

SOBRE LOS «MERSEBURGER ZAUBERSPRÜCHE» Y OTROS TEXTOS MÁGICOS

AMOR LÓPEZ JIMENO
FRANCISCO MANUEL MARIÑO

Universidad de Valladolid

0. En la historia cultural de Alemania, los conjuros, y en concreto los hallados en 1841 en un manuscrito medieval (del siglo XI) de la biblioteca de la catedral de Merseburg, son algo más que meros testimonios etnográficos o folklóricos, puesto que representan el punto de partida para el estudio de la literatura alemana, y en este sentido son equiparables a las jarchas en la literatura española.

Prácticamente el origen de todas las literaturas está en la poesía. Ya Herder, en su obra *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* (1767), llama la atención sobre la primacía del lenguaje poético sobre los demás. Alemania no rompe esa regla, pero destaca además en la literatura alemana el hecho de que los primeros textos que conservamos posean un carácter mágico. Su formulación es, por consiguiente, sentencial, y el componente musical que va indefectiblemente unido a las primeras manifestaciones literarias será de tipo salmódico, es decir, no para ser acompañado con instrumentos musicales, sino, más bien, recitado, «canturreado»¹. A este respecto, téngase en cuenta que la palabra latina *in-cantatio*, de *in-cantare*, de donde viene el castellano «en-

¹ Referente a la unión entre poesía y canto, vid. C. M. BOWRA, *Poesía y canto primitivo*, Barcelona, 1984.

cantar», no era en principio otra cosa que un *en-cantamiento*, un canto. El término alemán correspondiente a «encantar» sería *be-singen*, aunque los conjuros sean denominados como *Sprüche*, de la misma raíz que *sprechen* y *Sprache*, lo cual hace hincapié más en el valor mágico de la palabra en sí que en el canto.

1. La interpretación de los conjuros hallados en Merseburg ha sido ya muy estudiada, así como el problema de las divinidades que allí se nombran. Nuestro propósito es únicamente ahondar un poco más en su carácter mágico, tomando, para ello, como referencia otros documentos de la misma índole dentro del ámbito de las lenguas indoeuropeas.

El encantamiento o conjuro está rodeado en todas las culturas por un complejo ritual lleno de gestos y actos simbólicos, en el que cada paso, ya sea de palabra, ya un acto mímico, tiene un significado determinado, en ningún caso gratuito, aunque secreto y sólo conocido por el «iniciado» en las artes mágicas. En la ejecución de dicho ritual, es de suma importancia la exactitud de los gestos y, sobre todo, de las palabras, puesto que el más mínimo error no sólo anularía su efecto, sino que incluso, si es maléfico, podría volverlo contra su autor.

Ya Tácito (*Germania*, III) nos habla de determinados cantos de los pueblos germanos, los llamados *baritum*, caracterizados porque *accedunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur; terrent enim trepidantque, prout sonuit acies, nec tam voces illae quam virtutis concentus videntur*. Aunque estos cantos a los que alude Tácito son cantos de guerra, al menos el primero de los conjuros descubiertos en Merseburg no estaría tan lejos de esta catalogación, si tenemos en cuenta que se trata, como parece claro, de un texto liberatorio, que pretende actuar sobre un prisionero de guerra, y si tenemos además en cuenta las escenas guerreras en él relatadas².

Tácito describe también (*Germania*, X) otros comportamientos de tipo mágico entre los germanos, como la observancia de oráculos y auspicios, comunes a todos los pueblos, entre ellos el romano. Destaca el método de interpretar los oráculos por medio de una rama de árbol frutal, por su similitud con la descripción que da Heródoto de los pueblos escitas. Peculiar resulta la interpretación de presagios y admoniciones por medio de los caballos, animales

² Los cantos de guerra eran «una tradición muy antigua y arraigada entre los germanos, anglosajones y celtas, y se mantuvo en Occidente hasta los siglos XII y XIII no únicamente con motivo de batallas campales, sino también en pequeños escarceos» (cfr. P. ZUMTHOR, *La letra y la voz de la «literatura» medieval*, Madrid, 1989, p. 79).

considerados de gran importancia entre los germanos. Esto puede ponerse tal vez en relación con el segundo *Merseburger Zauberspruch*, como veremos más tarde, y con los *Pferdesegen* (bendiciones de caballos).

Otro rasgo importante de los *Merseburger Zaubersprüche* es su carácter pagano. En realidad, son los únicos textos previsiblemente paganos que se conservan en la literatura alemana; de ahí que tengan un valor histórico añadido y un carácter mítico que ha dado lugar a las más diversas interpretaciones por parte de la crítica, que aún discute su significado exacto y las situaciones que en dichos textos se plantean. Algunas de estas interpretaciones son rechazables de entrada, mientras que otras gozan de plena aceptación.

