prohibición de consumir alimentos de origen animal (ἐνάϊμων) de IV, 52-57. Quizá esta escasez se deba a la contradicción en que se incurriría al prohibir el contacto con la esfera de la muerte y la prescripción de usar trozos de cadáveres o jirones de ropas de muerto, como en II, 48, donde ha de envolverse un pedazo de papiro con un dibujo en un ῥάκει βιοθανάτου, o los versos πέμψον δαίμονα τοῦτον ... οὐπερ ἀπὸ σκίηνους κατέχω τόδε de un himno que aparece en varios papiros (cf. *Hymn.* 4, vv. 12 y 14 en el apéndice de *PGM*).

⁶³⁰ En Hopfner, *OZI*, §§843-848 y §§849-854 puede hallarse más información sobre las purificaciones sexuales y alimenticias, respectivamente. Para estas últimas, cf. R. Schlichting, “Speisege- und -verbote”, *LdÄ V*, 1984, cols. 1126-1128.

1. I, 277 s.: λαβὼν λύχνον ἀμίλτωτον σκεύασον διὰ βυσσίνου ῥάκους | καὶ ῥοδίνου ἐλαίου ἢ ναρδίνου 281-284: ἔχε δὲ ἐν ἐτοιμίῳ λύκου κεφαλὴν, ὅπως ἂν ἐπιθῆς | τὸν λύχνον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ λύκου, καὶ βωμὸν ὠμὸν | στησάμενος ἐγγὺς τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ λύχνου, ἵνα ἐπιθῶ|σης τῷ θεῷ· 288 s.: ταῦτα μέλλεις ὅλα ποιῆσαι | [ἐγ]γὺς τοῦ λύχνου 292-295: ἔστιν δὲ τὰ ὀνόματα, <ᾶ> μέλλεις γράψαι | εἰς τὸ βύσσινον ῥάκος καὶ ἐλλυχνιάσεις εἰς τὸν ἀμίλτωτον λύχνον· | ‘αβεραμενθουλερθεξ αναξ εθρενλυω θνεμα ραιβαι· | αεμινναε βαρωθερ ρεθωβαβ εανιμεα.’
2. III, 300-303: καὶ παράθες π[αρά] | τὸν τρίποδα δέπασ[τρο]ν ἢ κόγχην ἔχουσαν ὕδωρ κα[θαρὸν] | καὶ ἐπίγραψον ἐν τ[ῷ] ἐδ[ά]φει μέσον τοῦ ὀϊκου περὶ [τὸν] | τρίποδα λευκῆ γρα[φ]ίδι τὸν ὑποκείμεν[ο]ν χαρακτηῖρα[.]
3. IV, 222-233: σκένης ἐπειδάν ποτε βούλει | σκέψασθαι περὶ πραγμάτων, λαβὼν ἄγγος χαλκοῦν, | ἢ λεκάνην ἢ φιάλην, οἷαν ἐὰν βούλη, βάλε ὕδωρ | —ἐὰν μὲν τοὺς ἐπουρανίους θεοὺς κλήζῃ, ζήνιον, | ἐὰν δὲ τοὺς ἐπιγείους, θαλάσσιον, ἐὰν δὲ Ὅσιριν ἢ τὸν | Σάραπιν, ποτάμιον, ἐὰν δὲ νέκυας, πηγαῖον—κατέλχων ἐπὶ τοῖς γόνασι σκευῶς, ἐπιβαλὼν ἔλαιον ὀμφά|κινον καὶ σὺ αὐτὸς ἐπικύπτων ἐν τῷ σκεύει λέγε τὸν | λόγον τὸν ὑποκείμενον καὶ προσκαλοῦ, ὃν βούλει θεόν, | καὶ ἐπερώτα, περὶ οὗ θέλεις, καὶ ἀποκριθήσεται σοι | καὶ ἔρει σοι περὶ πάντων.
4. IV, 1085-1096: λαβὼν σπάρτας βιβλίνας | πλατείας ἀπόδησον εἰς τὰς δ’ γωνίας τοῦ | χωρήματος, ὡς γενέσθαι αὐτὰς X, ἐν δὲ | τῷ μέσῳ τοῦ X ἀπόδησον σπειρίον ἐξ | ἄρτεμισίας μονοκλῶνου, καὶ ἐλλυχνιάσας | λύχνον καλλάϊνον ἐν ἐλλυχνίῳ τῷ κα|λουμένῳ ἄχι χρίσον αὐτὸ τὸ ἐλλύ|χνιον λίπει κριοῦ μέλανος ἄρρενος πρῶ|τοτόκου καὶ πρῶτοτρόφου καὶ πλήσας τὸν λύ|χνον χρηστοῦ ἐλαίου ἐπίθες ἐν μέσῳ ἐπὶ | τὸ σπειρίον καὶ ἄψας στὰς τῷ σχήματι τῷ | προγεγραμμένῳ
5. IV, 3190-3208: εἶτα λαβὼν λύχνον | ἀμίλτωτον γέμισον ἐλαίῳ καθαρῷ, καὶ λαβὼν | ῥάκος καθαρὸν κατάγραφε τὰ ὀνόματα ὅλα. | ἦτω δὲ ὁ λύχνος τῇ ἀνατολῇ βλέπων, παρα|κείσθω δὲ θυμιατήριον, ἐν ᾧ ἐπιθύσεις | λίβανον ἄτμητον, καὶ ποιήσας τοὺς καλάμους, | δῆσας αὐτοὺς ἐφ’ ἐν νεύροις φοίνικος, ποιή[σας] | αὐτοὺς εἰς τύπον τρίποδος, ἐπίθες τὸν λύ|χνον. ἐστέφθω δὲ ἡ κεφαλὴ τοῦ πρᾶττοντος | ἐλαῖνοις. σκευὴ μέλανος, ἐν ᾧ δεῖ γράφειν | τοὺς καλάμους καὶ τὸ ἐλλύχνιον· ἄρτεμισία | μονόκλωνος, κατανάγκη, ὀστᾶ φοινίκων | Νικολάων γ’, Καρικαὶ ἰσχάδες γ’, αἰθάλη | χρυσοχοϊκῆ, θαλλοὶ φοίνικος ἄρσενικοῦ γ’, | ἄφρὸς θαλάσσης. ἔστιν δὲ καὶ τὰ γραφόμενα | καὶ διωκόμενα ταῦτα· ‘ὄρκίζω σὲ

- τὸν ὑπ<ν>αφέ|την, ὅτι ἐγὼ σε θέλω εἰσπορευθῆναι εἰς ἐμέ | καὶ δεῖξαι μοι περὶ τοῦ δεῖνος πράγματος, ἱερωρίεθεδιεν | θρου· χαωρα· αρπεβω· ενδαλιλα.’
6. IV, 3210-3218: λαβὼν φιάλην λευκὴν πλήσον ὕδατος | καὶ ἐλαίου, πρότερον γράψας εἰς τὸν πυθμένα | ζμυρνομέλανι· ‘ηιοχ χιφα· ελαμνηρ ζηλ | αειῆουω’ (γράμματα κε), ὑπὸ τὸν πυθμένα δὲ ἔξωθεν· | ‘Ταχήλ, χθονίη, δραξω’ (γράμματα η), καὶ κήρω|σον λευκῶ κηρῶ. εἰς δὲ τὸν κύκλον ἔξωθεν | τὸν ἄνω· ‘ἱερμι, φιλω ς ερικωμα δερκ[ω] | μαλωκ γαυλη Ἀφρήλ ἐρωτῶ.’ λέγε γ’. | κείσθω δὲ ἐπὶ τοῦ ἐδάφους 3247-3254: καὶ λαβὼν ποτήριον χάλκεον γράψον | διὰ ζμυρνομέλανος τὴν προγεγραμμένην στήλην ἐπικαλουμένην Ἀφροδίτην | καὶ χρῆσαι ἐλαίῳ ἀ[ν]απτικῶ καὶ ὕδατι πο|ταμίῳ καθαρῶ. θεὸς δὲ τὸ ποτήριον ἐπὶ | τὰ γόνατά σου καὶ ἐπίλεγε τὴν στήλην | τὴν προκειμένην, καὶ φανήσεται σοι | ἡ θεὸς καὶ χρηματίζει, περὶ ὧν θέλεις.
7. V, 64: ἐν ποτηρίῳ χαλκῶ ἐπὶ ἐλαίου
8. VII, 319 s.: λαβὼν ἀγγεῖον χαλκοῦν <καὶ> βαλὼν εἰς αὐτὸ ὕδωρ ὄμβριμον ἐπίθουε λίβανον ἀρσενικόν.
9. VII, 359-362: λαβὼν ῥάκος λινοῦν καθα[ρὸν] γράφε εἰς αὐτὸ τὸ ὑποκάτω ὄνομα | καὶ ἐλίξας καὶ ποιήσας ἐλλύχνιον ἄναψον ἐπιβαλὼν | ἔλαιον καθαρόν. λόγος ὁ γραφόμενος οὗτος· Ἀρμιουθ· Λαῖλαμ χωουχ | Ἀρσενοφρῆ, Φρῆν Φθᾶ Ἀρχεντεχθα
10. VII, 541-543: σιδηρᾶν λυχνίαν θεὸς ἐπὶ τοῦ ἀπηλιωτικοῦ μέρους ἐν οἴκῳ | καθαρῶ καὶ ἐπιθεῖς λύχνον ἀμίλτωτον ἄψον. ἦτω δὲ τὸ ἐλλύχνιον ἀπὸ λίνου καινοῦ, ἄπτε δὲ λιβανω<τόν>
11. VIII, 84-89: [λαβ]ὲ βύ[σσινο]ν | ῥάκος καὶ βρέξας εἰς σησάμινον ἔλαιον [μετ]ὰ κί[ννα]βάρεως λειώσας καὶ ἐνλυχνιάσας λύχνον [ἀ]μίλ[τωτ]ον | καιέσθω σησαμίνῳ ἐλαίῳ τὸ λύχνον καὶ θεὸς ἄν[τικρ]ύς | σου λέγων τὸν λόγον, καὶ ἐλεύσεται πρὸς σέ
12. LXII, 39-45: <ταῦτα δίωκε> ἐπὶ φιάλης, εἰς ἣν βαλ[εῖ]ς ἐλαίου χρηστοῦ κοτ(ύλην) α’ καὶ θήσεις ἐπὶ πλίνθου, | καὶ γλύψ[ει]ς τοὺς χαλακ[τῆρ]ας τούτους εἰς μάγνητα τὸν πνέοντα. | οἱ δὲ χαλ[α]κτῆρες οὗτοι π[οιο]ῦνται· | (caracteres) | καὶ πῆξεις τὸν λίθον ἐξ ἀ[ρι]στερῶν τῆς φιάλης ἔξωθεν, καὶ συνπεριλαβὼν | ταῖς δυσὶ χερσὶ δίωκε, ὡς ὑπεδείχθη σοι. βάλλε (βύθιζε) δὲ εἰς τὴν φιάλην (πατήλιον χρηστόν) | χόριον κυνὸς καλουμένη<ς> Λευκῆς κυνὸς λευκοῦ γεγεννημένου

Tanto las licnomancias como las lecanomancias incluyen, por lo general, instrucciones específicas que se refieren a cómo preparar el candil o el recipiente en el que se vierte el líquido. Desde ese punto de vista, los dos tipos de recetas se asemejan. Téngase en cuenta, además, que los candiles egipcios consistían en un recipiente parecido a un plato con aceite u otro combustible al que se dotaba de mecha, de forma que los artefactos usados en unos y otros casos debían de ser, si no idénticos, al menos sí muy semejantes, lo cual estrecha la relación⁶³¹. Pese a ello, los nombres empleados son distintos. Al candil se le llama siempre *λόχνος* y a menudo se impone la condición de que no esté pintado de rojo, característica expresada con el término *ἀμίλωτος*, literalmente “sin minio”⁶³². Este mineral, empleado para tinter de rojo, era relacionado con el dios infernal Tifón⁶³³, quizá por contener plomo, el material más común de las tablillas de maldición, frecuentemente relacionadas con el Hades. Las licnomancias, al contrario, eran métodos mánticos que entroncaban con las deidades celestes, como se desprende de los propios textos: por ejemplo, en la práctica para obtener una visión directa IV, 930-1114 la fórmula de liberación contiene la frase *χώρει, χώρει | κύριε εἰς ἰδίους οὐρανοῦς* (*PGM* 1060^a s.); en VII, 540-578 se incita a la deidad a presentarse con las palabras *ἦκε μοι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ* (VII, 555) y *ἦκε μοι, τὸ πνεῦμα ἀέρο|πετές* (VII, 559 s.). Esto se confirma en las licnomancias coptas del papiro demótico de Leyden que analiza Hopfner⁶³⁴ con frases como “¡Oh Dios, que estás por encima del cielo!”⁶³⁵. Además, en una ocasión se pide que el candil sea brillante, *καλλάϊνος* (IV, 1090).

Los nombres de los recipientes de las lecanomancias son más variados: los hay pequeños, del tipo de copas o vasos (*δέπαστρον, ποτήριον*); más grandes, como cuencos o platos (*λεκάνη, φιάλη*⁶³⁶); denominaciones generales, que simplemente designan cualquier tipo de recipiente (*ἄγγος, σκεῦος*) e incluso una concha (*κόγχη*). A veces se

⁶³¹ Sobre la similitud de licnomancia y lecanomancia, Cunen 1960. Sobre los candiles egipcios Robins 1939, y H. G. Fisher, “Lampe”, *LdÄ* III, 1980, cols.913-917. No obstante, se han descubierto algunos candiles con forma de Osiris o Isis momificados inscritos con palabras mágicas atestiguadas también en los papiros. Aunque no hay evidencia directa, es muy probable que este tipo de lámparas se empleasen también en procedimientos mágicos. Cf. Lafli, Buora y Mastrocinque 2012.

⁶³² A los ejemplos aquí expuestos (I, 277; IV, 3190; VII, 542; VIII, 86) puede añadirse II, 56, donde se usa un candil de ese tipo en una coacción.

⁶³³ Cf. *PGM*, XII, 98: *μίλων Τύφονος*.

⁶³⁴ *OZ* II, §219: Pap. demótico de Leyden, ed. Griffith-Thompson.

⁶³⁵ Pap. demótico de Leyden, col. V, 18. Sobre este asunto es interesante el pasaje de Apuleyo, *Met.* II, 11. Pero esto no debe considerarse una regla, sino solo una tendencia, pues existen licnomancias con candiles de este tipo que hacen referencia a deidades infernales: *OZ* II, §224: pap. demótico de Leyden, col. VI-VIII, 11.

⁶³⁶ En la receta IV, 3209-3254 *φιάλη* y *ποτήριον* parecen referirse al mismo objeto, pero, puesto que las líneas 3247-3254 se dedican a precisar algunos puntos de lo ya expuesto en 3210-3218, como el tipo de agua y el aceite, parece que *ποτήριον* se emplea allí como término más preciso que *φιάλη*.

precisa que sean de bronce (ἄγγος, ποτήριον χαλκοῦν) o al menos de metal, como se desprende del hecho de que en el pasaje del papiro LXXII haya que fijar un imán a la parte exterior de plato. En IV, 3210, además, la φιάλη ha de ser blanca.

La colocación de estos objetos, por lo general, se indica de forma precisa. De hecho, en estas partes encontramos algunas de las mejores descripciones del entorno que el oficiante debía crear para realizar las prácticas mágicas. Lo característico de estas situaciones, a menudo insólitas, es la minuciosidad en la disposición de los distintos artefactos. Se trata de un rasgo propio de la magia, al que no suele prestársele la debida atención, frente al ritual religioso normal, en el que generalmente no se requiere tanta precisión. Un ejemplo claro es la descripción de IV, 1085-1089: se colocan dos cuerdas trenzadas con papiro de forma que unan las cuatro esquinas de la habitación, en el centro se coloca una especie de alfombrilla hecha con artemisias y sobre ella se deposita el candil. Otro caso en IV, 3190: el candil ha de ubicarse sobre un trípode hecho con fibras de palmera mirando hacia el sur. La orientación se considera con frecuencia un requisito importante. Además del ejemplo citado, cf. V, 541, donde el λύχνος debe reposar en un candelero de hierro en la parte oriental de la casa. Un soporte más insólito es la cabeza de lobo mencionada en I, 281-284, la cual, además, ha de estar cerca de un altar de barro sin cocer para realizar sahumeros. A veces, sin embargo, simplemente es necesario que el practicante se sitúe cerca del candil (VIII, 84).

La ubicación de los recipientes para lecanomancias es distinta a la de los candiles de las licnomancias. Ello puede deberse a motivos meramente prácticos: estos recipientes se llenaban con líquido y, en consecuencia, necesitaban un soporte más firme que los candiles. Quizá por eso se ponen en el suelo, sin más (IV, 3218) o junto a un trípode y rodeado de caracteres mágicos (III, 301). Otra opción para darles estabilidad era que el propio practicante los sostuviera, como en IV, 222-233 (sobre las rodillas), o sujetara, como en LXII, 39 y 43 s. (sobre un ladrillo y rodeado por las dos manos).

Los combustibles y líquidos empleados no carecen de importancia. Los candiles se llenan (γεμίζω, πίμπλημι, ἐπιβάλλω) siempre con aceite (ἔλαιον), al que se le exigen características: “bueno” (χρηστόν: IV, 1094) o “limpio” (καθαρόν: IV, 3191; V, 360). En una ocasión debe ser de sésamo (σησάμνον: VIII, 85); en otra, de rosal o nardo (I, 278). De igual modo, en los recipientes para las lecanomancias se vierte a menudo aceite solo (V, 64; LXII, 39) o mezclado con agua (IV, 222-233; IV, 3210; 3250). Cabe también usar solo agua (V, 319), pero ni uno ni otra pueden ser, por lo general, de

cualquier tipo: está el aceite hecho con olivas verdes (ὀμφάκινον: IV, 222-233), el ἀναπτικόν⁶³⁷ (IV, 3250) y, de nuevo, el “bueno” (χρηστόν: LXII, 39). En cuanto al agua, el pasaje más interesante es IV, 222-233: según la divinidad que se invoque, el agua deberá proceder de la lluvia, el mar, un río o una fuente. El agua de río vuelve a aparecer en IV, 3250 s. y la de lluvia en VII, 319 s. En este último pasaje el adjetivo empleado es ὄμβριμος, forma tardía por ὄμβριος⁶³⁸; en IV, 225 el adjetivo que se aplica al agua de lluvia, ζήνιον (formado sobre Ζήν), es un *hárax*. Por último, los verbos empleados para la acción de llenar el recipiente adivinatorio coinciden en parte con los usados para llenar el candil (πίμπλημι en IV, 3210), pero se prefiere βάλλω (IV, 224; VII, 319; LXII, 39, en estos dos últimos casos construido con la preposición εἰς) a ἐπιβάλλω (IV, 228). En una ocasión, por último, se habla de “usar” y se emplea χράω (IV, 3250).

Las instrucciones sobre las mechas de los candiles forman un apartado por sí mismas. Han de prepararse enrollando (ἐλίσσω: VII, 360) un trapo (ῥάκος: I, 277; IV, 3191; VII, 359; VIII, 84) de lino (βύσσινος: I, 277; VIII, 84; λινοῦς: VII, 359; VII, 543) o de fibras de caña (ἄχι, palabra egipcia: IV, 1089), en el que se pueden escribir fórmulas, como ocurre en IV, 3191 o VII, 360. A veces se precisa que el paño ha de estar limpio, καθαρός (IV, 3191; VII, 359) y ser nuevo (καινός: VII, 543). El resultado será una mecha (ἐλλύχινιον) que se colocará en el candil (ἐλλωχινιάζω). Con el fin de que arda mejor, deberá ser untada (χρίζω: IV, 1089 y 1100) o empapada (βρέχω: VIII, 84) con grasa o aceite. Llegará entonces el momento de encenderla, que también suele especificarse con el verbo ἄπτω (IV, 95; VII, 542) o ἀνάπτω (VII, 360). En una ocasión se dice “que el candil arda” (καιέσθω: VIII, 87).

Antes de pasar a las fórmulas que deben ser dichas o escritas para terminar la preparación de estos artefactos, conviene mencionar dos ocasiones en que se dan instrucciones adicionales para la preparación de recipientes para lecanomancias. En IV,

⁶³⁷ En el papiro se lee απτικω, Preisendanz edita ἀ[v]απτικῶ, con el significado de “aceite para quemar”, “Brennöhl”. Sin ser muy convincente (este aceite se usa para una lecanomancia, no para quemar en un candil), mantengo la conjetura, porque me parece mejor que las demás ofrecidas en el aparato crítico. J. P. Hershbell (en Betz 1992) traduce “untouched olive oil”, entendiendo ἀν- como prefijo negativo.

⁶³⁸ ὄμβριμος debe de ser resultado de la mutua influencia de dos adjetivos diferentes: ὄμβριος “de lluvia” y ὄβριμος “fuerte”. Con esta última significación se encuentra como variante inferior en varios pasajes de los poetas antiguos y después en textos tardíos. En el altar de una inscripción de Histria, fechada en el s. III d. C., Διὸς ὄμβριμον, se refiere con toda probabilidad a Zeus como dios que hace llover, y al agua de lluvia se aplica en el pasaje de *PGM* VII, 319 s., y en *SM* 90d, 3 ὕδατι ὄμβριμῶ (κατόμβριμον = “lluvioso” es corrección de Boll por καθόμβριμον en un fragmento astrológico tardío, *Orph.* 733 Bernabé). Con ese sentido se encuentra después en textos bizantinos medievales, como en los escolios tardíos a Aristoph., *Nub.* 288 y 298. Otros testimonios en *LzBGr*, s. v.

3214 s. se prescribe encerar el recipiente con cera blanca, mientras que en LXII, 39-45 se explica cómo fijar un imán a la parte exterior de la φιάλη. Ambos casos son únicos.

Abordamos por último las fórmulas que con frecuencia son necesarias para culminar la preparación de estos objetos. Han de escribirse sobre los candiles, sus mechas, los recipientes, etc., si bien esto no excluye que en algunas ocasiones, además de ponerse por escrito, tengan que ser pronunciadas. Así ocurre en IV, 3205 s.: “estas son las palabras que hay que escribir y pronunciar” y IV, 3217, donde se indica que las *voces magicæ* inscritas en el recipiente deben ser pronunciadas tres veces (λέγε γ’). Pero lo característico de estos pasajes es la fijación de algunas palabras mediante la escritura en el mismo objeto, de forma que este quede preparado para la acción mágica. Sobre todo se trata de *voces magicæ* (I, 292-295; IV, 3211-3217; VII, 359-362) o de caracteres (LXII, 40-42), aunque en una ocasión se añade a las palabras mágicas un mandato: “ven hasta mí e infórmame sobre tal asunto” (IV, 3205-3208). Los soportes son variados: en primer lugar están los paños que se emplean como mecha (I, 292-295; VII, 359-362) o la mecha y las cañas que sirven como soporte al candil (IV, 3190-3208). Luego están los recipientes. El pasaje IV, 3211-3217 instruye sobre cómo grabar las distintas caras de una φιάλη (fondo, exterior de la base y borde superior externo), similar a la pieza recogida en SM 65. Quizá el caso más original es el de LXII, 40-42, en que los caracteres se inscriben en el imán que se fija en la parte exterior del recipiente.

Señuelos, reclamos y cebos

Pasajes considerados:

1. I, 22 s.: ποίησον | παράθεσιν ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν καὶ οἶνον ἔχε προπάλαιον
37-40: τίθει σεαυτὸν | πρὸς χρῆσιν τῆς βρώσ[εως κα]ὶ τῆς προκει|μένης
παραθέσεως [πελάζων] τὸ στῶμα πρὸς τὸ στῶμα συνόμι|λος τ[ῶ θεῶ]
2. IV, 54-60: ἀφ’ ὧν ἐσθίεις, μέρος ἥμι[σ]υ κ[α]|τὰ ἴσον καταλιμπάνων ἐπὶ τὰς
προκειμέν[ας] | ἡμέρας ἐν ἀγγεῖῳ καλαίνῳ | ἐφ’ οὗ καὶ σὺ ἐσθίεις, οἴνου
ἀπεχόμενος, σελήνης πληρωθε[ίσης | ἐ]λθὼν εἰς τὰ ἀπηλιωτικὰ μέρη τῆς πόλεως
| ἢ κόμης ἢ τῆς οἰκίας μονή<ρης> ἐν ἀγροῖς ἀπόρ[ρι]ψον τὰ καταλειφθέντα
μέρη

3. XXIIb, 32 s.: [λα]βών σου τὸν ἔσχατον ψωμὸν δ[εῖκ]ν[υε τῶ] λύχῳ καὶ δεικνύων λέγε | καὶ εἴπας διαμάσ[η]σαι καὶ πίε ἐπάνω οἶνον καὶ κοιμῶ μη[δε]νὶ λαλήσας
4. IV, 3086-3124: Μαντία Κρονική ζητουμένη, καλουμένη μυλά/ριον. λαβὼν ἀλὸς χοίνικας δύο ἄληθε τῶ / χειρομυλίῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἕως / ὁ θεὸς σοι ὀφθῆ. πράσσε δὲ νυκτὸς ἐν τόπῳ, ὅπου χόρτος / φύει. ἐὰν δὲ λέγων τ<ιν>ὸς ἀκούσης βάτην βαρείας / καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεὸς ἔρχεται ἀλύσει / πεφρουρημένος, ἄρπην κρατῶν. σὺ δὲ μὴ πτο-/ηθῆς, φυλασσόμενος τῶ φυλακτηρίῳ τῶ σοι δη/λωθησομένῳ. ἴσθι δὲ σινδόνα καθαρὰν περιβεβλη/μένως Ἴσιακῶ σχήματι. ἐπίθου δὲ τῶ θεῶ / σφάγγον μετὰ αἰλούρου καρδίας καὶ κόπρου ἰππίας. / ὁ δὲ λόγος ὁ λεγόμενος ἀλήθοντός σου ἐστὶν οὗτος. λόγος / ‘σὲ καλῶ τὸν μέγαν, ἅγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμ/πασαν οἴκουμένην, ᾧ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο / ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους / κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῆ, / ἄρσενόθηλυ, βροντοκεραυνοπάτωρ, ὃς καὶ / τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, αἶε οἱ παιδαλις, / φρενοτειχειδῶ: στυγαρδης: σανακλεον· / γενεχρονα· κοιραψαῖ· κηριδευ· θαλαμνια· / οχοτα· ανεδει, ἐλθέ, δέσποτα, θεέ, καὶ λέγε μοι / ἐν ἀνάγκῃ περὶ τοῦ δεῖνος πράγματος· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀπο/σταθεῖς σοι, παιδολις· μαινολις· μαινο/λιευς.’ ταῦτά ἐστὶν τὰ λεγόμενα τοῦ ἀλὸς / ἀληθομένου. ἔστιν δὲ αὐτοῦ ὁ ἐπάναγκος / λόγος· ‘κυδοβρις· κοδηρίευς· ανκυριευς· / ξαντομουλις.’ ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν / εἰσέρχεται, ἵνα πραῦνθῆ καὶ εἴπῃ, περὶ ὧν / ἐπερωτῆς. τὸ δὲ φυλακτήριον τὸ ζη/τούμενον αὐτοῦ· εἰς χοιρίαν σπάθην γλῶ/φε Δία ἄρπην κρατοῦντα καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο· / ‘χθουμιλον.’ ἦτω δὲ ἡ σπάθη ἀπὸ συδὸς μέ/λανος, λεπροῦ, ἐκτομαίου. ἀπόλυσις· / ‘αναεα· οχοτα· θαλαμνια· κηριδευ· / κοιραψα· γενεχρονα· σανακλον· στυ/γαρδης· χλειδῶ· φραινολε· παιδολις· /ιαει, ἄπελθε, δέσποτα κόσμου, προπατήρ, / καὶ χώρησον εἰς τοὺς ἰδίους τόπους, ἵνα συν/τηρηθῆ τὸ πᾶν. ἴλεως ἡμῖν, κύριε.’

Cualquier hechizo de *PGM* puede reducirse a un esquema mínimo que consiste, primero, en entablar contacto con alguna divinidad y, segundo, conseguir que esta lleve a cabo alguna acción concreta. Las formas del primer paso son variadas y, en la mayoría de los casos, complejas. Hopfner las dividió en cuatro clases⁶³⁹: 1) las *voces magicæ* y

⁶³⁹ Hopfner, *OZ* I, §§378-801.

los nombres auténticos de los dioses, que son palabras a cuyo poder las divinidades no pueden sustraerse; 2) el empleo de materia mágica de alguna de las partes involucradas en la acción mágica; 3) la manipulación del propio cuerpo del mago, en la idea de que cada miembro del microcosmos que constituye la anatomía humana guarda relación directa con el macrocosmos y los dioses que lo gobiernan; 4) los símbolos, a menudo calificados de ἄφθεγκτα ο ἄρρητα, que normalmente consisten en sustancias de carácter vegetal, mineral o animal que los propios dioses han enseñado a algunos afortunados en “visiones bienaventuradas” (μακάρια θεάματα, la expresión es de Jámblico: *Myst.* V, 23).

En mayor o menor medida, todas las categorías tienen un sustento teórico desarrollado en diversas teorías y doctrinas bastante sofisticadas. Aparte de estos cuatro métodos, distingo otro más simple, consistente en atraer a la divinidad mediante un reclamo que se cree con suficiente poder de atracción. Cuento cuatro pasajes de este tipo entre las prácticas adivinatorias de *PGM*⁶⁴⁰. En tres el reclamo consiste en comida, de suerte que no es exagerado afirmar que la divinidad es atrapada con el uso de un cebo, como si de una pieza de caza se tratara. En el cuarto no se usa exactamente comida, sino sal para atraer a Crono. En este caso el sustento mitológico es más complejo y merece ser tenido en cuenta.

En la *Ciudad de Dios* de San Agustín puede leerse el siguiente pasaje:

*Los demonios (daemones) son atraídos a habitar entre las criaturas, que no crearon ellos mismos, sino Dios, mediante diferentes señuelos, ya que también ellos son variados. Pero no de la forma en que los animales son atraídos por la comida, sino de la manera en que los espíritus son llamados por los signos, que encajan con las preferencias de cada uno en forma de distintas clases de piedras, plantas, maderas, animales, encantamientos y ritos*⁶⁴¹.

El Obispo de Hipona debía de tener en mente cuando escribió estas líneas las variedades más elevadas de la magia o directamente rituales teúrgicos, ya que en las

⁶⁴⁰ Cf., además, dentro de las recetas adivinatorias, los panes puros y los frutos que han de estar dispuestos para la consagración en un pasaje del “Anillo de Hermes”, V, 229-231: παρακεῖσθω|σαν ἐπὶ τῆς τελετῆς ἄρτοι καθάρει|οι καὶ ὅσα ἀκμάζει τῶν ὀπωρῶν. Sobre este tipo de prácticas Hopfner, *OZ* I, §224. En el procedimiento para conseguir una visión directa de VII, 727-739, Apolo da de beber al mago, es la contrapartida de aquellas en las que el mago ofrece comida al dios. Cf. Hopfner *OZ* II, §148.

⁶⁴¹ *De civ. Dei* XXI, 6: *Illiciuntur autem daemones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.*

recetas de los papiros, como hemos señalado, encontramos casos en los que los démones sí son atraídos “de la forma en que los animales son atraídos por la comida”. El encantamiento en el que esto ocurre con más claridad es IV, 1390-1495, pero se trata de una ὄρωγή. Entre los adivinatorios, en dos de las prácticas el recurso del cebo es adicional y se suma a alguna otra de las maneras de atracción que Hopfner distinguía. El del papiro I tiene por finalidad conseguir un demon páredro adivino. El ritual es interesante. Obviando los detalles, debe ahogarse un halcón, cuyo cuerpo sin vida hay que colocar en un templete de madera. Se le hace entonces una παράθεσις de alimentos vegetarianos y “vino muy añejo”. Tras pronunciar la fórmula correspondiente, el mago debe andar hacia atrás descalzo y comenzar a comer el banquete dispuesto para el dios. Será entonces cuando reciba vaticinios, aunque la indicación que de ellos da el papiro es un tanto confusa: [πελάζων] τῷ στόματι πρὸς τὸ στῶμα συνόμιλος τ[ῷ θεῷ]⁶⁴². El recurso de la comida es en esta práctica un refuerzo a los más usuales de las palabras mágicas (cf. I, 11; 26 ss.), nombres auténticos (36) o el procedimiento atestiguado en otros lugares de ingerir el alma del animal ahogado bebiendo el líquido en el que ha muerto (véase *supra* p. 328). Otro tanto ocurre en el hechizo del papiro IV. En este caso el mago debe reservar durante los siete días anteriores al plenilunio la mitad de sus alimentos en el mismo recipiente de barro en el que come. Con la luna llena esos restos han de ser arrojados en la parte este de la ciudad, de la aldea o de la casa donde habite el mago. Ello tendrá el efecto de una llamada sobre la divinidad, que acudirá y lo perseguirá, con peligro de que, si llega ella antes que él a la casa, cerrará la puerta y lo dejará fuera. En esta práctica, con una fórmula en copto, en la que se dan los nombres verdaderos de la divinidad (la cual no es nominada con su nombre habitual) y el supuesto del mago, el recurso del cebo refuerza un procedimiento de tortura, consistente en atar un escarabajo a una caña y chamuscarlo con una llama por debajo. El dios acudirá para liberarlo. Debe de ser, pues, alguna deidad relacionada con los coleópteros, acaso Helios-Ra, visto que la comida debe arrojarse en el lado oriental de la ciudad, o sea, por el que sale el Sol (*infra* p. 74). La idea que parece subyacer es que la comida abandonada en la calle o en el campo atraerá al dios del mismo modo que atrae al escarabajo.

Al contrario que en las dos prácticas comentadas, en XXIIb 32-35 mostrar al dios comida es la única manera de atraerlo. Se trata de una brevísima petición de sueños

⁶⁴² En el papiro mágico de Leyden (en copto) hay un pasaje muy similar (IV, 20) dentro de una oniro-mancia.

en la que tampoco se especifica a qué dios se llama (quizá a Horus u Osiris, si se tiene en cuenta la práctica inmediatamente anterior, que parece paralela⁶⁴³). El mago no tiene más que enseñar al candil el último resto de la comida pronunciando una invocación, ingerirla y, además, beber vino. Uno no puede evitar pensar que esto último no tiene más fin que despertar en la divinidad un apetito aun más intenso.

Por último, el oráculo de Crono o Μαντία κρονική, una práctica singular en la que el mago atrae a Crono, como se desprende del título, de noche, en un lugar con vegetación y vestido de lino con el traje de Isis. Lo primero y lo último no sorprende, pues son circunstancias normales en los hechizos mágicos; la necesidad de vegetación puede deberse, como quieren Eitrem y Hopfner, a que Crono conserva su antiguo papel de dios de la agricultura y, en consecuencia, su carácter ctónico. Las raíces de las plantas pondrían en contacto directo al mago y al dios⁶⁴⁴. Los pasos del hechizo son los siguientes:

1. Moler sal con un molinillo de mano.

2. Sahumar salvia con corazón de gato y estiércol de yegua. Es dudoso si el segundo ingrediente es el nombre arcano de algún vegetal o debe ser entendido literalmente. Recuérdese que el gato era un animal relacionado con el dios Sol en Egipto (el cual aparece unas líneas más abajo como Helios) y existen testimonios de yeguas usadas en ritos para dioses ctónicos. Hopfner destaca, asimismo, que el caballo era una de las bestias usadas en la agricultura, hecho que cuadra bien con el perfil de Crono en esta práctica⁶⁴⁵.

3. Pronunciar una fórmula de invocación en la que el mago se presenta en los siguientes términos: ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἀποσταθείς σοι.

Crono acudirá entonces colérico y amenazador, arrastrando cadenas y con la hoz en la mano, pero el mago no se amedrentará si está convenientemente protegido con un talismán de omoplato de cerdo grabado con una palabra mágica y una figura de Zeus que sujeta una hoz con la mano. La relación de Crono con el cerdo consta también por otras fuentes: existen gemas mágicas en las que el dios aparece en una cara y un cerdo o

⁶⁴³ Ese hechizo está dirigido a *Ar]sentephtha*, a *Arsentechtha* y al gran Padre Osiris Miguel. Los dos primeros nombres han sido relacionados con Horus: Preisendanz *PGM* VII, 252, en ap. crit., y Hopfner *OZII*, §209.

⁶⁴⁴ Hopfner *OZII*, §139; Eitrem 1934.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

jabalí en la otra y algunas obras mitográficas establecen explícitamente un vínculo entre ambos⁶⁴⁶. El hechizo concluye con la liberación o ἀπόλυσις.

El texto plantea varias cuestiones: ¿por qué se usa la sal para atraer a Crono?, ¿por qué este aparece empuñando una hoz e irritado?, ¿quién es el misterioso apóstata con el que el mago se identifica? En mi opinión, muchas de ellas se resuelven si se adopta como marco mitológico de la práctica una teogonía similar a la órfica de las Rapsodias, aunque con alguna variante sobre la versión que conocemos.

Conforme a la Teogonía de las Rapsodias, después de que los primeros dioses crearan y gobernaran el cosmos, Urano se erigió como rey divino. Aunque no fue el primer monarca, se le concede ese título, porque el primer verdadero reino es el suyo⁶⁴⁷. Se une con la Tierra y de ambos nace una descendencia numerosa, que, por su naturaleza perversa, es arrojada al Tártaro por su padre. La Tierra da a luz entonces en solitario a nuevos hijos e hijas, entre los que están los Titanes, que se conjuran contra Urano. Uno de ellos, Crono, lo castra, episodio bien conocido gracias a la *Teogonía* de Hesíodo⁶⁴⁸. No obstante, hay una diferencia entre las dos *Teogonías*: en la órfica el Titán Océano no colabora con sus hermanos y se queda “tranquilo en casa”⁶⁴⁹. Otra diferencia con respecto a la versión hesiódica es que, pasado un tiempo, Crono es derrocado por Zeus del mismo modo que él mismo destronó a Urano. Se convierte, en consecuencia, Crono en un dios que castra y castrado⁶⁵⁰. Esta concepción del dios no es marginal, sino que debió de alcanzar bastante difusión en la Antigüedad tardía⁶⁵¹. Zeus, por su parte, una vez que llega al poder, decide progresar en la tarea demiúrgica, para lo

⁶⁴⁶ Mastrocinque 2002.2, especialmente p. 109; *SGG* II, Bo 6, p. 26 (obsidiana redonda del Museo Civico de Bologna).

⁶⁴⁷ fr. 174 Bernabé: ὁς πρῶτος βασιλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα, “(Cielo), que reinó el primero de los dioses tras su madre, Noche” (esta y las otras traducciones de los fragmentos órficos están tomadas, a veces con ligeras modificaciones, de Bernabé 2003).

⁶⁴⁸ fr. 187: καὶ Κρόνος ἀποτεμῶν τὰ αἰδοῖα πατρὸς εἰς τὴν θάλασσαν ἀφίησιν.

⁶⁴⁹ fr. 186: ἔνθ’ αὐτ’ Ὀκεανὸς μὲν ἐνὶ μεγάροισιν ἔμμενεν | ὀρμαίνων, ποτέρωσε νόον τράποι, ἢ πατέρα δν | γυ<τ>ώσε τε βίης καὶ ἀτάσθαλα λωβήσαιο | σὺν Κρόνῳ ἦδ’ ἄλλοισιν ἀδελφοῖς, οἱ πεπιθοντο | μητρὶ φίλῃ, ἢ τοὺς γε λιπῶν μένοι ἔνδον ἔκηλος. | πολλὰ δὲ πορφύρων μένεν ἤμενος ἐν μεγάροισι | σκυζόμενος ἢ μητρὶ, κασιγνήτοισι δὲ μάλλον, “Por su parte Océano permanecía entonces en palacio meditando adónde encaminaría su decisión, si a su padre tulliría en su vigor y le inflingiría terrible mutilación con Crono y los demás hermanos, que obedecían a su querida madre, o dejándolos se quedaría tranquilo en casa. Muy irritado permaneció sin moverse en palacio resentido con su madre, pero más con sus hermanos”.

⁶⁵⁰ fr. 225, I: τέμων καὶ τεμνόμενος <Κρόνος ἀγκυλομήτης>. *Emasculando y emasculado* <Crono de tortuosa intención>. Más explícito 225, II: μόνος δὲ αὐτὸς (sc. Crono) τῶν θεῶν ... λαμβάνειν τε καὶ διδόναι λέγεται τὴν βασιλικὴν ἀξίαν ἐκτέμων τὸ τοῦ πατρὸς γόνιμον, ἐκτεμνόμενος δὲ παρὰ τοῦ μεγάλου Διός. “Crono es el único de los dioses del que se dice que recibe y entrega la dignidad regia ... mutilando la fecundidad de su padre y mutilado por el gran Zeus”.

⁶⁵¹ Aparte de la propia teogonía de las *Rapsodias* y de la presente práctica mágica, existen gemas con la representación de Crono castrado con sus genitales en la mano. Referencias en Mastrocinque 2002.2, p. 105, nota 6.

cual recibe el consejo de la Noche. Siguiéndolo, Zeus rodea todo el mundo con una cadena de oro que cuelga del éter, que en el poema órfico “se convierte en una especie de símbolo de la unidad del Cosmos” en palabras de Bernabé⁶⁵².

Léase ahora en esta clave la práctica mágica⁶⁵³: el mago usa la sal para identificarse con Océano, porque su agua es salada (en griego ἅλς, “sal”, quiere también decir “mar”). Invoca entonces no a Crono, sino a Urano: los epítetos usados así lo indican: τὸν μέγαν, τὸν ἅγιον, τὸν κτίσαντα τὴν σύμπασαν οἰκουμένην (3097 s.) Los dos primeros podrían corresponder casi a cualquier dios, pero el tercero se aviene mejor con Urano que con su hijo. Lo que viene a continuación también sería válido para ambas deidades, ὃ τὸ ἀνόμημα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, “el que sufrió un crimen a manos de su hijo” (3099 s.). La siguiente frase, sin embargo, vuelve a encajar mejor con Urano a mi modo de ver: ὄν⁶⁵⁴ ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους κατέδησε δεσμοῖς, ἵνα μὴ τὸ πᾶν συγχυθῆ. Aunque no consta que ni Urano ni Crono fueran encadenados por Helios, consta que Hiperión, Titán desde antiguo relacionado con el Sol, participó en la conjura de Crono⁶⁵⁵, de forma que es posible que el compositor de esta práctica conociera una versión ligeramente diferente en la que Hiperión fuera el encargado de encadenar al cielo con una cadena semejante a la de oro que en la teogonía de las *Rapsodias* Zeus emplea para rodear el éter, con el que a su vez ha circundado el cielo, con el fin de evitar que el todo colapse. Llegamos así al vocativo ἀρσενόθηλυ (3102), difícil de interpretar, dado que se aplica a un ser castrado, no hermafrodita, que son cosas diferentes. De hecho, Urano tiene una sexualidad marcada y es masculina, pues forma pareja con la Tierra, principio femenino. Parece más bien que este epíteto, propio de Fanes⁶⁵⁶, ha sido aplicado aquí a su descendiente. La androginia, por lo demás, es un

⁶⁵² Bernabé 2003 p. 160. Cf. fr. 237: μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νύξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε, | πῶς χρή μ' ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι; | πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἕκαστον; | *** αἰθέρι πάντα πέριξ ἀφάτω λαβέ, τῷ δ' ἐνὶ μέσσω | οὐρανόν, ἐν δὲ τὰ τεῖρεα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται. | αὐτὰρ ἔπην δεσμὸν κρατερόν περὶ πᾶσι τανύσης | σειρὴν χρυσεῖην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα, “Madre, excelsa entre los dioses, Noche inmortal, dime, ¿cómo debo disponer el indómito principio de los inmortales? ¿cómo todas las cosas me serán una sola, y cada una por separado? *** Sujétalo todo en derredor con éter inefable. Y en el medio queden el cielo, la tierra sin límites, el mar y las constelaciones que coronan el cielo. Mas cuando en torno de todo hayas tendido el poderoso vínculo, suspende del éter la áurea cadena”.

⁶⁵³ Sobre ella, García Molinos, en prensa.

⁶⁵⁴ Este pronombre, masculino, solo puede referirse al dios, y no a la palabra τέκνον, que es neutra.

⁶⁵⁵ fr. 179: τίκει γὰρ ἡ Γῆ λαθοῦσα πὼν Οὐρανόν, ὡς φησιν ὁ θεολόγος, ... “ἐπὶ δὲ παῖδας ἄνακτας ἐγείνατο λαχρήεντας; ... Κοῖόν τε Κρεῖόν τε μέγαν Φόρκυν τε κραταῖον | καὶ Κρόνον Ὠκεανόν θ' Ὑπερίονα τ' Ἰαπετόν τε”, “Pues la Tierra da a luz, “a espaldas del Cielo”, según dice el teólogo, ... ‘A siete hijos velludos, soberanos, dio el ser ... a Ceo, al corpulento Crío y al poderoso Forcis, así como a Crono, Océano, Hiperión y Jápeto”.

⁶⁵⁶ Cf. fr. 121, donde exactamente ese adjetivo, ἀρσενόθηλυς, se aplica a Fanes.

atributo divino en la religión egipcia y también en otras⁶⁵⁷. Βροντοκεραυνοπάτωρ es un título que heredará Zeus, pero aquí parece que nos hemos retrotraído a la época del reinado de Urano, durante el cual Zeus aún no había nacido y su abuelo era aún “el padre del rayo y del trueno”. Urano tiene el mando de “los que están debajo de la tierra” (ὄς καὶ τῶν ὑπὸ γῆν κατέχεις, 3103) porque apresó a sus hijos en el Tártaro, los cuales, naturalmente, están a su merced. El mago, que se está haciendo pasar por Océano, dice que es “quien se separó de ti”, o, mejor, “quien se separó por ti” en alusión a la defeción de la conjura de Crono⁶⁵⁸.

Tortas

Pasajes considerados:

1. I, 288: | ποί>ει πλακοῦντας ζ' καὶ πόπανα ζ'
III, 187-191: κομπάνου τὰ ξυρὰ κόψας καὶ μίξας ὁμοῦ ἅμα μέλιτος | τῷ αὐτάρκει καὶ λιπαρῷ τῆ<ς> φοίνικος καὶ μάγ[v]ητον | λίθον λειώσας καὶ ἔψησον ὁμοῦ καὶ λείωσον· ποίησον τροχίσκους, ὅσους ἐὰν ἐθέλης, ἐκάστου [δ] ἐ εἴδους τούτων ἀνὰ οὐγκιῶν δός, καὶ χρῶ οὔτω[ς] παιανίζων τὸν θεόν

El empleo de panes y tortas como ofrendas para los dioses es común a varias religiones, entre ellas la egipcia y la griega. Su aparición en *PGM*, en consecuencia, no es extraña y sería incluso de esperar que estuviesen mejor representadas. Solo se utilizan en dos prácticas, sin que en ninguna de ellas quede claro cómo deben ser usadas. El pasaje que nos interesa del papiro I forma parte de la sección dedicada al ἐπίθυμα, en la que se enumera una serie de ingredientes. La conjetura de Preisendanz <καὶ | ποί>ει en las líneas 287 s. separa los ingredientes del sahumero de las tortas. Si se acepta, no es fácil decidir si estas forman parte de aquellos y, en consecuencia, deben quemarse, o no. En cuanto a los términos usados, πλακοῦς es una palabra corriente, atestiguada también en otros papiros como nombre de un pastel dulce, mientras que πόπανον es vocablo tradicional griego para referirse a los panes de las ofrendas a los dioses⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ Eitrem 1934, pp. 357 s.; Mastrocinque 2002.2, p. 111. Piénsese también en las parejas *Posidaijo/Posidaijeia* de las tablillas de Pilo o en las romanas *Liber/Libera* y *Faunus/Fauna*, que podrían enmascarar el antiguo hermafroditismo de estos dioses: cf. Colombo 2005, p. 17 y nota 19.

⁶⁵⁸ Un razonamiento similar puede hallarse en *PGMIV*, 180: ἐγὼ εἶμι ὁ σὸν σοι συμμαχίσας.

⁶⁵⁹ Para πλακοῦς cf. Parsons 2007, p. 215; sobre πόπανον véase, por ejemplo, Rudhardt 1958 p. 232 s.

El segundo pasaje está extraído de una práctica del papiro Mimaut (187-262) dirigida a Apolo. El texto comienza la columna VIII. El lamentable estado de la anterior impide saber si empieza aquí o no, en cualquier caso la interpretación de las primeras palabras es difícil. Preisendanz interpreta la primera palabra *σχομπάνου* como *κομπάνου*, nombre griego, como explica en el aparato crítico, del *Arbutus unedo*, o sea, del madroño. Traduce entonces “des Erdbeerbaums trockene (Früchte) zerhacke...”, o sea, “tras cortar frutos secos de madroño”, y entiende que es este, junto con la miel, el aceite de palmera y la piedra magnética machacada, uno de los componentes de los pastelillos que deberán moldearse luego. A falta de otra propuesta mejor, puede esta darse por válida. En este caso la palabra empleada es *τροχίσκος*, literalmente “ruedecita”, término técnico empleado en la farmacopea⁶⁶⁰. De hecho se detallan aquí, con precisión de farmacéutico, las proporciones: de cada ingrediente debe utilizarse una onza. Sobre qué hay que hacer con ellos, no se dice más que “utilízalos (*χρῶ*) mientras llamas con un peán al dios”.

Unciones

Pasajes considerados:

1. II, 17-20: Πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμε[να] χρῶ συνθέματι τούτῳ· λαβὼν βοτάν[ην] ἄρτε|μισίαν, ἡλιοπάλιον, λίθον πνέον[τα], κοκκούφατος καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τορ]ος, | τρίψας ὁμοῦ πάντα πρόσβαλε μέλιτ[ο]ς τὸ ἄρκοῦν καὶ χριέ σου τὰ χεῖλη, προλιβανωτίσας | τὸ στόμα χόνδρω λιβάνου
2. II, 74-76: καὶ οἶνον σπένδων αὐτ[ῶ] ἄλειψον καὶ περίμενε εὐχόμενος, | ἕως ἢ θυσία ἀποσβῆ, σύγχριε δέ σε ὄλ[ο]ν τῶ συνθέματι τούτῳ· δαφνίδας, κυμίνον Αἰθιοπικόν, στρύχον καὶ Ἑρμοῦ δ[ά]κτυλον 160; εἰς δὲ τὴν ὑποκάτω (*sc.* φλίαν ἐπίγραφε) τὸν κάρθαρον, ὡς περιέ|χει⁶⁶¹, χρίσας αἶμα αἰγός
3. IV, 1065-1070: τῆς αὐγῆς ἀπόλυσις· / ‘χωω· χωω· ωχωωχ· ἱερὰ αὐγή,’—ἴνα / καὶ ἡ αὐγή ἀπέλθη—‘χώρει, ἱερὰ αὐγή, χώρει, / καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς τοῦ ὑψίστου θεοῦ / αἰάωνα.’ ἅπαξ λέγε καμμύων, ἐγγρίου / στίμι κοπτικόν, ἐγγρίου μήλη χρυσῆ.

⁶⁶⁰ En los textos médicos ha tomado, efectivamente, el significado de “píldora”, “pastilla redonda”. Con ese sentido ha pasado al latín *trochiscus* y de allí al francés *trochisque*, inglés *troche*. Cf. Festugière 1967 (= 1939), p. 157, nota 61; Mangane 2008; Vincent 2011, p. 130.

⁶⁶¹ En el papiro aparece el dibujo de un escarabajo.

4. V, 63-69: ἐν ποτηρίῳ χαλκῷ ἐπὶ ἐλαίου. ἔγχρισον | δὲ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν μεθ' ὕδατος πλοίου νευαυαγηκότος καὶ ὄν εὐώνυμον | στίμι κοπιτικὸν μετὰ τοῦ αὐτοῦ ὕδατος. | ἐὰν δὲ μὴ εὕρης ὕδωρ ἀπὸ νευαυαγηκότος | πολίου, ἀπὸ πακτῶνος βεβαπτισμένου
5. V, 221-229: ἔστω δέ σοι παρεσκευασμένον σκευάριον καλαίνον μικρὸν, | εἰς δ' ἐνέστω μύρον κρίνινον ἢ | ζμύρνινον ἢ κιναμώμινον, | καὶ λαβὼν τὸν δακτύλιον θεὸς εἰς τὸ | μύρον προαγνεύσας ἀπὸ πάντων | καὶ ἐπιθύσας τῷ θυμιατηρίῳ τὸ κοῖφι καὶ ζμύρναν ἔασον ἡμέρας γ' καὶ λαβὼν ἀπόθου ἐν τόπῳ καθαρῷ. 233-236: ποιήσας δὲ ἄλλην θυσίαν ἐπὶ ξύλων ἀμπελίνων περὶ τὴν θυσίαν | ἔπαρον τὸν δακτύλιον ἀπὸ τοῦ | μύρου καὶ περιτίθεσο. τὸ δὲ χρῆμα | τὸ ἀπ' αὐτοῦ χρίου κατὰ πρωί
6. Va 2: καὶ τότε ἐγχρίου, καὶ αὐτοπήσεις
7. XII, 191: ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς ἔλαιον λαβὼν ἐπίλεγε τὰ ὄν[όματα, εἶτα] βρέξαι καὶ κοιμῶ

Si se admite como válida la teoría de los efluvios y símbolos divinos, resulta lógico concluir que es posible contactar con los dioses preparando un ungüento con ingredientes simbólicos apropiados y ungiéndose con él⁶⁶². No es extraño, en consecuencia, que también este recurso fuera explotado por los magos greco-egipcios para las prácticas de adivinación.

El empleo ritual de ungüentos es ajeno a la religión griega. No quiere ello decir que los helenos los desconocieran, sino simplemente que los utilizaban principalmente como afeites o pomadas, o sea, con fines cosméticos o medicinales⁶⁶³. Por el contrario, entre los pueblos de Oriente está también atestiguado su uso religioso. Egipto, cuyos ungüentos gozaban de un prestigio sin par en el mundo antiguo⁶⁶⁴, no era una excepción. La unción estaba estrechamente ligada con la purificación y con el embalsamamiento de los cadáveres. Su función no era meramente estética: se creía, por ejemplo, que el brillo que los aceites otorgaban al muerto alejarían a los espíritus malévolos que trataran de perjudicarlo. Los ungüentos, además, estaban cargados de poderes místicos gracias a los encantamientos que se pronunciaban durante su

⁶⁶² Sobre los símbolos de los dioses y la llamada *sympatheia*, puede consultarse Hopfner, *OZ* I, §§378-881; también toca el tema, aunque con mucha mayor brevedad, García Molinos 2011.

⁶⁶³ Cf. Hug, *RE*, s. v. "Salben" (1920).

⁶⁶⁴ Cf. *Athen.* XV, 688, y *RE*, *ibid.*, cols. 1862 s.; Bonnet 1952, s. v. "Salben"; R. Germer, "Salbe", *LdÄ* V, 1984, cols. 361 s.

elaboración. Se pensaba que su aroma agradaba tanto a hombres como a dioses. En consecuencia, las unciones pueden considerarse un elemento que los magos tomaron del acervo ritual egipcio, seguramente porque resultaba llamativo, pero también comprensible a los extranjeros. En literatura, tanto Apuleyo (*Metamorph.* III, 21), como su fuente griega (ps.-Lucian., *Asin.* 12) conocen ya el ungüento que sirve a una hechicera para convertirse en cuervo, en un pasaje donde todo está pensado para impresionar al lector. Los textos de los papiros, por otra parte, indican que para fabricar sus pomadas y unciones los magos tendían a usar ingredientes de los que también los griegos se servían, aunque para fines cosméticos o medicinales, como ya se ha dicho: es el caso de los frutos de laurel de II, 75 o del μύρον κρίνινον ἢ ζμύρνινον ἢ κινναμώμινον de V, 221 ss.⁶⁶⁵. Sustancias conocidas de los griegos y romanos eran, pues, utilizadas en estos casos de modo insólito.

Para la acción de ungir, los textos de los papiros mágicos emplean con mucha mayor frecuencia χρίω que ἀλείφω⁶⁶⁶. En las prácticas de adivinación, el segundo se atestigua solo en II, 75 (ἄλειψον), donde se refiere a la unción con la que el mago ha de ungirse el cuerpo, formada por los componentes que se indican en la línea siguiente: semillas de laurel, comino etíope, adormidera y “dedo de Hermes”, probablemente el nombre secreto de alguna planta.

Χρίω se halla en dos veces en la receta del papiro II. Primero en II, 19 (χρίε): para recordar (se supone que todo lo relativo al hechizo) el mago debe untarse los labios con un compuesto que se ha especificado en las líneas anteriores: artemisia, ἥλιοπάλιον, piedra magnética y corazón de abubilla o γυπαλέκτορος. Más adelante, aparece también en II, 160 (χρίσας), donde forma parte de un rito coactivo, que ha de hacerse en el caso de que la potencia invocada no acuda: consiste en dibujar en el umbral del dormitorio un escarabajo y untarlo con sangre de cabra. Por tercera vez, volvemos a encontrarlo en otro papiro, V, 236 (χρίου): “el ungüento donde haya estado (*i.e.* un anillo previamente introducido en una pomada de lirio, mirra o cinamomo) úntatelo por la mañana”.

⁶⁶⁵ El δάφνινον (Theophr., *Od.* 28; Diosc. I, 44; Plin. XXIII, 86) era un ungüento fabricado a partir del fruto barato de laurel, a veces provocaba dolor de cabeza. El κρίνινον (Diosc. III, 102; Galeno, XIX, 119), por el contrario, era uno de los ungüentos más delicados (Plinio, XIII, 11), aunque su aroma se desvanecía rápidamente (Theophr., *Od.* 22, 27). También recibía el nombre de *susinum*, de σοῦσον, la palabra persa para lirio. El μύρσινον se obtenía de las hojas del mirto (Diosc. I, 39; Plinio XV, 27; XXIII, 87). El κινναμώμινον también era caro (Theophr., *Od.* 28, 29; Diosc. I, 14, 4), Plinio, XIII, 15, dice que era uno de los ungüentos más espesos. Para más detalles, *RE, loc. cit.*, cols. 1863-1865.

⁶⁶⁶ Véanse las referencias en Muñoz Delgado 2001, tanto para los dos verbos simples como para sus compuestos de preverbios. Es probable que esa preferencia esté relacionada con una mayor especialización de χρίω en el lenguaje religioso.

El compuesto ἐγγρίω se atestigua cuatro veces. Es curioso que se utilice en V, 64 (ἐγγρισον), dentro de una receta para ver directamente a un dios mántico, ya que aquí no se trata propiamente de un unguento, sino de una especie de colirio, hecho de agua procedente de un buque o una barcaza hundidos, para el ojo derecho, y de esa misma agua mezclada con polvos de antimonio⁶⁶⁷ cóptico para el izquierdo. En IV, 1069 s., el mago debe cerrar los ojos y untarse (ἐγγρίω, sin duda los ojos) también con antimonio cóptico. A continuación repite el imperativo en un pasaje de difícil interpretación: ἐγγρίου μήλη χρυσῆ, literalmente “úngete con una sonda de oro”. Así fijó el texto Preisendanz y así lo han interpretado los traductores, pero no se entiende qué utilidad puede tener una sonda cuando se trata de untarse los ojos. Creemos que aquí debe referirse a un aplicador para una especie de maquillaje (cf. *supra* p. 241). Un último testimonio de este verbo se encuentra en Va, pequeño fragmento de papiro que solo conserva una breve fórmula y la prescripción de unirse (ἐγγρίου).

Otro compuesto, συγγρίω, se utiliza en estas recetas de adivinación solo una vez, en II, 75 (σύγγριε), para prescribir la unción de todo el cuerpo con un compuesto de diversas sustancias, que se enumeran seguidamente.

Finalmente, βρέχω, que normalmente significa simplemente “mojar”, aparece en XII, 191, una receta breve y poco detallada en la que el mago debe unirse con el aceite de oliva tomándolo con la mano izquierda (ἐπὶ τῆς ἀριστερᾶς χειρὸς ἔλαιον λαβὼν ... βρέξαι).

Con la única excepción del participio de aoristo κρίσας de II, 60, todos los testimonios son imperativos en segunda persona de singular, tanto de presente II, 19 y 75; IV, 1069 y 1070; V, 236) como de aoristo (II, 75; V, 64; XII, 191). Aunque estos imperativos van dirigidos al practicante para indicarle que ha de unirse su cuerpo o alguna parte de él, se emplea tanto la voz activa (II, 19; II, 75; V, 64; XII, 191), como la media (IV, 1069 y 1070; V, 236; Va). Estas vacilaciones pueden explicarse con el valor neutro o indiferente del término no marcado en la oposición, en estos casos el aoristo y la voz activa; pero hay que tener presente el nivel de lengua de estos documentos y, en lo que respecta a la diátesis verbal, el retroceso de la voz media en la koiné tardía.

Como sustantivos para denominar el unguento se emplean σύνθεμα, χρίμα y μύρον. El primer vocablo es utilizado en el lenguaje de la medicina y de la química con

⁶⁶⁷ Muñoz Delgado, 2001, s. v. στίμι, cita algunos otros pasajes de *PGM* donde dicho producto es usado también para unirse los ojos: IV, 1070; VII 336.

el significado de “compuesto”⁶⁶⁸ y con ese valor la emplea la receta de *PGM* II, 17 y 75 para referirse a unguentos que tienen varios ingredientes. Esta misma palabra es utilizada por Jámblico con el sentido de “símbolo” divino (*Myst.* II, 11, 97)⁶⁶⁹, lo cual es significativo, ya que los unguentos compuestos son, al mismo tiempo, símbolos. En cuanto a *χρῆμα* y *μύρον*, aparecen en V, 223, 226 y 235 para referirse a la misma sustancia, de modo que allí pueden ser tomados por sinónimos.

Las unciones se incluyen en recetas de distinto tipo. Forman parte de oniromancias II, 74-76 (dirigida a Apolo, lo cual explica al menos uno de los ingredientes usados, las bayas de laurel) y XII, 191. Este último pasaje pertenece a una breve práctica consagrada a la Osa, cuya invocación comienza con la palabra Ἰησοῦς (siguen varias letras y el resto se ha perdido). Aquí la unción se hace con aceite, lo cual recuerda la costumbre judía de ungir a reyes y sacerdotes (cf. por ejemplo, *Samuel* I, 16, 13) con un unguento con base de aceite (*Éxodo* 30, 22), en virtud de la cual Jesús recibió el título de Mesías y Cristo, o sea, “el Ungido”. Parece que en esta breve práctica se está inspirada en la unción tradicional hebrea. En II, 17-20 la unción se inserta en una *μνημονιακή*, subapartado del ritual cuyo objetivo es que el oficiante recuerde los pasos que ha de seguir o las revelaciones del dios. También en un subapartado del rito principal se halla IV, 1069 s., concretamente en la “liberación de la luz”. El papiro Va conserva, por su parte, tres líneas de una visión directa de Helios. Después de consignar unas palabras mágicas y la frase Ἥλιε ... ἔχε με συνιστάμενον, se indica la única acción ritual de la práctica, ἐγγχρίου, sin que se especifique ni con qué ni cómo. La unción de V, 221-236 se inserta, por su parte, dentro de una compleja práctica de clarividencia.

Ya nos hemos referido al caso particular de V, 63-69, donde se emplea un agua de mar muy especial. El uso de pecios (o, en este caso, del agua que haya estado en contacto con ellos) en la magia se debe quizá al deseo de entrar en contacto con los νεκροδαίμονες de los que murieron en el naufragio⁶⁷⁰. Con la misma lógica, los

⁶⁶⁸ Cf. LSJ, s. v.

⁶⁶⁹ Des Places escribe aquí en su edición *συνθήματα*, aunque la tradición da *συνθέματα*, basándose en que la grafía con vocal breve es la habitual en la koiné y en que los dos mejores manuscritos tienen en otros pasajes la forma con vocal larga. Se trata, en efecto, de modos diferentes de escribir lo que originalmente era un mismo vocablo, fundadas en la alternancia larga/breve de esta raíz; pero como las dos formas acabaron por adquirir significados que no son del todo iguales, los diccionarios las recogen en apartados diferentes, como hacen también con *ἀνάθημα* y *ἀνάθεμα*.

⁶⁷⁰ Véase *OZ* I, §657. Otros pasajes de *PGM* en los que se usa este tipo de material: VII, 465 ss.; 592 ss. Cf. asimismo Apuleyo, *Met.* III, 17, donde la bruja Pánfila se sirve de *infelcium navium durantia* para sus hechizos.

practicantes de la catoptromancia medieval, cuando se servían de hojas de espadas, en lugar de espejos, para ver en ellas reflejados los acontecimientos sobre los que inquirían, escogían preferentemente armas que hubieran quitado muchas vidas, especialmente cuando pretendían adivinar hechos cruentos, pues creían que en la espada permanecía algo de las almas de sus víctimas, las cuales facilitarían la adivinación⁶⁷¹. También es comprensible la segunda opción ofrecida en el papiro, porque los *πακτῶνες* eran un tipo de barcas planas de muy poco calado frecuentes en el Nilo, sobre todo en los meses de la inundación⁶⁷².

Συστάσεις

Pasajes considerados:

1. III, 197-230: Ἔστι δὲ ἡ σύστασις τῆς πράξεως ἥδε πρὸς Ἥλιον γιν[ομένη· | ἤσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν· | αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε, | σκιρτῶντες, δελφῖνες, ὑπὲρ ἄλιον παύεσθε, | μείνατέ μοι, ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν, | κἀν[θαρε, χ]ρυσοκόμην κλ[ήζω θεὸν] ἀθάνατον <σε>, | κἀν[θαρε, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦμα,] |πο..... ἐπισ.....ῖνον πυρεσ[ίθυμε], | δέσποτα ἀν[τολίης], Τίταν, πυροεῖς ἀνατε[ί]λας, [σὲ] | κλήζω, πύριν[ο]ν Διὸς ἄγγελον, θε<τ>ον Ἰάω, | καί σε, τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Ῥ[αφαήλ,] | ἀντολίης χαίρ[ω]ν, θεὸς Ἰλαος ἔσ<σ>ο, Ἀβρασά[ξ,] | καί σε, αἰθέριε, κλήζω ἀ[ρ]ωγόν σου Μ[ιχαήλ | καὶ σώζοντα βι.οσιδιω αιρ... ὄμμα τέλ[ειον | καὶ φύσιν δείξαντα καὶ ἐκ φύσεως φύσιν ἀ[ῦθις, | καὶ κλήζω ἀθανάτων ...οπασηηπα σεσε[νγενβ]αρφαραγγης· | παντοκράτωρ θεὸς ἐστι, σὺ δ', ἀθάνατ', ἔσσι μέγι[στος· | ἰκνοῦμαι, νῦν λάμψον, ἄναξ κόσμοιο, Σα[βαώθ, | ὃς δύσιν ἀντολίησιν ἐπισκεπάζε<ι>ς, Ἄδωνα[ί, | κόσμος ἐὼν μόνος κόσμον ἀθανάτων ἐ[φοδε]ύεις, | αὐτομαθής, ἀδίδακτος μέσον κόσμον ἐλ[αύνων | το[ῖς] νυκτός <σ'> ἀ[ῖ]ρουσι δι' ἡ<χ>οῦς

⁶⁷¹ Delatte, 1932, p. 52, ofrece la siguiente traducción francesa de un pasaje del *Buch aller verbotenen Kunst, Unglaubens und der Zauberei*, escrito en 1456 por J. Hartlieb, consejero y médico del duque de Baviera: “On pratique aussi ce genre de magie (esto es, la catoptromancia, que Hartlieb incluye en el grupo más amplio de la piromancia) à l’aide d’une épée brillante et polie et, parmi les maîtres en cet art, beaucoup pensent que lorsqu’on est désireux de se renseigner sur des combats ou des chose horribles, il faut se servir d’une épée avec laquelle beaucoup de gens ont été tués; les esprits viennent alors plus volontiers”.

⁶⁷² Cf *LSJ s. v. “πάκτων”*. Estrabón, 17.1.50, define el *πάκτων* así: ὁ δὲ πάκτων διὰ σκυταλίδων πεπηγός ἐστι σκάφιον. Sobre su uso comercial cf. por ejemplo *P. Oxy.* 1220.12, y Parsons 2009, pp. 189 s.

ακραμμαχα[αρι, | κα.....κ...[χαί]ρων επίθυμα τὸ δά[φ]νου, | καὶ Στυγὸς
 ἀδ[μήτιοι] πύλας καὶ Κήρα λύτ[ειραν,] | ὀρκίζω σε, σφραγίδ[α θ]ε[οῦ], ὃν
 πάντες Ὀλύμπ[ου] | ἀθάνατοι φρίσσο[υσι θεοὶ κ]αὶ δαίμονες ἔξοχ' ἄρ[ιστοι] |
 κ[αὶ] πέλαγος σιγᾶ[ν ἐπιτ]έλλεται, ὄπποτ' ἀκού[ει] | ὅ[τι] ὀρκίζω σε κατ[ὰ τὸ
 μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος] | αειῖουω.'