Tengamos primeramente en cuenta que estos textos, aunque son los más antiguos dentro de la literatura alemana, respecto a otros textos mágicos son bastante tardíos; por poner un ejemplo, los conocidos papiros mágicos griegos están en su mayor parte datados en el siglo III p. C., pero recogen una tradición casi milenaria. Puesto que ya Tácito observó entre los germanos algunos rasgos del ejercicio de la magia, como la adivinación e interpretación de auspicios y desde su época hasta la aparición de estos conjuros hay un enorme lapso de tiempo, hemos de suponer una transmisión oral de dichas prácticas y conocimientos.

2. El primero de los *Merseburger Zaubersprüche*³ presenta una estructura numérica que combina clarísimamente el dos y el tres. Forma parte de los

³ Reproducimos a continuación ambos conjuros de Merseburg, siguiendo la edición de Heinz Mettke (*Alteutsche Texte*, Leipzig, 1987, p. 45) y la traducción de Enrique BERNARDEZ (*Textos mitológicos de las Eddas*, Madrid, 1982, pp. 212 y 77, respectivamente).

1. *Merseburger Zauberspruch*

Eiris sâzun idisi, sâzun hêra duoder.
suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
suma clûbôdun umbi cuoniouuidi:
insprinc haptbandun, inuar uigandun!

(En otro tiempo estaban las Señoras, estaban allí.
Algunas atadas con ligaduras, algunas detenidas por las huestes,
algunas royeron sus cadenas
¡que salten las ligaduras, quede libre de los enigmas!)

2. *Merseburger Zauberspruch*

Phol ende Uuôdan uorun zi holza.
dû uuart demo Balderes uolon sîn uooz birenkit.

denominados *zweigliedrige Zaubersprüche*, puesto que consta de dos partes bien diferenciadas: una primera narrativa o *spell*, que abarca los tres versos iniciales; y una segunda que es la *Zauberformel* propiamente dicha, o *galder*, en este caso, sólo el último verso. También sintácticamente combina elementos bimembres y trimembres. Así, el primer verso consta de dos frases con repetición del verbo *sazun* también dos veces; en la segunda, aparecen dos adverbios de lugar: *hera* y *duoder*. Los dos versos siguientes describen, en tres frases, las actividades de los tres grupos de *idisi* en estructura claramente anafórica: encabezadas por la palabra *suma*. Finalmente, el último verso repite la estructuración bimembre, con dos oraciones divididas en dos hemistiquios o *Kurzzeilen* semánticamente iguales.

El segundo *Zauberspruch* ofrece una articulación similar: globalmente, se subdivide en dos partes, por lo que pertenece también a los *zweigliedrige Zaubersprüche*. El *spell* puede, a su vez, dividirse en dos: los dos primeros versos narrativos, en los que se presentan los tres personajes; y los tres versos siguientes, de nuevo con anáfora de *thû biguol en*. En cada verso, a excepción del último, se mencionan dos nombres propios. El *galder* consta igualmente de dos partes; la primera, formada por tres frases paralelas introducidas por *sôse*, y la segunda, por cuatro frases, tres de las cuales presentan una enumeración de elementos bimembres: *bên zi bêna, bluot zi bluoda, lid zi geliden*. Esta estructura tiene importancia no sólo desde el punto de vista estilístico, sino también en su vertiente de texto mágico, puesto que sabemos que los números tienen, cada uno, un valor intrínseco diferente dentro de la mentalidad mágica.

thû biguol en Sinthgunt, Sunna era suister,
 thû biguol en Fria, Uolla era suister;
 thû biguol en Uuôdan sô hê uuola conda:
 sôse bënrenkî, sôse bluotrenkî,
 sôse lidirenkî:
 bën zi bêna, bluot zi bluoda
 lid zi geliden, sôse gelimida sîn!

(Phol y Wodan fueron al bosque
 y al potro de Baldr se le dislocó una pata;
 lo conjuró entonces Sinthgunt, Sunna, su hermana,
 lo conjuró entonces Frija, Uolla, su hermana,
 lo conjuró entonces Wodan lo mejor que supo:
 como la rotura, como la hemorragia,
 como la dislocación:
 hueso con hueso, sangre con sangre
 miembro con miembro así esté encajado).

Como se ve, los números están muy presentes en la estructura de ambos conjuros, lo cual no constituye un hecho aislado, ya que son un elemento indispensable en todo acto mágico. X.R. Mariño Ferro nos recuerda, a propósito de los rituales curativos, que lo normal es repetirlos varias veces, pudiendo ser el número repetido «cualquiera de los comprendidos entre uno y doce [...] pero la preferencia que se destaca absolutamente es por los números tres y nueve»⁴.