2. III, 695: λέγε τοὺς ἀνακειμένους ἑπτὰ λόγο[υς ἑπτά]κις αἰτῶν σύστασ[ιν τή]ν
 τοῦ θεοῦ (las siete fórmulas han de ser las que se encuentran en copto en las
 líneas 637-689).
3. IV, 166-222: πρῶτα μὲν συστα|θεῖς πρὸς τὸν Ἥλιον τρόπῳ τούτῳ· οἷα βούλει
 ἀνα|τολῆ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης ἐπὶ δώματος ὑψηλοτάτου | ἀνελθὼν
 στρῶσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνιον καθα|ρόν. ποίει σὺν μυσταγωγῶ. σὺ δὲ αὐτὸς
 στεψάμε|νος κισσῶ μέλανι μεσουρανόοντος τοῦ ἡλίου | ὥρα πέμπτη
 κατακλίθητι ἄνω βλέπων ἐπὶ τὴν | σινδόνα γυμνὸς καὶ κέλευέ σου
 περικάλυπτεσθαι | τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶνι μέλανι καὶ περιστεί|λας σεαυτὸν
 νεκρικῶ τρόπῳ καμύων τοὺς ὀφθαλ|μούς, τὸ νεῦμα ἔχων πρὸς τῷ ἡλίῳ
 κατάρχου λό|γων τῶνδε. λόγος· Ἐκραταιὲ Τυφῶν, τῆς ἄνω | σκηπτουχίας
 σκηπτου|χε καὶ δυνάστα, θεὲ θεῶν, | ἄναξ αβεραμενθου (λόγος),
 γνοφεντινάκτα, | βρονταγωγέ, λαιλαπετέ, νυκταστράπτα, ψυχ<ρ>ο|θερμο-
 φύσησε, πετρεντινάκτα, τειχοσειμο|ποιέ, κοχλαζοκύμων, βυθοταραξοκίνησε, |
 Ἰωερβήτ αυ ταυῖ μηνι· ἐγὼ εἶμι ὁ σὺν σοι | τὴν ὅλην οἰκουμένην ἀνασκαλεύσας
 καὶ ἔξευ|ρὼν τὸν μέγαν Ὅσιριν, ὃν σοι δέσμιον προσή|νεγκα. ἐγὼ εἶμι ὁ σὺν σοι
 συμμαχήσας τοῖς θεοῖς | (οἱ δέ· πρὸς τοὺς θεοὺς)· ἐγὼ εἶμι ὁ κλείσας οὐρα|νοῦ
 δισσᾶς πτύχας καὶ κοιμίσας δράκοντα τὸν | ἀθεώρητον, στήσας θάλασσαν,
 ῥεῖθρα, ποταμῶν | νάματα, ἄχρις οὗ κυριεύσης τῆσδε τῆς σκηπτου|χίας. ὁ σὸς
 στρατιώτης ὑπὸ θεῶν νενίκημαι, | πρηγῆς ῥέριμμαι μηνίδος εἵνεκεν κενῆς. |
 ἔγειρον, ἰκετῶ, τὸν σόν, ἰκνοῦμαι, φίλον καὶ μ[ή] | με ῥίψης χθονοριφῆ, ἄναξ
 θεῶν αεμιναεβαρω|θερρε-θωραβεινιμα. δυνάμωσον, ἰκετῶ, | δὸς δέ μοι ταῦτην
 τὴν χάριν, ἴν', ὅταν τινὰ αὐτῶν | τῶν θεῶν φράσω μολεῖν, ἐμαῖς ἀοιδαῖς θῆττον |
 ὀφθῆ μοι μολῶν. ναῖνε βασαναπτατου | εαπτου μηνωφασμη παπτου μηνωφ· |
 αεσιμη· τραυαπτι· πευχρη· τραυαρα· πτου|μηφ· μουραι· ανχουχαφαπτα·
 μουρσα·αραμει· Ἰάω· αθθαραυῖ μηνοκερ· βορο|πτου-μηθ· ατ ταυῖ μηνι χαρχαρα·
 πτου|μαν· λαλαψα· τραυῖ τραυεψε μαμω | φορτουχα· αειηιο ἰου οηωα· εαῖ αειη |
 ωι ιαω αηι αι ιαω.' ταῦτά σου εἰπόντος | τρὶς σημείον ἔσται τῆς συστάσεως τόδε,
 σὺ δὲ | μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπλισθεῖς μὴ θαμβηθῆς | ἰέραξ γὰρ πελάγιος

καταπτὰς τύπτει σε ταῖς | πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου ταῦτα αὐτὰ δηλῶν
 ἐξ|ναστῆναί σε. σὺ δὲ ἀναστὰς ἀμφιέσθητι λευκοῖς | εἵμασιν καὶ ἐπίθου ἐπὶ
 θυμιατηρίου γείνου ἄτμη|τον λίβανον σταγονιαῖον λέγων τάδε· ‘συνεστά|θην
 σου τῇ ἱερᾷ μορφῇ, ἐδυναμώθην τῷ ἱερῷ σου ὄνοματι, ἐπέτυχόν σου τῆς
 ἀπορροίας τῶν ἀγαθῶν, | κύριε, θεὲ θεῶν, ἄναξ, δαῖμον αθθουῖν θουθουῖ |
 ταυαντι· λαω απταω.’ ταῦτα ποιήσας κάτελθε | ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας τῆς
 διὰ ταύτης τῆς συστά|σεως ἐπιτελουμένης αὐθοπτικῆς λεκανομαντείας | ἅμα καὶ
 νεκυοαγωγῆς.

4. IV, 260-285: σύστασις τῆς πράξεως· πρὸς ἀνα|τολὴν τοῦ ἡλίου λέγε· ‘σὲ καλῶ,
 τὸν πρῶτα θεῶν | ὄπλον διέποντα, σὲ τὸν ἐπ’ οὐρανίων σκη|πτρον βασιλείον
 ἔχοντα, σὲ τὸν ἄνω μέσον | τῶν ἄστρον Τυφῶνα δυνάστην, σὲ τὸν ἐπὶ | τῷ
 στερεώματι δεινὸν ἄνακτα, σὲ τὸν φοβε|ρὸν καὶ τρομερὸν καὶ φρικτὸν ἔοντα, σὲ
 τὸν | δῆλον, ἀμήχανον, μισοπόνηρον, σὲ κα|λέω, Τυφῶν’, ὥραις ἀνόμοις,
 ἀμετρήτοις, | σὲ τὸν ἐπ’ ἀσβέστῳ βεβηκότα πυρὶ λιγείῳ, σὲ τὸν | ἄνω χιόνων,
 κάτω δὲ πάγους σκοτεινοῦ, σὲ τὸν | ἐπ’ εὐκταίων Μοιρῶν βασιλείον ἔχοντα
 κλήζω, | παντοκράτωρ, ἵνα μοι ποιήσης, ἃ σε ἔρωτῶ, καὶ | εὐθὺς ἐπινεύσης μοι
 ἐπιτρέψης τε γενέσθαι (κοινά), | ὅτι σὲ ἐξορκίζω γὰρ θαλα· βαυζαν· θωρθωρ |
 καθαυκαθ· ἰαθιν· να βορκακαρ· βορβα· | καρβορβοχ· μω ζαυ ουζωνζ· ων· υαβιθ·
 | Τυφῶν μέγιστε, ἄκουσόν μου, τοῦ δεῖνα, καὶ ποιήσον | μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα·
 λέγω γάρ σου τὰ ἀληθινὰ ὀνόματα· | Ἰωερβήθ· Ἰωπακερβήθ· Ἰωβολχοσήθ· οεν |
 Τυφῶν· ασβαραβω· βιαισιη· με νερω· μαρα|μω· ταυηρ· χθενθωνιε· αλαμ βητωρ·
 μεν|κεχρα· σαυειωρ ρησειοδωτα· αβρησιοα· | φωθηρ· θερθωναξ· νερδωμευ·
 αμωρης· | μεμε· ωιης· συσχιε· ανθωνιε· Φρᾶ· εἰσά|κουσόν μου καὶ ποιήσον τὸ
 δεῖνα πρᾶγμα.’

5. IV, 930-955: σύστασις, ἣν πρῶτον λέγεις πρὸς | ἀνατολὴν ἡλίου, εἶτα ἐπὶ τοῦ
 λύχνου ὁ αὐ|τὸς λόγος λεγόμενος πρῶτος, ὅταν μαν|τεύη, ἡμφιεσμένος
 προφητικῶ σχήματι, | κούκινα ὑποδεδεμένος καὶ ἐστεμμένος | τὴν κεφαλὴν σου
 κλωνὶ ἐλαίας—ἐχέτω δὲ | ὁ κλὼν ἐν μέσῳ σκόρδον μονογενὲς
 περιδεδεμένον—κρατῶν ψῆφον γχξγ ἐπὶ μα|σθούς, καὶ οὕτως κάλει. λόγος· |
 ‘χαῖρε, δράκων ἀκμαῖέ τε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί, | χαῖρε δέ, λευκὸν ὕδωρ
 καὶ δένδρεον ὑψηπέτηλον | καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθροῖσκων μελίλωτον, | καὶ
 καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἡμερον ἐξαναβλύζων, | κάνθαρε, κύκλον ἄγων
 σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε, | ὅτι δισύλλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εἶ, |
 νεῦσον ἐμοί, λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω· | ηω αι ου αμερρ ουωθ·

ωῖωη· Μαρμα|ραυώθ· Λαῖλαμ· σουμαρτα· | ἴλαθί μοι, προπάτωρ, καί μοι σθένος
 αὐτός ὀπάζεις· | ἔχε συνεσταμένον, κύριε, καὶ ἐπήκοός μοι | γενουῦ, δι' ἧς
 πράσσω σήμερον αὐθουσίας, | καὶ χρημάτισόν μοι, περὶ ὧν ἄξιῶ σε, διὰ τῆς |
 αὐτόπτου λυχομαντίας, δι' ἧς πράσσω σήμε|ρον ἐγώ, ὁ δεῖνα, ω ευη οω αση
 ιαη|ιαη· ε αι ευ ηιε ωωωω ευ ηω | ἴαωαι: //.'

6. Va, 1-3: ‘Ἦλιε βερβελωχ χθωθωμι αχ σανδουμ / εχιν Ζαγουήλ, ἔχε με
 συνιστάμενον.’ / κοινά, καὶ τότε ἐγχιρίου, καὶ αὐτοπτήσεις.
7. VI, 1-27: <Γίνεται ἡ μὲν σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς Ἥλιον β', ἡ δὲ κλήσις αὐτὴ |
 <λέγεται σελήνης> πληθούσης. ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ | <τῇ τοῦ ἡλίου τὴν>
 σύστασιν ποιήσεις τῇ δ' τῆς θεοῦ προσθέ<σεως ἐξ οἴκου ἐπιπέ>δου. λέγε οὖν
 πρὸς ἥλιον ἀνατέλλοντα | <τὴν ὑποκειμένη>ν εὐχὴν· | ‘<δάφνη, μαντοσύνης>
 ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, | —Φ]οῖβος στεφθεῖς τε κλάδοισι | —] κεφαλὴν
 κομόωσαν ἐθειραῖς | —σκήπτρ]ον εἰς παλάμαισι πινάσσων | —ἐν κορυφ]ῆσι
 πολυπτύχου, ὑψηλοῖο | —] ἐοῖς, θέσπιζε βροτοῖσιν | —]λόστονος αὐτὸς
 Ἀπόλλων |—]η παρθένε δ[ει]νή |—]ιέ]μένω ἱεροῖσι π[εδί]λοις | —δάφνης
 θαλ]λὸν ἐμαῖς μετὰ [χε]ρσὶν ἔχοντι |—]π]έμψον μάντευμ[ά τ]ε σεμνόν | —α]ι
 σαφηνέσι φοιβή[σα]σα | —]ν τε καὶ ὧς τετελε[σμ]ένον ἔσται, | —] ἴν' ἔχω[ν]
 περὶ [παντὸς ἐτ]άζω |—]δ]αμάσα[ν]δρα μ.....ανδρα |—]φεσ[—] | —
 π]ανυπέρτατ', ἐμοὶ ἐπ[άρ]ηξον | .ω..... μα ἴεω ἐπι Παιάν | .ἰοευηῆ.....η,
 πολυώνυμε, ἴοαυ[.ακρακ]αναρβα, Φοῖβε, | μ]αντοσύναισιν [ἐπ]ί]ρροθε, Φοῖβε
 Ἀπόλλ[ων], | Λ]ητοῖδη ἐκάεργε, [θε]οπρόπε, δεῦρ' ἄγε, δε[ῦ]ρο], | δεῦρ' ἄγε,
 θεσπίζω[ν], μαντεύεο νυκτὸς ἐ[ν ὧ]ρη.’ 39-45: ὁμοίως καὶ πρὸς Σελήνην ἐστὶν
 αὐτοῦ σύστασις ἥδε· | ‘δάφνη, μαντο[σ]ύνης ἱερὸν φυτὸν Ἀπόλλωνος, | Δάφνη
 παρθε[ν]ική, Δάφνη, Φοῖβοιο ἐταίρη, Σαβαώθ, ἴαωαωο | ἴαγγωθιτυλα
 μουσιάρχα οτονυπον, | δεῦρό μοι, ἔρχε[ο θ]ᾶσσον, ἔπειγέ μοι ἀείσασθαι |
 ‘θεσμὸς θεσπ[ε]σίους, νυκτὸς δ' ἐν δνοφερῇ’ | ρησαβααν· ααν...ανα·
 ααναανααναλααα· ααα· ααα.’

En algunas recetas se explica el modo de conseguir la relación personal con el dios al que se consagra la práctica como requisito previo necesario para que tenga éxito. Esta “relación” recibe el nombre de σύστασις⁶⁷³, palabra que adquiere en los

⁶⁷³ En buena prosa ática συνίστημι con dativo significa, hablando de personas, presentar uno a alguien, poner en relación a alguien con otro (cf. L.-S., s. v., IV). Así, en un pasaje de Platón (*Lach.* 200 d), Nicias asegura que él confiaría con mucho gusto la educación de su hijo a Sócrates, pero cuando le habla de ello,

documentos mágicos el rango de tecnicismo⁶⁷⁴. Para el establecimiento de esas relaciones se emplea el verbo συνίστημι en voz medio-pasiva: cf. συσταθείς (IV, 166); συνεστάθην (IV, 215); συνεσταμένον (IV, 950). Esta unión parece concebirse como un encuentro personal con el dios del que se derivarán para el oficiante grandes beneficios, los cuales le serán necesarios para realizar la práctica mágica deseada. Así se explica con claridad en IV, 215-221: gracias a la σύστασις, el oficiante ha recibido el poder necesario (ἐδυναμώθην) y los efluvios del dios (ἐπέτυχόν σου τῆς ἀπορορίας τῶν ἀγαθῶν)⁶⁷⁵. Como consecuencia, se ve provisto de una naturaleza similar a la divina (ἰσοθέου φύσεως). El objetivo es, en definitiva, que el dios otorgue al oficiante la energía (σθένος IV, 949) necesaria para la acción mágica y no se la retire mientras esta dure (IV, 950 s.: ἔχε συνεσταμένον, κύριε, καὶ ἐπήκοός μοι γενοῦ, δι’ ἧς πράσσω σήμερον αὐθοψίας). R. K. Ritner considera que las συστάσεις son rituales tomados de la tradición religiosa egipcia⁶⁷⁶. Dada la importancia que la divinidad solar tiene en ella, apoya la idea el hecho de que los encuentros aquí considerados estén todos dirigidos “a Helios” (III, 197 y VI, 1: πρὸς Ἥλιον; III, 633 –en copto- y 689b: λέγε πρὸς Ἥλιον; IV, 167: πρὸς τὸν Ἥλιον; IV, 260 s.: πρὸς ἀνατολὴν τοῦ Ἡλίου; IV, 930 s.: πρὸς ἀνατολὴν Ἡλίου)⁶⁷⁷. Las συστάσεις se utilizaban también en la teúrgia. Marino de Neápolis⁶⁷⁸ dice que Proclo usaba los ritos de comunicación, las oraciones y las

siempre le presenta a otras personas (ἄλλους μοι ἕκαστοτε ξυνίστησι); Jenofonte utiliza el mismo verbo cuando refiere que en Sardes se encontró con su amigo Próxeno y allí trabó relación con Ciro, fue presentado a él (*An.* III, 1, 8: συνεστάθη Κύρω; cf. *ibid.* VI, 1, 23). El nombre de acción, σύστασις puede referirse a esa presentación o encuentro y a la relación resultante. Polibio, por ejemplo, dice que uno de los motivos de Filipo V de Macedonia para respetar a Arato eran las relaciones que este había tenido con el padrastró de él, Antígono Dosón (IV, 82, 3: διὰ τε πρὸς Ἀντίγονον σύστασις...). Las virtudes de algunos de los amuletos descritos en el libro I de las *Cyranides* garantizan la σύστασις (el don de gentes, las buenas relaciones) de quien lo lleve (I, 17, 12; 21, 35; cf. 22, 13 εὐσύστατον).

⁶⁷⁴ Conviene recordar que el sustantivo, como su equivalente latino *constitutio* y su correlato σύστημα, se han especializado también en la nomenclatura técnica de la filosofía, de la retórica y de otras disciplinas. Sobre su empleo en los textos mágicos, donde puede servir de título a la receta o fórmula destinadas a conseguir esa reunión personal con el dios invocado, véase Eitrem 1929; Betz 1992 (Glossary, s. v. “systasis”); Muñoz Delgado 2001, s. v. σύστασις; Johnston 2010, pp. 409-412; Pachoumi 2013. Como συνίστημι se encuentra a veces, sobre todo en la epistolografía, con el valor de “recomendar”, Preisendanz 1918, pp. 2-5, intentó demostrar que ese era precisamente el significado que tenía en los papiros mágicos, donde σύστασις valdría “recomendación”. En su versión de los *PGM*, sin embargo, solo en algunos contextos adopta ese significado (en los textos que tratamos aquí, “Empfehlung” solo en IV, 930).

⁶⁷⁵ *PGM* III, 335-337 tiene el mismo sentido: δός μοι ἐ[κ τ]ῆς σῆς ἀπορορίας. Podría tratarse de otra σύστασις, pero no se halla tal nombre y el mal estado del papiro impide toda certeza.

⁶⁷⁶ Ritner 1986, p. 95. Cf. ya Eitrem 1942, pp. 54 s.

⁶⁷⁷ Lo cual no implica que en todas estas recetas la innovación esté dirigida a Helios: en IV, 166-222 y 260-285, por ejemplo, se invoca a Tifón.

⁶⁷⁸ 28, 8-10 Saffrey-Segonds (vid. su nota *ad loc.*) = *Orac. Chald.* fr. 208.

inefables y divinas ruedas mágicas de los caldeos⁶⁷⁹. Porfirio las mencionaba en su crítica a la adivinación mágica, refiriéndose a los adivinos que recurrían a encantamientos y a estos ritos de comunicación⁶⁸⁰. En su respuesta, Jámblico alega que eran procedimientos especialmente aptos para facilitar la presencia y recepción de los dioses (*Myst.* III, 14, 33-37); pero en el último libro, cuando se refiere al objetivo último de la teúrgia, que es el conseguir la felicidad absoluta mediante la unión con los dioses, en lugar de σύστασις y συνίσταμαι, emplea otros términos: ἕνωσις para “unión”, σύνειμι y los participios de συνάπτομαι, y ἐνοῦμαι, para “estar unido”⁶⁸¹. Es como si evitase deliberadamente los términos del vocabulario mágico. La unión mística de Plotino era, desde luego, diferente de la σύστασις⁶⁸².

En las recetas de los papiros mágicos las συστάσεις funcionan como apartados autónomos a todos los efectos. Consisten básicamente en fórmulas, siempre diferentes al λόγος principal de la receta, al cual, sin embargo sobrepasan a veces en longitud. Por ejemplo, en la receta IV, 154-285 la fórmula principal del encuentro ocupa veintinueve líneas (179-208) mientras que la de la πρᾶξις solo ocho (234-242). En III, 187-262 la fórmula de la receta se encuentra en 230-256. En 633-713 las fórmulas no se han conservado, pero gracias a las alusiones que a ellas se hacen nos consta que existían (por ejemplo, 698 s.: ὅταν οὖν συσταθῆς τῷ θεῷ λέγε λόγον αὐτοπτον). En 930-1114 el λόγος principal aparece claramente indicado con las palabras θεαγωγὸς λόγος, el cual ocupa las líneas 985-1035. Por último, en la receta del papiro VI el apartado en cuestión, que resulta ser un remedo de la oración que Crises pronuncia en el primer canto de la *Ilíada*, está en 28-38.

Señalada la distinción, hay que reconocer que la estructura de las fórmulas de los encuentros es semejante a la específica de las recetas. Todas contienen una invocación en que se nombran uno o varios dioses con profusión de epítetos. En la de III, 197-230, entre otros, a Titán, Iao, Rafael, Abrásax, Miguel, Sabaot, Adonai, y Apolo. La original petición de silencio antes de la invocación y el colorido hebraizante

⁶⁷⁹ ταῖς γὰρ τῶν Χαλδαίων συστάσεσι καὶ ἐντυχίαις καὶ τοῖς θείοις καὶ ἀφθέγκτοις στροφάλοις ἐκέχρητο. Sobre el στρόφαλος, Eitrem, 1942, pp. 78 s.; Fernández Fernández 2011, pp. 255 s.

⁶⁸⁰ ἐπωδὰς καὶ συστάσεις (*Ep. Aneb.*, fr. 41 Saffrey-Segonds, *apud Iamb.*, *Myst.* III, 14, 4).

⁶⁸¹ ἕνωσις *Iamb.*, *Myst.* X, 1, 12; 5, 27 y 35; 7, 2. σύνειμι X, 5, 17. συναπτομένη X, 4, 1. ἠνωμένος X, 5, 8.

⁶⁸² Sobre la σύστασις en los teúrgos, además de los comentarios al fr. 208 de los Oráculos Caldeos en las ediciones de H. Lewy (1978²), E. des Places (1971), R. Majercik (1989), pueden verse Eitrem 1929 y 1942, pp. 52-62; Dodds 1951, p. 286 (= 266 s. de la traducción española); Nasemann 1991, pp. 203 y 207 s.; van Liefferingen 1999, pp. 97-99 y 148 s.

de esta⁶⁸³ resultan llamativas. En las líneas en copto (637-689) que preceden a III, 695, pueden leerse también algunos de estos nombres hebreos mezclados con otros egipcios, como Rau Horus. En IV, 166-222 la fórmula comienza con las palabras “poderoso Tifón” (179) y sigue una larga serie de epítetos. Algo similar sucede con IV, 260-285. La fórmula de 930-955 comienza también por la invocación, aunque sin dar el nombre del dios al que va dirigida la licnomancia, que es Horus. Por último, en la σύστασις solar del papiro VI se invoca a Dafne y a Apolo, mientras que en la lunar se llama a Dafne y Sabaot.

Después de la invocación están las otras dos partes clásicas de las oraciones: las peticiones y los argumentos que se dan para que el dios cumpla. En cuanto a las primeras, en las συστάσεις no hay un modo fijo de solicitar al dios su energía y apoyo para la realización de la práctica. “Brilla” (λάμψον) se lee en III, 219; “resucítame” (ἔγειρον, recuérdese que el oficiante se está haciendo pasar por un muerto, cf. 177s.) en 195; “dame poder, te lo suplico, concédeme esa gracia” (δυνάμωσον, ἱκετῶ, δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν) son las expresiones usadas en IV, 197 s. “Dame tu asentimiento”, “concédeme energía” (IV, 946: νεῦσον ἐμοί y 948: μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζοις); “socórreme” (si la conjetura de Preisendanz es correcta: VI, 22 καὶ ἐμοὶ ἐπ[άρηξον); o, menos original, “ven rápido” (VI, 43: ἔρχε[ο θ]ῦσον) son otras opciones. Esto no es óbice para que se pida, además de ese poder necesario para la práctica, aquello para lo que sirve la receta, como “adivina” o “envíame un vaticinio”; pero lo característico de estos apartados es lo señalado, la solicitud a un dios de que conceda su gracia al oficiante, de que le permita estar cerca de él y recibir su influencia, para de ese modo ser capaz de llevar a cabo lo que se propone. Es probable que apareciera en el párrafo en copto III, 637-689 alguna expresión como las señaladas, pero las lagunas impiden localizarla. IV, 260-285, por su parte, es una σύστασις impropia, seguramente añadida sin acierto al final de la receta, que ya tiene una sección dedicada al encuentro (véase la presentación de este texto, *supra* p. 81).

En cuanto a los argumentos aducidos para conseguir que el dios haga lo que el practicante desea, son de dos clases, como ocurre en los λόγοι de las recetas. Por un lado están los místicos (IV, 946: σύμβολα μυστικά), las palabras mágicas y los nombres verdaderos que fuerzan a la divinidad a actuar. En rigor, no cabría llamarlos “argumentos”, pues no tratan de persuadir, sino de obligar. Son verdaderos conjuros (a

⁶⁸³ Smith 1986.

menudo aparece el verbo ὀρκίζω ante las voces *magicae*, por ejemplo, en III, 229 s.: ὀρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος αεισιουω). Este tipo de conjuros místicos en sus diversas variantes es empleado en casi todos los pasajes considerados, con una excepción (IV, 166-222). Así, en III, 637-689 se insiste sobre todo en los nombres auténticos tanto del dios como del practicante, que se hace pasar por distintas divinidades⁶⁸⁴, con la repetición constante de la fórmula “tu nombre auténtico es..., mi nombre auténtico es ...”. También IV, 260-285 contiene un conjuro (273) y los nombres secretos de Tifón (277: λέγω γάρ σου τὰ ἀληθινὰ ὀνόματα). Lo mismo ocurre en el pasaje IV, 930-955, y en los del papiro VI.

En IV, 166-222, en cambio, recursos místicos como los señalados se combinan con un argumento en sentido estricto, es decir, razonable. La fórmula se pronuncia en unas circunstancias concretas: el tercer día del mes lunar en la habitación más alta de una casa, quizá la azotea, el oficiante debe extender una tela de lino en el suelo (ἐπὶ τῆς γῆς). Con la ayuda de un asistente (μυσταγωγός), debe coronarse con hiedra y a mediodía tumbarse supino y desnudo sobre la tela. El asistente ha de cubrirle los ojos y prepararlo “como a un muerto”, esto es, amortajarlo. Entonces hay que pronunciar la fórmula, en la cual invoca a Tifón presentándose como uno de sus soldados en su batalla contra los dioses. A continuación dice que los dioses enemigos de Tifón le han vencido y maltratado, se entiende que le han dado muerte y por eso se disfraza de cadáver. Por ello le suplica que le “resucite” (ἐγείρον), le “dote de poder” o “anime” (δυνάμωσον) y le conceda la gracia (δὸς δέ μοι ταύτην τὴν χάριν) de que cuando él anuncie que un dios se le acerca, pueda verlo enseguida (ἵν’ ὅταν τινὰ αὐτῶν τῶν θεῶν φράσω μολεῖν, ἐμαῖς ἁοιδαῖς θάπτον ὀφθῆ μοι μολών). Tifón le enviará entonces como seña uno de sus animales, el halcón marino, que le golpeará la cara con las alas como señal de que se levante (ἐξαναστήναι, “resucitar”).

Luego se dan las instrucciones para la visión (σκέψις, cf. *supra* pp. 382 ss.). Cuando quiera, con ayuda de un recipiente que llenará con agua de distinta clase según el dios al que se dirija, el mago podrá invocar al dios o al espíritu del muerto (cf. 249) que desee y ordenarle que se muestre, porque así lo ordena Tifón, del que no se da el nombre común, sino el secreto de cien letras. Para despedir al invocado, también se le dice que así lo desea el gran dios (Tifón, cf. 253 s.). El amuleto es una correa de piel de

⁶⁸⁴ Cf. las notas *ad loc.* del traductor M. W. Meyer en Betz 1992.

burro, lo cual estrecha la relación del mago con Tifón-Seth, cuyo animal era precisamente el asno.

Se trata de una práctica en la que se realiza una auténtica ficción basada en un mito conocido, el de la lucha de Tifón con los demás dioses, pero yendo más allá de su argumento: el practicante es uno de sus soldados caídos, de esa manera se granjea el apoyo del dios, que es el fin de todas las συστάσεις. Este expediente es curioso, pero no único. Ficción con la forma de supuestas alianzas en mitos de batallas entre dioses es también el oráculo de Crono de IV, 3086-3124, aunque en sentido contrario: allí el oficiante provoca la cólera divina afirmando que es uno de sus enemigos, así el dios se presentará para vengarse⁶⁸⁵. De manera más sutil, en VII, 846-860 el mago declara su alianza con Tifón-Seth, dios de las tinieblas, mediante el amuleto de la cola de un gato, puesto que el gato es un animal consagrado al Sol (cf. Hopfner, *OZ* II, §144).

Φυλακτήρια

Pasajes considerados:

1. I, 265-276: λαβὼν κλῶνα δάφν[ης] ἐπτάφυλλον ἔχε ἐν τῇ δεξιῇ[α] χειρὶ | καλῶν τοὺς οὐρανίους θεοὺς καὶ χθονίους δαίμον[ας]. γράψον εἰς τὸν κλῶνα τῆς δάφνης τοὺς ζ' ῥυστικούς χ[α]ρακτῆρας. εἰσὶν οἱ χαρακτῆρες οἷδε· | (caracteres mágicos) | τὸν μὲν πρῶτον χαρακτῆρα εἰς τὸ πρῶτον φύλλον, τὸν [δε]ύτερον | πάλιν οὕτως εἰς τὸ δεύτερον, ἄχρι λήξεως τῶν ζ' φύλλων καὶ | τῶν ζ' | χαρακτῆρων. βλέπε δέ, μὴ ἀπολέσης φύλλον [καὶ] σεαυτὸν βλάβης· τοῦτο γὰρ μέγιστον σώματος φυλακτικόν, ἐν ᾧ | πάντες ὑποτάσσονται καὶ θάλασσα καὶ πέτραι φρίσσουσι | καὶ δαίμονες φυλ<ά>σσονται χαρ>ακτῆρων τὴν θείαν ἐνέργειαν, ἥνπερ | μέλλεις ἔχειν. ἔστιν γὰρ φυλακτῆριον μέγιστον τῆς πράξεως, ἵνα μηδὲν πτοηθῆς.
2. IV, 78-82: φυλακτῆριον τοῦ προκειμένου· γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν | αἷματι ἀπὸ χειρὸς ἢ ποδὸς γυναικὸς ἐγκοῦς τὸ προὔπο|κείμενον ὄνομα καὶ φόρει περὶ τὸν ἀριστερὸν βραχίονα λίνῳ δήσας. ἔστιν δὲ τὰ γραφόμενα· (palabras en copto)
3. IV, 256-260: ἔστιν δὲ | αὐτὸ τὸ φυλακτῆριον, ὃ φορεῖς καὶ ἱστανόμενος | πράσσω· εἰς λεπίδα ἀργυρᾶν αὐτὸ τὸ ὄνομα γραμμάτων ρ' | ἐπίγραψον χαλκῶ γραφείῳ καὶ φόρει εἴρας ἱμάντι | ὄνου.

⁶⁸⁵ Sobre las prácticas fundadas en la provocación, cf. García Molinos en prensa.

4. IV, 900b-903: δὸς ἀν|τῷ ἀνουβιάδα τὸν στάχυν καὶ ἱερα|κίτιν [τὴν] βοτάνην εἰς τὸ φυλαχθῆναι ἀν|τόν
5. IV, 1071-1084: φυλακτήριον τῆς πράξεως, ὃ δεῖ σε φορεῖν | ἐπιβαλλόμενον πρὸς φύλαξίν σου ὄλου | τοῦ σώματος· <ράκουζ> ἀπὸ ὀθονίου ἀρθέντος ἀπὸ | Ἄρποκράτου ψηφίνου ὄντος ἐν ἱερῷ οἴῳ δῆ<ποτε> | γράψον ἐπ’ αὐτοῦ ζμύρνη ταῦτα· ‘ἐγὼ εἰμι Ὡρος | Ἄλκιβ· Ἄρσαμωσις Ἰάω αἰ· δαγεννουθ· | ραραχαραιῖ Ἄβραῖαωθ· υἱὸς Ἰσιδος | αθθα· βαθθα· καὶ Ὀσίρεως Ὀσορ<ον>νωφρεω<ς> | διαφύλαξόν με ὑγιῆ, ἀσινῆ, ἀνειδω|λόπληκτον, ἀθάμβητον, ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον.’ καὶ βαλὼν ἔσωθεν τοῦ ρά|κουζ αἴζωον βοτάνην, ἐλίξας δῆσον | ζ’ λιναρίοις ἀνουβιακοῖς καὶ φόρει | περὶ τὸν τράχηλον, ἐὰν πράσσης.
6. IV, 3114-3118: τὸ δὲ φυλακτήριον τὸ ζη|τούμενον αὐτοῦ· εἰς χοιρίαν σπάθην γλῶ|φε Δία ἄρπην κρατοῦντα καὶ τὸ ὄνομα τοῦτο· | ‘χθουμιλον.’ ἦτω δὲ ἡ σπάθη ἀπὸ συδὸς μέ|λανος, λεπροῦ, ἐκτομιαίου
7. VII, 486-488: φυλακτήριον τούτου· γράψον τὰ ὀνόματα ταῦτα | εἰς πέταλον κασσιτερινόν· ‘Ἀχαχάηλ· χαχου· μαρμα|ριουτι·’ καὶ φόρει περὶ τὸν τράχηλον
8. VII, 822-827: λαβὼν καὶ ἕτερον φύλλον δάφνης βασιλικῆς | ἐπίγραψον κινναβάρει θεοῦ ζῶντος ὄνομα τοῦτο· | ‘χαλχανα φοε κοσκιανω· (ιθ’) | αλημογταλλ[.] ασειχ.’ ἐπιγράψας δὲ ἐπὶ ἡμέρας γ’ | τότε ποίει· ἐντύλισσε τὰ φύλλα ἐν σουδαρίῳ καινῷ | καὶ τίθει ὑπὸ τὴν κεφαλὴν σου 844 s.: τὸ δὲ φυλακτήριον, | ὅπου τὸ ὄνομα ἐγγ<έγ>ραφας, θὲς πρὸ<ς> κεφαλὴν σου
9. VII, 857-860: φυλακτήριον· ἡ οὐρά | καὶ οἱ χαρακτήρες σὺν τῷ κύκλῳ, <ῶ> ἐφεστήξει, γράψας κρήτη. | οἱ δὲ χαρακτήρες εἰσιν οἶδε· (siguen caracteres mágicos)

La palabra usada en los papiros mágicos para designar el amuleto, φυλακτήριον, es un derivado nominal del verbo φυλάσσω, “guardar”, “vigilar”, por medio del agente φυλακτήρ, que es ya homérico (*Il.* IX, 16 y 80; XXIV, 444). Los primeros testimonios de φυλακτήριον se hallan en Heródoto (V, 52, 2 y 3) con el significado de “puesto de guardia”. El sufijo -τηριον tiene, pues, allí su función habitual para indicar lugar; pero también es propio de él el valor instrumental, y así en algunos pasajes de Platón (*Leg.* 741 c, 842 d, 917 b) designa las medidas adoptadas para salvaguardar algo⁶⁸⁶. Con esa referencia al instrumento, el sustantivo está atestiguado con la significación

⁶⁸⁶ En *Resp.* 424 d, en cambio, tiene el sentido local de “puesto de guardia”, como en Heródoto.

especializada de “amuleto” al menos desde el siglo I d. C.⁶⁸⁷. Esta es la acepción habitual en los papiros mágicos, los cuales atestiguan también su derivado verbal *φυλακτηριάζομαι*, “ser protegido por un amuleto” (IV, 789 y 2627).

Los amuletos eran necesarios en las prácticas mágicas porque contactar con un dios traía consigo un peligro, el de que la divinidad se enojara con el oficiante, por ser forzada a cumplir los deseos de él, y lo dañara. Esto se dice explícitamente en varios pasajes de los papiros, recogidos por Hopfner en *OZ I*, §879. Como medios de protección, los *φυλακτήρια* debían ser permanentes y acompañar al oficiante durante toda la realización de la receta. De ahí que consistan en objetos físicos, normalmente inscritos, que quien realiza la práctica lleva encima durante todo el proceso, como se indica en IV, 257 s. y IV, 1084. El modo de colocarlos no es único, aunque siempre están en contacto con el cuerpo: en el brazo izquierdo, atado con lino (IV, 80 s.), sujeto (quizá al cuello) con un pelo de asno (IV, 259 s., el asno es el animal de Seth, dios al que la receta está consagrada), enrollado en torno al cuerpo (IV, 1071-1073, se trata de un paño de tela) o sujeto al cuello con un cordón de Anubis (IV, 1083 s.)⁶⁸⁸. También simplemente alrededor del cuello, sin que se diga con qué sujetarlo (VII, 488), o junto a la cabeza, mientras se duerme (VII, 845).