En el papiro mágico griego⁵ IV, 2525, se encuentra una fórmula en la que se repite el número tres:

...Artemis, Perséfone, cazadora de ciervos, que apareces en la noche, de triple resonancia, de tres voces, de tres cabezas, Selene, de tres extremos, de tres caras, de tres cuellos y tres caminos; tú, que entre tres recipientes contiene el ardor inextinguible del fuego y sigues un triple camino y gobiernas durante tres décadas con tres formas y con llamas ardientes y perros cachorros...

No faltan textos similares respecto al número dos, como, por ejemplo, en el PGM IV, 2455:

Toma un musgaño [...], dos huevos de ibis, dos dracmas de gomorrina, dos dracmas de mirra, dos dracmas de azafrán, cuatro dracmas de cipero itálico, dos dracmas de incienso...

J. E. Cirlot⁶, entre las múltiples explicaciones que da del simbolismo numérico, nos dice, a propósito del número dos, que «todo el esoterismo considera este número nefasto; significa así mismo la sombra y sexuación de todo el dualismo (Géminis), que debe interpretarse como ligazón de lo inmortal a lo mortal, de lo invariante a lo variante. La religión del dos, en el paisaje mís-

⁴ X. R. MARIÑO FERRO, *La medicina popular interpretada*, Vigo, 1985, p. 267.

⁵ K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, Leipzig, 1928. En adelante, utilizamos la abreviatura PGM. La traducción es de J.L. Calvo Martínez y M^a D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987. De no indicarse lo contrario, las traducciones de otros textos son nuestras.

⁶ J. E. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, 1985, s.v.

tico de la cultura megalítica, es la mandorla de la montaña, el foco de la inversión que forma el crisol de la vida y encierra a los dos antípodas (bien y mal) (vida y muerte)». El número tres, por el contrario, supone «la resolución del conflicto planteado por el dualismo. Hemiciclo: nacimiento, cenit, ocaso [...]. Resultante armónica de la acción de la unidad sobre el dos. Concierno al número de principios y expresa lo suficiente, el desenvolvimiento de la unidad en su propio interior».

3. El primero de los *Merseburger Zaubersprüche* ha sido interpretado fundamentalmente desde dos puntos de vista. El primero de ellos, defendido por A. Schirokauer⁷, ve en el texto un conjuro médico para curar la parálisis de un miembro, y apenas goza de credibilidad, aunque es bien conocida la existencia de encantamientos para curar todo tipo de enfermedades, incluso conjuros similares a las maldiciones, dirigidos contra la propia enfermedad (las *Ligaturen*, en alemán; *ligaturae* latinas). San Agustín (*De doctrina christiana*, II, 20) habla de este tipo de prácticas supersticiosas: *Ad hoc genus etiam pertinent omnes ligaturae atque remedia quae medicorum disciplina condemnat*. Advierte, además, sobre la tendencia a recurrir a las *ligaturae* en vez de a la Iglesia para curar los males: *cum caput tibi dolet, laudamus si Evangelium ad caput tibi posueris, et non ad ligaturam concurreris (Tractatus 7 in Johannem)*. Estas advertencias prueban la frecuencia de estas prácticas, y, por tanto, no es de descartar la mencionada interpretación para un texto controvertido como el de Merseburg.

Sabemos también que se usaron conjuros similares a los de maldición en la antigua Roma. Una forma de atajar la peste en Roma fue golpear el santuario de Júpiter con un alfiler, procedimiento exactamente igual al que se utilizaba para maldecir a un enemigo. Se suponía que de esta manera se «atravesaba» la enfermedad, eliminando su maléfica influencia. Tengamos en cuenta que el término latino para indicar los documentos de maldición, *defixio*, alude precisamente a ese acto de «atravesar» (*defigere*) el nombre de la víctima con un clavo o alfiler. Hay una receta parecida para curar a un epiléptico, conservada en la creencia popular y de la que nos da noticia Plinio (*Historia Naturalis*, XXVIII, 63): *clavum ferreum defigere in quo loco primum caput fixerit corruens morbo comitiali absolutorium eius mali dicitur*. El procedimiento para curar mágicamente enfermedades por medio de un encantamiento, es decir, canturreando una fórmula o recitándola rítmicamente, es similar entre los

⁷ En *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 73 (1954), pp. 360-1.

pueblos indoeuropeos. Véase, por ejemplo, el *Atharva-Veda*, IV, 12; el segundo *Merseburger Zauberspruch* y el *Avesta*.

Probablemente era de este tipo la fórmula mágica de Catón (*De re rustica*, 160), útil en caso de luxación de miembros:

Si se produce una dislocación, se cura con este encantamiento: toma una caña verde, de cuatro o cinco pies de largo, pártela por la mitad y que dos hombres la sujeten contra su cadera. Empieza a cantar *moetas vaetardaries dardaries asiadarides una petes* hasta que las dos mitades se vuelvan a unir. Coloca un hierro encima; cuando las dos mitades se hayan unido y estén en contacto, toma la caña en la mano, córtala de derecha a izquierda, fíjala por medio de una ligadura sobre la dislocación o fractura y se curará. Mientras tanto, cantarás cada día para la luxación de este modo: *huat haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra*.

Plinio, en su *Historia Naturalis*, XXVIII, 29, recoge también la existencia de ensalmos para curar heridas: *carmina quaedam exstant contra grandines contraque morborum genera*.

La segunda teoría sobre la interpretación del primero de los *Merseburger Zaubersprüche*, más generalizada, defiende la aparentemente ostensible opinión de que se trata de un conjuro liberatorio para prisioneros de guerra. Los llamados *Lösesegen* constituyan un género *per se*, lo que demuestra su abundancia. En el *Havamal*, dentro de la *Edda Mayor* (V parte), que recoge gran número de conjuros, se hace referencia ya al comienzo —y dada su importancia— a los conjuros liberatorios:

*Conozco estos conjuros, mujer de rey no los sabe
ni los hijos de los hombres;
ayuda se llama uno y ayudarte podrá
en los pleitos y las penas y en las duras desdichas.*

*Sé el segundo, que los hombres precisan
si quieren saber curar.*

*Sé el tercero, si mucho necesito
atar a mi enemigo;
la espada hago roma de mi adversario,
no muerden sus armas o sus ardides.*

*Sé el cuarto, si me ponen los guerreros
ligaduras en los miembros:
de esta forma canto si me quiero marchar,
se sueltan de mis pies los hierros
y de mi cuello la argolla*⁸.

Es sintomático aquí el hecho de que, inmediatamente antes de mencionar los conjuros liberatorios, se aluda a los curativos, planteando así una relación implícita entre ambos.

Destaquemos también el hecho de que el *Havamal* mencione no sólo los conjuros liberatorios, sino también las denominadas «ataduras» (*Sé el tercero si mucho necesito atar a mi enemigo*). Bajo este nombre se denominaban en la antigua Grecia las maldiciones: *καταδέσεις*, concebidas como un encadenamiento del enemigo. Puesto que el cuarto conjuro mencionado en el *Havamal* produce precisamente la anulación del anterior, y puesto que el primer *Merseburger Zauberspruch* presenta gran similitud con esta instrucción, planteamos la posibilidad de que se pueda tratar de un «contraconjuro»: unas *idisi* atan, es decir, han arrojado alguna maldición, y, por ello, se pronuncia este encantamiento liberatorio del anterior; esto es, tal vez pretenda liberar a los «prisioneros» no del ejército que los retiene, sino de los «encadenamientos» o «ataduras» mágicas que unas *idisi* han arrojado sobre ellos. Esto no pasa, naturalmente, de ser una nueva hipótesis, que tiene igualmente paralelos en *defixiones* griegas y latinas y en otros muchos ámbitos.

Fuera del entorno germánico, son igualmente abundantes los conjuros liberatorios. Así, por ejemplo, son numerosos los modelos recogidos en los papiros mágicos griegos: *PGM*, IV, 2245 y ss.: *...Tú que estás ligada tres veces, libérate...* (repárese de nuevo en el número tres); el papiro XII, 160 y ss., para liberarse de las cadenas; el XIII, 290, para romper las ataduras (cristianizado): *Que se suelte toda atadura, toda violencia; que se rompa todo hierro, todo cordel o toda correa, todo nudo; que se abra toda cadena y que nadie me someta por la fuerza, porque yo soy (di el nombre)*; o el LXX: *Este nombre es un medio para obtener favor, liberación, protección y victoria*.

No vamos a entrar aquí en la discutida interpretación del término *idisi*. Algunos lo han traducido como «señoras», tomando como referencia otros textos, como el *Heliand* y el *Evangelienbuch* de Otfried von Weissenburg, en

⁸ Citamos por la traducción de Enrique BERNÁRDEZ, *Textos mitológicos de las Eddas*, cit., p. 212.

los que parece tener este significado⁹, mientras que otros autores lo identifican con el de «valquirias». En un texto muy similar, del médico Marcelo (XXI, 3), son identificadas con tres vírgenes: *tres virgenes in medio mare mensam marmoream positam habebant, duae torquebant, una retorquebat...* Estas tres vírgenes son con seguridad diosas de la fortuna, *Fatae*, Μοῖραι o *Parcae*, como ya Grimm reconoció. Mientras unas ponen la mesa o el trono en lo alto del monte o en un prado florido, otra está en medio del mar para sumergir en él la enfermedad. En poemas germánicos aparecen tres *idisi*, sustituidas por los cristianos por las tres Marías, como en este poema transmitido en un libro mágico, el *Romansbüchlein*:

Vor die Bärmutter:
Es sitzen drei Weiber im Sand,
sie haben des Menschen Gedärm in der Hand.
Die erste regts,
die zweite schliesst,
die dritte legt wieder zurecht.¹⁰

Este poema responde a otro recogido en Marcelo, XXVIII, 74, por lo que parece que ha pasado desde Marcelo a la superstición germánica.