En las recetas adivinatorias se emplean como amuletos objetos variados: una rama de laurel (I, 265 s.), un pedazo de papiro (IV, 78-82), una lámina de plata (IV, 256-260), una espiga y una planta de vellosilla (*ἱερακίτις*, IV, 900b-903), un paño de tela tomado de una estatua de Harpócrates y una planta de siempreviva (IV, 1071-1084), un omoplato de cerdo (IV, 3114-3118), una lámina de bronce (VII, 486-488), una hoja de laurel (VII, 822-827), una cola de gato (VII, 857-860). El porqué de estos amuletos debe buscarse en las particularidades del dios al que se invoca: se emplean sustancias que le son gratas para granjearse así su simpatía y evitar posibles agresiones. Esto ocurre, por ejemplo, con la rama y la hoja de laurel citadas: la primera se incluye en una receta consagrada a Apolo, cuya simpatía hacia el laurel es conocida, y la segunda pertenece a una oniromancia en la que se invoca al ángel Zizaubio, “subordinado de Helios”, según se lee al comienzo de la receta. En consecuencia, hay que recordar aquí la también notoria asociación de Apolo y Helios. Lo mismo sucede con la “espiga de Anubis” de IV, 900b-903, que, junto a la vellosilla, sirven de protección a un médium que espera ser poseído por Osiris. Es bien sabido que Anubis es, en la mitología egipcia,

⁶⁸⁷ Cf. *LSJ s. v.*

⁶⁸⁸ Sobre este cordón, véase la nota 33 de E. N. O’Neil en Betz 1992, p. 7.

el servidor y embalsamador de Osiris, en consecuencia, se proporciona al médium una planta que favorezca la benevolencia del dios. Por su parte, la receta a la que pertenece 1071-1084 está consagrada a Harpócrates; por eso se usa como protección una tela de lino que formase parte de la indumentaria de la estatua de ese dios en algún templo, pues los egipcios tenían la costumbre de vestir las estatuas de sus dioses⁶⁸⁹. La cola de gato del papiro VII, que, junto a los caracteres que el oficiante ha escrito en el suelo, servirá de amuleto, encuentra su explicación en el hecho de que la práctica se dirige a Seth, dios de las tinieblas, el cual, según la tradición egipcia, libró una batalla contra Horus, dios del sol. Siendo el gato un animal simpático a este último, el oficiante muestra su apoyo a Seth mostrando la cola cortada de un gato. De este modo trata de apaciguar a la divinidad con el fin de no sufrir daño alguno durante la práctica⁶⁹⁰.

Menos claro resulta el omoplato de cerdo utilizado en IV, 3114-3118. Consta que el cerdo era un animal relacionado con Crono⁶⁹¹, dios de la práctica. Parece, pues, como si, al contrario de lo que ocurre normalmente, el practicante tratase de irritar a ese dios mostrando la prueba de haber matado a uno de esos animales. Funciona aquí la misma lógica que con la antedicha cola de gato, pero al revés, pues ahora se mata a un animal grato al dios para provocarlo y atraerlo. Esta interpretación está conforme con el hecho de que el dibujo grabado en el omoplato también pretende resultar amenazador a Crono (nos ocupamos de ello más abajo) y con el tenor general de provocación que tiene la receta en su totalidad⁶⁹².

Pero hay veces en que el amuleto en sí es neutro (por ejemplo, un trozo de papiro) y lo verdaderamente relevante es lo que se inscribe en él, pues ya hemos dicho que la mayoría sirven como soporte de escritura o dibujos. Para esta indicación se emplea sobre todo γράψον o ἐπίγραψον, sea el soporte duro o blando, aunque en una ocasión se usa γλῶφε, “graba” (IV, 3115 s.). Se precisa a veces también las herramientas con que debe realizarse la inscripción: un punzón de bronce en IV, 259; tinta de mirra en IV, 1075; de cinabrio en VII, 823; tiza en VII, 859, y, el más extravagante, sangre del pie o de la mano de una mujer embarazada, en IV, 78-82.

El contenido de los mensajes inscritos en los amuletos puede dividirse en tres grupos. Por un lado están aquellos que constan de caracteres mágicos. Esto ocurre en el pasaje I, 265-276: aquí deben inscribirse siete caracteres sobre siete hojas de laurel con

⁶⁸⁹ Véase el índice del *LdÄ*, s. v. “Bekleidung von Statuen”.

⁶⁹⁰ Hopfner, *OZ* II, §§142-144.

⁶⁹¹ Mastrocinque 2002.2, especialmente p. 109.

⁶⁹² García Molinos en prensa.

sumo cuidado, pues si se rompe alguna de ellas, el amuleto será imperfecto y el oficiante resultará dañado. También en VII, 857-860 han de escribirse en el suelo una serie de caracteres que, junto a la cola de gato antes mencionada, funcionarán como protección. Por otro lado, están aquellos en que se escriben palabras. En estos casos sobre todo se usan vocablos y nombres mágicos, ora solos (así en IV, 256-260, donde se escribe el nombre de cien letras de Tifón indicado unas líneas más arriba, en VII, 486-488 y en VII, 822-827), ora acompañados de algún texto en griego, como acontece en IV, 1071-1084. En este pasaje el practicante se presenta a sí mismo como Horus, hijo de Isis y Osiris, y solicita protección al dios no solo durante la práctica, sino de por vida. Pero el texto puede estar también en copto: *shteit chien tenha*, “yo ato y desato” se lee en IV, 81 s.⁶⁹³. El pasaje IV, 3114-3118 forma un grupo aparte, porque, a pesar de que aparezca la palabra mágica *χθουμιλον*, su elemento más importante no son ni letras ni caracteres, sino un dibujo que representa a Zeus sujetando una hoz. Ya queda dicho que se trata de una receta que explica cómo atraer a Crono enfureciéndolo, de modo que en ella todo está ideado para conseguir ese fin. El dibujo, por tanto, debe hacer referencia a la tradición según la cual Zeus castró con una hoz a su padre Crono, al igual que este al suyo, Urano. A la vez que irritación, la figura de Zeus, siendo superior a Crono, al que destronó, provocará respeto en este y de ese modo protege al practicante⁶⁹⁴.

Φωταγωγία

Pasaje considerado:

1. IV, 955-973: φωταγωγία· στεψάμενος | τὴν κεφαλὴν σου τῷ αὐτῷ κλῶνι, σταθεῖς | τῷ αὐτῷ σχήματι ἐναντίον τοῦ λύχνου | καμμύσας δίωκε τὸν λόγον τοῦτον ζ'. λόγος | ἑπικαλοῦμαί σε, τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, | πυριφεγγή, ἄορατον φωτὸς γεννήτορα | Ἰαήλ· πειπτα φως ζα παι φθενθα | φωσζα πυρι βελια Ἰάω ιαο ευω | οει· α· ου εοι· α· ε· η· ἰ· ο· υ· ω· δός | σου τὸ σθένος καὶ διέγειρόν σου τὸν δαίμονα καὶ εἴσελθε ἐν τῷ πυρὶ τούτῳ | καὶ ἐνπνεύματῳ σου αὐτὸν θεῖον πνεύματος καὶ δεῖξόν μοί σου τὴν ἀλκὴν, καὶ | ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος | θεοῦ Αλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ, | καὶ γενέσθω φῶς πλάτος,

⁶⁹³ Para interpretar este pasaje, debe tenerse presente que la frase en copto citada puede ser una interpolación y que en 79 s. τὸ προὑποκείμενον ὄνομα se refiera a la cita en copto que aparece antes, y no a la que sigue. Cf. la nota de Morton Smith *ad loc.* en Betz 1992.

⁶⁹⁴ Cf. García Molinos en prensa.

βάθος, μήκος, | ὕψος, ἀγλή, καὶ διαλαμπάτω ὁ ἔσωθεν, | ὁ κύριος Βουήλ· Φθᾶ
Φθᾶ Φθαήλ· Φθᾶ | αβαῖ· Βαῖνωωωχ, ἄρτι ἄρτι, ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχὺ.’

Formalmente φωταγωγία es un abstracto formado sobre el adjetivo φωταγωγός, como δημαγωγία de δημαγωγός o παιδαγωγία de παιδαγωγός. Se atestigua, con diversos matices de significado, en una de las recetas de los papiros mágicos, en los neoplatónicos y en autores cristianos de época romana y bizantina. En contextos de adivinación, puede traducirse por “atracción de la luz”, en referencia a la presencia divina que el practicante solicita. En ese sentido todos los casos en que el oficiante consigue una manifestación luminosa⁶⁹⁵ de algún espíritu pueden, pues, considerarse φωταγωγία, aunque no se emplee el nombre; también los casos en que se utiliza el fuego, como en la licnomancia y la lampadomancia, o una superficie brillante, por ejemplo el agua en la lecanomancia⁶⁹⁶. Es más, Jámblico consideraba que toda adivinación privada producida por inspiración interior del que adivina puede denominarse “atracción de luz”, φωτὸς ἀγωγή⁶⁹⁷, independientemente del medio utilizado para obtenerla. Este importante pasaje se halla en su respuesta a las objeciones de Porfirio y dice así (*Myst.* III, 14, 1 ss.):

A propósito de otra clase de adivinación dices lo siguiente⁶⁹⁸: “Otros, aunque dueños de sí mismos en todo lo demás, están en lo imaginativo inspirados por la divinidad, unos con la ayuda de la oscuridad, otros de algunas drogas, otros de encantamientos y ritos de comunicación; y los unos ven imágenes en el agua, otros en una pared, otros al aire libre, otros en el sol o en algún otro cuerpo celeste”. Pues bien, toda esa clase de adivinación a la que te refieres, aun siendo multiforme, está comprendida en un solo poder, que podría llamarse ‘atracción de la luz’. Ella es sin duda la que ilumina con luz divina el vehículo⁶⁹⁹ etéreo y luminoso que rodea al alma, y por ello se

⁶⁹⁵ Se ha observado la semejanza que esas manifestaciones luminosas tienen con los fenómenos de ectoplasma descritos en las modernas sesiones de espiritismo. Véase Dodds 1947 (reimpreso, con algunas modificaciones como apéndice II en Dodds 1951).

⁶⁹⁶ Cf. ya Eitrem 1929. Recientemente han estudiado esta clase de mánica con luz Calvo Martínez 2008.1, Johnston 2010, Zografou 2010.

⁶⁹⁷ φωτὸς ἀγωγή, y no φωταγωγία, se encuentra solo en este pasaje de Jámblico, *Myst.* III, 14, 9 y 46.

⁶⁹⁸ Lo que sigue, hasta “cuerpo celeste”, es el fr. 41 de Porfirio, *Ep. Aneb.*, Saffrey-Segonds.

⁶⁹⁹ Este intermediario entre el alma y el cuerpo material se llamó después “cuerpo astral”. En Jámblico es la sede de la facultad imaginativa y receptáculo de la iluminación mánica.

*apoderan de nuestra facultad imaginativa imágenes divinas, suscitadas por la voluntad de los dioses*⁷⁰⁰.

En los papiros mágicos φωταγωγία se atestigua tres veces, todas en la misma receta de IV, 930-1114, titulada αὐτοπτος⁷⁰¹, porque explica cómo conseguir una visión directa de Horus. El texto, que puede considerarse una licnomancia, puesto que el candil es el elemento central, está bien estructurado. Después de la primera sección (930-955), que es una de las συστάσεις tratadas en nuestro apartado anterior, sigue la titulada φωταγωγία (955-973), a la cual hacen referencia la sección siguiente, que enseña cómo mantener la luz divina⁷⁰², y la instrucción final de la receta⁷⁰³.

La sección de la φωταγωγία determina, en primer lugar, la posición que el oficiante debe adoptar en este momento del rito: coronado con una rama de olivo que lleve un ajo atado, debe colocarse de pie sujetando la cifra 3663⁷⁰⁴ sobre el pecho. Ambas cosas habían sido ya indicadas en la sección anterior, en 935-939, de modo que ahora solo se alude a ellas. Se consigna entonces la fórmula, que ha de repetirse siete veces. Contiene una invocación a Iael / Iao (habida cuenta de la terminación –el, presente en nombres de ángeles, como Rafael o Gabriel, y de que Iao es la forma normal de Yahvé en los papiros mágicos, la influencia hebrea resulta clara) y varias peticiones: se pide al dios que penetre en el fuego y lo anime con su espíritu sagrado, de modo que la morada del dios Albalal, “que habita en este fuego”, quede abierta para el oficiante. “Hágase la luz en anchura, profundidad, longitud, altitud, y que brille el de dentro, el señor *Buel Pta Pta Ptael Pta abai Baincooc*”. Con estas palabras y los adverbios habituales ἄρτι // ἤδη // ταχύ // (cf. ap. crítico) concluye el λόγος de esta sección, cuyo contenido sería más enigmático si el redactor del papiro no hubiera

⁷⁰⁰ Περὶ δ' ἄλλου γένους μαντικῆς λέγεις ταῦτα: “ἄλλοι παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσιν, οἱ μὲν σκότος συνεργὸν λαβόντες, οἱ δὲ καταπόσεις τινῶν, οἱ δ' ἐπωδὰς καὶ συστάσεις· καὶ οἱ μὲν δι' ὕδατος φαντάζονται, οἱ δ' ἐν τοίχῳ, οἱ δ' ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι, οἱ δ' ἐν ἡλίῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν κατ' οὐρανόν”. Πᾶν δὴ καὶ τοῦτο δὲ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδῆς ὃν μᾶ συνείληπται δυνάμει, ἢν ἂν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν. Αὕτη δὴπου τὸ περικείμενον τῆ ψυχῆ ἀιθερώδες καὶ αὐγειδῆς ὄχημα ἐπιλάμπει θεῖῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν, κινούμενα ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν. Jámblico continúa desarrollando su explicación y vuelve a mencionar la φωτὸς ἀγωγή unas líneas más abajo (46, cf. 29 φωταγωγοῦντες)

⁷⁰¹ El adjetivo verbal, referido a πράξις o a otro sustantivo semejante sobreentendido, tiene aquí un valor de referencia, como αὐτοπτικός, “relativo a una visión directa, que provoca una visión directa”. Así αὐτοπτος λόγος III, 699, etc.; αὐτοπτος λεκάνη IV 162 (cf. αὐθοτική λεκανομαντεία IV 221). αὐτοπτική, con el sustantivo implícito, es también el título de una receta para obtener una visión directa (VII, 335). Cf. Preisendanz 1918, p. 5, y las correspondientes entradas en el léxico de Muñoz Delgado 2001.

⁷⁰² IV, 974 s.: κάτοχος τοῦ φωτὸς ἀπαξ λεγόμενος, ὅπως παραμείνη σοι ἡ φωταγωγία.

⁷⁰³ IV, 1103 s.: μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν φωταγωγίαν ἄνωξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψη τὸ φῶς τοῦ λύχνου καμοροειδῆς γινόμενον.

⁷⁰⁴ Que en griego no es un palíndromo: Brashear 1989.

señalado al final de la receta el efecto de este ritual: gracias al apartado titulado σημεία τοῦ λύχνου, a partir de la línea 1102, sabemos que, al decir la φωταγωγία, la llama del candil adquirirá forma de cúpula, el oficiante entonces ha de abrir los ojos y verá todo abierto de par en par (ἀχανῆ), con un inmenso brillo interior, pero el candil habrá desaparecido. Esta luz tan singular permitirá ver al dios con todo detalle, tal como se describe en las últimas líneas. Teniendo todo esto en cuenta, concluimos que el objetivo de atraer la luz (y de retenerla, según se explica en el apartado κάτοχος τοῦ φωτός) es despertar al dios que habita la llama (la cual recibe los nombres consignados más arriba) para que ilumine al practicante y le permita ver al dios Horus, al cual ha invocado y retenido, conforme a las instrucciones de sendas secciones de la receta (θεαγωγὸς λόγος, 974-985, y κάτοχος τοῦ θεοῦ, 985-1035).

2.2.3 OTRAS INFORMACIONES

En las recetas de los papiros mágicos hay pasajes que contestan a dudas que no conciernen directamente la realización del rito y, en consecuencia, puede establecerse una diferencia entre estos y las instrucciones propiamente dichas. La estricta observación de estas últimas es siempre considerada condición *sine qua non* para el éxito de un encantamiento, mientras que el incumplimiento de aquellos no parece que comprometa forzosamente la práctica, por más que en algunas ocasiones sí constituyan acciones de cumplimiento obligatorio. En los papiros mágicos no se expresa de modo explícito esta diferencia, pero se deduce de ciertos indicios. Por ejemplo, el celo con el que se anotan los nombres mágicos que deben pronunciarse a lo largo del rito, hasta el punto de especificarse en algunos casos cuántas letras tienen, suele ser interpretado como un intento de evitar en la medida de lo posible errores que hagan fracasar el procedimiento. Además, debía de ser frecuente que quienes realizaban ritos mágicos sin resultados achacaran el fracaso a que no observaron con suficiente rigor las instrucciones⁷⁰⁵. Por otro lado, es frecuente, por ejemplo, animar a mantener una práctica mágica en secreto, pero en ningún caso se dice que, de no hacerlo, esta no surtirá su efecto. Exponemos a continuación estas informaciones adicionales, que son de carácter muy variado, en cinco apartados: “Consejos y advertencias”, “Indicaciones varias”, “Justificaciones”, “Teofanías” y “Tiempo y lugar”.

Consejos y advertencias

Pasajes considerados:

1. I, 41: κρύβε, κρύβ[ε] τὴν πρ[ᾶξι]
2. II, 59: ἐὰν δὲ αἴσθη πληγῆς, μάσησιν [τ]οῦ κυμίνου με[τ]ὰ ἀκράτου κατάπιε.
3. III, 437 s.: ἐφόρα δέ, μὴ συνέλθῃ[....ἐ]κάστην ἡμέραν ταιουλ..αγιον[...κ]αὶ λωθῆ πᾶσα σύστασις τῆς ἱερᾶ|ς συνθέσεως. λέ[γει γὰρ ὁ] κύριος [θεός 440: τέλει, τέλει εὐτύχως καὶ εὐφῆμως 466: παραπτόμενος δὲ ἡμιτριτα[ῖον πυρετὸν ἕξεις

⁷⁰⁵ Filóstrato, *Vit. Apol.* VII, 38 s.

4. IV, 61 s.: ἐπάνελθε ἐπὶ τὸν τόπον σου καὶ ἀπόκλεισον σεαυτ[όν] | μὴ σε προλάβῃ· ἐὰν γὰρ προλημφθῆς, ἀποκλείῃ ὑπ' αὐτοῦ. 71 s.: σὺ δὲ μὴ ταραχθῆς μηδὲ ἀπολύσης, | ἔστ' ἂν χρηματίσῃ σοι, καὶ οὕτω ταχέως αὐτὸν ἀπόλυσον 75: ΚΡΟΥΒΕΙ (en alfabeto copto)
5. IV, 209 s.: σὺ δὲ | μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὀπισθεὶς μὴ θαμβηθῆς 254-256: αὕτη ἡ πραγματεία, βασιλεῦ μέγιστε, εἰς σὲ μόνον χωρησάτω, | φυλασσομένη ἀπὸ σου ἀμετάδοτος.
6. IV, 851-856: ὕμνυμί σοι θεοὺς τε ἁγίους καὶ θεοὺς οὐρανίους μηδενὶ μεταδοῦναι τὴν Σολομῶνος πραγματείαν μηδὲ μὴν ἐπὶ του εὐχεροῦς | πράττειν, εἰ μὴ σε πρᾶγμα ἀναγκαῖον | ἐπείξῃ, μὴ πῶς σοι μῆνις τηρηθεῖ. 922: κρύβε
7. IV, 3093-3095: σὺ δὲ μὴ πτο|ηθῆς, φυλασσομένος τῷ φυλακτηριῷ τῷ σοι δη|λωθησομένῳ
8. VII, 805-808: καὶ αὕτη ἡ πρᾶξις ἔ[ν]θεος διὸ ἐν στέρ|νοις ἔχων τὰ ὑπ' ἐμοῦ σοι δηλωθήντα | καὶ μετὰ τὴν ἀπόλυσιν τοῦ βίου τοῦ ἐμοῦ | ὁσίως πράξας ἐπιτεύξῃ
9. VIII, 89-91: ἔχε ἔγγιστά σου | πινακίδα, ἵνα ὅσα λέγει γράψῃς, ἵνα μὴ κοιμη[θ]εῖς | ληθαργήσης.
10. XII, 153 s.: ὄνομα μέγα ἐπικαλέσῃ ἐπὶ μεγάλης ἀνάγκης, ἐπὶ κεφαλικῶν καὶ ἀναγ|καίων πραγμάτων, εἰ μὴ, σεαυτὸν αἰτιάσεις.

A quien fuera a realizar una práctica mágica como las recogidas en los *PGM* podían suscitársele diversas dudas que iban más allá de cómo realizar el rito para tener éxito. Las cuestiones debían de referirse, ante todo, a la seguridad. ¿Sería peligrosa la aparición o cercanía del dios? Si se comportaba de un modo agresivo, ¿cómo habría que actuar? Por otro lado, estaba el uso de la práctica en sí. ¿Era lícito divulgarla o tenía que guardarse en secreto? ¿Podía usarse siempre que se quisiera o debía reservarse solo para emergencias? A juzgar por las recetas conservadas, tales debían ser las dudas que precisaban respuesta. Desde este punto de vista, es lógico que la información proporcionada por las recetas incluya, además de las instrucciones propiamente dichas, los consejos y advertencias que al mago le convenía saber.

Los pasajes que estudiamos pueden dividirse en dos grupos. El primero lo conforman aquellos que previenen de una situación de peligro real o aparente y a continuación, por lo general, animan al oficiante a no tener miedo o le dicen cómo ha de actuar. El segundo está constituido por los consejos referidos a la utilización de la práctica, los cuales pueden contener tres clases de indicaciones: que se guarde en

secreto, que se use solo en supuestos de extrema necesidad, y, por último, que se prepare material de escritura antes de la aparición del dios invocado, con el fin de anotar sus revelaciones. Siguiendo este orden, pasamos a ver a continuación cada grupo con más detalle.

En primer lugar, las advertencias de peligro. Aquí, un subgrupo anima simplemente al mago a tener valor ante la llegada del dios o los indicios que la anticipan. El principal motivo de temor es la agresividad de la aparición. Así ocurre en IV, 69-72, donde, tras arrojar los restos de su comida para atraer a la divinidad y encerrarse en su casa, el mago verá cómo el dios, armado, le amenaza y trata de forzarlo a soltar el escarabajo que ha estado torturando con la llama del candil. Él, sin embargo, debe permanecer sereno (seguramente porque la divinidad está fuera de la casa, cf. IV, 62) y no ha de liberar al dios, soltando al escarabajo, hasta que responda a sus preguntas. Otro caso claro es IV, 3093-3095: cuando acuda Crono, hoz en mano, arrastrando sus grilletes, el mago no debe temer, pues está protegido por el amuleto descrito en 3114-3118. Inmediatamente antes (3112-3114) se explica que hay que pronunciar la fórmula que acaba de darse “cuando llegue amenazando, para que se apacigüe y hable sobre lo que le preguntas”. En IV, 208-212, en cambio, no media ninguna amenaza: simplemente se advierte al practicante de que, “armado” como está con su “alma mágica”, no debe espantarse ante la señal que le garantiza el éxito de la *σύστασις*, a saber, el descenso de un halcón que le golpeará con sus alas.

Dentro de este primer grupo, hay que dedicar un segundo apartado a los casos en que se aconseja un comportamiento concreto frente al peligro. Contamos tres testimonios. El primero se halla en II, 59, un pasaje con dificultades de lectura, como puede verse en el aparato crítico de Preisendanz. Su texto dice que, durante las coacciones de la primera variante del encantamiento, es posible que el mago sienta un golpe, sin duda asestado por la divinidad colérica. En ese caso, debe mascar comino y beber vino sin mezclar. En IV, 62 se indica que, tras haber arrojado los restos de su comida, el mago debe volver rápidamente a su casa, sin que lo alcance el dios, ya que, si esto ocurre, se encerrará en la casa del mago y lo dejará fuera. Por último, III, 437 s. parece suponer una situación semejante, en la cual hay que tomar medidas para que alguien no acuda y estropee el encuentro con la divinidad, pero las lagunas del texto impiden precisar más. Al final de esta misma receta, en la línea 466 se conserva otra indicación interesante en este sentido: *παραπτόμενος δὲ ἡμιτριταῖον πυρετὸν ἔξεις*. Calvo Martínez y Sánchez Romero traducen “pero si tocas descuidadamente, tendrás una

fiebre semiterciana”⁷⁰⁶. Sin duda se advierte aquí de la peligrosa consecuencia de una acción incorrecta, difícil de precisar debido al mal estado del papiro. Como *παράπτωμα* puede, como nuestro “tocar”, implicar relaciones sexuales, según atestigua otro papiro mágico⁷⁰⁷, es verosímil que la frase anuncie lo que sucederá en caso de no mantenerse la abstinencia, tan frecuentemente requerida en los procedimientos mágicos. Es cierto que esta receta no conserva instrucciones de purificación, en las que tendría cabida la abstención sexual, pero pueden haberse perdido en alguna de las lagunas.

En el segundo grupo están los consejos o sugerencias sobre el uso de la práctica, sin que medie peligro alguno. Como ya se ha dicho, pueden diferenciarse los siguientes grupos:

a) Las advertencias de que se ha de guardar el secreto (I, 41; III, 440; IV, 75, donde se lee *kroybei* en letras coptas; IV, 254-256; IV, 851-856; 922; VII, 805-808). El secretismo es una constante en los papiros mágicos⁷⁰⁸. También lo era en la religión egipcia tradicional⁷⁰⁹. A ello contribuyó, sin duda, la idea, muy extendida a partir del siglo I d. C., de que la verdad no puede ser alcanzada mediante el mero uso de la razón, sino que la única manera de conocerla es la revelación divina, pues los dioses son los únicos que la conocen⁷¹⁰. Esta limitación de la razón no solo se refiere a las verdades trascendentes, como quería el gnosticismo, sino que era mucho más general, y deja su impronta incluso en cuestiones prácticas. Elio Arístides, por ejemplo, afirma haber recibido en sueños revelaciones del dios Asclepio, a quien tenía profunda devoción, no solo sobre cuestiones médicas, sino también sobre retórica, para componer del mejor modo sus discursos⁷¹¹. Esa forma de transmitir el conocimiento verdadero implica que era considerado como un misterio religioso, cuya divulgación no convenía en modo alguno.

⁷⁰⁶ Preisendanz y W. C. Grese en Betz 1992 traducen en el mismo sentido: “wenn du aber falsch berührst, wirst du halbdreitätiges [Fieber bekommen]”, “but if [you] touch, [you will have] semitertian [fever]”.

⁷⁰⁷ *PGM* IV, 2173 s. describe así las propiedades de una práctica *ἐπιχαρῆς ἔση, ἀλλαγήσει, ἥς δ’ ἂν παρήνη γυναικὸς ἢ ἀνδρὸς φιληθήσει*. Véase el diccionario de LS, s. v.

⁷⁰⁸ Cf. Betz 1995. La tendencia al secretismo se manifiesta de modo muy claro en la lista con nombres secretos de ingredientes, sobre la cual puede consultarse García Teijeiro 1992 y 2006 pp. 309 s., donde relaciona el tema con la reticencia de los magos a dar información sobre sí mismos.

⁷⁰⁹ Véase, por ejemplo, Moyer 2003 p. 51, nota 58.

⁷¹⁰ En ello insiste, con razón, Festugière 1939, especialmente pp. 50 s.

⁷¹¹ *Discursos Sagrados* IV (L Keil), 13 ss. Cf. también su *Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν* (XLII Keil), 10: “Dicen también incluso que el dios [Asclepio] reveló recursos pugilísticos a cierto púgil contemporáneo nuestro, que dormía en su templo, gracias a los cuales habría de vencer a uno de sus más afamados rivales” (*ἀλλὰ καὶ σοφίσματα πυκτικὰ πύκτητι τινὶ τῶν ἐφ’ ἡμῶν ἐγκαθεύδοντι προειπεῖν λέγεται τὸν θεόν· οἷς ἔδει χρῆσάμενον καταβαλεῖν τινα τῶν πάνυ λαμπρῶν ἀνταγωνιστῶν*). Sobre la influencia de Asclepio en la formación retórica de Elio Arístide, Nicosia 1979, especialmente pp. 41-69.

b) Otra clase de prohibiciones mandan no usar el encantamiento si no es en caso de extrema necesidad (XII, 153 s.), so pena de atraerse la ira de la deidad (IV, 851-856). El primero de estos dos testimonios conserva una expresión notable relativa a la desobediencia de este mandato: εἰ μὴ, σεαυτὸν αἰτιώσεις. Se trata de un modismo atestiguado epigráficamente en inscripciones en las que, por un motivo u otro, se prohíbe hacer algo. Cf. los paralelos en Şahin 1976, pp. 22 s., n.º. 5, y Robert 1937, pp. 415-417, n.º. 5. Este último, pese a la apariencia, no la considera un tecnicismo legal. En todo caso, de serlo, no sería el único en los papiros mágicos⁷¹².

c) VIII, 89-91 debe ser también incluido en este grupo, dado que se trata de la admonición de escribir en una tablilla cuanto diga el dios Besas a fin de no olvidarlo. El problema de cómo recordar todo lo que revelase el dios, especialmente en las oniromancias, recibe diferentes soluciones en los papiros. Aunque nunca se dice con claridad, las secciones llamadas μνημονικάί (véase *supra* 321 ss.), incluidas en algunas prácticas, debían también de tratar de solventarlo. En este caso la solución es, si cabe, más práctica: escribir lo que el dios diga (lo cual, naturalmente, implica no estar dormido). Por extravagante que pueda resultarnos el consejo, no debe olvidarse que, al fin y al cabo, también en los santuarios oraculares se inscribían las respuestas del dios, aunque no con idénticos fines. A veces incluso el mismo dios daba orden de que sus palabras quedaran registradas, como ocurre en el oráculo de Apolo en Claros: δέλτοις δὲ χαράσσετε χρησμὸν ἐμεῖο⁷¹³.

Indicaciones varias

Pasajes considerados:

1. I, 1-3: παρεδρικῶς προσ[γίνεται] δαίμων, ὃς τὰ πάντα μνηύσει σοι | ῥητῶς κα[ὶ] συνόμιλος καὶ συ]ναριστῶν ἔσται σοι καὶ συγκοιμώμενος 20 s.: καὶ ἔσται τι | ἔνθεον ἐν τῇ σῆ καρδίᾳ 40: εἰλικρ[ίνειαν δὲ ἔχει πᾶσαν] ἢ πρᾶξις [αὕτη]
2. III, 271 s.: . ἔστιν δ[ὲ] ὁ λόγος· ‘κύριε, εἰ [θέλεις με προγνῶναι, καταβά]τω ἱέραξ | ἐπὶ τὸ δένδρ[ο]ν.’

⁷¹² Sobre el vocabulario jurídico de la magia, García Teijeiro 1998.2, p. 103, nota 17.

⁷¹³ Eusebio, *Praep. ev.*, IV, 9, 2, 8 (= Porfirio, 314F Smith; Busine, 2005, cat. 112). Sobre este oráculo, Graf 2011. Cf. *supra*, p. 323.

3. III, 283-285: [προ|γνωστικὴ πρῶξις πᾶσα[ν ἐν]εργίαν <ἔχουσα> καὶ [.....
|θηποιησακλιτα⁷¹⁴ 326: ἔση καθ' ὥρα[ν καὶ κα]τὰ τὴν ἡμέ[ραν ταύτην] προ-
γινώσκων
4. III, 439 s.: τῆς] πράξεως τὰ[της] μείζων οὐκ ἔστιν. πεπεύραται | ὑπὸ
Μανεθῶγο[ς, δὲ αὐτὴν ἐ]λάβετο [δῶ]ρον ὑπὸ θεοῦ [Ῥ]σίρεως τοῦ με[γίσ]του.
τέλει, τέλει εὐτυχῶς καὶ εὐφῆμως
5. IV, 162-167: σκέψη διὰ λεκάνης αὐτόπτου | ἐν ἧ βούλει ἡμέρα ἢ νυκτί, ἐν ᾧ
βούλει τόπω, | θεωρῶν τὸν θεὸν ἐν τῷ ὕδατι καὶ φωνὴν λαμβάνων ἐν στίχοις
παρὰ τοῦ θεοῦ, οἷς βούλει· οἴσεις | καὶ τὸν κοσμοκράτορα καὶ εἴ τι ἂν προσθῆς,
ἔρει | δὲ καὶ περὶ ἄλλων, ὧν ἐπερωτήσεις 219-222: ταῦτα ποιήσας κάτελθε |
ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας τῆς διὰ ταύτης τῆς συστά|σεως ἐπιτελουμένης
αὐθοπτικῆς λεκανομαντείας | ἅμα καὶ νεκυαγωγῆς IV, 211-213: ἱέραξ γὰρ
πελάγιος καταπτὰς τύπτει σε ταῖς | πτέρυξιν εἰς τὸ πλάσμα σου ταῦτα αὐτὰ
δηλῶν ἐξα|ναστήναί σε.
6. IV, 910-913: ἐπίλεγε ζ' | τὸν λόγον καὶ εὐθέως πεσεῖται. σὺ δὲ καθέλζου ἐπὶ ταῖς
πλίνθοις καὶ πυνθάνου, | καὶ πάντα ἀληθῆ διεγείται
7. IV, 1066 s.: ἵνα | καὶ ἡ αὐγὴ ἀπέλθε IV, 1102-1109: σημεῖα τοῦ λύχνου· μετὰ τὸ
εἰπεῖν τὴν φωτα|γωγίαν ἄνυξον τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὄψη | τὸ φῶς τοῦ λύχνου
καμοροειδὲς γινόμενον· εἶτα κλειόμενος λέγε (ἄλλως· γ' ... μετὰ τὸ εἰπεῖν γ'),
καὶ ἀνοίξας ὄψη πάντα ἀχανῆ | καὶ μεγίστην αὐγὴν ἔσω, τὸν δὲ λύχνον |
οὐδαμοῦ φαινόμενον.
8. IV, 3112-3114: ταῦτα λέγεις ὅταν ἀπειλῶν | εἰσέρχεται, ἵνα πραινθῆ καὶ εἴπη,
περὶ ὧν | ἐπεροτᾶς
9. IV, 3225-3228: 'χαῖρε, θεὰ μεγαλόδοξε Ἰαρα| ουχ, καὶ εἴ μοι χρηματίζεις,
ἔκτεινόν σου | τὴν χεῖρα.' ἐπὶ ἐκτείνῃ, ἀξιοῦ πρὸς τὰ | ἐπερωτήματα.
10. V, 30 s.: ἐὰν | εἴπη, ὅτι 'χρηματίζω', λέγε· 36 s.: ἐὰν οὖν ὑπὸ δ' ἀνδρῶν
βαστάζηται, | σὺ ἐρώτα·
11. VI, 45-47: ἔστι δὲ το[ι] | τῷ Δηλίῳ, τῷ Ν[ομί]ῳ, τῷ τῆς Λητοῦς κ[αὶ] Διός
χρησιμοδεῖν π<ει>|στικά διὰ νυκτὸ[ς ἀλη]θῆ διηγουμένῳ <διὰ> [μ]αντικῆς
ὄνειράτων
12. VII, 575: ἐὰν εἴπη· 'ὄρω τὸν κύριόν σ<ο>υ ἐν τῷ φωτί', λέγε·

⁷¹⁴ Preisendanz καὶ [πάντα τὰ πά|θη ποιήσα<σα> κλιτά (véase *supra* 57).