4. En cuanto al segundo conjuro, la crítica se ha centrado sobre todo en la identificación de los nombres propios. De los siete que aparecen, dos de ellos lo hacen sólo en este texto, *Phol* y *Sinthgunt*, de ahí que no se sepa nada sobre estos personajes. Sobre el primero, hay muy diversas interpretaciones, desde correcciones de la lectura hasta su identificación con el *Paul(us)* cristiano. A. Schirokauer¹¹ plantea la posibilidad de que se trate, no de personajes diferentes, sino de diversas acepciones o representaciones de la misma divini-

⁹ Cfr. J. KNIGHT BOSTOCK, *A Handbook on Old High German Literature*, Oxford, 1976, pp. 28-29.

¹⁰ Para el útero:

Tres mujeres están sentadas en la arena,
tienen las entrañas humanas en la mano.
La primera las mueve,
la segunda las cierra,
la tercera vuelve a colocarlas.

¹¹ A. SCHIROKAUER y W. PAULSEN (eds.), *Corona, Studies in Celebration of the Eightieth Birthday of Samuel Singer*, North Carolina, 1941, pp. 117-141.

dad. Así, el *Balder* del segundo verso representaría la forma humana del dios, *Balderesvolu* (lectura enmendada de *balderes uolon*) sería el nombre del dios en su forma animal o totémica, y *Phol* supondría la combinación de ambas, es decir, la forma mixta animal y humana a la vez: *a centaur-like conception which would take precedence over the major god Wodan in his merely human form*¹².

Pese a que su tesis pueda parecer en principio sorprendente, es, sin embargo, habitual en los rituales mágicos invocar a las divinidades con diferentes nombres, sobrenombres y apelativos; por otra parte, es de sobra conocido que los dioses, en todas las religiones, pueden adoptar diversas figuras, tanto humanas como animales. El hecho de invocar a las divinidades bajo diferentes nombres se debe al principio de la seguridad: en la mentalidad mágica y religiosa, si la fórmula no se expresa con total exactitud, el conjunto carece de efectividad, de la misma manera que el dios no escuchará la plegaria si no es invocado correctamente con el nombre adecuado. Veamos algún ejemplo de estas metamorfosis en los papiros de magia griegos, que, como recordamos, fueron recopilados en Egipto. En *PGM*, III, 495 y ss., hay una invocación a Helios, y se dirige a él de este modo: *Ven aquí [...] porque conozco tus signos, tus símbolos, formas, y quién eres en cada hora y cuál es tu nombre. En la primera hora tienes la forma y figura de un mono joven [...] tu nombre es Fruer. En la segunda hora tienes forma de unicornio [...] tu nombre es Bezetofot. En la tercera hora tienes forma de gato [...] tu nombre es Acramac amarei; en la cuarta hora tienes forma de toro [...] tu nombre es Damnameneo, etc., así hasta la décimosegunda. Otro similar lo encontramos en PGM, IV, 1650 y ss.: En la primera hora tienes forma de gato y tu nombre es Faracuset. [...] En la segunda hora tienes forma de perro, y tu nombre es Sufi. [...] En la tercera hora tienes forma de serpiente, y tu nombre es Amecranebequeo Tut, etc.*

Sobre el nombre de *Sinthgunt*, se sostiene que es una hipóstasis de *Sunna*, de la misma manera que *Uolla*, en el verso siguiente, lo es de *Fritia*; en tal caso, se trataría no de cuatro personajes, sino de dos, a los que se aplica un apelativo, del mismo modo que en el *Gylfaginning*, de la *Snorra Edda*, se dan doce nombres de Odín. En el *PGM*, XII, 285 y ss., leemos: *Dios, supremo, que sobrepasa todo poder, te invoco a ti, el Iao, el Sabaot, el Adonais, el Eiloein, el Seboein, el Talam, el Caunaum, etc.*

J. Knight Bostock¹³ resume las dos posibles interpretaciones del *spell* de esta forma:

¹² J. KNIGHT BOSTOCK, *op. cit.*, p. 34.

¹³ *Idem*, p. 32.

1.- Two (or four) goddesses tried in vain, and the Wodan, the skilful magician, worked the cure.

2.- Sinthgunt and Volla (or Sinthgunt with Sunna, Volla with Frija) and Wodan all pronounced the charm in succession, none being regarded as failing, but all as speaking with cumulative force.

La primera de ellas está avalada por la propia atribución de Odín como dios de la magia. Por tanto, sólo él consigue curar al caballo; los demás lo intentan, pero sin éxito.

De acuerdo con la segunda teoría, por el contrario, la fuerza mágica de todos ellos se acumula. Entra aquí en juego el componente numérico, con el valor que ya hemos visto para el número tres: la unión de los tres conjuradores aumenta la efectividad del encantamiento. De nuevo en un papiro griego encontramos un pasaje similar: *Escucha mis oraciones y envíame a tu ángel, al que da órdenes en la primera hora Menebain, y al que las da en la segunda Nebun, y al de la tercera Lemnei*, etc. (PGM, VII, 900 y ss.).

Por lo que se refiere al contenido, ha de incluirse entre los *Pferdesegen*, puesto que lo que se pretende con este encantamiento es curar a un caballo, que se ha roto o dislocado una pata. En este sentido, se puede relacionar con otro tipo de recetas curativas, aplicables especialmente a caballos, como las siguientes, recogidas por R. Heim: Núm. 12:

*Si equi intestina doluerint, fuerit tortionatus; remedium incredibile, quos per se ostenditur, nomen domini eiusdem animalis in corona pedis dexteri grafio perscribito*¹⁴,

receta recogida ya en la *Hippiatrica* (ἐὺν ἵππος ἔντερα πονήση...); núm. 107:

Encantamiento válido tanto para hombres como para jumentos: fro-tando con dos dedos el vientre del animal, dices: «Stabat arbor in medio mare et ibi pendebat situla plena intestinorum humanorum, tres virgenes circumbant, duae alligabant, una resolvebat». Repite esto tres veces y es-

¹⁴ «Incantamenta magica graeca latina», *JKKPh, Suppl.* 19 (1893), pp. 464-575.

cupe tocando la tierra. Si cantas a los caballos, les dirás «intestinorum mulinorum vel equorum vel asinorum»;

núm. 112:

encantamiento para dislocaciones o torceduras de los caballos (apipiras = ἀπὸ πείρας), dices: «Equus telluris flori natus, orcus, cognatus orcus pedem indit, vidi; nunc ego pedem indam orco, si tortionatus, si hor-diatus, si lassatus, si calcatus, si vermigeratus, si vulneratus, si marmora-tus, si roboratus, si equus non poterit esse nocivum quia vidi orcum, his carminibus istis equis dabo remedium». Dirás este encantamiento en la oreja derecha del caballo: «semel natus, semel remediatus» y lo escupes en la oreja. Si lo cantas frecuentemente, lo sanarás.

Estos conjuros para caballos, abejas, etc., son abundantísimos, no sólo entre los germanos, sino entre todos los pueblos indoeuropeos y no indoeuropeos. Pero hay que tener en cuenta la importancia que desde antiguo tenía el caballo entre los germanos, como recoge ya Tácito en su *Germania*, X: *piensan que, si ellos [los sacerdotes] son los ministros de los dioses, aquéllos [los caballos] son sus confidentes*. Es posible, pues, que este conjuro no haya que entenderlo literalmente como un encantamiento para curar un caballo, sino que tuviera algún otro sentido que se nos escapa.

Recordemos, además, que uno de los apelativos de Odín es precisamente *Atrior*, «jinete»¹⁵, y que uno de sus atributos es el caballo *Sleipnir*, «que era gris y tenía ocho patas, este caballo es el mejor que conocen los Aesir y los hombres», como se nos relata en el *Gylfaginning*¹⁶. Snorri nos dice también que los dioses «cada día cabalgan [...] sobre Bifröst, que se llama también el Puente de los Aesir. He aquí el nombre de los corceles: Sleipnir, que es el mejor, tiene ocho patas y es el corcel de Odín...»¹⁷.

El *galder* ofrece menos discusión. Su estructura está basada en la repetición de términos bimembres y en el paralelismo, recursos típicos del lenguaje popular y de los textos de magia, cuyas principales figuras estilísticas son las

¹⁵ Cfr. B. BRANSTON, *Gods of the North*, New York, 1980, p. 116.

¹⁶ Citamos por la traducción de J. L. BORGES y M. KODAMA, *La alucinación de Gylfi*, Madrid, 1984, p. 73.