13. VII, 735-738: ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἀπόλλων, σπονδ[εῖ]ον | ἔχων. σὺ δὲ πυθοῦ, πε[ρὶ] οὗ θέλεις. μνήμης δίδουσιν⁷¹⁵, | ἐὰν ἐθέλης, καὶ ἐὰν αἰτήσης, δώσει σοι ἀπὸ τοῦ σπονδείου | πεῖν
14. VII, 1000-1004: ἐπέειπεν [αὐ|τὸν καὶ ἐ]νέγραψεν ἡ Ἱσις, ὅτε τὸν Ὅσιρι[ν] ὑπολα|βοῦσα τὰ] μέλη μελισθέντα συνήρ[μο]ζεν· ὁ Ἀσκλη|πιὸς ἰδὼν α]ὐτὸν ἐξ<ωμ>ολόγησεν μὴ σὺν Ἥβῃ ἢ τι|νι ἄλλω συναρμόσαι] τ[ὸν] θα[νόντα].
15. VIII, 84: ἐὰν θέλης καὶ αὐτοπτον αὐτὸν καλέσαι, ...
16. XXIVa, 5-10: ὁ δὲ τρόπος ἐστὶν τὰ περὶ | τὰ γράμματα καθ', | δι' ὧν ὁ Ἑρμῆς καὶ ἡ Ἱσις | ζητοῦσα ἑαυτῆς τὸν ἀ|δελφὸν καὶ ἄνδρα Ὅσιριν <ἐξεῦρεν> 20-25: τὸ δὲ ὑπολιπόμενον ἔσχατον ἀνάγνω|θι, καὶ εὐρήσεις σου τὴν κλη|δόνα, ἐν οἷς μέτεστιν, | καὶ χρηματισθήσῃ τη|λαυγῶς
17. LXXVII, 1-3: ἐὰν θέλης χρηματισθῆ|ναι περὶ οὔτινος θέλεις πρά|γματος, ...
18. SM 79, 12-18: ὄνειρον ἰδεῖν ἀληθει|νόν. κοιμώμενος | λέγε ἀγνὰ φαγῶν· | νῆ Νειθ, ἰ Νειεθ | εἰ ἐπιτυγχάνω τοῦ | δεῖνα πρά|γματος, δεῖξόν | μοι ὕδωρ, εἰ δὲ μή, πῦρ.

En los papiros se encuentran indicaciones dispersas sobre distintos aspectos de las prácticas, que los magos debían de considerar útiles. Estas informaciones son variadas, pero pueden dividirse en cuatro grandes grupos: a) las que se refieren a las capacidades de la práctica en que están, b) las que proporcionan datos sobre el origen de la misma, c) las que prometen que las revelaciones obtenidas serán claras y fiables y, por último, d) las que describen resultados parciales del procedimiento. J. Dieleman estudia varias peculiaridades que se observan en estos pasajes y aporta interesantes informaciones sobre la raigambre egipcia de algunas de ellas⁷¹⁶.

El primer conjunto explica principalmente a qué dios se atraerá (VI, 45-47, donde queda bien claro que es Apolo) o qué podrá hacer la potencia invocada. En I, 1-3

⁷¹⁵ PGM da este sintagma, μνήμης δίδουσιν, sin ninguna anotación, como los dos editores anteriores: Wessely 1893 (quien no acentúa el texto, pero escribe διδοῦσιν en el índice de palabras, p. 83) y F. G. Kenyon 1893. El contexto indica que la forma verbal está en singular y el sustantivo funciona como complemento directo. Siendo así, podría tratarse de simples errores del copista, de forma que debería leerse μνήμην δίδωσιν, “da memoria”. El genitivo puede justificarse como partitivo, sin embargo (cf. Schwyzer, II, 1950, pp. 101 ss.), y δίδουσιν parece una forma notable de compromiso entre la conjugación atemática del presente y la contracta temática, creada a partir de δίδουμεν (διδούμεν), etc. Cf. Mayer, II, 1938, pp. 123 s.; Mandilaras 1973, pp. 73 s., Cignac, II, 1981, pp. 382-384. La grafía <ου> por <ω> es rara en la *koiné*, puesto que corresponde a dos pronunciaciões diferentes [u] y [o], pero está, desde luego, bien atestiguada. Para los papiros, cf. Mayer I, 1970, pp. 76 s.; Cignac I, 1976, pp. 210 s.: διόρθουσι(v) por διόρθωσι(v), Poxo 2005, 17, etc.

⁷¹⁶ Dieleman 2005, p. 52 y capítulo 6.4.

se afirma que el demon páedro revelará todo, será confidente del mago y compartirá con él la mesa e incluso el lecho. A veces precisa las capacidades que adquirirá el médium después de entrar en trance, como en IV, 911-913, donde se asegura que “revelará toda la verdad”. Otras veces, en cambio, se ofrecen detalles sobre el poder del encantamiento en lugar de los del dios. Así III, 283-285 anuncia que se trata de clarividencia; VII, 737 s., que será capaz de atraer a Apolo; VIII, 84 ofrece una variante del encantamiento anterior para el caso de que se quiera ver directamente al dios Bes; LXXVII, 1-3 vale “para recibir vaticinios sobre lo que se desee”. En IV, 162-167 se habla de las capacidades tanto del dios como de la práctica: se trata de una lecanomancia que permitirá ver al dios, el cual ofrecerá oráculos en verso, el practicante podrá incluso atraer al *cosmocrátor*, que le revelará cuanto pregunte. Otro punto que en ocasiones se precisa es el efecto concreto de determinadas partes del encantamiento. En I, 20 s. se advierte al mago de que beber la leche con miel en la que ha ahogado a un halcón introducirá “algo divino” en su corazón; se refiere sin duda al alma del propio animal. III, 326 asegura que, después de realizar la práctica, “serás clarividente durante esa hora y ese día”. En IV, 219-222 se habla de la “naturaleza igual a los dioses” que adquirirá el oficiante en un determinado momento de la práctica gracias a la *systasis*; en IV, 1066 s. del momento en que el resplandor (*αὐγή*) se desvanecerá. En IV, 3112-3114 se explica que el resultado de una de las fórmulas del hechizo será que Crono, que primero aparecerá irritado y amenazante, se calmará y revelará cuanto se le pida.

Sobre el origen del encantamiento hablan los siguientes pasajes: III, 439 s. dice que la práctica “fue probada por Manetón, quien la había recibido como regalo del gran dios Osiris”. VII, 1000-1004 asegura que “lo pronunció y puso por escrito Isis cuando, habiendo recogido a Osiris, recompuso sus miembros cantando. Al verlo, Asclepio confesó que no hubiera sido capaz de recomponer al muerto ni con la asistencia de Hebe ni de cualquier otro”. Es curioso que en la práctica en que está inserta esta *historiola* sea adivinatoria y, en principio, nada tenga que ver con la recomposición de cadáveres. También XXIVa, 5-10 relaciona un encantamiento de adivinación con el mismo mito, aunque en otros términos: es “el método de las 29 letras⁷¹⁷, gracias al cual Hermes e Isis, que buscaba a su hermano y marido Osiris, (lo encontraron)”. Estas tres recetas coinciden, pues, en atribuir su invención a una divinidad.

⁷¹⁷ Sobre esta receta, *supra* pp. 164 s., 210 s. y 220 s. Las 29 letras deben de ser las del alfabeto copto, como indica Preisendanz en su aparato crítico.

En tercer lugar están las promesas de claridad. Se encuentran en I, 40; VI, 45-47 y XXIVa 20-25. En el primer caso la fórmula elegida es “sinceridad total tiene esta práctica”⁷¹⁸; en el segundo se dice que es propio de Apolo revelar la verdad convincentemente por la noche, mediante sueños proféticos, y el tercero asegura que “recibirás el oráculo claramente” (χρηματισθήσῃ τηλαυγῶς).

El último apartado concierne a los resultados parciales del procedimiento. Por lo general, las prácticas descritas en los papiros mágicos fijan de forma clara su objetivo final. En el caso de las adivinatorias, es, naturalmente, la obtención de vaticinios de uno u otro modo. Pero en algunas recetas, además de ese resultado final, se anuncian a lo largo del texto resultados parciales que deberían servir al practicante como señales de que estaba realizando correctamente (o, en su caso, incorrectamente) las distintas partes del ritual. Un ejemplo claro es IV, 211-213: supuesto que se haya realizado bien la *systasis* con Helios que se describe en las líneas precedentes, un halcón marino descenderá del cielo y golpeará el rostro del practicante con sus alas como señal para que se levante. Se sigue que, si alguien no recibía esta señal tras la realización de la *systasis*, podía estar seguro de que el procedimiento no iba por buen camino y no obtendría el resultado último, las revelaciones. Aparece también un halcón como señal en III, 271 s., aunque, en lugar de golpear al oficiante, simplemente se posará sobre un árbol. Esto significa el asentimiento de la divinidad al deseo de clarividencia del mago. En IV, 1102-1109 el practicante deberá prestar atención a la llama del candil que está usando. Si ha llevado a cabo adecuadamente todos los pasos descritos anteriormente (atracción y retención de la luz y del dios), aquella adoptará una forma abovedada. Entonces tendrá que volver a cerrar los ojos y quizá decir algo (el texto está dañado en este punto). Cuando los vuelva a abrir, verá una gran claridad (pese a que el candil habrá desaparecido) y al dios invocado. En IV, 3225-3228, si Afrodita, una vez se aparezca, extiende su mano, será señal de que accede a responder a las preguntas que se le quieran formular. Una circunstancia en que este tipo de instrucciones son especialmente valiosas son las prácticas con médium. Dado que es este, y no el oficiante, quien tiene contacto directo con los dioses, con frecuencia se indica qué dirá como señal de que se puede seguir adelante con la realización de la práctica. Así, en V, 30, si el médium dice “profetizo”, el practicante pronunciará una fórmula en la que

⁷¹⁸ εἰλικρ[ίνειαν δὲ ἔχει πᾶσαν] ἢ πρᾶξις [αὐτῆ]. E. N. O’Neil, en Betz 1992, traduce la frase como referida a la exigencia de pureza ritual: [This] rite [requires complete purity]

invita a que entre el trono del dios. Si este es transportado por cuatro hombres⁷¹⁹, debe preguntar a su ayudante con qué están coronados y qué precede al trono. Si la respuesta es que llevan coronas de olivo y están precedidos por un incensario, el médium es de fiar y, se entiende, puede continuarse el interrogatorio. En VII, 575 se repite la misma prueba. Si, después de realizar la mayor parte de la práctica, el médium afirma ver “a tu señor en la luz”, puede entonces procederse con el interrogatorio. En todos estos casos se cumple lo dicho para el halcón de la *systasis*: se trata de resultados parciales de la práctica que permiten al mago saber que, hasta ese momento, todo ha se ha desarrollado con normalidad y, además, le dan la pauta de cómo debe proseguir. Por otra parte, de no producirse los indicios descritos, es decir, si el halcón no aparece, o el médium no dice lo que debe, o Afrodita no extiende su mano, y así sucesivamente, el practicante sabría que había cometido un error y que debía repetir la práctica desde el principio. Recordemos que si no se obtenían los resultados apetecidos con una práctica mágica, siempre cabía pensar que se habían producido omisiones o se había hecho algo mal⁷²⁰. Gracias a estas señales indicadoras de que hasta el momento todo iba bien, el practicante podía detectar con seguridad dónde se había producido el error. Por ejemplo, si no se presentase el halcón indicado en IV, 211-213, el fallo se habría cometido en la *systasis*, de manera que estaría claro en qué parte del procedimiento habría que poner más cuidado. Es verosímil que, en igualdad de condiciones, el practicante prefiriera las recetas que contaran con estas ayudas en forma de señales intermedias de resultados parciales.

Las indicaciones de esta clase se expresan de varias maneras en los papiros. Una opción es insertarlas en el texto de la receta en forma de un corto apartado especial, como ocurre en IV, 1102-1109, σημεία τοῦ λύχνου, con imperativo en segunda persona seguido de καί resultativo y futuro, conforme al esquema: “haz tal cosa, y sucederá tal otra”. También se atestigua el período condicional eventual con apódosis en imperativo de presente: “en caso de que el médium diga tal cosa, di tú” (V, 30; VII, 575). Otra posibilidad es anunciar el signo y describirlo a continuación en una frase con presente de indicativo, el llamado “presente profético”: “(ocurrirá una señal)... un halcón te golpea con sus alas” (IV, 211-213). Otros testimonios adoptan una estructura diferente, en cuanto que es el mismo practicante quien pide al dios que le envíe las señales de

⁷¹⁹ No es claro quién ve el trono. Sobre este punto, cf. *supra* p. 378.

⁷²⁰ Filóstrato, *Vit. Apol.* VII, 38 s., citado *supra* p. 417.

aprobación. En estos casos se emplea el imperativo: “si consientes, haz tal cosa”, o “que ocurra tal cosa” (III, 271 s.; IV, 3225-3228).

Justificaciones

Pasajes considerados

1. *PGM I*, 288-293: ταῦτα μέλλεις ὅλα ποιῆσαι | ἐγγύς τοῦ λύχνου, ἐστολισμένος καὶ ἀπεχόμενος ἀπὸ | πάντων μυσαρῶν καὶ πάσης ἰχθυοφαγίας | καὶ πάσης συνουσίας, ὅπως ἂν εἰς μεγίστην ἐπιθυμίαν ἀγάγῃς τὸν θεὸν εἰς σέ.
2. *PGM II*, 144-150: τῆ ἔβδόμῃ, ὅταν μὲ ἔλθῃ | ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐλύχνιον ποιήσας ἄψον λύχνον | ἀπὸ ἐλαίου καθαροῦ καὶ δίωκε τοῦς προκειμένους λόγους | ἱκετεύων καὶ παρακαλῶν τὸν θεὸν εἰς εὐμένειαν ἥκειν· ἔστω δέ σου ὁ τόπος ἀγνὸς ἀπὸ πατὸς μυσεροῦ | καὶ ἀγνεύσας καθαρίως προκατάρχου τῆς τοῦ θεοῦ ἱκῆσίας· | ἔστιν γὰρ μεγίστη καὶ ἀνυπέρβλητος.
3. *PGM IV*, 913-915: χρῆ δὲ στεφα|νῶσαι αὐτὸν στεφάνῳ αρτεμισίας χλωρικῆς, | αὐτόν τε καὶ σε· ἥδεται δὲ ὁ θεὸς τῆ βοτάνῃ
4. *PGM V*, 49-51: ποίει σελήνης οὔσης ἐν στερεῷ ζωδίῳ | μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὀρίοις ἀγα|θοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. Ἔστι γὰρ | ἄμεινον καὶ οὕτως ἡ μαντεία εὐ|τακτος ἀπεργάζεται. Ἐν δὲ ἄλλοις ἀν|τιγράφοις ἐγγράπτο ὅτι “πληθούσης”
5. *PGM VII*, 231 s.: τὸ δὲ ῥάκος περιθου | περὶ τὸν τράχηλον, ἵνα μὴ σε πλήξῃ

Es bien sabido que las religiones tienden a ser conservadoras en sus formas. En la antigua Grecia hay pruebas de que los orígenes de algunos rituales, por ejemplo, se remontan al neolítico, o incluso al paleolítico⁷²¹. En periodos de tiempo tan dilatados es natural que los motivos por los que un rito se realiza de una determinada manera y no de otra queden relegados o incluso caigan en el olvido. Lo que se percibe como importante es llevar a cabo las acciones sagradas y pronunciar las fórmulas tal como la tradición las ha transmitido, pues en esa fidelidad estriba el éxito del ritual. No es ninguna sorpresa, en consecuencia, que en los textos antiguos apenas haya reflexiones sobre por qué se venera a un dios de una manera determinada o acerca del significado que tiene el contenido de un ritual. Los documentos, mágicos, sin embargo, son una excepción, porque en este punto, la magia se separa de la religión. El hecho es que en ellos sí aparecen justificaciones de la forma que adoptan los encantamientos. Estas son, empero, esporádicas y muy breves, de modo que pueden pasar fácilmente inadvertidas. Se trata

⁷²¹ Burkert 2007, pp. 17-24.

de frases escuetas, introducidas por ὅπως o ἵνα, para indicar el fin de una determinada acción, o bien con la partícula γάρ, para explicar el porqué. Por insignificantes que estos apuntes parezcan, son significativos, pues revelan algunos aspectos interesantes del funcionamiento de la magia. Sin duda, la existencia de diversas variantes de una misma práctica debía de promover el espíritu crítico de los oficiantes, pues lo normal sería pensar que una manera de obrar sería mejor que las otras, y es posible que esta competencia incitara a buscar justificaciones de por qué era preferible hacer las cosas de este modo y no de los otros. Entre las prácticas adivinatorias de *PGM* encontramos cinco pasajes con justificaciones, tres de los cuales están en prácticas de las que nos consta que existían variantes. Con respecto a las otras dos, no tenemos tal certeza, pero la posibilidad de que circularan distintas copias del mismo encantamiento con diferencias entre sí nunca es desechable⁷²². En todo ello, sin duda, influía de manera determinante la constante búsqueda de efectividad que guiaba a los magos y propiciaba el permanente cotejo entre variantes e innovaciones.

Conforme al orden de la edición de Preisendanz, el primer pasaje en que encontramos una justificación se halla en *PGM* I, 292 s., dentro de la receta titulada Ἀπολλωνιακὴ ἐπίκλησις, que comienza en la línea 264 de dicho papiro. Después de describir, curiosamente en primer lugar, el amuleto protector, se especifica la parte ritual: ἔστι δὲ ἡ πρῶξις (276). Es preciso que el mago prepare un candil y se vista con el atuendo de sacerdote (προφητικῶ σχήματι). También debe sujetar con cada mano sendas varas de madera y realizar un sahumero. El resultado será la llegada del espíritu divino: καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα. A continuación son detalladas las condiciones de pureza en que el mago debe encontrarse para tener éxito. Es al final de este párrafo donde quien escribió la práctica tal como la conocemos sintió la necesidad de justificar el proceso:

Harás todo esto cerca del candil, vestido (debe de referirse al atuendo de sacerdote, que se ha especificado más arriba) *y limpio de cualquier contaminación, sin haber*

⁷²² Con variantes encontramos *PGM* II, que parece recoger dos versiones de una misma receta, como han defendido Hopfner, *OZ*, II, §§191-202, Preisendanz, 1926, pp. 58-63, y Graf, 1999. La primera va de la línea 1 a la 63, y la segunda de la 64 en adelante. Puede verse el interés del redactor por las variantes en las líneas 48 y 50, donde explícitamente se indican. V, 1-53 termina ofreciendo otra posibilidad, “hallada en otras copias” (cf. texto al comienzo del capítulo), y VII, 222-249 es uno de los tres modelos de la petición de sueños a Besas que se nos han conservado. Las otras dos prácticas están en VIII, 65-111 y *SM* II, 90 (CII en la traducción de Betz 1992).

comido pescado y sin haber mantenido relaciones sexuales, para que atraigas a la divinidad con mayor fuerza. (PGM I, 288-293, cf. supra p. 39).

Encontramos el segundo caso en PGM II, 150. Dejo a un lado las dificultades interpretativas del texto de este papiro para centrarme en el párrafo que interesa. Está a continuación de la fórmula marcada como Δ κλήσις. Sea cual sea la relación que esta fórmula tenga con el resto del texto, después de ella se especifican una serie de prácticas coercitivas, por si el dios no acude. En última instancia, si se retrasa siete días, se aconseja lo siguiente:

El séptimo día, si no acude, haz una mecha con el jirón de la ropa de alguien muerto prematuramente y enciende el candil con aceite limpio. Pronuncia las siguientes fórmulas, suplicando y rogando al dios que acuda benévolo. Que tu sitio esté puro de toda contaminación, y, tras purificarte debidamente, comienza con la súplica del dios, pues es la mayor e insuperable. (PGM II, 144-150, cf. supra p. 49).

Estas últimas palabras tienen, en efecto, la intención de explicar la utilidad del procedimiento llamado “súplica del dios” y de dar razón de por qué conviene recurrir a él en caso de que todo lo demás falle.

En el “Trance de Salomón” (IV, 835-929) se instruye en primer lugar sobre las fórmulas que el mago debe recitar. A continuación se precisan algunos detalles sobre cómo debe interrogarse al médium. Entre otras cosas, es necesario que tanto él como el mago se coronen de artemisia verde. ¿Por qué justamente artemisia? La respuesta sigue inmediatamente (IV, 915): “pues se complace el dios con esa planta”. El dios en cuestión parece ser Osiris.

En otra práctica de adivinación con médium, el “Oráculo de Sarapis”, que ocupa el comienzo del papiro V, se halla otra justificación, en este caso de la fecha más recomendable para llevar a cabo el encantamiento. Al final, después de la ὀπόλυσις, se explica lo siguiente:

Realiza (el hechizo) con la luna en un signo firme, con astros beneficiosos o en casas favorables, no con luna llena, pues es mejor y de esa forma la práctica

adivinatoria se realiza eficazmente. En otras copias estaba escrito “con la luna llena”⁷²³. (PGMV, 49-51 cf. *infra* p. 441).

La precisión astronómica de la fecha no es, pues, caprichosa.

Estas aclaraciones son a veces especialmente de agradecer, pues permiten entender la lógica de acciones que, de otro modo, carecerían para nosotros de sentido. Un caso claro es el último que comentaremos en esta sección (PGM VII, 231 s.). Se trata de una de las variantes de la petición de sueños de Besas. En un determinado momento de las instrucciones se advierte al mago de que debe vendarse el cuello. El modo de referirse a la tela (τὸ δὲ ῥάκος) sugiere que debe de ser la banda negra de Isis, que ya había sido mencionada (μέλαν Ἴσιακόν, VII, 227), con la cual el mago también ha de envolverse la mano. Lo más probable es que, precisamente en el momento en que se la quite de ella para liberar al dios, tenga que ponérsela en el cuello, para que aquel no lo dañe, ἴνα μή σε πλήξῃ, como dice el texto. Todo indica que Besas es concebido como un dios peligroso, que, una vez liberado, podría volverse contra el oficiante.

⁷²³ Según Gundel 1968, p. 36, ἐν στερεῶ ζῳδίῳ = Tauro, Leo, Escorpión o Acuario; μετὰ ἀγαθοποιῶν = Venus, Júpiter y el Sol; ἐν ὁρίοις ἀγαθοῖς: “las zonas (“Bezirke”) adscritas a los planetas favorables dentro de cada signo del zodiaco”, que he traducido “casas” (así también W. C. Grese, en Betz 1992). Gundel concluye su nota con el siguiente comentario: “Die Lehre führt in sehr spezielle Systematik der gelehrten Astrologie!”

Teofanías

Pasajes considerados:

1. I, 284: καὶ εὐθέως εἰσέρχεται τὸ θεῖον πνεῦμα 327: καὶ ὅταν εἰσέλθῃ, ἐρώτα αὐτόν
2. III, 192 s.: καὶ ἐλεύσεται σοι τὸ θεῖον πρὸ αὐτοῦ σείων ὅλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα
3. III, 305-307: ἔχων ἐσθῆτα [λευ|κῆ]ν καὶ καθαρὰν καὶ [ἔστε]μμένος δ[α]φ[ν]ίνῳ στεφ[άνῳ, | ὃν ἐπὶ τῆς κεφ[αλῆς ἔχει, θε]ὸς ἰλ[αροῦς καὶ ἀ]ρτεμισίας μ[ονοκλῶνου | κλ]όνον προμα[ντευόμενος
4. III, 697 s.: καὶ ὅταν | ἴδῃς τὸν θεὸν ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ
5. IV, 69-71: ἐπιστή|σεται γὰρ ὁ κληθεὶς καὶ ἀναγκάσει σε ἀπειλῶν ἔνοπλος ἀπο|λῦσαι τὸν κανθάρον
6. IV, 231 s.: καὶ ἐπερώτα, περὶ οὗ θέλεις, καὶ ἀποκριθήσεται σοι | καὶ ἐρεῖ σοι περὶ πάντων.
7. IV, 1109-1114: τὸν δὲ θεὸν ὄψῃ | ἐπὶ κιβωρίου καθήμενον, ἀκτινωτόν, | τὴν δεξιὰν ἀνατεταμένη ἀσπα|ζόμενον, τῇ δὲ ἀριστερᾷ κρατοῦντα σκῦτος, βαστα|ζόμενον ὑπὸ β' ἀγγέλων ταῖς χερσὶν | καὶ κύκλῳ αὐτῶν ἀκτίνας ἰβ.
8. IV 3088-3090: ἄληθε τῷ | χερομυλίῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἕως | ὁ θεὸς σοι ὀφθῆ 3091-3093 ἐὰν δὲ λέγων τ<ιν>ὸς ἀκούσης βάτην βαρείας | καὶ σύγκρουσιν σιδήρου, ὁ θεὸς ἔρχεται ἀλύσει | πεφρουρημένος ἄρπην κρατῶν 3112-3114: ταῦτα λέγεις, ὅταν ἀπειλῶν | εἰσέρχεται, ἵνα πραινθῇ καὶ εἴπῃ, περὶ ὧν | ἐπεροτᾶς
9. V, 36-41: ἐὰν οὖν ὑπὸ δ' ἀνδρῶν βαστάζηται, | σὺ ἐρώτα: “τ[ί] ἐστεφανωμένοι εἰσὶ καὶ | τί προάγει τοῦ θρόνου;” ἐὰν δὲ λέγῃ: “ἐ|λαία<ι>ς ἐστεφανωμένοι εἰσὶ καὶ θυ|μιατήριον προάγει”, ἀληθε[ύει] ὁ | παῖς
10. VII, 228 s.: καὶ σχεδὸν σου ἐγρηγοροῦντος ἤξει | ὁ θεὸς κ[α]ὶ λέξει σοι καὶ οὐκ ἀποχωρήσει
11. VII, 348 s.: Μαντεῖον ἐπὶ παιδός. κατακλίνας ἐπὶ τὸ ἔδαφος | λέγε, καὶ φανήσεται αὐτῷ παιδίον μελάνχρουν
12. VII, 577: ἐὰν εἴπῃ (sc. el médium)· ὀρῶ τὸν κύριόν σ<ο>υ ἐν τῷ φωτί, λέγε·
13. VII, 735 s.: ταῦτα εἰπόντος ἐλεύσεται ὁ θεὸς Ἀπόλλων, σπονδ[εῖ]ον | ἔχων

14. VII, 796-801: ὁ εἰσερχόμενος | ἄγγελος ἡλίῳ ὑποτέτακται καὶ ὡς ὑπο|τεταγμένος ἡλίῳ εἰσέρχεται, οὕτως ἐν φίλου σου, οὐ γνωρίζεις, σχήματι εἰσέρχεται, | ἔχων ἀστέρα ἔκλαμπρον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, | ποτὲ δὲ καὶ πύρινον εἰσέρχεται, | ἔχων ἀστέραν
15. VIII, 89: καὶ ἐλεύσεται πρὸς σέ.
16. XII, 159: εἰσελεύσεται θεὸς ὄφροπρόσωπος καὶ ἀποκριθήσεταιί σοι.
17. XXIIb, 33 s.: τοῦτο δὲ ἐὰν | πραχ]θῆ ἔπ[ευθυ θ]εωρήσεις τινά σοι λαλοῦντα

Cuando el oficiante valorase si la práctica mágica realizada había surtido el efecto esperado, la sugestión previa debía de ser un factor determinante. En efecto, cuanto más convencido estuviera uno de que el dios se iba a presentar, más fácil sería que así lo creyera. Creo que desde este punto de vista deben considerarse las indicaciones que contienen algunas prácticas sobre en qué momento y cómo se producirá la teofanía. Saber en qué instante del rito se mostraría la divinidad, y a veces también qué aspecto tendría, debía de ser un condicionamiento importante para verla. Algo semejante ocurría con los ritos preparatorios para las incubaciones, cuyo fin último era el mismo⁷²⁴. Esta idea la recoge ya Deubner referida a los ayunos y prohibiciones alimenticias que pesaban sobre quienes deseaban ver al dios a través de una *incubatio*:

*Id quod ieiunando effici volebant, homines ut propensiones fierent ad divinationem illam per somnia accipiendam, similiter efficiebatur non omnibus cibis vetitis, tamen nonnullis, cum alias ob causas tum quia iis potissimum obscurari animam atque hebetari putabant*⁷²⁵.

Ciertamente, la sugestión puede también ser considerada como iluminación del alma.

Los pasajes que estudiamos, que son aquellos en donde se dice cómo y cuándo se aparecerá el dios al que la práctica se consagra, son abundantes y pueden agruparse en varios apartados. Una primera distinción pertinente es la de si el mago en persona será quien lo vea o bien si esa suerte recaerá sobre un médium. En el esquema de Hopfner, esta es la distinción que determina si un encantamiento entra dentro de la

⁷²⁴ Para una descripción detallada, puede verse Deubner 1899, pp. 14-48.

⁷²⁵ Deubner 1899, p. 15.

categoría de adivinación teúrgica y mágica de clase alta o de clase baja⁷²⁶. Según quien sea el ἐπόπτης, caben tres posibilidades en cada caso: la primera, que se indique simplemente que el dios llegará o se aparecerá en un momento determinado; la segunda, que, además de decir cuándo llega, se le describa; y la tercera, que se advierta de cuál será su comportamiento. En forma de esquema, las posibilidades pueden ser representadas así.

1. El dios es visto por el propio mago.

a) Solo se indica que el dios llegará. Esto puede hacerse de forma directa (como en I, 284 y 327, III, 697 s., VII, 228 s., VIII, 89), con frases del tipo “y entonces vendrá el dios” o “cuando veas al dios”, o, de modo indirecto, mediante instrucciones al mago para que dialogue con el dios, sin que se haya anunciado antes su llegada. Esto sucede en IV, 231 s.

b) Se indica cuándo llegará la potencia invocada y se describe su aspecto, que puede ser muy variado. En VII, 796, por ejemplo, el ángel Zizaubio se aparecerá bajo la forma de un amigo del mago, pero con un astro sobre la cabeza, que unas veces será fulgurante (ἐκλαμπρον) y otras de fuego (πύρινον). Esta aparición se corresponde con las teofanías tradicionales de los poemas homéricos, en las que los dioses suelen adoptar la figura de familiares o amigos de la persona a quien se muestran, aunque terminan siendo reconocidos por su porte. Es más común, sin embargo, que el dios venga con su propio aspecto. Se han conservado varias descripciones, que merecerían ser estudiadas con detenimiento para establecer sus relaciones con la iconografía religiosa de la época. Apolo es descrito en dos ocasiones. En una de ellas (III, 305-307) el mago debe mirar dentro de un recipiente con agua limpia, que ha preparado previamente. Allí verá al dios alegre, vestido de blanco y coronado de laurel, sosteniendo un ramo de artemisia. Por la disposición de los instrumentos de la práctica descritos en 291-304, la imagen podría ser el reflejo de una estatuilla de Apolo colocada sobre una mesa. El otro pasaje dedicado a Apolo es VII, 735 s.: el dios aparecerá con un vaso de libación, del que dará de beber al mago si este lo desea; además, responderá a sus preguntas. En IV, 1109-1114 se asegura que Horus se mostrará sentado sobre un cáliz (ἐπὶ κίβωριου), fulgurante, con el brazo derecho extendido en señal de saludo y con una piel en el izquierdo. Dos ángeles lo sostendrán con sus manos y en torno a ellos habrá doce rayos. En XII, 159 se advierte

⁷²⁶ Hopfner OZII, §§70-75.

solo de que el dios tendrá cabeza de serpiente, mientras que XXIIb, 33 s. menciona simplemente a “alguien que conversará contigo”, el cual podría ser el dios, aunque no queda claro.

c) Se anuncia cuál será el comportamiento de la aparición, pero no su aspecto. Este es el caso de III, 192 s., donde el demon enviado por Apolo se manifestará sacudiendo la casa donde se encuentra el oficiante⁷²⁷, y de IV, 69-71. En este último pasaje un dios innominado se presentará amenazador ante el mago e intentará que libere al escarabajo que ha cogido previamente.

La práctica que da una descripción más completa del dios es, sin embargo, la llamada “Oráculo de Crono”, donde coinciden las tres opciones antedichas. En primer lugar se dice solo que Crono acudirá (IV, 3088-3090), para después detenerse en su aspecto (IV, 3091-3093): llegará con paso pesado, cargado de cadenas y sujetando una hoz. Por último, se anticipa que sus intenciones no serán amistosas: “dices esto cuando llegas amenazando, para que se calme y conteste a lo que le preguntas” (IV, 3112-3114).

2. El dios es visto por un médium.

Aquí las posibilidades teóricas son las mismas que en el apartado anterior, pero se aprecia una tendencia a dar algún detalle de la apariencia del dios, lo cual es lógico, pues de ese modo se podrá comprobar con facilidad si el médium dice la verdad o miente. En el caso de que lo que diga coincida con lo que consta en el texto, el médium será de fiar; si no, no. Por lo demás, los pormenores pueden estar más o menos precisados. El pasaje que da más detalles es V, 36-41, donde se lee: “Si es sostenido por cuatro hombres, pregunta ‘¿de qué están coronados y qué precede al trono?’ Si responde ‘están coronados de olivo y un incensario los precede’, el niño dice la verdad”. En VII, 348 s., en cambio, se indica solo que el médium habrá de ver un muchacho de tez oscura. Por último, en VII, 577 bastará con que el médium diga “veo a tu señor en la luz”.

⁷²⁷ Esta especie de pequeños terremotos se contaban entre los posibles portentos que acompañaban la aparición de un dios. Cf. Virg. *Aen.* III, 90: Eneas llega a Delos y pide consejo a Apolo. Entonces *tremere omnia uisa repente, / liminaque laurusque dei, totusque moueri / mons circum*. Para el periodo bizantino, véase Prieto Domínguez 2012. Estos fenómenos, sin embargo, también eran considerados como impostura de los magos: Hipólito, *Haer.* IV, 39 Σεισμοῦ δὲ φαντασίαν ποιοῦσιν, ὡς δοκεῖν πάντα κινεῖσθαι.