¹⁷ *Idem*, p. 40.

que se basan en la iteración de elementos, ya sean fonemas, palabras o estructuras. La enumeración final de elementos bimbres, que expresa muy concretamente el fin del conjuro —que se una de nuevo la sangre con la sangre, el hueso con el hueso, el miembro con el miembro—, encuentra eco exacto en un encantamiento de contenido y fin completamente diferentes, puesto que se trata de un encantamiento amoroso, en el que el amante le ruega a la divinidad correspondiente: *que traigas junto a mí a Fulana, de manera que unas cabeza con cabeza, y ates labios con labios y juntes vientre con vientre, y acerques muslo a muslo y unas lo negro con lo negro y realice sus deseos amorosos Fulana conmigo, Fulano, durante todo el tiempo de la eternidad* (PGM, IV, 400 y ss.). Como vemos, el paralelismo es sorprendente y demuestra que es un recurso mágico válido para todo fin.

Este conjuro existe en el ámbito germánico en forma casi idéntica, pues textos similares al segundo *Merseburger Zauberspruch* los encontramos en Noruega, Dinamarca, Suecia, Escocia e Inglaterra.

El texto del segundo *Merseburger Zauberspruch* publicado por J. Grimm¹⁸ era:

Phol ende Uuodan
 vourun zi holza.
 du uuart demo Balderes volon
 sin vuoz birenkit.
 thu biguolen Sinthgunt,
 Sunna era suister.
 thu biguolen Friia,
 Volla era suister.
 thu biguolen Uuodan,
 so he uuola conda.
 sose benrenki,
 sose bluotrenki,
 sose lidirenki;
 ben zi bena,
 bluot zi bluoda,
 lid zi geliden,
 sose gelimida sin.

¹⁸ Tanto este texto como los dos que siguen han sido tomados de Adalbert KUHN, «Indische und germanische Segenssprüche», en R. Schmitt (ed.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt, 1968, pp. 13-14.

Este mismo conjuro aparece en Noruega cristianizado bajo la siguiente forma:

*Jesus reed sig til hede,
da reed han sönder sit folebeen.
Jesus stigede af og lægte det:
Jesus lagde marv i marv,
been i been, kjöd i kjöd,
Jesus lagde derpaa et blad,
at de skulde blive i samme stad.*

Y en Dinamarca:

*Jesus op da Bierget red;
der vred han sin Fod af Led.
Saa satte han sig ned at signe.
Saa sagde han:*

*Jeg signer Sener i Sener,
Aarer i Aarer,
Kiöd i Kiöd,
Og Blod i Blod!
Saa satte han Haanden til Jorden ned,
Saa lægedes hans Fodeled!
I Navnet o.s.v.*

Pero el interés más cercano, tanto desde el punto de vista del estilo como del contenido, parece ser el canto IV, 12, del *Atharva-Veda*.

La segunda parte del conjuro es muy similar en ambos, no sólo en los términos bimembres, sino también en la forma rimada de la enumeración de las partes del cuerpo yuxtapuestas. Esta forma aparece también aisladamente en otros conjuros (*Ath.*, II, 33,7; *Ath.*, VI, 56,3, etc.) y en antiguo sánscrito era una figura muy apreciada.

El contenido es también el mismo en los dos textos, puesto que el daño que se pretende curar por medio de este conjuro es una rotura de pata o dislocación del pie.

Otra coincidencia entre ambos textos, quizá aclarada por el hallazgo de nuevas formas de este mismo encantamiento en el Norte, es la mención en el

canto indio de la planta *rohani* o *arundhati*, planta trepadora con propiedades curativas, utilizada en circunstancias diversas con este fin. Aquí es la planta a la que se atribuye el efecto de la curación de la rotura. Es de suponer que se aplicarían sus hojas sobre la parte herida, puesto que este uso externo parece más lógico que el interno, si bien es posible que se combinaran los dos: aplicación externa y bebida. El hecho de que entre los germanos se utilizase también una planta al lado del conjuro se desprende de la fórmula noruega, que dice expresamente *Jesus lagde derpaa et blad* («Jesús aplicó una hoja sobre la parte herida»). Aún más, se puede suponer que, al igual que entre los germanos, el conjuro indio se utilizase sólo en casos de luxación de los caballos. Al menos parece claro que se trata de un animal por la mención de los cabellos de éste, y parece ser un caballo por la asociación de la mencionada planta con un caballo en *Ath.*, V, 5,8-9.

En los conjuros germánicos, la fórmula de las partes del cuerpo es idéntica, no sólo en el concepto, sino incluso etimológicamente: *ben zi bena, been i been* y *bone to bone; bluot zi bluoda, blod i blod, blod mod blod* y *blood to blood*. En otras ocasiones se emplean palabras diferentes para los mismos conceptos: *kjöd i kjöd, flesh to flesh; lid zi geliden, joint to joint*. En la enumeración india, las expresiones son distintas desde el punto de vista etimológico, hasta llegar al *majján majjñā = mark mit mark, marv i marv*.

Otro punto de contacto entre este conjuro y el canto védico es la divinidad que lleva a cabo la curación: en el poema indio es el creador, el modelador artístico en el que reconocemos al posterior Brahman, mientras que en el germánico es Wodan, el dios de la magia por excelencia. El segundo *Merseburger Zauberspruch* y el *Atharva-Veda*, IV, 12, presentan paralelos en cuanto a la forma porque ambos constan de dos partes, en la primera de las cuales se relata un suceso mítico, mientras que en la segunda se expresa el deseo cuya realización representa el paralelo con el relato de la primera parte. Por ejemplo, en el primer *Merseburger Zauberspruch*, así como las *idisi* tienen poder sobre las cadenas, así también es cierto que los prisioneros escapan de ellas. En el segundo, el relato de la curación del caballo por parte de Wodan va seguido del conjuro, que debe curarlo aquí y ahora con la fuerza de la palabra.

Sin duda, es el canto IV, 12, del *Atharva-Veda* el pariente más cercano de este tipo de encantamientos bimembres, desde el punto de vista de la tipología. En el *Atharva-Veda* tenemos cientos de tales cantos, frente a los cuales los conjuros germánicos representan solamente pobres restos.

5. En resumen, los *Merseburger Zaubersprüche*, pese a inaugurar la literatura alemana y pese a que, por eso mismo, podría suponérseles un cierto ca-

rácter individual fruto de su arcaísmo, contienen, sin embargo, todos los elementos característicos de los textos de magia, tanto del estilo (repetitivo, estructuras bimembres y trimembres, enumeraciones, oposiciones de elementos), como del contenido (mención de las divinidades, tal vez bajo diferentes invocaciones o formas, breve exposición narrativa de las circunstancias y fórmula de encantamiento, etc.). Todos estos elementos están presentes en los documentos mágicos que conocemos; entre ellos, los más cercanos a éstos (puesto que en la literatura alemana poseemos escasos ejemplos) son naturalmente los de otras lenguas indoeuropeas: antiguo sánscrito, griego, latín, y, aún más emparentadas, las del propio grupo germánico.

Por otra parte, puede sorprender el hecho de que, pese a ser los primeros textos alemanes de este carácter, presenten tanta elaboración estilística y perfección formal. A este respecto, hay que tener en cuenta que cualquier texto mágico, cuando aparece por escrito, tiene por detrás una larguísima tradición, en su mayor parte transmitida de forma oral, de acuerdo con la propia evolución de los rituales mágicos, que en su primera fase son exclusivamente orales, y sólo más tarde se ponen por escrito para asegurar, no sólo la efectividad del conjuro, sino además su perdurabilidad. Hay, pues, que pensar que los *Merseburger Zaubersprüche* sean testimonios aislados de una tradición mucho más amplia y extensa, en la que abundaría este tipo de conjuros y otros muchos que no se han conservado. Ya hemos visto formulaciones casi idénticas del segundo *Merseburger Zauberspruch*, algunas de reelaboración cristiana.

Así pues, la escasez de documentos escritos, debida en parte a su pérdida a lo largo de los siglos, y en parte al propio carácter oral de los rituales mágicos, dificultan un mejor conocimiento directo del ejercicio de tales artes entre los germanos. De todos modos, la comparación con otros textos y rituales mágicos mejor conocidos, como los griegos, indios, medievales latinos y germánicos, puede arrojar quizá un poco más de luz en este campo.

BIBLIOGRAFÍA

- W. BETZ, «Die Laima und der 2. Merseburger Zauberspruch», *Hommages à Dumézil*, Col. Latomus XLV, Bruxelles, 1960, pp. 54-59.
- G. EIS, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin, 1964, esp. pp. 1-30 y 58-66.
- J. GRIMM, *Deutsche Mythologie, II*, Graz, 1968, pp. 1023-1044.
- D. HARMENIG, *Superstitio*, Berlin, 1979.
- R. HEIM, «Incantamenta magica graeca latina», *Jahresbücher Klassische Philologie, Suppl. 19*, 1893, pp. 463-575.
- F. B. JEVONS, *Die graeco-italische Magie, 6 Vorlesungen*, Oxford, 1910, pp. 115-146.
- A. KUHN, «Indische und germanische Segensprüche», en R. Schmitt (ed.), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt, 1968, pp. 11-25.
- K. PREISENDANZ, *Papyri Graeca Magicae. Die griechische Zauberpapyri*, Leipzig, 1928.
- M. G. SAIBENE, «Le formule magiche e le benedizioni del tedesco antico. Analisi linguistica, stilistica e formale», *Agme*, 38, 1985, pp. 23-62.
- B. SCHLERATH, «Zu den Merseburger Zaubersprüchen», en R. Schmitt (ed.), *op. cit.*, pp. 325-333.
- K. WEINHOLD, «Die altdeutschen Verwünschungsformeln», *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, pp. 667-703.