Tiempo y lugar

Pasajes considerados:

1. I, 20: καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι ἀπόπιε πρὶν ἀνατολῆς ἡλιοῦ
2. I, 288 s.: ταῦτα μέλλεις ὄλα ποιῆσαι | [ἐγ]γὺς τοῦ λύχνου,
3. II, 20: ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι 22 s.: ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χάμαι τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ 26 (ἐπίθουε) ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ 42-47: ἄρχου δὲ τῆς προκειμένης ἐπικλήσεως | ἀπὸ ζ' τῆς σελήνης, μέχρις ὅταν ὑπακούσῃ καὶ συσταθῆς αὐτῷ. Εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οι ἐπά|ναγκοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ δευτέραν. | Ἐὰν οὖν μὴ φανῆ, ἐπίθουε κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον, τῇ τρίτῃ τὸν ὄνυχά τὸν μικρὸν τοῦ ἐμπροσθιδίου δεξιοῦ ποδός, τὸν ἐπὶ τοῦ σφυροῦ, τῇ τετάρτῃ ἐγκέφαλον | ἴβειως, τῇ πέμπτῃ τὸ ὑπογ[ε]γραμμένον ζῳῆδιον 79 s.: κοιμῶ τὴν κεφαλὴν | ἔχων πρὸς νότον. Χρῶ δὲ ἐν ἀνατολικοῖς, σελήνης οὔσης ἐν διδύμοις 141-144: τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ὄνυχας προβάτου, τῇ δευτέρᾳ αἰγὸς ὄνυχας, τῇ τρίτῃ λύκου τρίχας ἢ ἀστράγαλον. Τούτοις ἐπιθύμασι | χρῶ εἰς τὰς ἄλλας γ' ἡμέρας· τῇ ἐβδόμῃ, ὅταν μὴ ἔλθῃ, | ῥάκος ἀπὸ βιαίου ἐλύχνιον ποιήσας ἄψον λύχνον
4. III, 285 s.: ἐν βύθ[ω]ποταμ[οῦ ἢ ἐ]ν τύμβ[ω.....] καταβάς
5. III, 426 s.: καὶ τὴν καρδίαν κατα[τα]μ[ῶν] ἐπίβαλε εἰς μέλι Ἄττικ[ὸν π]λησιαζούσης τῆς θεοῦ καὶ εἴτα | τρίψας τὴν καρδίαν [τῇ] α' τῆς θεοῦ σύμμικρον τῷ μέλιτι III, 455 s.: λ(αβὼν) ταῦτα τρίψας σὺν ὕδατι πεγαίω.....τῆς σελήνης | οὔσης δευτέρας
6. III, 690-693: ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρ[α κ]αὶ [εἰς σελήνην.....τριταίαν εἴσ[οδον τ]ῆς θεοῦ | ἐπὶ ποταμὸν ἀ[έν]αον στρ.....ενος λουσάμ[ενος ἐ]λθὼν | ἐν ἱματίοις καθαροῖς ει.τ.....πίομενον ογκ...αρμενον.....| τόπον ἔρημον, ἔχων πρὸς ἥλιον [ἀν]ίσχοντα ἀλεκτρ[υό]να [λε]ύκον
7. III, 700: κατελθὼν ἐπὶ τόπον καθαρὸν 703: θεοῦ τριταίας
8. IV, 52-56: προαγνεύσας ζ' ἡμέρας τοῦ σελήνην πα[ν]σέληνον γενέσθαι ἐναίμων καὶ ἀνεψέ[των] | ἀπεχόμενος, ἀφ' ὧν ἐσθίεις, μέρος ἡμί[σ]υ κ[α]ταλιμπάνων ἐπὶ τὰς προκειμέν[ας] | ἡμέρας IV, 57-59: σελήνης πληρωθε[ίσης] | ἐλθὼν εἰς τὰ ἀπηλωτικὰ μέρη τῆς πόλεως | ἢ κόμης ἢ τῆς οἰκίας

9. IV, 162 s.: σκέψη διὰ λεκάνης αὐτόπτου | ἐν ἧ βούλει ἡμέρα ἢ νύκτι, ἐν ᾧ βούλει τόπω 169-174: οἷα βούλει ἀνα|τολῆ τριταίας οὔσης τῆς σελήνης ἐπὶ δώματος ὑψηλοτάτου | ἀνελθὼν στρώσον ἐπὶ τῆς γῆς σινδόνιον καθαρὸν. Ποίει σὺν μυσταγωγῶ. Σὺ δὲ αὐτὸς στενῶμε|νος κισσῶ μέλανι μεσουρανεόντος τοῦ ἡλίου | ὥρα πέμπτη κατακλίθητι ἄνω βλέπων
10. IV, 900: ἄρας αὐτὸν (*sc.* el médium) εἰς ὑπαιθρον τόπον
11. IV, 1096-1099: περὶ τὴν ἀνατολὴν | ἔχων τὸ πρόσωπον πάντοτε πράσων, | ἀδιαφόρως ἔχων τὰς ἡμέρας· προάγνευε | δὲ πρὸ ἡμερῶν γ' ἀπὸ παντός.
12. IV, 3172-3174: ἔστιν ἡ ἄρσις | τῶν καλάμων πρὸ τοῦ ἡλίου ἀνατολῆς μετὰ | δυσμὰς ἀνασπῶν τὸν πρῶτον βλέπων | πρὸς ἀπηλιώτην λέγε τρίς· μασκελλι κτλ.
13. V, 47 s.: ποίει σελήνης οὔσης ἐν στερεῶ ζωδίῳ | μετὰ ἀγαθοποιῶν ἢ ἐν ὀρίοις ἀγα|θοῖς ὑπαρχούσης, μὴ πληθούσης. V, 51 s.: ἐν δὲ ἄλλοις ἀν|τιγράφοις ἐγγράπτο ὅτι “πληθούσης”
14. V, 379 s.: σελήνης οὔσης ἀνατολικῆς ἐν κρίῳ ἢ λέοντι ἢ | παρθένῳ ἢ τοξότῃ
15. VI, 1-4: <Γίγνεται ἡ μὲν σ>ύστασις αὐτοῦ πρὸς ἥλιον β' | <λέγεται σελήνης> πλεθούσης. ἄμεινον δὲ ἐν τῇ ἀνατολῇ | <τῇ τοῦ ἡλίου> σύστασιν ποιήσεις τῇ δ' τῆς θεοῦ προσθέ|<σεως ἐξ οἴκου ἐπιπέ>δου
16. VII, 727: Ἀπόλλωνος αὐτόπτος. ἐν οἴκῳ ἐπιπέδῳ καὶ χωρὶς φωτός
17. VII, 844: σχεδὸν δὲ ὁ τόπος, οὗ ποιεῖς, ἦτω πάναγνος
18. XXIIb, 27: λ]έγε ἐπτάκις πρὸς ἄρκ[τον] καὶ ἀ[πη]λιώτην [τὴν προ]σε[υ]χ[ῆ]ν τ[οῦ] Ἰακώβ

Una de las diferencias entre la magia y la religión es la periodicidad. Mientras que la religión está vinculada a la regularidad del calendario, cuyas fiestas jalonan y articulan el transcurso del año, el ejercicio de la magia es ocasional y no previsible, porque en buena medida depende de los imprevistos de la vida humana, que ella pretende solucionar. Esto no significa, sin embargo, que la magia prescindiera de fijar fechas, sino simplemente que sus ritos y ceremonias no tienen por qué repetirse a intervalos constantes. Es frecuente, de hecho, que las recetas de *PGM* indiquen con toda precisión el día e incluso la hora en que una determinada práctica ha de llevarse a cabo. Los principales medidores del tiempo o “cronómetros”, en el sentido etimológico de la palabra, usados a tal efecto son los que desde más antiguo conoce el hombre: la

Luna en primer lugar, y después el Sol. Ocasionalmente la referencia lunar viene precisada por otros astros, sobre todo las constelaciones del zodiaco⁷²⁸.

Los encantamientos que pueden realizarse cualquier día son excepción, y seguramente hay que ver en ellos un intento de adaptación versátil para asuntos urgentes, cf. IV, 162 s. y 1099: quizá los clientes no siempre pudieran esperar a que la Luna alcanzara la fase apropiada. Nótese, empero, que ni siquiera en estos casos el mago puede desentenderse completamente del tiempo, pues debe preparar una *systasis* con Helios el tercer día del mes lunar, en el primer ejemplo, o purificarse durante los tres días anteriores al rito, en el segundo. Lo normal es que las prácticas solo puedan hacerse en un momento concreto, como muestran los almanaques que conocemos por los propios papiros mágicos. Su utilidad consiste en informar a los magos de los momentos adecuados para su actividad, lo cual se consideraba de gran importancia. Dos de ellos (III, 275-281 y VII, 155-167) están especialmente ideados para la adivinación. El primero es un lunario en el que se indican las operaciones oportunas conforme al signo en que se encuentre la Luna. El texto tiene muchas lagunas, pero, por lo que aún se puede leer, parece que estaba especialmente concebido para la mántica. Ello es más claro en el segundo, encabezado por las palabras “días y horas para la adivinación”. En él, junto a una serie de números que van del 1 al 30, uno por cada día del mes, se señala qué momentos son adecuados para los encantamientos: mañana, mediodía, tarde o toda la jornada. Hay también algunas fechas marcadas como no aptas (μη χρῶ). Hopfner (*OZ* I, §§830-833) señaló la existencia de paralelos en la tradición egipcia para este tipo de documentos. Los egipcios, en efecto, tenían la costumbre de fijar días fastos y nefastos teniendo en cuenta los acontecimientos que habían ocurrido anteriormente en aquellas fechas. Para ello contaban con archivos de portentos, los cuales, según se interpretaran como favorables o no, conferían a los días en que habían ocurrido un carácter positivo o negativo⁷²⁹. También los sucesos míticos podían determinar esa cualidad, como se desprende de un papiro fechado en torno al 1300 a. C., comentado por Hopfner⁷³⁰, pues se consideraba que algunos hechos de la mitología egipcia habían ocurrido en fechas concretas.

Los otros dos calendarios conservados se refieren a todo tipo de artes mágicas, no solo a la adivinación. VII, 272-284 presenta una lista de los meses egipcios, junto a

⁷²⁸ Hopfner, *OZ* I, §§825-834 trata este asunto.

⁷²⁹ Cf. Hdt. II, 82, y véase Pinch, 2006, p. 22.

⁷³⁰ *OZI*, §831.

los cuales se enumeran algunos días, probablemente los aptos para la magia, aunque este extremo no se precisa. A continuación viene otro calendario lunar (VII, 284-299), en el que, como en el del papiro Mimaut, se consigna, según el signo en que se halle la Luna, qué tipo de encantamientos son apropiados.

Hay que subrayar que en las prácticas adivinatorias las fechas nunca se especifican según el calendario oficial. Este tenía 360 días divididos en 12 meses de 30 días cada uno. Para completar el ciclo anual se añadían cinco días adicionales, que los griegos llamaban ἐπαγόμεναι ἡμέραι. Aunque el cómputo del año se fundamentaba de modo aproximado en el mes lunar, su inexactitud provocaba que las fases lunares no coincidieran con el inicio y el fin de los meses. En los encantamientos la fecha se especifica directamente mediante el mes lunar, diciendo, por ejemplo, “el tercer día de la Luna”. La razón ha de ser la creencia de que nuestro satélite ejerce un influjo determinante tanto en las artes mágicas como en toda la naturaleza⁷³¹.

Las referencias al día y a la fase lunar en las prácticas adivinatorias de los PGM.

Como ya queda dicho, la Luna es el astro más utilizado para marcar el tiempo de la magia. La actividad mágica se realiza sobre todo de noche, y además se identificaba o se relacionaba a la Luna con varias divinidades importantes: Thoth, Selene, Hécate, Mene, Perséfone, Ártemis, Isis, Astarte, Eresquigal. Por añadidura, la Luna entraba también en relación con algunos dioses del destino y, en consecuencia, relevantes para la adivinación: las Μοῖραι, Ἀνάγκη, Δίκη, Ἐρινός, Τύχη⁷³². Como es lógico, las referencias de tiempo generales se hacen, sin excepción, mediante el ciclo de la Luna. El Sol no serviría para determinar qué días puede realizarse un encantamiento, porque su aspecto no varía a lo largo del mes. La Luna, en cambio, muda su apariencia conforme gira en torno a la tierra, de modo que ofrece un punto de referencia cómodo y claro.

La manera de concretar la fecha, sin embargo, no es siempre la misma: en unos casos se utiliza el día del mes lunar; en otras, el signo del zodiaco que ocupa la Luna; hay ocasiones, por último, en que solo se indica su fase. Estos métodos a veces pueden combinarse.

⁷³¹ Interesantes observaciones sobre la simpatía lunar en Gil Fernández 1969, pp. 410-420.

⁷³² Sobre la noche como momento propicio para la magia hace algunas reflexiones Hopfner, *OZ* I, §834. Para las asociaciones de la Luna, véase Hopfner, *OZ* I, §826 y Gundel 1968, pp. 25-27.

El día del mes lunar. En ningún lugar se dice claramente cuándo terminaba y comenzaba el mes lunar para los magos, pero a través de alusiones indirectas puede concluirse que la Luna nueva se consideraba el final del mes en curso y el comienzo del siguiente. En la práctica del anillo de Hermes conservada en V, 213 ss., por ejemplo, se lee: ἡμέραι, ἐν αἷς δεῖ ποιεῖν ἀπὸ ἀνατολῆς· ζ', θ', ι'... (243-245). En lugar de señalar simplemente qué días son los adecuados (el séptimo, el noveno, el décimo, etc.), el autor especifica desde cuándo hay que contarlos, ἀπὸ ἀνατολῆς. Es este un término técnico de la astronomía que designa una fase intermedia entre la Luna nueva y el cuarto creciente, más o menos cuando la Luna comienza a adquirir una cierta entidad desde la perspectiva terrestre. Un testimonio que indica expresamente cuál es la posición de la Luna llamada ἀνατολή es el siguiente pasaje de Paulo el Astrólogo (*Elem. apotelesm.* p. 33, 15-23 Boer): Τὰ δὲ τῆς Σελήνης σχήματα, ἅπερ καλεῖται φάσεις, (15) εἰσὶν δέκα· σύνοδος, γέννα, ἀνατολή, μηνοειδής, διχότομος, ἀμφίκυρτος, πανσέληνος, ἀμφίκυρτος πάλιν καὶ διχότομος δευτέρα, καὶ μηνοειδής. (...) καὶ σύνοδος μὲν ἔστιν, ὅταν ἡ Σελήνη ἰσόμοιρος τῷ (20) Ἡλίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ ζῳδιον τύχη, γέννα δέ, ὅταν τὸν Ἡλίον παρέλθῃ μοῖραν μίαν, ἀνατολή δέ, ὅταν μοίρας ιε παραλλάξῃ. O sea, ἀνατολή es la fase de la Luna en la que esta tiene un desfase de 15 grados con respecto al Sol⁷³³.

Las fechas hábiles para las prácticas adivinatorias son limitadas. A juzgar por los testimonios, se consideraban adecuados los siete primeros días del mes lunar, pues solo a ellos se hace referencia en estos encantamientos. No obstante, también debía de haber cierta libertad de elección, dado que no siempre se escoge el mismo día de entre ellos. En la primera variante de la práctica del papiro II, después de realizar un sahumero el primer día del mes (II, 26), la invocación del dios debe comenzar el séptimo (II, 42 s.). Si al final de él el dios no ha llegado, los días tercero, cuarto y quinto del mes siguiente son los momentos de las coacciones (II, 43-47). La segunda variante, en cambio, ha de iniciarse con la Luna nueva (o sea, también el primer día del mes) en Géminis (II, 80), aunque los ritos se extienden a lo largo de los siete primeros días (II, 141-144). La práctica recogida en III, 424-466 debe comenzarse asimismo el primer día del mes (III, 427). Más adelante (III, 455 s.) se da como fecha el segundo día, pero, debido a las lagunas, no es posible saber con precisión a qué momento del ritual se refiere. En otra práctica del papiro Mimaout, también deteriorada por las lagunas (III, 689-713), se elige

⁷³³ Cf. *DGE*, s. v. “ἀνατολή”, y W. Gundel, *RE*, s. v. “Mond”, cols. 98-100.

el tercer día del mes (cf. III, 690 y 700). El mismo día es el adecuado para la *systasis* (IV, 169) incluida en la carta de Nefotes a Psamético (IV, 154 ss.). La *systasis* del papiro VI, en cambio, sucede el día segundo o cuarto (VI, 1-4).

El signo del zodiaco. A veces se considera más relevante que el día del mes el signo del zodiaco que la Luna ocupa. A lo largo de los veintiocho días que de promedio dura el mes lunar, la Luna pasa por todas las constelaciones del zodiaco, de tal manera que el requisito de que se halle en uno u otro signo se cumple mensualmente durante algo más de dos días. Así, por ejemplo, la segunda variante del papiro II advierte de que la Luna debe ser nueva y estar en Géminis (II 80), mientras que, según V, 47 s., el “Oráculo de Sarapis” (V, 1-53) precisa que la Luna esté en un signo “firme con astros beneficiosos o en casas favorables”⁷³⁴. La oniromancia con estatuilla de Hermes de V, 370-446 debe desarrollarse con la Luna en los signos de Aries, Leo, Virgo o Sagitario (V, 379 s.).

La fase lunar. El tercer modo de datar las prácticas es por medio de la fase en que ha de encontrarse la Luna. Aparte de las referencias a la Luna nueva de II, 80, en VI, 1-4 se especifica que debe estar llena. Por el contrario, en V, 47 s., después de indicarse el signo del zodiaco, se consigna que no debe estar llena, aunque dos líneas más abajo (V, 51 s.) se registra una segunda variante según la cual sí ha de estarlo. Por último, en III, 426 s. aparece el genitivo absoluto *πλησιαζούσης τῆς θεοῦ*, es decir, “cuando la diosa (la Luna) se acerque”. No he hallado ningún otro caso en el que el verbo *πλησιάζω* se refiera a las fases lunares. Probablemente quiera decir que tiene que estar en su fase creciente, ya que al crecer da la impresión de aproximarse.

La fijación de la fecha mediante el ciclo lunar se expresa, pues, con genitivos absolutos, donde el sujeto es siempre la Luna (*σελήνη* o *ἡ θεός*). Para indicar el plenilunio se usa el participio pasivo de aoristo del verbo *πληρόω* (*πληρωθείσης*) o el de presente de *πλήθω* (*πληθούσης*). Para el resto de las indicaciones se emplea el participio de presente de *εἶμί* (*οὔσης*) al que se añade un atributo (V, 379 *ἀνατολικῆς*) o un complemento prepositivo introducido por *ἐν* cuando se desea indicar la Luna nueva (II, 80) o el signo zodiacal.

⁷³⁴ Cf. Gundel 1968, p. 36 notas 77 -79. Los planetas benefactores son Venus, Júpiter y el Sol.

Las referencias al Sol en las prácticas adivinatorias de los PGM

El otro cuerpo celeste de mayor importancia es el Sol, con el que se fija la parte del día o la hora en la que un encantamiento debe realizarse en caso de que se requiera la precisión. Como ocurre con la Luna a lo largo del mes, el Sol cambia de aspecto y posición durante el día proporcionando una referencia cómoda para marcar un momento determinado. A veces la correcta observación de este punto es determinante para el éxito de la práctica. Valga como ejemplo, aunque no sea adivinatoria, la incluida en III, 612-632. Se trata de un encantamiento para someter a la sombra de uno mismo. Debe hacerse a la hora sexta, mirando hacia el Este, y a la séptima la sombra aparecerá enfrente. García Teijeiro (2005) explica que la elección de hora se debe a que al mediodía (la hora sexta) no se proyecta sombra, y a la una (hora séptima) sí: si se está mirando hacia el Este, la sombra aparece delante.

Lo normal, sin embargo, es que la hora o el momento del día no tengan una razón de ser tan clara. Además, no siempre es el mismo, sino que a veces se elige la noche, otras la tarde y otras el mediodía. En las prácticas adivinatorias encontramos los siguientes casos: en I, 20, el mago debe beber una poción “antes de la salida del Sol”; en IV, 3172-3174 leemos que es necesario recoger las plantas necesarias también antes del amanecer y realizar la invocación después del ocaso, en ambos casos, pues, de noche; en II, 20 la purificación debe llevarse a cabo “por la tarde”, ἑσπέρας; en IV, 169-174 el mago ha de realizar la σύστασις “cuando el Sol esté en medio del cielo, en la hora quinta”.

Sobre el empleo de abreviaturas en la indicación de la fecha

Es notable, por otro lado, el empleo de abreviaturas en la notación de las fechas. Un símbolo consistente en un semicírculo con la parte curva hacia la izquierda sustituye a “Luna” en II, 80 (aunque tachado), en V, 47 y en III, 690. En V, 379 s. las palabras σελήνη, ἀνατολική, πάρθενος y τοξότης están abreviadas (cf. VII, 812 ss.), así como el sintagma τῆς θεοῦ en III, 690. Probablemente la continua necesidad de escribir fechas similares causó el desarrollo de sistemas de notación rápidos de este tipo. En I, 20 y VI, 1 un pequeño círculo con un triángulo encima está en lugar del Sol.

El lugar de las prácticas adivinatorias⁷³⁵

No hay un único emplazamiento adecuado para las prácticas mágicas, tampoco para las que son adivinatorias. Existen encantamientos que deben realizarse al aire libre, sin mayor precisión (cf. II, 23 s. o IV, 900). En otros casos, en cambio, sí se dan más detalles. Suele apreciarse entonces una propensión a elegir lugares marginales, como el lecho seco de un río, una tumba (III, 285 s.: ἐν βύθῳ ... ποταμοῦ ἢ ἐν τύμβῳ) o un paraje desierto junto a un río (III, 693 ἐλθὼν ἐπὶ ποταμὸν ἀέναον ... τόπον ἔρημον). En otras ocasiones se prefiere el interior de una vivienda, en cuyo caso puede elegirse una habitación baja (“y oscura” VII, 727, también VI, 3 s.) o, al contrario, una alta (IV, 170). Probablemente las prohibiciones de la leyes eran condicionantes importantes para la práctica de la magia, de modo que los magos se refugiaban o en casa o en lugares alejados. A veces no se dan más que referencias parciales, como que el sitio sea puro (III, 700 y VII, 844), orientado al Este (IV, 57-59 y 1096-1099) o que el mago se ubique junto al candil, dondequiera que esté (I, 288 s. y XXIIb, 27).

⁷³⁵ Hopfner, *OZI*, §§836 s.

3. CONCLUSIONES

Las recetas se presentan en los papiros griegos como unidades que suelen estar bien delimitadas. Aparte de los recursos puramente formales, como el signo de párrafo y el espacio en blanco, contribuyen a su autonomía dentro del manual la posibilidad de adjudicarles un título o epígrafe y de marcar con algún comentario⁷³⁶ el comienzo y el fin de las instrucciones sobre lo que se ha hacer y lo que se ha de decir, es decir, el ritual, la práctica propiamente dicha, la *πρᾶξις*. Según hemos ido exponiendo en nuestro trabajo, las de adivinación están también enmarcadas de ese modo y comparten con las otras aquellas peculiaridades expresivas que las caracterizan como mágicas: monótona sucesión de imperativos, participios y futuros en las instrucciones; figuras de estilo, *voces mysticae*, introducción de pasajes métricos (himnos o fragmentos de himnos) en las fórmulas de invocación. Además, aparecen frecuentemente figuras dibujadas, signos especiales y disposición en la grafía de nombres y de fórmulas adoptando determinados esquemas. En nuestra introducción señalábamos cómo esa clase de rasgos bastan para caracterizar un texto mágico. También hay en ellos una notable similitud estructural, porque están compuestos por un número limitado de elementos recurrentes, los cuales se combinan como secciones y subsecciones del ritual, de modo muy variado. Eso es lo que más contribuye a la individualidad de cada receta y a la diferenciación de grupos dentro de ellas, a pesar de todos los rasgos comunes. No hay duda de que los redactores, fuera cual fuera su procedencia, se influían mutuamente, de modo que, con el paso del tiempo, se fue creando un acervo de elementos estructurales, entre los cuales el mago podía escoger los que considerara convenientes para su receta, cuya tipología se define así tanto por la clase de encantamiento a que está destinada, como por la elección de las partes que incluye.

En las recetas mánticas estas secciones no eran, por lo general, meras invenciones de los magos, puesto que en casi todos los casos pueden rastrearse precedentes, a veces muy antiguos, como hemos visto en los capítulos de esta Tesis dedicados a cada

⁷³⁶ Estos comentarios pueden delimitar también los diferentes apartados dentro de una misma receta, como ocurre con la excepcional descripción de las maravillas que se obtendrán gracias a los servicios de un espíritu en el encantamiento de Pnutis, el escriba sagrado (PGM I, 96-130), o con el relato del encuentro entre Pácrates, el profeta de Heliópolis, y el emperador Adriano al comienzo del *ἐπίθυμα* (PGM IV, 2446-2455) en una receta de atracción. Cf. Gordon 1997, pp. 73-78, y, para las recetas mánticas, véase nuestro apartado 2.2.3.

una. No se trataba, pues, de crear elementos formularios y rituales *ex nihilo*, sino de emplear los que ya existían para un fin nuevo, las prácticas mágicas adivinatorias. Las conexiones se justifican en parte porque el núcleo de creación eran los escritorios de los templos egipcios, cuyos sacerdotes, adaptándose a las nuevas circunstancias, componían estos textos; pero, como afirma Suárez de la Torre, no hay motivos suficientes para pensar que ese fuera el único lugar de producción⁷³⁷: debía de haber, además, especialistas ajenos a los santuarios que realizaban trabajos similares. Hemos de pensar, en definitiva, que también existía un influjo (no es descabellado pensar que incluso una rivalidad), entre unos y otros, y que ese ambiente contribuyó a la rápida evolución y desarrollo que se aprecia en la magia de estos siglos.

Para referirnos a las recetas mánticas estudiadas, es oportuno exponer en forma de tabla sinóptica los resultados más relevantes que hemos obtenido. En el cuadro que sigue aparecen en orden cronológico todas las que hemos tenido en cuenta en nuestro trabajo. Para ello hemos aceptado generalmente la datación recogida en las introducciones de cada papiro en *PGM* y *SM*. No obstante, para la fecha de *PGM* XII, en lugar del siglo IV, preferimos el II/III, como defiende Dieleman en su detalladísimo estudio de este manuscrito⁷³⁸. En cuanto a los papiros de Oxirrinco 3831 y de Londres 121 (= *PGM* VII), hemos adoptado las dataciones propuestas respectivamente por Parsons en su edición (siglos III-IV d. C.⁷³⁹) y por Maltomini (siglos IV/V⁷⁴⁰). Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que *PGM* Va no está fechado ni en la edición de Preisendanz ni en la traducción de H. Martin, Jr. en Betz 1992. Su primer editor, Lagercrantz, explica que se trata de una hoja independiente con tres renglones escritos en letra uncial visiblemente diferente a la del papiro griego de Estocolmo, junto al cual la encontró archivada, y se reconoce incapaz de decidir por criterios paleográficos si ambos documentos son contemporáneos o uno es anterior al otro⁷⁴¹. Con todo, a falta de otra datación más exacta, hemos tomado para *PGM* Va la misma fecha que la del *Papyrus Graecus Holmiensis*, datado entre los siglos III/IV d. C.⁷⁴²

⁷³⁷ Suárez de la Torre 2013.3.

⁷³⁸ Dieleman 2005, pp. 41-44.

⁷³⁹ Puede verse una foto de este papiro en internet tecleando su número (3831) en el sitio web de los papiros de Oxirrinco: <http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/>.

⁷⁴⁰ Véase nuestra presentación del texto, *supra*, pp. 121 ss., con la nota 101.

⁷⁴¹ Lagercrantz 1913, pp. 54 s.: “Die drei Zeilen, die darauf stehen, sind freilich im Unciale geschrieben, diese Unciale ist aber augenscheinlich von der der anderen Blättern verschieden. Ob wir es hier mit einer älteren, jüngeren oder gleichzeitigen Hand zu thun haben, entzieht sich meiner Beurteilung”.

⁷⁴² Aunque hay que reconocer que ni siquiera es seguro que *PGM* Va fuera hallado en la Biblioteca de Tebas junto al papiro griego de Estocolmo, de contenido alquímico. Ello parece, empero, probable, dada

En nuestra tabla anotamos también el tipo de cada receta, retomando, del siguiente modo, la clasificación propuesta en las pp. 188 ss.:

A. Revelación

Aa con visión directa

Aa1 en vigilia

Aa2 en sueño

Ab con visión indirecta

Ab1 licnomancia

Ab2 lecanomancia

Ab3 fialomancia

Ac con médium

B. Prognosis

C. Oráculos de suerte

Ca de dados

Cb de letras

Conviene aclarar que, en la casilla de la datación, la inicial *p.* antes de la fecha significa *post*, y que los tres ejemplos del *Homeromanteion* estudiados (*PGM* VII, 1*-66* y 1-148^a, *SM* 77 y P.Oxy. 3831) figuran en una misma casilla, igual que las tres breves recetas para atrapar ladrones del papiro III (*PGM* III, 479-483; 483-488 y 489-493). Hemos obrado así movidos por la similitud evidente que hay entre los miembros de cada uno de estos dos grupos. Una última advertencia: al analizar los datos del cuadro, ha de tenerse en cuenta que muchas de las recetas no están completas, por lo cual su valor para bosquejar la evolución general del conjunto debe ser, en todo caso, matizado.

la afinidad de la magia y la alquimia y la gran cantidad de manuales de magia allí descubiertos. Para la datación del *Papyrus Graecus Holmiensis*, Lagercrantz 1913, pp. 53 s..

| Datación | Receta | Título / epígrafe | πράξεις | | | | | | | | | | | | Otras infos. | |
|---------------------------|--|-------------------|-----------|----------|-------|----------|------------|-------|---------|-------|----------|---------|----------|-------------|--------------|-----------|
| | | | ἀνάκρισις | ἀπόλυσις | ἄρσις | ἐξήγησις | ἐπιάναγκος | θυσία | κάτοχος | λόγος | μνημνική | ποίησις | σύστασις | φυλακτήριον | | φωταγωγία |
| II | <i>PGM</i> LXXVII Aa2 | | | | | | | X | | X | | | | | | X |
| II/III | <i>PGM</i> VI Aa2 | | | | | | | | | X | | | X | | | X |
| II/III | <i>PGM</i> XIVa Aa2 | | | | | | | | | X | | | | | | |
| II/III | <i>PGM</i> XVIIb Aa2 | | | | | | | | | X | | | | | | |
| II/III | <i>PGM</i> XII, 144-152 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| II/III | <i>PGM</i> XII, 153-160 Aa1 | X | | X | | | | X | | X | | | | | | X |
| II/III | <i>PGM</i> XII, 190-192 Aa2 | X | | | | | | X | | X | | X | | | | |
| IV/V, II/III III/IV | <i>PGM</i> VII, 1*-66* y 1- 148a, <i>SM</i> 77 y P.Oxy. 3831 Ca | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 222-249 Aa2 | X | | X | | | | | | X | | X | | X | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 250-254 Aa2 | X | | | | | | | | X | | | | | | X |
| III | <i>PGM</i> VII, 255-259 Aa2 | X | | | | | | | | X | | | | | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 319-334 Ab2 | X | | X | | | | X | | X | | X | | | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 348-358 Ac | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 359-369 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 478-490 Aa2 | | | | | | | X | | X | | X | | X | | |
| III | <i>PGM</i> VII, 540-578 Ab1 y Ac | X | | | | | | X | | X | | X | | | | X |
| III | <i>PGM</i> VII, 628-642 Aa2 | | | | | | | X | | X | | X | | | | |

| Datación | Receta | Título / epígrafe | πράξεις | | | | | | | | | | | | Otras infos. |
|-------------|---|-------------------|-----------|----------|-------|----------|------------|-------|---------|-------|-----------|---------|----------|-------------|--------------|
| | | | ἀνάκρισις | ἀπόλυσις | ἄρσις | ἐξήγησις | ἐπιάναγκος | θυσία | κάτοχος | λόγος | μνημινική | ποιήσις | σύστασις | φυλακτήριον | |
| III | <i>PGM VII</i> , 664-685 Ac con Aa2 | X | | | | | | | | X | X | | | | |
| III | <i>PGM VII</i> , 703-726 Aa2 | X | | | | | | | | X | X | | | | |
| III | <i>PGM VII</i> , 727-739 Aa1 | X | | X | | | | | | X | X | | | | X |
| III | <i>PGM VII</i> , 740-755 Aa2 | X | | | | | | X | | X | X | | | | |
| III | <i>PGM VII</i> , 795-845 Aa2 | X | | | | | | X | | X | X | | X | | X |
| III | <i>PGM VII</i> , 846-861 Aa1 | X | | | | | | X | | X | X | | X | | X |
| III | <i>PGM VII</i> , 993-1009 Aa1? | | | | | | | | | X | X | | | | X |
| III | <i>PGM VII</i> , 1009-1016 Aa2 | X | | | | | | | | X | X | | | | |
| III | <i>PGM</i> XXIVa Cb | X | | | | | | | | X | X | | | | X |
| III | <i>SM 79</i> , 12- 18 Aa2 | | | | | | | | | X | X | | | | X |
| p.250 | <i>SM 85</i> Aa2 | X | | | | | | | | X | | | | | |
| fin III | <i>PGM LXII</i> , 24-46 Aa1 y Ac | | | X | | | | X | | X | X | | | | |
| fin III | <i>PGM LXII</i> , 47-51 Ca | X | | | | | | | | | X | | | | |
| III/IV ? | <i>PGM Va</i> Aa1 | | | | | | | | | X | X | | | | |
| p.300 | <i>PGM III</i> , 187-262 Aa1 | | | X | | | | | | X | X | X | | | X |
| p.300 | <i>PGM III</i> , 263-275 B | X | | | | | | X | | X | X | | | | |
| p.300 | <i>PGM III</i> , 282-314 Ab2 | | | | | | | X | | X | X | | | | X |
| p.300 | <i>PGM III</i> , 315-360 B | | | | | | | | | X | X | | | | X |

| Datación | Receta | Título / epígrafe | πράξεις | | | | | | | | | | | | Otras infos. | |
|----------|---|-------------------|------------|----------|-------|----------|-----------|-------|---------|-------|----------|---------|----------|-------------|--------------|-----------|
| | | | άν άκρυσίς | άπόλυσίς | άρσις | έξήγησίς | έπάναγκος | θυσία | κάτοχος | λόγος | μνημνική | ποίησις | σύστασις | φυλακτήριον | | φωταγωγία |
| p.300 | PGM III, 361-409 B? | | | | | | | | | X | | X | | | | |
| p.300 | PGM III, 424-466 B | X | | | | | | | | X | X | X | | | | X |
| p.300 | PGM III, 479-483, 483-488 y 489-493 A | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| p.300 | PGM III, 633-713 B, Aa1, Ac | | | | | | | | | X | | X | X | | | X |
| IV | PGM II Aa2 | | | X | | | X | X | | X | X | X | | | | X |
| IV | PGM IV, 52- 85 Aa1 | X | | X | | | | | | X | | X | | X | | X |
| IV | PGM IV, 88- 94 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| IV | PGM IV, 154-285 Ab2 | | | X | | | | X | | X | | X | X | X | | X |
| IV | PGM IV, 850-929 Ac | X | | X | | X | | X | | X | | X | | X | | X |
| IV | PGM IV, 930-1114 Ab1 | X | | X | | | X | X | X | X | | X | X | X | X | X |
| IV | PGM IV, 1928-2005 y 2126-2144 A | X | X | | | | X | X | | X | | X | | | | X |
| IV | PGM IV, 3086-3124 Aa1 | X | | X | | | X | X | | X | | X | | X | | X |
| IV | PGM IV, 3172-3208 Aa2 | X | | | X | | | X | | X | | X | | | | |
| IV | PGM IV, 3209-3254 Ab3 | X | | | | | X | | | X | | X | | | | X |
| IV | PGM V, 1- 53 Ac | X | | X | | | | | | X | | X | | | | X |
| IV | PGM V, 54- 69 Ab2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| IV | PGM V, 213-303 B | X | | | | | | X | | X | | X | | | | |

| Datación | Receta | Título / epígrafe | πράξις | | | | | | | | | | | Otras infos. | | |
|----------|--|-------------------|-----------|----------|-------|----------|-----------|-------|---------|-------|-----------|---------|----------|--------------|-------------|-----------|
| | | | ἀνάκρισις | ἀπόλυσις | ἄρσις | ἐξήγησις | ἐπάναγκος | θυσία | κάτοχος | λόγος | μνημινική | ποίησις | σύστασις | | φυλακτήριον | φοταγωγία |
| IV | <i>PGM V</i> , 370-439 Aa2 | | | | | | X | X | | X | | X | | | | |
| IV | <i>PGM V</i> , 440-458 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| IV | <i>SM 90d</i> Aa2 | | | | | | | | | X | | | | | | |
| IV | <i>PGM XXIIb</i> , 27-31 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | |
| IV | <i>PGM XXIIb</i> , 32-35 Aa2 | X | | | | | | | | X | | X | | | | X |
| IV/V | <i>PGM I</i> , 1-42 Aa1 o Aa2 | X | | | | | | X | | X | | X | | | | X |
| IV/V | <i>PGM I</i> , 263- 347 Aa1 | X | X | X | | | | X | | X | | X | | X | | X |
| IV/V | <i>PGM VIII</i> , 64-110 Aa1 y Aa2 | X | | X | | | | | | X | | X | | | | X |
| IV/V | <i>SM 93</i> Ab1 | | | | | | | | | X | | | | | | |

El examen de estos datos permite conclusiones que pueden concernir a las recetas en su totalidad o a sus distintas partes, de modo que las ordenamos en dos apartados, con miras a una mayor claridad. Repasaremos en primer lugar cómo está representado cada tipo de receta mántica y cuál es su evolución. En segundo lugar revisaremos el desarrollo de todos sus componentes constitutivos.

I. Los tipos de práctica y su evolución.

De las tres clases de recetas mánticas que hemos distinguido, revelación, prognosis y oráculos de suerte, la primera es con diferencia la mejor representada, con cincuenta y tres testimonios (uno de los cuales, *PGM VII*, 993-1009 es confuso⁷⁴³) sobre el total de sesenta y una recetas. Dentro de dichos testimonios, la representación de las subclases es desigual: cuarenta corresponden al tipo de revelación con visión

⁷⁴³ Véase lo que decimos en la presentación de esta receta.

directa (entre ellos, el testimonio confuso que acabamos de señalar), de los cuales veintinueve son oniromancias y trece visiones directas en vigilia (incluyendo ese texto confuso); pero hay que tener en cuenta que no está claro si la visión de *PGM*, 1-42 está referida al sueño o a la vigilia. Las recetas de revelación con visión indirecta son mucho más escasas. Contamos ocho en total: tres licnomancias, cuatro lecanomancias y una fialomancia. Sobre las licnomancias, debe tenerse en cuenta que empleamos este nombre solo para prácticas en las que el oficiante ha de ver despierto a un dios a través de la llama: hacemos esta advertencia porque a veces se extiende esa designación a todas aquellas en las que el candil desempeña un papel importante, como ocurre a menudo en las oniromancias o en los rituales de adivinación por medio de un ayudante⁷⁴⁴. La última categoría de la revelación son las prácticas con médium, de las que hemos encontrado siete ejemplos.

De lejos siguen en frecuencia las prácticas de prognosis, con seis ejemplos, la mayoría concentrados en *PGM* III (uno de ellos, III, 361-409 es dudoso)⁷⁴⁵. El grupo menos representado es el de los oráculos de suertes, con tres recetas, dos de dados y una de letras.

Ha de notarse que la suma de los distintos tipos de recetas es superior al número total de estas, sesenta y una, debido a que en más de un caso una misma receta incluye dos o tres tipos, según se indica en la tabla.

En lo que se refiere a la evolución, ha de notarse que los resultados obtenidos deben interpretarse como tendencias generales, puesto que están condicionados por el acierto de las dataciones, como no puede ser de otra manera. Nada impide además que un mago de los siglos IV o V quisiera copiar una receta bastante más antigua, tampoco que, por algún motivo, incluyera en su colección no una receta entera, sino solo una parte de ella.

En los siglos II y III, de los que datan los documentos más antiguos de nuestro corpus, predominan claramente las oniromancias. Al margen de estas, solo hay una receta para visión directa en vigilia y un oráculo de suertes, el *Homeromanteion*, cuya existencia en fecha temprana queda atestiguada por *SM* 77. Es notable que este primer

⁷⁴⁴ Así en los propios papiros: cf. *PGM* VII, 540, donde se da el epígrafe *λυχομαντεῖον* a una receta con médium. No obstante, a efectos de realizar una clasificación lo más clara y ajustada a la variedad de los textos, nos ha parecido oportuno dar a estos tecnicismos un valor más concreto y unívoco que aquel con el que aparecen a veces en los papiros.

⁷⁴⁵ Téngase en cuenta que las tres recetas muy breves de III, 479-483, 483-488 y 489-493, que hemos tratado como una unidad, están encabezadas con el epígrafe *πρόγνωσις*, aunque tienen como finalidad descubrir ladrones. En nuestro cuadro las hemos clasificado por eso como recetas de revelación. Véase nuestra presentación de estos textos *supra* pp. 69 ss.

ejemplo de oráculo de suertes sea tan genuinamente griego, sin mezcla alguna de elementos egipcios o de otras culturas.

En el siglo III las oniromancias siguen siendo las prácticas más comunes, aunque no predominan ya tanto: en *PGM VII*, el más antiguo de los papiros largos, encontramos, aparte de otros ejemplos de visión directa y oráculo de suertes (uno de los ejemplares del *Homeromanteion*), lecanomancias y prácticas con médium, que aparecen también en los otros papiros de ese siglo.

En el siglo IV la oniromancia cede más terreno: ya no predomina, aunque sigue atestigüándose. Aparecen, por otro lado, nuevos tipos: la prognosis y la licnomancia. Por último, conforme avanza el siglo IV y llega el V, parece que se va imponiendo la visión directa en vigilia. De las cuatro recetas de este periodo, una es una visión directa pura, otra es dudosa y la tercera sirve tanto para oniromancia como para visión directa en vigilia. No obstante, es este último el ejemplo más elocuente, ya que se trata de una antigua receta de oniromancia, la “Petición de sueños de Bes”, a la que, conforme a la nueva tendencia, se ha añadido una segunda sección para poder ver al dios durante la vigilia.

II. Evolución de los componentes de las recetas.

Del mismo modo que hemos trazado una evolución de los tipos de prácticas atestiguados en los papiros mágicos, puede también estudiarse de qué manera se combinan en ellas sus distintos componentes. Una simple ojeada a la tabla basta para darse cuenta de que, de forma general, conforme avanza el tiempo el número de partes de las recetas aumenta, dicho de otro modo, las recetas van ganando en complejidad con el paso de los siglos. Esta tendencia se hace más acusada a partir del siglo IV y muy especialmente en el *PGM IV*. Para hacerse una idea cabal de esta evolución, sin embargo, no hay que olvidar que no todos los textos están completos y que precisamente los del Gran Papiro Mágico de París, debido al buen estado del códice, sí suelen estarlo, de manera que el mayor número de secciones en las recetas de este último puede deberse en parte a su integridad. Con todo, a la luz de los datos sí parece justificado afirmar que los redactores de los papiros mágicos propendieron más y más hacia las formas complejas y recargadas.

Revisamos ahora la evolución de las distintas partes desde el punto de vista de la tripartición que hemos usado a lo largo de toda la Tesis a propósito del contenido: 1) título o epígrafe, 2) $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ y 3) otras informaciones.

El título (o, en su caso, epígrafe) está ausente de las recetas más antiguas, pero ya desde el siglo III se generaliza, aunque sin llegar nunca a ser obligatorio. No parece que unos sean más antiguos que otros y tampoco se aprecia una distribución clara según el tipo de práctica.

La *πρῶξις*, por su parte, se centra claramente en dos de sus apartados: el *λόγος* y la *ποίησις*. Solo carece de fórmula un oráculo de suertes, *PGM LXII*, 47-51, en el que no es preciso invocar a los dioses, porque se opera directamente con el valor numérico de sus nombres. Por lo demás, el *λόγος* es una parte imprescindible en la magia adivinatoria. En cuanto a la *ποίησις*, es llamativo que, de acuerdo con los datos de la tabla, está ausente de la mayor parte de las primeras recetas y solo aparece con más regularidad a partir del siglo III. Esta observación, empero, debe ser matizada. En primer lugar, su ausencia no implica que la práctica conste solo de fórmulas: vemos que puede haber también sahumeros, por ejemplo. Recordamos que usamos aquí *ποίησις* no como sinónimo de “rito”, sino en el sentido más restringido que hemos justificado en p. 325. En los casos de *PGM LXXVII*, VI y XVIIb puede decirse con certeza que carecen de *ποίησις*, como además no tienen lagunas significativas, parece poco probable que hayan perdido la parte de instrucciones. En concreto, *PGM XVIIb* es un ejemplo claro de lo que pretendemos señalar: se trata de un himno para pedir vaticinios a Hermes que, por así decirlo, funciona solo. Ese mismo himno vuelve a estar atestiguado siglos más tarde en *PGM VII* y V, pero aparece ya con *ποίησις*. En cuanto al *Homeromanteion*, hay que recordar que solo tiene instrucciones rituales el ejemplar hallado en Oxirrincos, fechado en los siglos III/IV, de modo que no puede descartarse que en una primera etapa careciese de ellas.

Solo resta por comentar, dentro de los documentos datados en los siglos II/III, *PGM XIVa* y las tres recetas de *PGM XII*. El primer texto figura en la tabla como si no tuviera *ποίησις*, lo cual es cierto si nos limitamos a lo escrito en griego. Pero en realidad el pasaje en cuestión es la fórmula de una receta más larga redactada en demótico (delimitada en Betz 1992 como *PDM xiv* 93-114), en donde sí hay instrucciones rituales de ese tipo. Por su parte, en *PGM XII* hay dos recetas de oniromancia con *ποίησις* y otra de visión directa en vigilia sin ella. Dado el estrecho vínculo que une *PGM XII* y *PDM XIV/PGM XIV*, ambos documentos bilingües en demótico y griego con similitudes que justifican considerarlos un subgrupo dentro de los manuscritos de la Biblioteca de

Tebas⁷⁴⁶, no parece casualidad que, entre las recetas adivinatorias más antiguas, solo las de estos papiros presenten ποιήσις. Si no fuera porque supondría hacer un juicio general a partir de solo dos ejemplos, resultaría tentador decir que la ποιήσις es, en estos primeros tiempos, un préstamo de la magia demótica que a partir ya del siglo III se generalizará en la magia escrita en griego. En efecto, desde esa centuria la ποιήσις aparece de forma muy constante, solo esporádicamente se encuentran recetas sin ella.

Repasamos ahora las demás partes de la πράξις en orden de frecuencia. La más común con veintidós testimonios, aunque ya lejos de la ποιήσις y el λόγος, es la θυσία, que agrupa tanto sahumerios como ofrendas y sacrificios. Es, por lo tanto, una práctica ceremonial básica casi en cualquier religión y, según vemos, también en la magia. Está presente desde el primer testimonio recogido, pero su uso se generaliza en el siglo IV. No se aprecia que sea un elemento propio de ningún tipo de práctica.

Con quince ejemplos cuenta la liberación o ἀπόλυσις, atestiguados desde el siglo III, aunque, como en el caso anterior, gana en frecuencia en el IV, sobre todo en *PGM* IV, y hay también un testimonio fechado en IV/V. Se trata de una parte propia de las prácticas de revelación, ya sea directa o indirecta, o de médium, puesto que también en este último tipo hay revelación, aunque no la reciba el propio oficiante, sino el intermediario. Está ausente, sin embargo, de los oráculos de suerte y de la prognosis: en los primeros, quizá porque no se percibe la presencia de la divinidad tan cercana como para sentir luego la necesidad de liberarla; en los segundos, acaso porque, al tratarse de un don permanente, la ἀπόλυσις se considerara improcedente, ya que acarrearía la pérdida del mismo. Otro tanto se puede decir de la sección dedicada a explicar los amuletos o φυλακτήρια, aunque es algo menos frecuente (hay diez ejemplos). Al parecer, ni en los oráculos de suerte ni en las prognosis se consideraba la presencia del dios tan amenazante como en las prácticas de revelación o con médium.

Las coacciones a la divinidad o ἐπάναγκοι empiezan a aparecer en las recetas adivinatorias en los papiros datados a finales del siglo III. En los del IV se hacen más frecuentes y continúan en los fechados en los siglos IV/V. Hemos encontrado ocho casos, de los que la mayoría está en recetas de revelación directa o indirecta o bien con médium; hay también un pasaje que funciona como coacción (aunque no lleva el epígrafe de ἐπάναγκος) en una práctica de prognosis (*PGM* III, 263-275).

⁷⁴⁶ Dieleman 2005, pp. 25-29

Se cuentan cinco *συστάσεις*, la primera en *PGM VI* (siglos II/III); las otras cuatro están distribuidas equitativamente entre *PGM III* y *IV*, de modo que al menos un siglo separa el primer testimonio de los otros cuatro. Se atestigua en recetas de revelación y en una prognosis (*PGM III*, 633-713), donde esta redactada en copto.

Hay, finalmente, un grupo de secciones que no están presentes más de un par de veces en todos los textos estudiados. Su frecuencia, por lo tanto, es muy baja. Existen algunos motivos para ello. Dos de ellas, la *ἀνάκρισις* (dos ejemplos) y la *ἐξήγησις* (un solo ejemplo) pertenecen por definición a necromancias y a prácticas con médium respectivamente. Esto limita sus posibilidades de aparición. Otras dos, la *μνημονική* (dos ejemplos) y la *ἄρσις* (uno) aparecen a veces como recetas independientes⁷⁴⁷; ha de concluirse, pues, que raramente se insertaban en recetas mayores, pero nada impide pensar que pudieran hacerse como prácticas independientes para conseguir el mismo resultado. El *κάτοχος* y la *φωταγωγή* figuran en una única receta (*PGM IV*, 930-1114), compartimentada con extraordinaria claridad en un número de secciones especialmente alto (se cuentan hasta nueve dentro de la *πρᾶξις*).

⁷⁴⁷ Μνημονική en *PGM I*, 232-246, ἄρσις en *PGM IV*, 286-295 y 2967-3006.

4. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abt, A. 1908, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Gießen.
- Ager, B. K. 2010, *Roman Agricultural Magic*, Diss., University of Michigan.
- Agrell, S. 1936, *Die pergamische Zauberscheibe und das Tarockspiel*, Lund
- Agud, A. et alii (eds.) 1996, *Las lenguas de corpus y sus problemas lingüísticos*, Madrid y Salamanca.
- ANRW= *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín y Nueva Cork, 1972-.
- Athanassiadi, P. 1993, "Dreams, Theurgy and Freelance Divination. The Testimony of Iamblichus", *JRS* 83, pp. 115-130.
- Aubriot, D. 1991, "Prière et rhétorique en Grèce ancienne", *Mètis* 6, pp. 147-165.
- Aubriot-Sevin, D. 1992, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon.
- Audollent, A. 1904, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt : tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas*, París.
- Aune, D. E. 1980, "Magic in Early Christianity", *ANRW* II, 23.2, pp. 1507-1557, Berlín y Nueva York.
- Ausfeld, C. 1903, *De Graecorum precationibus quaestiones*, *Jahrb. f. klass. Philol.* Suppl. Bd. 28, pp. 505-547, Leipzig.
- Avramidis, S. 2009, "Drowning in Ancient Greek History and Mythology", *International Journal of Aquatic Research and Education* 3, pp. 422-431.
- Avramidis, S. 2010, "Drowning in the Bible and Contemporary Society: Responsibilities of Religious Caregivers", *Journal of Religion and Health*, 49, pp. 212-220.
- Ballériaux, O. 1989, "Φιλοσόφων τὰ θεουργικὰ ἐξετάζειν. Syrianus et la téléstique", *Kernos* 2, pp. 13-25.
- Ballériaux, O. 1990, "Mantique et téléstique dans le *Phèdre* de Platon", *Kernos* 3, pp. 35-43.
- Balty, J. (ed.) 1984, *Apamée de Syrie: bilan des recherches archéologiques, 1973-1979: aspects de l'architecture domestique d'Apamée: Actes du colloque tenu à Bruxelles les 29, 30 et 31 mai 1980*, Bruxelles.

- Bastianini, G. 1987, “La maledizione di Artemisia (UPZ I 1): un πρωτόκολλον”, *Tyche* 2, pp. 1-3.
- Beekes, R. 2010, *Etymological Dictionary of Greek*, 2vols., Leiden y Boston.
- Bell, H. I. 1953, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool.
- Beltrán Cebollada *et alii* (eds.) 2013, *Otium cum dignitate. Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echeгойen*, Zaragoza.
- Benvéniste, É. 1947, “L’expression du serment dans la Grèce ancienne”, *RHR* 134, pp. 81-94.
- Benvéniste, É. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., París.
- Bergman, J. 1984, “Nephthys découverte dans un papyrus magique”, en Bergman, J. *et alii* (eds.), pp. 1-11.
- Bergman, J. *et alii* (eds.) 1984, *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier.
- Bernabé, A. 2003, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- Bernabé, A. 2007, “El silencio entre los órficos”, *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*. Anejo XIX de la Serie monografías de la revista *Ilu*. Madrid, pp. 53-66.
- Bernabé, A. 2008, “Teogonías órficas” en Bernabé, A. y Cassadesús, F. (eds.), pp. 291-324.
- Bernabé, A. y Cassadesús, F. 2008, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.
- Betz, H. D. 1991, “Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri”, en Faraone, C. A. y Obbink, D. (eds.) *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York.
- Betz, H. D. 1992, *The Greek Magical Papyri in Translation*, 2ª. ed., Chicago y Londres.
- Betz, H. D. 1995, “Secrecy in the Greek Magical Papyri” en Kippenberg, H. G. y Stroumsa, G. G. (eds.), pp. 153-175.
- Betz, H. D. 2003, *The “Mithras Liturgy”. Text, Translation, and Commentary*, Tübingen.
- Bevilacqua, G. *et alii* (eds.) 2010, *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana (Opuscula Epigraphica, 12)*, Roma.
- Bianchi, U. *et alii* (eds.) 1980, *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma.
- Bidez, J. y Cumont, J. 1938, *Les mages hellénises*, 2 vols., París.
- Blass, F. y Debrunner, A. 2001, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. Rehkopf, 18ª. ed., Gotinga.

- Blau, L. 1898, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest.
- Bohak, G. 2008, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge.
- Bohak, G. et alii (eds.) 2011, *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden y Boston.
- Bonner, C. 1950, *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptians*, University of Michigan.
- Bonnet, H. 1952, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín.
- Bosson, N. 2000, “À la croisée des chemins: réflexions sur le pouvoir du nom dans la magie copte traditionnelle” en Moureau, A. y Turpin, J-C. (eds.), pp. 233-243.
- Bouché Leclercq, A. 1879-1882, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, 4 vols., París.
- Bouché Leclercq, A. 1899, *L'astrologie grecque*, París.
- Boudon-Millot, V. et alii (eds.) 2008, *Femmes en médecine. Actes de la Journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, le 17 mars 2006 en l'honneur de Danielle Gourevitch*, París.
- Boustan R. S. y Reed, A. Y. (eds.) 2004, *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge.
- Bowden, H. 2005, *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy*, Cambridge.
- Boyancé, P. 1955, “Théurgie et téléstique néoplatoniciennes”, *RHR* 147, pp. 189-209.
- Brancacci, A. y Morel, P. M. (eds.) 2007, *Democritus: Science, The Arts of the Care of the Soul. Proceedings of the International Colloquium on Democritus*, Leiden y Boston.
- Brashear, W. 1979, “Ein Berliner Zauberpapyrus”, *ZPE* 33, pp. 261-278.
- Brashear, W. M. 1989, “Βαυχωωωχ = 3663 – No Palindrome”, *ZPE* 78, pp. 123 s.
- Brashear, W. M. 1992, “Magical Papyri: Magic in Bookform”, en Ganz, P. (ed.), pp. 25-57.
- Brashear, W. M. 1995, “The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928 – 1994)”, *ANRW*, II, 18.5, Berlín y Nueva York, pp. 3380 – 3684.
- Brashear, W. M. 1996, “Out of the Closet: Recent Corpora of Magical Texts”, *CPh* 91, pp. 372-383.
- Bremmer, J. 1981, “Greek Hymns” en Versnel, H. S. (ed.), pp. 193-215.

- Bremmer, J. y Erskine A. (eds.) 2010, *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edimburgo.
- Browne, G. M. 1974, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, Meisenheim am Glan.
- Browne, G. M. 1983, *Sortes Astrampsychi I*, Leipzig.
- Brox, N. 1977, *Pseudoepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt.
- Burkert, W. 2007, *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid (trad. española con adiciones de la 2ª. ed. italiana de *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977).
- Busine, A. 2005, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-Ve siècles)*, Leiden y Boston.
- Busine, A. 2009, "Porphyry and the Debate over Traditional Religious Practices", en Vassilopoulou, P. y Clark, S. R. (eds.), pp. 21-29.
- Calvo Martínez, J. L. (ed.) 1998, *Religión, magia y mitología en la Antigüedad Clásica*, Granada.
- Calvo Martínez, J. L. 2002.1, "El tratamiento del material himnico en los papiros mágicos. El himno δεῦρό μοι", *MHNH* 2, pp. 263-276.
- Calvo Martínez, J. L. 2002.2, "La magia como religión y ciencia en el helenismo tardío", en Peláez, J. (ed.), pp. 15-29.
- Calvo Martínez, J. L. 2004, "El himno χαῖρε δράκων a Helios del papiro parisino. Edición crítica con introducción y comentario", *MHNH* 1, pp. 265-278.
- Calvo Martínez, J. L. 2005, "¿Licnomancia o petición de demon páredros? Edición con comentario de fragmentos himnicos del *PGM* I 262-347", *MHNH* 5, pp. 263-275.
- Calvo Martínez, J. L. 2006, "El Himno a Helios ἀεροφοιτήτων ἀνέμων en la colección *PGM*", *MHNH* 6, pp. 157-176.
- Calvo Martínez, J. L. 2007.1, "La adivinación y sus formas en el mundo de la magia greco-latina", en Sánchez León, Mª. L. (ed.), pp. 141-162.
- Calvo Martínez, J. L. 2007.2, "¿Magos griegos o persas? Los usos más antiguos del término *magos*, Heráclito, Sófocles, Eurípides y el Papiro de Derveni", *MHNH* 7, pp. 301-314.
- Calvo Martínez, J. L. 2008.1, "Morfología de las prácticas mánticas de la luz. Fotagogia y licnomancia en los *PGM*", en Monaca, M. (ed.), pp. 45-79.
- Calvo Martínez, J. L. 2008.2, "Dos himnos a Set-Tifón en la colección *PGM*", *MHNH*

- 8, pp. 232-242.
- Calvo Martínez, J. L. 2009, “Un himno hermético en tres versiones”, *MHMH* 9, pp. 235-250.
- Calvo Martínez, J. L. y Sánchez Romero, M^a. D. 1987, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- Camplani, A. (ed.) 1997, *L’Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, Roma.
- Caramés Lage, J. M. et alii (eds.) 1998, *El discurso artístico norte y sur. Etnocentrismo y transculturalismos*, Oviedo.
- Carastro, M. 2007, “Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (Ve-IVe siècle av. n. è.)”, *RHR* 224, pp. 211-230.
- Casabona, J. 1966, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l’époque classique*, Aix-en-Provence.
- Casel, O. 1919, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Giessen.
- Casevitz, M. 1992, “Mantis: le vrai sens”, *REG* 105, pp. 1-18.
- Chantraine, P. 1927, *Histoire du parfait grec*, Paris.
- Chantraine, P. 1933, *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- Chantraine, P. 2009, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nueva edición que incorpora en suplemento las “Chroniques d’étymologie grecques” 1-10 (1^a. ed. 1968-1980), Paris.
- Chardonens, L. S. 2007, *Anglo-Saxons Prognostics 900-1100. Study and Texts*, Leiden y Boston.
- Christidis, A.- F. y Jorda, D. (eds.) 1997, *Γλώσσα και μαγεία. Κείμενα από την αρχαιότητα*, Atenas.
- Christidis, A.-F. (ed.) 2007, *A History of Ancient Greek: from the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge
- Christopoulos, M. et alii (eds.) 2010, *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Plymouth.
- Cignac, F. Th. 1976 y 1981, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 2 vols., Milán.
- Ciraolo, L. J. 1995, “Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri”, en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), pp. 279-295.
- Ciraolo, L. y Seidel, J. (eds.) 2002, *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden.

- Clarysse, W. *et alii* (eds.) 1998, *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the Memory of Jan Quagebeur*, 2 vols., Lovaina.
- Clinton, K. 1974, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Filadelfia.
- Collins, D. 2008.1, “The Magic of Homeric Verses”, *CPh* 103, pp. 211-236.
- Collins, D. 2008.2, *Magic in the Ancient Greek World*, Malden.
- Colombo, I. C. 2005, *La religión griega*, Madrid (trad. española del original italiano, Roma 1983).
- Combarieu, J. 1909, *La musique et la magie. Étude sur les origines populaires de l'art musical, son influence et sa fonction dans les sociétés*, París.
- Cortés Gabaudán, F. y Méndez Dosuna, J. V. (eds.), *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca.
- Cosentino, A. y Monaca, M. (eds.) 2014, *Studium sapientiae. Atti de la giornata di studio in onore di Guilia Sfameni Gasparro*, Mesina.
- Crespo Güemes, E. *et alii* 2003, *Sintaxis del griego clásico*, Madrid.
- Crippa, S. 2010, “Images et écritures dans les rituels magiques (PGM)”, *SMSR* 76, pp. 117-138.
- Cunen, F. 1960, “Lampe et coupe magiques (PGM V, 1-52)”, *SO* 36, pp. 65-71.
- Curbera, J. B. y Jordan, D. R. 2007, “The language of Greek *katadesmoi* and magical papyri” en Christidis, A.-F. (ed.), pp. 1347-1354.
- Dawson, W. R. 1949, “Anastasi, Sallier, and Harris and their Papyri”, *JEA* 35, pp. 158-166.
- DGE* = *Diccionario griego-español*, Madrid, 1980-.
- Delatte, A. 1932. *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, París.
- Delatte, A. 1938, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Lieja y París.
- Delatte, A. y Derchain, Ph. 1964, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, París.
- Deubner, L. 1899, *De incubatione capitula duo*, Gießen.
- Dickie, M. W. 2001, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Nueva York.
- Dieleman, J. 2005, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*, Leiden y Boston.
- Dieterich, A. 1891, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des Späteren Altertums*, Leipzig.
- Dieterich, A. 1903, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig.

- DNP = H. Cancik *et alii* (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. I-XVI y suplementos, Stuttgart y Weimar, 1996-.
- Dodds, E. R. 1947, "Theurgy and its Relationship to Neoplatonism", *JRS* 37, pp. 57-69.
- Dodds, E. R. 1960, *Los griegos y lo irracional*, Madrid (trad. española del original en inglés, Berkeley 1951).
- Dodds, E. R. 1973, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford.
- Donnay, G. 1984, "Instrument divinatoire d'époque romaine", en Balty, J. (ed.), pp. 203-212.
- Eckels, R. P. 1937, *Greek Wolf-Lore*, Philadelphia.
- Eitrem, S. 1915, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Oslo.
- Eitrem, S. 1929, "Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie", *SO* 8, pp. 49-53 (exkurs 1 a su artículo "Zu Philostats Heroikos", *ibid.* , pp. 3-56).
- Eitrem, S. 1934, "Kronos in der Magie", *AIPhO*, 2 (= *Mélanges Bidez*), pp. 351-360.
- Eitrem, S. 1939.1, "Die magische Gemmen und ihre Weihe", *SO* 19, pp. 57-85.
- Eitrem, S. 1939.2, "Sonenkäfer und Falke in der synkretistischen Magie", en Klauser, T. y Rücker, A. (eds.), pp. 94-101.
- Eitrem, E. 1942, "La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques", *SO* 23, pp. 49-79.
- Eitrem, S. 1947, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich.
- Eitrem, S. 1991, "Dreams and Divination in Magical Ritual", en Faraone, C. A. y Obbink, D. (eds.), pp. 174-187.
- Escribano Paño, M. V. 2007, "La quema de libros heréticos en el *Codex Theodosianus* XVI, 5", en Montero, S. y Cardete, M. C. (eds.), pp. 175-200.
- Faraone, C. A. 1996, "Taking the Nestor's Cup Inscription Seriously: Conditional Curses and Erotic Magic in the Earliest Greek Hexameters", *ClAnt* 15, pp. 77-112.
- Faraone, C. A. 2000, "Handbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt", *ARG* 2, pp. 195-214.
- Faraone, C. A. 2004, "The Collapse of Celestial and Chthonic Realms in a Late Antique 'Apollonian Invocation' (*PGM* I 126-347)", en Boustan R. S. y Reed, A. Y. (eds.), pp. 213-232.

- Faraone, C. A. 2005, "Necromancy goes underground: The disguise of skull- and corpse- divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV, 1928-2144)" en Johnston, S. I. y Struck, P. T. (eds.), pp. 255-282.
- Faraone, C. A. 2010, "Kronos and the Titans as Powerfull Ancestors: A Case Study of the Greek Gods in Later Magical Spells", en Bremmer, J. y Erskine A. (eds.), pp. 388-405.
- Faraone, C. A. 2011, "Hexametrical Incantations as Oral and Written Phenomena", en Lardinois, A. P. M. H. *et alii* (eds.), pp. 191-203.
- Faraone, C. A. y Obbink, D. (eds.) 1991, *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford.
- Fauth, W. 1984, "Arktos in den griechischen Zauberpapyri", *ZPE* 57, pp. 93-99.
- Fernández Fernández, A. 2011, *La teúrgia en los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contenido histórico*, Tesis Doctoral, Granada.
- Festugière, A.-J. 1939, "L'expérience religieuse du médecin Thessalos", *RBi*, 48, pp. 45-77 (= *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 141-180).
- Foakes Jackson, F. J. y Lake, K. (eds.) 1933, *The Beginnings of Christianity*, Londres.
- Fontenrose, J. E. 1981, *Orion: the Myth of the Hunter and the Huntress*, Los Ángeles, Berkeley y Londres.
- Fontenrose, J. E. 1988, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley.
- Förster, N. 2004, "Zaubertexte in ägyptischen Tempelbibliotheken und die hermetische Schrift *Über die Achtheit und Neunheit*", en Immerzeel, M. y Vliet, J. van der (eds.), pp. 723-737.
- Fowden, G. 1986, *The Egyptian Hermes*, Cambridge.
- Fowler, R. L. 2005, "The Concept of Magic" en *ThesCRA* III, pp. 283-286.
- Frankfurter, D. 1998, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton.
- Frankfurter, D. 2000, "The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors", *ARG* 2, pp. 162-194.
- Frankfurter, D. 2010, "Religion and Society: Graeco-Roman", en Lloyd, A. B. (ed.), pp. 526-546.
- Frankfurter, D. 2012, "Religion Practice and Piety", en Riggs, Ch. (ed.), pp. 319-336.
- Freyburger, G. 2001, "Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine", *REL* 79, pp. 26-36.

- Friedrich, H. V. 1968, *Thessalos von Tralles: griechisch und lateinisch*, Meisenheim am Glan.
- Frisk, H. (1960-1973), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Heidelberg.
- Furley, W. D. 1995, "Praise and Persuasion in Greek Hymns", *JHS* 115, pp. 29-46.
- Ganz, P. (ed.) 1992, *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden.
- García Blanco, M^a. J. et alii (eds.) 2011, *Ἀντίδοπον. Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago de Compostela.
- García Molinos, A. y Pérez Benito, E. 2009, "Voces del más allá : la necromancia en los papiros mágicos y en la novela griega", en *Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos I*, Madrid, pp. 613-620.
- García Molinos, A. 2011, "Los símbolos en los papiros griegos mágicos", en Sánchez Manzano, M^a. A. (ed.), pp. 143-152.
- García Molinos, A. (en prensa), "La cólera de Crono en *PGM IV*, 3086-3124", *Actas del XIII Congreso de Estudios Clásicos*.
- García Ruiz, E. 1967, "Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el corpus de Audollent", *Emerita* 35, pp. 55-89.
- García Teijeiro, M. 1987, "Retórica, oratoria y magia", en Morocho Gayo, G. (ed.), *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León, pp. 143-153.
- García Teijeiro, M. 1989, "Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos", *REspLing* 19, pp. 233-249.
- García Teijeiro, M. 1992, "Sobre el vocabulario de la magia en los papiros griegos", en *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona, pp. 59-62.
- García Teijeiro, M. 1996, "Sobre la lengua de los documentos mágicos griegos", en Agud, A. et alii (eds.), pp. 151-166.
- García Teijeiro, M. 1998.1, "Luciano XLII 7 y las culebras que maman", *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid IV, pp. 157-161.
- García Teijeiro, M. 1998.2, "Consideraciones sobre el vocabulario técnico de la magia", *Corolla Complutensis in memoriam J. S. Lasso de la Vega*, Madrid, pp. 99-104 .
- García Teijeiro, M. 1999, "La culebra, la vida y la leche (Restos de antiguas creencias en Asturias y en Galicia)", *Corona Spicea: In memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, pp. 297-311.
- García Teijeiro, M. 2005.1, "Un procedimiento para encantar a la propia sombra (*PGM III*, 612-632)", *Fortunatae* 16, pp. 63-72.

- García Teijeiro, M. 2005.2, “De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad Clásica”, en González González, M. y Pedregal Rodríguez, M^a. A. (eds.), pp. 33-54.
- García Teijeiro, M. 2006, “Algunas aportaciones de los textos mágicos griegos”, en Valverde Sánchez, M. (ed.), pp. 305-316.
- García Teijeiro, M. 2009, “Sobre las piedras-talismán del instrumental mágico de Pérgamo” en Martínez Fernández, A. (ed.), pp. 389-396.
- García Teijeiro, M. 2010, “El poder de la palabra mágica”, en Cortés Gabaudán, F. y Méndez Dosuna, J. V. (eds.), pp. 251-258.
- García Teijeiro, M. y Molinos Tejada, M^a. T. 1994, “Paradoxographie et religion”, *Kernos* 7, pp. 273-285.
- García Teijeiro, M. y Molinos Tejada, M. T. 2013, “Medea y Talo”, en Suárez de la Torre, E. y Pérez Jiménez, A. (eds.), pp. 55-66.
- Georgoudi, S. *et alii* (eds.) 2012, *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden y Boston.
- Gershenson, D. E. 1991, *Apollo, the Wolf God (Journal of Indo-European Studies, Monograph 8)*, Virginia.
- Gil Fernández, L. 1959, *Nombres de insectos en griego antiguo*, Madrid.
- Gil Fernández, L. 1969, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.
- Gil Fernández, L. 2001, “Medicina, religión y magia en el mundo griego”, *CFC: egi* 11, pp. 179-198.
- Gil Fernández, L. 2002, *Oneirata. Esbozo de una oniro-tipología cultural greco-romana*, Las Palmas de Gran Canaria.
- Gignac, F. T. 1976-1981, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period*, 2 vols., Milán.
- González González, M. y Pedregal Rodríguez, M^a. A. (eds.) 2005, *Venus sin espejo: imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el Cristianismo primitivo*, Oviedo.
- Goodwin, Ch. W. 1852, *Fragment of a Graeco-Egyptian Work upon Magic from a Papyrus in the British Museum*, Cambridge.
- Gordon, R. 1997, “Reporting the Marvellous. Private Divination in the Greek Magical Papyri”, en Schäfer, G. y Kippenberg, H. G. (eds.), pp. 65-92.
- Gordon, R. 2002.1, “Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic”, en Horstmanshoff, H. F. J. *et alii* (eds.), pp. 69-111.

- Gordon, R. 2002.2, "Another View of the Pergamon Divination Kit", in *JRA* 15, pp. 189-196.
- Graf, F. 1980, "Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual", en Bianchi, U. *et alii* (eds.), pp. 209-221.
- Graf, F. 1991, "Prayer in Magic and Religious Ritual", en Faraone, C. y Obbink, D. (eds.), pp. 188-213.
- Graf, F. 1997, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass. (trad. del original en francés, París 1984).
- Graf, F. 1999, "Magic and Divination", en Jordan, D. R. *et alii* (eds.), pp. 283-298.
- Graf, F. 2005.1, "Rolling the Dice for an Answer", en Johnston, S. I. y Struck, P. T. (eds.), pp. 51-97.
- Graf, F. 2005.2, "Würfel- und Losorakel", *ThesCRA* III, pp. 167-182.
- Graf, F. 2011, "Magic and Divination: Two Apolline Oracles on Magic", en Bohak, G. *et alii* (eds.), pp. 119-133.
- Greenbaum, D. G. y Naether F. 2011, "The Astrological Implications in the 'Lot Oracle' PGM L", *MHNH* 11 (*Studia Mystica, Magica et Mathematica ab Amicis, Sodalibus et Discipulis Iosepho Ludovico Calvo Oblata*), Málaga, pp.484-505.
- Griffith, F. L. 1909, "Herodotus II. 90. Apotheosis by drowning", *ZÄS* 46, pp. 132-134.
- Grotanelli, C. 2005, "*Sorte unica pro casibus pluribus enotata*: Literary Texts and Lot Inscriptions as Sources for Ancient Kleromacy", en Johnston. S. I. y Struck, P. T. (eds.), pp. 129-146.
- Guérin-Beauvois, M. y Martin, J.-M. (eds.) 2007, *Bains curatifs et bains hygiéniques en Italie de l'Antiquité au Moyen Âge*, Roma.
- Guittard, Ch. 2007, "¿Existe una oración silenciosa en Roma?" en Montero, S y Cardete, M. C. (eds.), pp. 133-141.
- Gundel, H. G. 1968, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, München.
- Gundel, W. y Gundel, H. G. 1966, *Astrologoumena: die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden.
- Haelst, J. van 1976, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris.
- Halliday, W.R. 1913, *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*, Londres.
- Hamilton, R. 1993, "Fatal Texts: The Sortes Vergilianae", *CML* 13, pp. 309–336.

- Haxen, U. *et alii* (eds.) 1998, *Jewish Studies in a New Europe*, Copenhagen.
- Heckenbach, J. 1911, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Gießen.
- Heinvetter, F. 1912, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslavia.
- Heitsch, E. 1959, “Zu den Zauberhymnen”, *Philologus* 103, pp. 215 – 236.
- Heitsch, E. 1963, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit I*, 2^a. ed., Gotinga.
- Hopfner, Th. 1913, *Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern*, Viena.
- Hopfner, Th. 1922, *Über die Geheimlehre von Jamblichus*, Leipzig.
- Hopfner, Th. 1924, *RE suppl. IV*, s. v. “Charakteres”, cols. 1183-1188.
- Hopfner, Th. 1926, “Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri”, en *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*, Praga, pp. 65–74.
- Hopfner, Th. 1928, *RE XIV*, s. v. “Mageia”, cols. 301-393.
- Hopfner, Th. 1938, “Ein neues Θυμοκατοχον: Über die sonstigen θυμοκάτοχα, κάτοχοι, ὑποτακτικά und φιωτικά der griechischen Zauberpapyri in ihrem Verhältnis zu den Fluchtafeln”, *ArchOr* 10, pp. 128-148.
- Hopfner, Th. 1940-1941, *Plutarch über Isis und Osiris*, 2 vols., Praga.
- Horst, P. W. van der 1994, “Silent Prayer in Antiquity”, *Numen* 41, pp. 1-25.
- Horstmanshoff, H. F. J. *et alii* (eds.) 2002, *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden.
- Hubert, H. y Mauss, M. 1902-1903, “Esquisse d'une théorie générale de la magie”, *L'Année sociologique* 7, pp. 1-146.
- HWDA = Hoffmann-Krayer y Bächtold-Stäubli (eds.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I-X, Berlín y Leipzig, 1927-1942.
1. Immerzeel, M. y Vliet, J. van der (eds.) 2004, *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies*, Leiden.
- Jaillard, D. 2012, “Hermès et la mantique grecque”, en Georgoudi, S. *et alii* (eds.), pp. 91-107.
- Jansson, E.-M. 1998, “The Magic of the Mezuzah in Rabbinic Literature”, en Haxen, U. *et alii* (eds.), pp. 415-425.
- Johnston, S. I. 1999, *Restless dead. Encounters between the living and the dead in ancient Greece*, Berkeley y Los Ángeles.

- Johnston, S. I. 2000, "Le sacrifice dans les papyrus magiques grecs", en Moreau, A. y Turpin, J.-C. (eds.), pp. 19-36 (versión inglesa en Johnston 2002).
- Johnston, S. I. 2001, "Charming Children: The Use of Child in Ancient Divination", *Arethusa* 34, pp. 97-117.
- Johnston, S. I. 2002, "Sacrifice in the Magical Papyri", en Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.), pp. 344-358 (versión inglesa de Johnston 2000).
- Johnston, S. I. 2008.1, *Ancient Greek Divination*, Oxford.
- Johnston, S. I. 2008.2, "Animating Statues: a Case Study in Ritual", *Arethusa* 41, pp. 445-477.
- Johnston, S. I. 2010, "*Homo fictor deorum est*: Envisioning the Divine in Late Antique Divinatory Spells", en Bremmer, J y Erskine, A. (eds.), pp. 406-421.
- Johnston, S. I. y P. T. Struck, P. T. (eds.) 2005, *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden y Boston.
- Jones, C. W. 1939, *Bedae Pseudepigrapha. Scientific falsely attributed to Beda*, Ithaca, Londres.
- Jordan, D. R. 1985, "A Survey of the Greek *Defixiones* not included in Special Corpora", *GRBS* 26, pp. 151-197.
- Jordan, D. 1998, "A Scribal Error at PGM II 37", *ZPE* 123, p. 24.
- Jordan, D. R. et alii (eds.) 1999, *The World of Ancient Magic. Papers of the First Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen.
- Jordan, D. R. 2000, "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", *GRBS* 41, pp. 5-46.
- Jordan, D. R. 2002, "Two Papyri with Formulae for Divination", en Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.), pp. 25-36.
- Kagarow, E. G. 1922, "Form und Stil der griechischen Fluchtafeln", *ARW* 21, pp. 494-497.
- Kagarow, E. G. 1929, *Griechische Fluchtafeln*, París.
- Kahane, A. 1997, "The Literary Charms of P. Oxy. 412", *Hyperboreus* 3, pp. 319-335.
- Kalvesmaki, J. 2006, "Types of Greek Numerology" (Lecture presented 18 November 2006 at the annual conference of the American Academy of Religion), <http://www.kalvesmaki.com/arithmetical/GreekNumerology.html>
- Karanika, A. 2011, "Homer the Prophet: Homeric Verses and Divination in the *Homeromanteion*", en Lardinois, A. P. M. H. et alii (eds.), pp. 255-278.
- King, K. L. 2003, *What is Gnosticism ?*, Cambridge, Mass.

- Katz, P. B. 1994, "The Sortes Vergilianae: Fact and Fiction", *CML* 14, pp. 245–258.
- Kindstrand, J. F. 1973, *Homer in der Zweiten Sophistik*, Upsala.
- Kippenberg, H. G. y G. G. Stroumsa, G. G. (eds.) 1995, *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden.
- Kisch, Y. de 1970, "Les Sortes Vergilianae dans l'Histoire Auguste", *MEFRA* 82, pp. 321–362.
- Klauser, T. y Rücker, A. (eds.) 1939, *Pisciculi. Festschrift für F. Dölger*, Münster.
- Klinshirn, W. E. 2002, "Defining the *Sortes Sanctorum*: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination", *J ECS* 10, pp. 77-130.
- Klingshirn W. E. 2005, "Christian Divination in Late Roman Gaul: the *Sortes Sangallenses*", en Johnston, S. I. y Struck, P. T. (eds.), pp. 99-128.
- Klinshirn, W. E. 2006, "Inventing the *sortilegus*: Lot Divination and Cultural Identity in Italy, Rome, and the Provinces", Schultz, C. E. y Harvey, P. B., Jr. (eds.), pp. 137-161.
- Knipfing, J. R. 1923, "The *Libelli* of the Decian Persecution", *HThR* 16, pp. 345-390.
- Kotansky, R. 1994, *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*, Opladen.
- Kroll, W. 1937, "Petosiris", *RE* XIX, col. 1165.
- Kropp, A. M. 1930-1931, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3 vols., Bruselas.
- Lafli, E., Buora, M. y Mastrocinque, A. 2012, "A new Osirisform Lamp from Antioch in the Hatay Archaeological Museum", *GRBS* 52, pp. 421-439.
- Lagercrantz, O. 1913, Papyrus graecus holmiensis (P. Holm.). *Recepte für Silber, Steine und Purpur*, Upsala y Leipzig.
- Lardinois, A. P. M. H. et alii (eds.) 2011, *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion*, Leiden y Boston.
- LdÄ = *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols. + *Bemerkungen und Korrekturen*, Wiesbaden, 1975-1989.
- Lefebvre, G. 1920, "Le dieu Ἡρῶν d'Égypte", *ASAE* 20, pp. 237-250.
- Levi, P. 1975, "The prose style of the Magical Papyri", en *Proceedings of the XIVth International Congress of Papyrologists*, Londres, pp. 211-216.
- Leszl, W. 2007, "Democritus' Works: From their Titles to their Contents" en Brancacci, A. y Morel, P. M. (eds.), pp. 11-76
- Lichtheim, M. 1973-1980, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., Berkeley y Los Angeles.

- Liefferinge, C. van 1999, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Lieja.
- Lloyd, A. B. 1994, *Herodotus, Book II. Commentary 1-98*, Leiden, Nueva York y Colonia.
- Lloyd, A. B. (ed.) 2010, *A Companion to Ancient Egypt*, 2 vols., Oxford.
- López Jimeno, M^a. A. 1990, “Las cartas de maldición”, *Minerva* 4, pp. 131-143.
- López Jimeno, M^a. A. 1991, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Ámsterdam.
- López Jimeno, M^a. A. 1999, *Nuevas tabellae defixionis áticas*, Ámsterdam.
- López Jimeno, M^a. A. 2001, *Textos griegos de maleficio*, Madrid
- López Jimeno, M^a. A. 2002, “La magia maléfica en la antigüedad griega: las *tabellae defixionis* de época clásica y de época imperial”, en Peláez, J. (ed.), pp. 103-120.
- LSJ*=H. G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9^a. ed., Oxford 1996.
- Luck, G. 1995, *Arcana mundi*, Madrid (trad. española del original en inglés, Baltimore 1985).
- LzBGr*= Trapp, E. *et alii* (eds.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, Viena 1994-2011.
- Maltomini, F. 1986, “Appunti magici”, *ZPE* 66, pp. 157-160.
- Maltomini, F. 1995, “P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-221: Homeromanteion”, *ZPE* 106, pp. 107-122.
- Mandilaras, B. G. 1973, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri*, Atenas.
- Marcovich, M. 1983, “Sator-Arepo = ΓΕΩΡΓΟΣ ἈΡΠΙΟΝ (ΚΝΟΥΦΙ), ἈΡΠΙΩΣ, ΑΡΡΟ(CRA), ΗΑΡΡΟ(CRATES)”, *ZPE* 50, pp. 155-171.
- Marganne, M.-H. 2008, “Un témoignage nouveau sur les trochisques: P. Berol. inv. 21350”, en Boudon-Millot, V. *et alii* (eds.), pp. 119-129.
- Markschies, Ch. 2002, *La gnosis*, Barcelona (trad. española del original en alemán, Múnich 2001).
- Martín Hernández, R. 2012, “Reading magical drawings in the Greek Magical Papyri”, en *Actes du 26e congrès international de papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, pp. 491-498, Ginebra.
- Martín Hernández, R. 2013, “Using Homer for Divination: *Homeromanteia* in context”, *CHS Research Bulletin* 2, n.1 (disponible en http://wp.chs.harvard.edu/chs-fellows/2014/03/28/using-homer-for-divination-homeromanteia-in-context/#_ftn22)
- Martínez, J. (ed.) 2012, *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinares sobre falsificación textual y literaria*, Madrid.

- Martínez Fernández, A. (ed.) 2009, *Estudios de epigrafía griega*, La Laguna.
- Mastrocinque, A. (ed.) 2002.1, *Gemme gnostiche e cultura ellenistica. Atti dell'incontro di studio Verona, 22-23 ottobre 1999*, Bologna.
- Mastrocinque, A. 2002.2, "Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna", en Mastrocinque, A. (ed.) 2002.1, pp. 103-118 (= Mastrocinque 2011, pp. 9-49).
- Mastrocinque, A. 2002.3, "The Divinatory Kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity", in *JRA* 15, pp. 173-188.
- Mastrocinque, A. 2008, "Les formations géométriques de mots dans la magie ancienne", *Kernos* 21, pp. 97-108.
- Mastrocinque, A. 2011, *Kronos, Shiva, and Asklepios: Studies in Magical Gems and Religion of the Roman Empire*, Filadelfia.
- Mastrocinque, A. 2012, "Les caractères, formes des dieux d'après les papyri et les gemmes magiques" en Georgudi, S. *et alii* (eds.), pp. 537-546.
- Mayser, E. 1926-1970, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäer Zeit*, Berlín y Leipzig (2 partes en 6 vols.: I 1, 2ª. ed. de H. Schmoll, 1970; I 2, 2ª. ed., 1934; I 3, 2ª. ed., 1935; II , 1926; II 2, 1934; II 3, 1934).
- Mensching, G. 1926, *Das heilige Schweige. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen.
- Merkelbach, R. 1985, "Weiße KNAEZBI- Milch (Zu Thespis 1 F 4 Snell)", *ZPE* 61, pp. 293-296.
- Merkelbach, R. 1992, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts III: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung/Die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen.
- Merkelbach, R. 1996, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts IV: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte*, Opladen.
- Merkelbach, R. 2001, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts V: Traumtexte*, Opladen.
- Merkelbach, R. 1997, *Philologica. Ausgewählte kleine Schriften*, Stuttgart y Leipzig.
- Merkelbach, R. y Totti, M. 1990, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts I: Gebete*, Opladen.
- Merkelbach, R. y Totti, M. 1991, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts II: Gebete (Fortsetzung)*, Opladen.
- Meyer, M. y Smith, R. (eds.) 1994, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco.

- Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.) 1995, *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden.
- Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.) 2002, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, y Boston.
- Molinos Tejada, M. T. y García Teijeiro, M. 2011, “ΠΟΠΠΥΣΜΟΣ”, en García Blanco M^a. J. *et alii* (eds.), pp. 441-452.
- Monaca, M. (ed.) 2008, *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: tra mantica e magia*, Cosenza.
- Montero Cartelle, E. y Alonso Guardo, A. *Los “Libros de Suertes” medievales: las Sortes Sanctorum y los Prenostica Socratis Basilei*, Madrid 2004.
- Montero Herrero, S. 1991, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d. C. -408 d. C.)*, Bruselas.
- Montero Herrero, S. 1997, *Diccionario de magos, adivinos y astrólogos de la Antigüedad*, Madrid.
- Montero Herrero, S. 2012, *El emperador y los ríos. Religión, ingeniería y política en el Imperio Romano*, Madrid.
- Montero Herrero, S. y Cardete, M. C. (eds.) 2007, *Religión y silencio. El silencio en las religiones antiguas*. Anejo XIX de la Serie monografías de la revista *Ilu*. Madrid.
- Moreau, A. y Turpin, J.-C. (eds.) 2000, *La magie. Actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999, II: La magie dans l’antiquité grecque tardive. Les mythes*, Montpellier.
- Moulton, J. H. 1906, *A Grammar of New Testament Greek I, “Prolegomena”*, 3^a. ed., Edimburgo.
- Moyer, I. 2003, “Thessalos of Tralles and Cultural Exchange”, en Noegel, S. *et alii* (eds.), pp. 39-56.
- Muñoz Delgado, L. 2001, *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid.
- Naether, F. 2010, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Agypten*, Tübingen.
- Naldini, M. 1997, “Egitto cristiano: testimonianze papirologiche”, en Camplani, A. (ed.), pp. 273-289.
- Nasemann, B. 1991, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, Stuttgart.
- Neugebauer, O. y Saliba, G. 1988, “On Greek Numerology”, *Centaurus* 31, 189-206.
- Nicosia, S. 1979, *Elio Aristide nell’Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*, Palermo.

- Nieto Ibáñez, J. M. 2010, *Cristianismo y profecías de Apolo. Los oráculos en la Patrística griega (siglos II-V)*, Madrid.
- Nock, A. D. 1929, “The Greek Magical Papyri”, *JEA* 15, pp. 219-235 (= *Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford 1972, pp. 176-194).
- Nock, A. D. 1932, “The Lizard in Magic”, en “Magical Texts from a Bilingual Papyrus in the British Museum”, *PBA* 17, pp. 273-278 (= *Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford 1972, pp. 271-276).
- Nock, A. D. 1933, “Paul and the Magus”, en Foakes Jackson, F. J. y Lake, K. (eds.), V, pp. 164-188 (= *Essays on Religion and Ancient World, I*, Oxford 1972, pp. 308-330).
- Noegel, S. et alii (eds.) 2003, *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pensilvania.
- Nollé, J. 2007, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Múnich.
- Ogden, D. 2001, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton.
- Ogden, D. 2007, *In Search of the Sorcerer’s Apprentice. The Traditional Tales of Lucian’s Lover of Lies*, Swansea.
- O’Meara, J. J. 1969, “Porphyry’s *Philosophy from Oracles* in Eusebius’ *Praeparatio Evangelica* and Augustine’s *Dialogues of Cassiciacum*”, *RecAug* 6, pp. 103-139.
- OZ = Hopfner, Th., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungzauber*, 2ª. ed., 2 vols. en 3 partes, Ámsterdam 1974-1990.
- Pachoumi, E. 2007, *The Greek Magical Papyri: Diversity and Unity*, Tesis Doctoral, New Castle University.
- Pachoumi, E. 2011, “Divine Epiphanies of Paredroi in the *Greek Magical Papyri*”, *GRBS* 51, pp. 155-165.
- Pachoumi, E. 2013, “The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of systasis in the Greek Magical Papyri”, *Philologus* 157, pp. 46-69.
- Padró i Parcerisa, J. 2006, “La màgia a l’antic Egipto i la seva expansió pel Mediterrani oriental i occidental”, en M. L. Sánchez León (ed.), pp. 13-36.
- Panof, M. 2010, “Die Stele der Taimhotep”, *LingAeg* 18, pp. 169-191.
- Paoletti, O. 2004, “Purificazione. Mondo greco”, *THESCRA* II, pp. 3-35.
- Parke, H. W. 1967, *The Oracles of Zeus*, Oxford.

- Parsons, P. 2009, *La ciudad del pez elefante*, Barcelona (trad. española del original en inglés, Londres 2007).
- Paschalis, M. et alii (eds.) 2007, *The Greek and the Roman Novel: Parallel Readings*, Eelde.
- Peláez, J. (ed.) 2002, *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*, Córdoba.
- Perea Yébenes, S. 2014, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A. 2012, “Pseudepígrafos de la astrología griega”, en Martínez, J. (ed.), pp. 271-284.
- Pernigotti, S. 1995, “La magia copta: i testi”, *ANRW II*, 18.5, Berlín y Nueva York, pp. 3686-3730.
- Peterson, E. 1926, *EΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religion-geschichtliche Untersuchungen*, Gotinga.
- PGM= K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 2ª. ed. rev. por A. Henrichs, 2 vols., Stuttgart, 1973 s.
- Pieper, M. 1935, “Nechepso”, *RE XVI*, cols. 2160-2167.
- Piranomonte, M. y Marco Simón, F. (eds.) 2012, *Contesti magici, contextos mágicos*, Roma.
- Pinch, G. 2006, *Magic in Ancient Egypt*, 2ª. ed., Londres.
- Pino Campos, L. M. y Santana Henríquez, G. (eds.) 2013, *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ· διδασκάλου παράδειγμα. Homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*, Madrid.
- Piranomonte, M. y Marco Simón, F. (eds.) 2012, *Contesti Magici / Contextos Mágicos / Contextualizing Magic: Atti del Convegno Internazionale 4-6 novembre 2009*, Roma.
- Preisendanz, K. 1918, “Miscellen zu den Zauberpapyri I”, *WS 40*, pp. 1-8.
- Preisendanz, K. 1920-1921, “Miscellen zu den Zauberpapyri V und VI”, *WS 42*, pp. 24-33 y 125-133.
- Preisendanz, K. 1926, *Akephalos, der kopflose Gott*, Leipzig.
- Preisendanz, K. 1939, “Oneiropompeia”, en *RE*, s. v., cols. 440-448.
- Preisendanz, K. 1950, “Pitys”, en *RE* s. v., cols. 1882 s.
- Preisendanz, K. 1951, “Zur Überlieferungsgeschichte der Spätantiken Magie”, *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 75, pp. 223-240.

- Preisendanz, K. 1956, "Zur synkretischen Magie im römischen Ägypten", *Akten des VIII internationalen Kongresses für Papyrologie*, Viena, pp. 111-125.
- Prieto Domínguez, O. 2012, "El terremoto como mensaje divino en la literatura griega medieval", en Rosa Cubo, C. de la, Martín Ferreira, A. I. y Suárez de la Torre, E. (eds.), pp. 217-234.
- Pulleyn, S. *Prayer in greek religion*, Oxford 1997.
- Quaegebeur, J. 1977, "Les 'saints' égyptiens préchrétiens", *OLP* 8, pp. 129-143.
- RAC = F. J. Dölger *et alii* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950-.
- Radermacher, L. 1923, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, 2ª. ed, Tübingen.
- Ramos Jurado, E. A. 1972, "Sobre un himno a Hermes del siglo II p. C.", *Habis* 3, pp. 59-86.
- Ramos Jurado, E. A. 1996, "Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis", *SPhV* 1, pp. 53-64.
- RE = A. F. Pauly, G. Wissowa *et alii* (eds.), *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, 66 vols. + 15 suplementos + indices, Stuttgart y Múnich, 1894-1980.
- Reitzenstein, R. 1904, *Poimandres : Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig.
- Renehan, R. 1969, *Greek Textual Criticism: A Reader*, Harvard.
- Rhodes, P. J. y Osborne, R. (eds.) 2003, *Greek Historical Inscriptions 404-323 B. C.*, Oxford.
- Riggs, Chr. (ed.) 2012, *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford.
- Ritner, R. K. 1986, "Gleanings from Magical Texts", *Enchoria* 14, pp. 95-106.
- Ritner, R. K. 1995.1, "Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context", *ANRW II*, 18.5, Berlín y Nueva York, pp. 3333-3379.
- Ritner, R. K. 1995.2, "The Religious, Social and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic", en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), pp. 43-60.
- Ritner, R. K. 2002, "Necromancy in Ancient Egypt", en Ciruolo, L. y Seidel, J. (eds.), pp. 89-96.
- Rix, H. *et alii* 2002, *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, Wiesbaden.

- Robert, L. 1937, *Études anatoliennes*, París.
- Robins, F. W. 1939, "The Lamps of Ancient Egypt", *JEA* 25.2, pp. 184-187.
- Robinson, A. T. 1919, *Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 3ª. ed., Londres.
- Rodríguez Merino, A. 2005, *Las fórmulas de invocación en los papiros mágicos griegos*, Tesis doctoral, Valladolid.
- Romilly, J. 1975, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass. y Londres.
- Rosa Cubo, C. de la, Martín Ferreira, A. I. y Suárez de la Torre, E. (eds.) 2012, *Que los dioses os escuchen. Comunicación con lo divino en el mundo greco-latino y su pervivencia*, Valladolid.
- Rouget, G. 1986, *Musica e trance*, Turín (edición italiana revisada y aumentada por G. Mongelli de *La musique et la trance*, París, 1980).
- Rudhardt, J. 1958, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra.
- Ruiz Montero, C. 2007, "Magic in the Ancient Novel", en Paschalis, M. *et alii* (eds.), pp. 38-55.
- Rutgers, L. V. *et alii* (eds.) 1998, *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven.
- Sahin, M. Ç. 1976, "Five Inscriptions from Halicarnassus", *ZPE* 20, pp. 19-23.
- Saladino, V. 2004, "Purificazione. Mondo romano", *THESCRA* II, pp. 63-87.
- Sánchez León, Mª. L. (ed.) 2007, *L'endevinació al mon clàssic*, Palma de Mallorca.
- Sánchez Manzano, Mª. A. (ed.) 2011, *Sabiduría simbólica y enigmática en la literatura grecolatina*, Madrid.
- Scarborough, J. 1991, "The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots", en Faraone, C. A. y Obbink, D. (eds.), pp. 138-174.
- Schäfer, P. y Shaked, S. (eds.) 1994, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* I (= Texte and Studium zum antiken Judentum 42), Tübingen.
- Schäfer, G. y Kippenberg, H. G. (eds.) 1997, *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden.
- Schmidt, H. 1907, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen.
- Schrekenberg, H. 1964, *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte der Wortgebrauch*, München.
- Schultz, C. E. y Harvey, P. B., Jr., (eds.) 2006, *Religion in Republican Italy*, Cambridge.

- Schwyzler, E. 1939-1971, *Griechische Grammatik*, 4 vols., Múnich.
- Sevilla Rodríguez, M. 1998, “La lengua de la magia”, en Caramés Lage, J. M. *et alii* (eds.), pp. 295-366.
- Sfameni, C. 2008, “Gli strumenti del mago: per un’archeologia del magico nella tarda antichità”, en Monaca, M. (ed.), pp. 99-146.
- Sfameni Gasparro, G. 2005, *Modi di comunicazione tra il divino e l’umano*, Cosenza.
- Sfameni Gasparro, G. 2011, “Χρημάτισον κύριε (PGM IV, 718): oracolo e “recetta di inmortalitá” (ὁ ἀπαθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia”, *MHNH*11, pp. 83-122.
- SGG = *Sylloge Gemmarum Gnosticarum* (parte I = *Bollettino di Numismatica*, Monografia 8.2.I, Roma, 2003; parte II = *Bollettino di Numismatica*, Monografia 8.2.II, Roma 2008).
- SM= Daniel, R. W. y Maltomini, F. *Supplementum magicum*, 2 vols. Opladen, 1991 y 1992.
- Smith, J. Z. 1995, “Trading places”, en Meyer, M. y Mirecki, P. (eds.), pp. 13-27.
- Smith, M. 1984, “The Eighth Book of Moses and How it Grew”, *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Nápoles, pp. 683-693.
- Smith, M. 1986.1, “P. Leid J 395 (PGM XIII) and its Creation Legend” en Caquot, A. *et alii* (eds.), *Hellenica et Iudaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*. Leuven y París, pp. 491-498.
- Smith, M. 1986.2, “Pagan Dealings with Jewish Angels, P. Berlin 5025b, P. Louvre 2391”, *Studia Clasice* 24, pp. 175-179.
- Speyer, W. 1965-1966, “Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum”, *JbAC* 8-9, pp. 88-125 (también en Brox 1977, pp. 195-263).
- Speyer, W. 1969, “Fälschung, literarische”, *RAC* 7, pp. 237-277.
- Speyer, W. 1970, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike*, Gotinga.
- Speyer, W. 1971, *Die literarische Fälschung im Altertum*, Múnich.
- Spiegelberg, W. 1917, “Zu dem Ausdruck ἡσὶ Ἐσῆς für die durch Ertrinken im Nil bewirkte Apotheose”, *ZÄS* 53, pp. 124 s.
- Stewart, R. 1985, “The Oracular EI”, *GRBS* 26, pp. 67-73.
- Stewart, R. 2001, *Sortes Astrampsychi II*, Múnich y Leipzig.
- Suárez de la Torre, E. 1973, “El sueño y la fenomenología onírica en Aristóteles”, *CFC* 5, pp. 279-311.

- Suárez de la Torre, E. 1998, “Algunos motivos de la mitología apolínea y su trasfondo religioso”, en Calvo Martínez J. L. (ed.), pp. 283-330.
- Suárez de la Torre, E. 2005.1, “Delphes”, *ThesCRA* III, pp. 16-30.
- Suárez de la Torre, E. 2005.2, “Forme e funzioni del fenomeno profetico e divinatorio dalla Grecia classica al periodo tardo-antico”, en Sfameni Gasparro, G., pp. 29-106.
- Suárez de la Torre, E. 2007.1, “Los adivinos míticos en la Grecia antigua”, en Sánchez León, M^a. L. (ed.), pp. 13-50.
- Suárez de la Torre, E. 2007.2, “Silencio ritual en la Grecia antigua”, en Montero Herrero, S. y Cardete, M. C., pp. 43-52.
- Suárez de la Torre, E. 2008, “La divinazione nei Papiri Magici Greci”, en Monaca, M. (ed.), pp. 13-44.
- Suárez de la Torre, E. 2011, “Versos homéricos en los papiros mágicos griegos” en García Blanco, M^a. J. *et alii* (eds.), pp. 527-544.
- Suárez de la Torre, E. 2012.1, “Hermes en los papiros griegos de contenido mágico”, en Rosa Cubo, C. de la, Martín Ferreira, A. I. y Suárez de la Torre, E. (eds.), pp. 275-289.
- Suárez de la Torre, E. 2012.2, “The Library of the Magician”, en Piranomonte, M. y Marco Simón, F. (eds.), pp. 299-306.
- Suárez de la Torre, E. 2013.1, “Mito, teología, magia y astrología en *PGM* XIII (*P. Leid.* I 395)” en Suárez de la Torre, E. y Pérez Jiménez, A. (eds.), pp. 179-202.
- Suárez de la Torre, E. 2013.2, “El léxico griego de la adivinación en los papiros mágicos”, en Pino Campos, L. M. y Santana Henríquez, G. (eds.), pp. 799-805.
- Suárez de la Torre, E. 2013.3, “Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l'Égypte Gréco-romaine”, *Kernos* 26, pp. 157-172.
- Suárez de la Torre, E. 2013.4, “El cabrahígo de Heliópolis”, en Beltrán Cebollada, J. A. *et alii* (eds.), pp. 765-776.
- Suárez de la Torre, E. 2014, “Del Hermes homérico al Hermes mágico: el valor de la perspectiva histórico-religiosa” en Cosentino, A. y Monaca, M. (eds.)
- Suárez de la Torre, E. en prensa 1, “Pseudoepigraphy and Magic”.
- Suárez de la Torre, E. en prensa 2, “Himno(s)-plegaria a Hermes en los papiros mágicos griegos”.
- Suárez de la Torre, E. y Pérez Jiménez, A. 2013 (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Barcelona.

- Sykutris, J. 1935, "Epistolographie", *RE Supplem.* V, 181-220.
- Taillardat, J. 1965, *Les images d'Aristophane. Étude de langue et de style*, Paris.
- Tambiah, H. S. 1968, "The Magical Power of Words", *Man* 3, pp. 175-208.
- Tanaseanu-Döbler, I. 2013, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Gotinga.
- Tardieu, M., Van den Kerchene, A. y Zago, M., *Noms barbares*, Turnhout, 2013
- Taylor, L. R. 1966, *Roman Voting Assemblies: From the Hannibalic War to the Dictatorship of Caesar*, University of Michigan.
- Teja, R. 2008, "La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio cristiano", *Bandue* 2, pp. 73-100.
- ThesCRA = Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 8 vols., Los Ángeles 2005-2012.
- Thorndike, L. 1923-1958, *A History of Magic and Experimental Science*, 7 vols., Nueva York.
- Totti, M. 1988, "Der Griechisch-Agyptische Traumgott Apollon-Hellios-Harpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der Griechischen magischen Papyri", *ZPE* 73, pp. 287-296.
- Tylor, E. B. 1920, *Primitive Culture*, I y II, 6ª. ed., Londres.
- Usener, H. 1902, "Milch und Honig", *RhM*, 57, 177-192 (= *Kleine Schriften* IV, Leipzig y Berlín, 1913, pp. , 398-417).
- Valverde Sánchez, M. (ed.) 2006, *Koinos Logos. Homenaje al profesor Jose Garcia Lopez*, Murcia.
- Van den Horst, P. W. 1994, "Silent Prayer in Antiquity", *Numen* 41, pp. 1-25.
- Van den Horst, P. W. 1998, "Sortes: Sacred Books as Instant Oracles in Late Antiquity" en Rutgers, L. V. *et alii* (eds.), pp. 143-174.
- Vassilopoulou, P. y Clark, S. R. (eds.) 2009, *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, Basingstoke.
- Velazquez Brieva, F. 2007, *El dios Bes. De Egipto a Ibiza*, Ibiza y Formentera.
- Versnel, H. 2002, "The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words", en Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.), pp. 105-158.
- Versnel, H. S. 1991, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38, pp. 177-197.
- Versnel, H. S. (ed.) 1981, *Faith, Hope and Worship*, Leiden.
- Vieillefond, J. R. 1970, *Les Cestes de Julius Africanus*, Florencia y París.
- Vinagre, M. A. 1996, "Die griechische Terminologie der Traumdeutung", *Mnemosyne* 49, pp. 257-282.

- Vinagre, M. A. 2002, “Papiros mágicos griegos y adivinación por sueños”, en Peláez, J. (ed.), pp. 73-78.
- Vincent, A. L. 2011, *Édition, traduction et commentaire des fragments grecs du Kosmètikon attribué à Cléopâtre*, Tesis Doctoral, Lieja.
- Vives Cuesta, A. 2012, “Hacia una fenomenología de la oración griega: tipología, formas y contextos del acto piadoso” en Rosa Cubo, C. de la, Martín Ferreira, A. I. y Suárez de la Torre, E. (eds.), pp. 323-344.
- Volokhine, Y. 2003, “Une représentation d’un Bes armé”, *Bulletin de la Société d’Égyptologie*, pp. 153-165.
- Wagner, G. 1998, “Le concept de ‘ἩΣΥ’ à la lumière des inscriptions grecques”, en Clarysse, W. *et alii* (eds.), pp. 1073-1078.
- Wallraff *et alii* 2012, *Iulius Africanus Cesti. The extant Fragments*, Berlín y Boston.
- Watkins, C. 1966, “An Indo-European Construction in Greek and Latin”, *HSCP* 71, pp. 115-119.
- Wessely, C. 1893, “Neue griechische Zauberpapyri”, *Denkschriften-Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse* 42, 2, pp. 1-96.
- West, M. L. 2007, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford.
- Wiedung, D. 1977, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, Múnich y Berlín.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. 1931-1932, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vols., Berlín.
- Wilburn, A. T. 2012, *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*, Ann Arbor.
- Wünsch, R. 1873, *Defixionum tabellae Atticae*, *IG III*, 3, Berlín.
- Wünsch, R. 1905, *Antikes Zaubergefäß aus Pergamon*, Berlin.
- Wünsch, R. 1909, “Deisidaimonia”, *ARW* 12, pp. 1-45.
- Wyß, K. 1909, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen.
- Youtie, H. C. 1975, “Questions to a Christian Oracle”, *ZPE* 18, pp. 253-257.
- Zago, M. 2010, *Tebe magica e alchemica. L’idea di biblioteca nell’Egitto romano : la collezione Anastasi*, Padova.
- Zanovello, P. 2007, “Fons Aponi: sacro e profano tra Antichità e Medioevo”, en Guérin-Beauvois, M. y Martin, J.-M. (eds.), p. 345-364.
- Zografou, A. 2010, “Magic Lamps, Luminous Dreams: Lamps in PGM Recipes”, en Christopoulos, M. *et alii* (eds.), pp. 276-294.

Zografou, A. 2013, “Un oracle homérique de l’Antiquité tardive. Un livre miniature à usage oraculaire”, *Kernos* 26, pp. 173-190.

Zwierlein-Diehl, E. (ed.) 1992, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen.