

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

MAGIA Y TEÚRGIA AL ENCUENTRO DE LOS DIOSES:
COMENTARIO A TRES PRÁCTICAS DE *SYSTASIS* DE LOS *PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS*

Trabajo de Fin de Máster · Máster en Ciencias de las Religiones

Curso 2019/2020 – Convocatoria de septiembre 2020

Calificación: Sobresaliente (9'2)



Autora: María Barral Gil

Tutora: Raquel Martín Hernández

Departamento de Filología Clásica

Autora: María Barral Gil
Email: mariabag96@gmail.com

Tutora: Raquel Martín Hernández
Email: raquelma@ucm.es

Título: Magia y teúrgia al encuentro de los dioses: Comentario a tres prácticas de *systasis* de los *Papiros Griegos Mágicos*.

Title: Magic and theurgy meeting the gods: A commentary to three *systasis* practices from *The Greek Magical Papyri*.

Palabras clave: magia, teúrgia neoplatónica, *systasis*, *Papiros Griegos Mágicos*, sincretismo, especialistas rituales.

Key words: magic, neoplatonic theurgy, *systasis*, *Greek Magical Papyri*, syncretism, ritual expertise.

Índice de contenidos:

0. INTRODUCCIÓN.....	1
1. LOS PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS EN CONTEXTO.....	2
1. 1. Historia de los papiros.....	2
1. 2. La magia como objeto de estudio.....	5
1. 3. Algunas cuestiones formales: los formularios de los PGM.....	8
1. 4. Una aproximación a las prácticas mágicas en el Egipto tardoantiguo.....	13
2. LA SYSTASIS EN EL MARCO DE LA TEÚRGIA NEOPLATÓNICA.....	19
2. 1. La adivinación y la presencia de los dioses.....	19
2. 2. Neoplatonismo: contexto y temáticas de interés.....	20
2. 3. Introducción a la teúrgia.....	23
2. 4. La teúrgia según <i>De Mysteriis Aegyptorum</i>	26
3. COMENTARIO A TRES PRÁCTICAS DE SYSTASIS DE LOS PGM.....	29
3. 1. <i>PGM VII.478-490</i>	30
3. 2. <i>PGM VII.505-528</i>	34
3. 3. <i>PGM VIII.1-63</i>	38
3. 4. Un comentario conjunto de las tres prácticas.....	43
4. CONCLUSIONES.....	48
5. BIBLIOGRAFÍA.....	51
6. ANEXOS.....	56

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo investigar el posible carácter teúrgico de tres prácticas de *systasis* del corpus de *Papiros Griegos Mágicos*, en concreto las pertenecientes a los papiros del conocido como “archivo de Hermontis”. Para ello, en primer lugar, estudiaremos la historia de este corpus y contextualizaremos las prácticas mágicas en el marco del Egipto tardoantiguo. En segundo lugar, expondremos el papel de la *systasis* (encuentro o reunión) con la divinidad en el sistema filosófico-ritual de la teúrgia neoplatónica. Una vez establecido este marco, pasaremos a comentar los textos de las tres recetas escogidas. Por último, trataremos de extraer algunas conclusiones en torno a la relación entre las prácticas mágicas y las teúrgicas en base a este análisis.

Abstract: The aim of this work is to study the possible theurgical character of three *systasis* practices of the corpus of *Greek Magical Papyri*, specifically those belonging to the papyri of the so-called “Hermothis archive”. To this end, we will first study the corpus’ history and we will contextualize magical practices within the framework of late-ancient Egypt. Secondly, we will expose the role of *systasis* (encounter or meeting) with the divinity within the philosophical-ritual system of neoplatonic theurgy. Once this framework is established, we will comment on the texts of the three chosen recipes. Finally, we will try to draw some conclusions about the relationship between magical and theurgic practices based on this analysis.

Quiero agradecer la disponibilidad y amabilidad del personal investigador y docente en una situación tan complicada como la vivida durante el estado de alarma por crisis sanitaria, muy en especial a mi tutora, Raquel Martín Hernández.

Extiendo mi gratitud a quienes se ocupan de las labores de cuidados, dentro y fuera de la investigación.

INTRODUCCIÓN

El Egipto grecorromano y tardoantiguo supone un escenario apasionante para el estudio de las prácticas de poder ritual. Las condiciones de sequedad y calor que caracterizan al territorio han permitido que podamos acceder a un corpus de materiales esenciales para comprender eso que llamamos “magia” en la Antigüedad. En nuestro caso, nos centraremos en tres prácticas procedentes de dos formularios de magia en papiro pertenecientes al llamado “archivo de Hermontis”. El fin de estas prácticas es el de reunirse con una deidad mediante un ritual de *systasis* (encuentro, unión). El objetivo de nuestro trabajo es valorar los posibles elementos teúrgico-filosóficos presentes en ellas. Para ello, en primer lugar, contextualizaremos el corpus al que pertenecen estos textos, así como el ambiente social, cultural y religioso en el que las prácticas que conservan cobran su sentido. En segundo lugar, expondremos algunas de las ideas básicas de la teúrgia neoplatónica y la importancia de la *systasis* en este contexto. Por último, procederemos al análisis y comentario de las recetas, con el fin de comprender bien sus componentes y valorar las posibles influencias de carácter teúrgico operantes en los textos.

En definitiva, este trabajo está concebido como una práctica de comentario a tres textos concretos. Forman una parte esencial de esta labor hermenéutica el trabajo de contextualización tanto histórico como filosófico, algo sin lo cual resultaría imposible profundizar en la realidad ritual de las prácticas transmitidas por los formularios. Asimismo, allí donde ha sido necesario, hemos consultado los textos originales, con el fin de conseguir un trabajo lo más coherente e interdisciplinar posible. Los objetivos concretos que delimitamos para este fin son:

- Familiarizarnos con la historia de los llamados *Papiros Griegos Mágicos* y de la problemática en torno al término “magia” en este contexto.
- Contextualizar la producción y el uso de los textos mágicos greco-egipcios.
- Identificar los elementos clave presentes en las instrucciones de los formularios para analizar de mejor manera su contenido.
- Valorar la influencia de la teúrgia neoplatónica en los textos comentados.
- Esclarecer el significado de la *systasis* en el contexto de los textos comentados.

1. LOS PAPIROS GRIEGOS MÁGICOS EN CONTEXTO

1. 1. Historia de los papiros

Son muchas las precauciones y advertencias que debemos recordar a la hora de hablar de documentos como los llamados *Papyri Graecae Magicae*.¹ Antes de presentar algunas líneas generales del debate en torno al tan discutido término “magia”, hay otro asunto que nos ocupará brevemente: la historia de los propios papiros. Es decir, un aspecto que tiene que ver con su propia materialidad. No se trata de un asunto menor, ya que nos ayuda a concebir parte del trabajo requerido hasta llegar a una edición de los textos que podamos sostener en nuestras manos y leer tranquilamente: el hallazgo, la restauración, la conservación, los posibles momentos de compraventa, el trabajo de paleografía, etc. Del mismo modo, llamar la atención sobre la materialidad e historia de los papiros facilita la tarea de relativizarlos y considerarlos como vestigios literarios de prácticas antiguas. Unos restos que, puestos en contexto, pueden ayudarnos a mejorar nuestra comprensión sobre la vida en el Egipto grecorromano y tardoantiguo. Nos otorgan una pequeña ventana, pero nunca el cuadro completo. En este sentido, nunca está de más recordar (máxime en el marco de una tradición con tendencias al logocentrismo) que los textos constituyen un modo concreto de acceso a ciertas prácticas, preocupaciones, tradiciones, etc.

El corpus que llamamos *Papiros Griegos Mágicos*, y al que sería más apropiado referirse como papiros de magia greco-egipcios (pues, como veremos, están escritos en griego mayoritariamente, pero también en hierático, demótico o copto), hace referencia a la edición de varios textos considerados mágicos de diversa condición. Si bien muchos de estos papiros fueron editados en publicaciones dispersas en época cercana a su descubrimiento, el primer hito en cuanto a su edición conjunta y traducción debe situarse en el proyecto llevado a cabo por el filólogo alemán Karl Preisendanz, quien tomó el testigo de la mano de su maestro Albrecht Dieterich. La edición del corpus de papiros mágicos fue liderada por Preisendanz y contó con un primer volumen publicado en 1928; un segundo, en 1931; y un tercero, casi perdido por los estragos de la Segunda Guerra Mundial, que no llegó a ser publicado. La edición contaba con la traducción alemana de los

¹ Este es el título del corpus de textos editados por Preisendanz (1928-1931). De ahora en adelante, nos referiremos a este corpus por la abreviatura *PGM*. Para nuestro comentario hemos utilizado la traducción académica de Betz *et alii* 1986 [1992], basada en la re-edición del corpus de *PGM* de Preisendanz y Henrichs de 1974 y otros papiros editados hasta la fecha. Asimismo, para algunos aspectos formales se ha consultado la edición griega (Preisendanz 1928 y 1931).

textos. Esta edición fue posteriormente corregida por Henrichs en 1973 y 1974. En 1986 vio la luz una traducción inglesa a cargo de Hans Dieter Betz, reeditada en 1992, en la que se traducían al inglés el corpus de *PGM* además de nuevos papiros, editados en publicaciones dispersas, y se incluía, además, los textos en demótico no editados en *PGM* así como manuales completos en esta lengua. Entre los años 1996 y 1998 R. W. Daniel y F. Maltomini editaron nuevos papiros mágicos griegos en dos volúmenes, el *Supplementum Magicum*, publicación nacida como anexo a los *PGM*. La edición se acompaña de un amplio comentario a los textos y su traducción al inglés.²

El corpus de *PGM* es un corpus heterogéneo. Entre los papiros podemos encontrar, por una parte, instrucciones, ingredientes y recetas, es decir, lo que podríamos llamar “formularios”, “libros de magia” o “recetarios”. Por otra parte, encontramos papiros que son textos o materiales activados. Dicho de otro modo, textos que son el resultado de la puesta en práctica de rituales como los descritos en los formularios. Estos son textos de maldición, amuletos o textos de adivinación. Así, en los materiales activados no encontraremos la típica fórmula “fulanito/a, hijo/a de manganito/a”³ que aparece en los formularios y que el practicante debía completar según sus intereses. Por el contrario, tenderemos a encontrar los nombres del cliente, así como otros detalles específicos.⁴

Asimismo, los textos son de diferentes épocas, aunque la mayoría puede datarse entre los siglos III a. C y V d. C. siendo especialmente importante el grueso de papiros datados entre los siglos III y IV d.C.⁵ Por otra parte, si se tratara de datar y delinear la procedencia de los contenidos de las diferentes recetas, fórmulas e himnos, la tarea se complicaría con creces. Es necesario tener en mente que cada texto tiene su historia propia, una historia construida sobre una labor de *bricolage* en un mundo imbuido en el sincretismo, como veremos más adelante.⁶

Entre la variedad de textos recogidos en el corpus, destacan grandes manuales que han sido intensamente estudiados, pues constituyen un testimonio único de la transmisión de la magia en la Antigüedad.⁷

² Betz 1986 [1992], xliii y ss; Dosoo 2014, 56s; García Molinos 2014, 3; Suárez de la Torre 2016, 50.

³ En griego, *ho* o *he deina* (ὁ/ἡ δεινά).

⁴ Suárez de la Torre 2016, 49; Frankfurter 2019, 289.

⁵ Existen excepciones: el más antiguo (*PGM* XL o “maldición de Artemisia”) se remonta al s. IV a. C. y podemos encontrar ejemplos tardíos de los siglos VI-VII d. C. (Suárez de la Torre 2016, 50).

⁶ Respecto al término *bricolage*: “This term, introduced by Claude Levi-Strauss to describe a culture’s recourse to a diverse range of materials in order to convey mythic truths, offers an invaluable metaphor for the assemblages that make up religious systems, and I will use it throughout this book to depict syncretism as a creative process, the work of agent” (Frankfurter 2018, 15).

⁷ Por ejemplo, el *PGM* IV o Gran Papiro Mágico de París, que cuenta con 21 folios, o el *PGM* VII, que mide 2 metros 33 cm.

Ahora bien, ¿cómo se encontraron estos papiros? ¿Y cómo terminaron estos textos siendo publicados bajo un mismo rótulo? El primer nombre que surge invariablemente a este respecto es el del peculiar personaje macedonio Giovanni d'Anastasi,⁸ diplomático en representación de Suecia y Noruega en Egipto entre 1828 y 1857, a quien se debe la primera adquisición moderna conocida de la llamada “biblioteca mágica tebana”, “sin duda el conjunto de papiros de mayor relieve y variedad”.⁹ La tradición ha tendido a atribuir estos papiros a la biblioteca de una tumba o un templo en Tebas, aunque Korshi Dosoo advierte de que no existen pruebas consistentes para afirmar tal cosa.¹⁰ Lo que sí sabemos es que, una vez adquirida por Anastasi la colección de papiros, esta quedó diseminada por distintos lugares de Europa como resultado de tres ventas: una parte fue a parar a Leiden, otra a Londres y otra a París.¹¹ Pero no sólo Anastasi compró papiros de contenido mágico en Egipto para nutrir los fondos de los grandes museos europeos. Otros mercaderes y coleccionistas se dedicaron a comprar papiros griegos para museos y colecciones privadas. La compra de papiros, a través de comerciantes egipcios, no se documentaba suficientemente y a día de hoy es muy difícil saber la procedencia exacta de muchos de estos textos. En relación a los papiros que nos ocupan, si bien hay un acuerdo entre los estudiosos en que buena parte de los papiros de Anastasi proceden de Tebas, la procedencia de otros muchos papiros no comprados por él y editados en el corpus de *PGM* es, a día de hoy, desconocida. Korshi Dosoo, en un estudio de 2016, ha dado razones de peso para afirmar que un lote de papiros mágicos comprado por la Biblioteca Británica en 1888¹² debió pertenecer a un archivo antiguo, muy probablemente situado en Hermontis¹³. En otras ocasiones, la documentación de compraventa sí añade alguna indicación del origen, como es el caso de los papiros comprados por Samsom Eitrem para la Universidad de Oslo (*PGM* XXXVI, XXXVII y XXXVIII) y que, según dicha documentación, parecen provenir del Fayum¹⁴.

⁸ Siguiendo la propuesta de Dosoo 2014, 25, aunque en otras fuentes su nacionalidad se presenta como armenia.

⁹ Suárez de la Torre 2016, 50; Dosoo 2014, 25s.

¹⁰ Dosoo 2014, 32s; Dosoo 2016. Sería Caspar Jacob Christiaan Reuvers (1793-1835), director del Rijkmuseum de Leiden, el primero en sugerir la hipótesis de que algunos de los papiros griegos y demóticos, cuyo contenido calificó bajo la amplia etiqueta “gnóstico”, podrían compartir una procedencia común (Dosoo 2014, 28).

¹¹ Dosoo 2014, 27.

¹² Véase la información de la biblioteca británica en http://searcharchives.bl.uk/IAMS_VU2:IAMS040-002104501 [último acceso 08/09/2020]. Véase Martín Hernández 2020, 278, n. 3.

¹³ Dosoo 2016, 265.

¹⁴ Dosoo 2016, 267.

En definitiva, los *PGM* constituyen un conjunto heterogéneo de textos, tanto en tipología como en contenido. Si bien la diversidad de las recetas es evidente y debe ser siempre tenida en cuenta, en su lectura podemos apreciar algo así como un aire de familia. No es de extrañar, ya que, como veremos, estos pertenecen a una larga tradición escritural de compilación, clasificación, preservación y transmisión de actos de poder ritual.

1. 2. La magia como objeto de estudio

En su introducción a la traducción de los *PGM*, Betz transmite el siguiente testimonio del filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931): “I once heard a well-known scholar complain that these papyri were found because they deprived antiquity of the noble splendour of classicism”.¹⁵ En este contexto, no resulta extraño que Suzanne Marchand situara a Dieterich (el maestro de Preisendanz que inició la labor de edición conjunta de los *PGM*) en el marco de una reacción académica al clasicismo de la Alemania decimonónica. Fue necesario todo un cambio de paradigma para tomar estos textos como algo más que meras curiosidades o desviaciones de la imagen de una Grecia racional, clasicista, donde fenómenos como la magia no podían tener cabida.¹⁶

Poco a poco se consiguió pasar de una noción caricaturesca de la magia a otras algo más matizadas. Algunas ideas procedentes de la antropología, como la atribución de *mana* a ciertos actos y objetos rituales,¹⁷ ofrecían mayor capacidad explicativa en relación con fenómenos de magia antigua que una concepción evolucionista de la magia entendida como una suerte de estadio precientífico destinado a ser superado. Este tipo de aproximaciones se acercaban más a nociones tan relevantes para la comprensión de las prácticas mágicas en la Antigüedad como la idea de simpatía. Así, entendiendo la naturaleza como una realidad porosa repleta de poder divino¹⁸, puede conceptualizarse la magia simpatética como los modos de aprovechar la relación del practicante, de sus artefactos y de la naturaleza con ese poder o *dynamis* basándose en tres principios básicos: “similarity (like acts on like); contact (things that touch each other influence each other and may exchange their properties); and contrariety (antipathy works like sympathy)”.¹⁹

¹⁵ Betz 1986 [1992], xliii.

¹⁶ El lento e intermitente trabajo de revalorización de los textos y rituales contenidos en los *PGM* también explica las áreas en las que estos sí resultaron un material de interés. Además del caso de los antropólogos Mauss y Hubert, Dosoo destaca el interés cedido a los textos por la magia moderna anglosajona, en concreto en el contexto de la Hermetic Order of the Golden Dawn (Dosoo 2014, 48-55).

¹⁷ Dosoo 2014, 59s.

¹⁸ Luck 1985 [2006], 179.

¹⁹ Luck 1985 [2006], 5.

Hoy podemos deducir, a la vista de las tesis, artículos y proyectos de investigación que tienen como objeto el estudio de prácticas mágicas, que finalmente se les ha concedido un estatus más serio para el estudio de las culturas. El uso del término “magia” ha sido ampliamente discutido en el seno de estas investigaciones. Podríamos decir que dos de los problemas principales en torno a este son: por una parte, la relación entre magia y religión; por otra, la relación entre los conceptos emic y etic relacionados con las prácticas mágicas. Las respuestas por parte de los investigadores basculan entre mantener su uso de forma heurística (Versnel) y eliminar el término definitivamente de las investigaciones (autores como Meyer y Smith optan por usar “ritual power” en su lugar).²⁰

Respecto al primero de estos problemas, la cuestión es clara, y es que se habría tendido a presentar la magia como un ámbito ritual opuesto a lo religioso: frente al carácter público de la religión, el privado de la magia; frente a los fines trascendentales de la religión, los más egoístas y mundanos de la magia. Basta tener ciertas nociones acerca de la religiosidad en la Antigüedad tardía, así como hacer una lectura de algunos de los *PGM*, para comprender que esta mirada binaria no puede sernos de ayuda de cara a una mejor y más afinada comprensión del ámbito ritual al que estos se refieren.

El segundo de estos problemas, en realidad, ayudaría a desenmarañar esta primera problemática. Así, el hecho de que Versnel constatará en su influyente artículo *Reflections on the Relationship Magic-Religion* que la magia no es sino un concepto etic, otorgaba la oportunidad de valorar bajo otra luz las relaciones entre aquello que llamamos magia y aquello que denominamos religión: “Magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts”.²¹ Parece una afirmación obvia, pero resulta necesaria si queremos aproximarnos a la “magia” en el mundo antiguo.

Otro aspecto interesante que Versnel señalaba en este artículo, es el hecho de que, en las que denominó como *judicial prayers*, sí parecía estar en juego una conciencia por parte de los antiguos en torno a ciertas diferencias entre magia y religión.²² Este ejemplo ilustra la importancia de atender a las definiciones que están en juego en un nivel emic. De ahí que se tiende a subrayar las diferencias entre los testimonios que nos transmiten los estereotipos en torno a la magia, y los testimonios directos como los *PGM*.²³

²⁰ Dosoo 2014, 73s; Frankfurter 2019, 10-29; Versnel 1991.

²¹ Versnel 1991, 177.

²² Versnel 1991.

²³ Véase Frankfurter 2019, en especial p. 7s y pp. 29-35.

A este respecto, una propuesta reciente y de interés es la de Radcliffe G. Edmonds, consistente en rastrear a partir de las pistas que nos dan las diversas fuentes antiguas que podría haber sido etiquetado como “magia” por los antiguos grecorromanos.²⁴ En su análisis, Edmonds propone que las prácticas mágicas en el mundo grecorromano corresponderían con la acumulación de una serie de indicadores del carácter no normativo de la actividad. Entre estos marcadores, destaca especialmente el de la eficacia:²⁵ las prácticas mágicas tienden a presentarse como a-normalmente eficaces, sea en un sentido positivo (como ocurre en los relatos de milagros, o en las narraciones de prácticas teúrgicas por parte de algunos neoplatónicos), sea en un sentido negativo (como en el caso de Hipócrates cuando tilda de fraude las prácticas de los magos).²⁶ Lo crucial sería, para Edmonds, que se trata de prácticas que la sociedad en su conjunto consideraría como un comportamiento “desviado” de la norma.²⁷ A esto podríamos añadir que, más que considerarlas como un comportamiento “desviado”, la sociedad estaría dispuesta a *condenarlas* como tales, debido tanto a los estereotipos negativos en torno a estas prácticas, como a los riesgos judiciales en los que podían derivar. No se podría negar, dadas las evidencias, que gran parte de la población no consideraría “anormal” recurrir a este tipo de prácticas ante ciertas situaciones.

Otra propuesta reciente de interés es la de David Frankfurter en la *Guide to the Study of Ancient Magic*, quien pidió a los diferentes autores participantes en el volumen que trataran de evitar en la medida de lo posible el término “magia”, tratando de adherirse a conceptos emic.²⁸ Esto, más que una exigencia, constituye un ejercicio que puede resultar útil a modo de experimento. En algunos casos, los autores prefirieron no prescindir del término magia y usarlo de un modo más bien heurístico, aunque las aportaciones son ricas en términos indígenas que ayudan a matizar la aproximación.

Tanto el acercamiento de Edmonds como el de Frankfurter resultan productivos en su tratamiento de la cuestión ya que, entre otros motivos, asumen en su explicación el análisis crítico de la historia moderna de la palabra “magia” como un legado de la antigüedad que, a través de su evolución, se convirtió en parte esencial del pensamiento moderno, especialmente por influjo de la reforma. De esta forma, no se parte de la

²⁴ Edmonds 2019, 16-32.

²⁵ Aunque cabría destacar otros como el sujeto de las prácticas (marcado por su género, procedencia y edad), el motivo o el lugar y momento en que se llevan a cabo.

²⁶ Edmonds 2019, 18.

²⁷ Edmonds 2019, 32.

²⁸ Frankfurter 2019, XI-XII.

dicotomía magia/religión, y se propone un uso flexible del término etic “magia” como una cualidad o dinámica (Frankfurter) o se traslada el foco de la (ir)realidad o (ir)racionalidad de las prácticas hacia la percepción de su efectividad (Edmonds). Lo relevante, pues, pasa a ser el modo en el que esta cuestión se articula, no su comprensión como un término objetivo.

Ya que ambas propuestas resultan fructíferas en su acercamiento, para el caso de nuestro comentario se propone, por una parte, un uso consciente y revisable del término “magia”, irremediamente asociado a los *PGM*. Por otra parte, se tratará de explicitar en la medida de lo posible los términos emic usados por los escribas para referirse a las prácticas descritas. Por todo ello, y antes de pasar a delinear el contexto histórico en el que las prácticas de los formularios greco-egipcios cobran su sentido, expondremos algunos conceptos relevantes a la hora de estudiar la magia en el marco de los *PGM*.

1. 3. Algunas cuestiones formales: los formularios de los *PGM*

• Forma y estructura en los formularios

Los formularios son conjuntos de recetas cuyo contenido no es necesariamente fruto de una sola mano. Además, los procesos de transmisión, adaptación y compilación son labores con un componente creativo. Así, en su desempeño, los escribas podían modificar algunos elementos, incorporar aspectos locales a las prácticas o decidir qué recetas incluir en una colección. El recorrido de los textos enmarcados en esta tradición de transmisión comenzaría con la invención o adaptación de ciertas recetas o *pragmata* individuales. En segundo lugar, los practicantes individuales habrían coleccionado este tipo de materiales primarios a lo largo de los años. Por último, en algunos casos se habría aspirado a obtener los que Gordon llama “colecciones ambiciosas”, quizás basadas a su vez en las colecciones individuales de las que hablábamos, copiadas en manuscritos más largos.²⁹

Con lo que respecta a la estructura de las recetas, huelga decir que cada una de ellas tiene su propia historia y particularidades, por lo que habremos de tomar todas las generalizaciones con precaución. En algunas ocasiones las recetas aparecen con un título, es decir, “encabezadas por sintagmas en nominativo, con o sin complementos prepositivos o en genitivo (...) los cuales aportan información básica sobre el texto”.³⁰ En muchos casos los textos incluyen indicaciones en torno a “una parte de acción práctica (elaboración de algún ungüento, moldeado de estatuillas, ofrendas de aromas y otros

²⁹ García Molinos 2014, 17; Gordon 2019, 101-102.

³⁰ García Molinos 2014, 214.

rituales, a veces muy detallados y complejos)”³¹ y las fórmulas o *logoi* que deben ser recitadas siguiendo las indicaciones. Es frecuente encontrar especificaciones en torno al momento oportuno para la realización del ritual (las referencias giran en torno al calendario lunar o solar), o al número de veces que habrá que repetir las fórmulas. A veces se apela al lugar en el que se desarrolla el ritual, aunque no es lo más común. Lo que sí queda claro es que no se apela al contexto de los templos, sino a espacios privados.

Dentro de cada papiro podemos encontrar más de una receta, separadas por títulos o marcas textuales. Este tipo de procedimientos resultan fundamentales para comprender las divisiones internas de cada libro y para tratar de averiguar si el escriba en cuestión utilizó algún criterio a la hora de ordenar y dividir los textos.³²

Aunque estos rasgos son frecuentes, no podemos esperar que todas las recetas presenten una misma estructura (práctica-fórmula, por ejemplo). En este sentido, suelen destacarse como casos especialmente peculiares el gran papiro de París (*PGM IV*), que incluye la llamada *Liturgia de Mitra* (*PGM IV*, 478-820), y el *Octavo Libro de Moisés* (*PGM XIII*, 1-731). Destacan tanto por su extensión como por su contenido, siendo la sorprendente finalidad de la *Liturgia* la inmortalidad. En ella se narra la ascensión del practicante hasta los cielos, donde se encontrará con Helio y con el dios supremo Mitra. No queda muy claro si realmente se trata de un texto con fines adivinatorios (Betz) o de la adaptación de un texto preexistente para aplicarlo con fines mágicos (Dieterich y Merkelbach).³³ En cualquier caso, resulta claro que existen inquietudes filosóficas de fondo, concretamente teúrgicas, ya que “el oficiante pretende elevarse hasta el dios y no hacerlo descender”.³⁴ Este texto ilustra el importante papel del sincretismo greco-egipcio “en la configuración de un incipiente hermetismo (Betz), con una notable combinación de elementos filosófico-místicos con otros más propios de la práctica mágica menos espiritual”.³⁵ Para múltiples investigadores, la inmortalidad perseguida en este texto puede entenderse como parte de la práctica teúrgica, en la medida en que implica una divinización del practicante y el consecuente ascenso del alma a la divinidad.³⁶

³¹ Suárez de la Torre 2016, 51.

³² Un ejemplo de estudio de marcas textuales marginales con este fin es el ofrecido en Martín Hernández 2017b. Gracias al estudio de la materialidad del *PGM VII*, la autora pudo concluir que “las prescripciones mágicas que aparecen en él mantienen una disposición coherente que debía ser conocida, al menos, por el escriba del texto o por su/s usuario/s”, Martín Hernández 2017b, 118.

³³ García Molinos 2014, 19-20; Suárez de la Torre, 51.

³⁴ García Molinos 2014, 20.

³⁵ Suárez de la Torre 2016, 51.

³⁶ Edmonds 2019, 369.

En cuanto al *VIII Libro de Moisés*, se trata de dos versiones de un ritual en el que nuevamente se integran fines mágicos en un texto de carácter peculiar que se inscribe en una tradición que atribuye gran importancia a la personalidad de Moisés.³⁷ El texto incluye elementos egipcios como la barca solar, y relatos sorprendentes como el de la creación del mundo a través de las siete carcajadas del dios supremo. Así como en el caso anterior se podían rastrear influencias teúrgicas, para el caso de Moisés y el *PGM XIII* se han establecido paralelismos con el orfismo.³⁸

Es decir, entre los textos mayoritariamente preocupados por fines amorosos, monetarios, relacionados con el conocimiento del futuro o el control de las personas,³⁹ encontramos algunos textos donde las influencias de diversas corrientes teológico-filosóficas resultan evidentes. Esto no quiere decir que no podamos rastrear dichas influencias en otras recetas aparentemente más sencillos o anodinos, como veremos a lo largo de los comentarios. En cualquier caso, estos dos textos suponen un ejemplo idóneo para nuestro caso, debido a su relación con el encuentro con la divinidad y con la teúrgia.

•Consideraciones en torno al *magos*: entre el experto ritual y la ficción literaria

A la hora de hablar de los *PGM* y su relación con la magia, hay una pregunta irrenunciable: ¿quiénes son los “magos” de los que nos hablan las fuentes literarias y a los que atribuimos las prácticas de poder ritual transmitidas en los papiros? Según nos transmite Bremmer, el pasaje más antiguo en el que aparece el término *magos* es el siguiente texto de Heráclito a través de Clemente de Alejandría:

¿Para quiénes profetiza Heráclito de Éfeso? «Para los que se mueven durante la noche, los magos [*magois*], los bacantes [*bakchois*], las leneas [*lênais*], los iniciados [*mystais*]»; a éstos amenaza después de la muerte; a éstos les predice el fuego, «por iniciarse con impiedad en lo que creen que son misterios según el pensamiento humano».⁴⁰

Como podemos observar, *magos* aparece entre diversas categorías relacionadas con cultos privados de carácter órfico-dionisiaco. El término usado en este sentido también

³⁷ Un personaje con “un importantísimo rol en la magia grecorromana y el gnosticismo sin que sea posible rastrear cómo y por qué se produce esta evolución”, Martín Hernández 2017a, 30.

³⁸ Martín Hernández 2017a, 30-31.

³⁹ Betz 1986 [1992], xlvii.

⁴⁰ Heraclit., fr. 14 = Clem. Al., *Protr.* 2.22.22, trad. de Isart Hernández, M^a. C.

puede encontrarse en Sófocles e Hipócrates,⁴¹ en este caso con claras connotaciones negativas.

Junto a estos textos, hallamos información relevante en el *Papiro de Derveni*, una de las fuentes más antiguas que presenta varias veces el término “mago” sin connotaciones peyorativas y, además, sin el objetivo de hacer referencia a los sacerdotes persas a los que la palabra aludía en su origen.⁴² Existen motivos para pensar que en el contexto helénico la palabra *magos* se usó no solo en tal sentido originario, sino que habría funcionado como un préstamo para referirse a profesionales religiosos dedicados a cultos privados de carácter místico, a los cuales no sería posible referirse en los mismos términos que los usados para denotar a los sacerdotes encargados del culto civil.⁴³ Es decir, en estos documentos en que se usa “mago” en sentido técnico, es muy probable que los especialistas no fueran persas sino helenos. Algo normal en el marco de la Atenas de los siglos V-IV a. C., donde la existencia de profesionales religiosos que operaban al margen de lo regulado por el Estado era habitual.⁴⁴ En este sentido, al menos para parte de la población, el término técnico “mago” no habría tenido connotaciones despectivas.

A la luz de lo anterior podemos deducir que, efectivamente, los mismos personajes (es decir, los sacerdotes especialistas en cultos privados) pudieron ser presentados tanto de modo positivo como negativo, en función del punto de vista que el autor en cuestión quisiera trasladar.⁴⁵ Por esta razón, hemos de ser prudentes a la hora de leer las descripciones que nos ofrecen de los magos diversos testimonios de filósofos, dramaturgos o médicos, ya que estas constituyen siempre un juicio externo en el que operan diferentes sistemas de pensamiento e intereses particulares de fondo.⁴⁶

A la hora de aproximarnos a los textos de los *PGM* hemos de tener presente que quienes los escribieron y usaron, probablemente no tendieron a identificarse con la imagen estereotipada de los *magoi* que ofrecen muchos textos literarios. De hecho, en

⁴¹ Bremmer 2008, 237. Para un comentario de algunos de estos pasajes, en concreto de *Bacantes* y *De Morbo Sacro*, véase Martín Hernández 2010, 315-323, donde también se alude a las figuras de Empédocles y Epiménides. En *Bacantes*, la crítica se dirige a sacerdotes de cultos privados ligándolos con la magia, al igual que hace Hipócrates el con los purificadores ambulantes, a los que, además, califica de impíos y a los que atribuye poderes sobrenaturales potencialmente peligrosos. En ambos casos se critica igualmente el supuesto interés económico que motivarían sus actividades.

⁴² Bernabé Pajares 2006, Martín Hernández 2010, 236.

⁴³ Martín Hernández 2010, especialmente capítulos 7 y 8.

⁴⁴ Martín Hernández 2010, 289.

⁴⁵ Martín Hernández 2010, 301.

⁴⁶ Un ejemplo perfecto lo ofrece la crítica de Platón en la *República* a los que él llama “sacerdotes mendicantes y adivinos”, una crítica basada en su sistema filosófico, que hace incompatible a estos personajes con su idea de conocimiento y de *polis* ideal (Martín Hernández 2010, 289-314).

muchos casos, como veremos, las figuras detrás de los formularios serán personajes poseedores de una rica y vasta formación cultural más cercana a la élite intelectual que al estereotipo del mago charlatán.⁴⁷ Tal y como veremos enseguida, estos personajes probablemente fueron, al menos en un comienzo, sacerdotes egipcios helenizados.⁴⁸ David Frankfurter nos ayuda a matizar un poco más esta figura con lo que llama “stereotype appropriation”,⁴⁹ el mecanismo por el cual estos especialistas se habrían apropiado de aquellos estereotipos proyectados sobre ellos para investirse de mayor legitimidad, ganar autoridad y atraer a sus clientes. Esta noción nos ayuda a concebir la figura de estos especialistas itinerantes a medio camino entre las visiones internas y externas de estos especialistas rituales, que sin duda alguna se alimentarían entre sí.⁵⁰ Volveremos sobre esta figura cuando presentemos el contexto del Egipto tardoantiguo en el apartado 1.3, para introducir algunos matices más.

• Vocabulario de los actos mágicos

La atención a los términos griegos referentes a los procedimientos y artefactos utilizados en los *PGM* resultan en muchos casos imprescindibles de cara a una comprensión de las prácticas mágicas. La variedad de nombres, su frecuencia y el lugar que ocupan en cada práctica nos ayudan a vislumbrar eso que llamamos “magia” como un espectro de diferentes texturas y densidades. ¿Qué fenómenos tienen un nombre común y cuáles no? ¿Qué términos tienden a aparecer en rituales dedicados a un mismo fin? ¿Nos ayudan estas palabras a identificar algún tipo de estructura habitual en las recetas? Como expertos rituales, los escribas debieron haber manejado una serie de herramientas que les ayudaran a dar cierta coherencia a sus instrucciones.

Así, por ejemplo, los papiros se refieren a las prácticas expuestas en las recetas como *praxis* (πρᾶξις). Estas, a su vez, pueden contener otros elementos como la *poiēsis* (ποίησις, “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”⁵¹) o el *logos* (λόγος, “la fórmula que debe pronunciar el oficiante para acompañar a la *ποίησις*”⁵²). En caso de querer interrogar a los muertos, recurriremos a la *anakrisis* (ἀνάκρισις); si necesitamos

⁴⁷ Edmonds 2019, 317s; Gordon 2019.

⁴⁸ Frankfurter 2019, 9.

⁴⁹ Dosoo 2014, 187; Frankfurter 2019, 15.

⁵⁰ Dosoo 2014, 187; Gordon 2019, 98s; Edmonds 2019, 414s.

⁵¹ García Molinos 2014, 27.

⁵² García Molinos 2014, 27.

un amuleto que nos proteja de los posibles riesgos derivados de la práctica, encontraremos instrucciones para fabricar *phylaktēria* (φυλακτήρια); algo que se considera sustancia mágica es *ousia* (οὐσία); los encuentros con las divinidades (a las que se libera mediante un procedimiento de *apolyxis* [ἀπόλυσις]) a veces serán llamados *systasis* (σύστασις).

Igual que en el caso de la adivinación tradicional griega, las prácticas adivinatorias de los papiros no son uniformes. Estas pueden ser de muy diverso tipo y utilizar medios diferentes. Tratar de subsumirlas todas bajo un solo término supondría ignorar “the important distinction between, for example, rituals of apparition and the quite different sortition oracles”.⁵³ La clasificación propuesta por García Molinos nos ayuda a visualizar esta variedad dentro del fenómeno de la adivinación:

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 letras⁵⁴

Sírvanos este ejemplo para ilustrar la importancia de atender a los modos en los que en los propios papiros quedan conceptualizadas y expuestas las distintas prácticas. Por exponer otro caso más, Dosoo, tras un análisis de los textos de la biblioteca tebana, demuestra que no poseemos un término cuyo significado pueda incluir los diversos rituales de aparición presentes en la biblioteca tebana. Así, es preferible el uso de términos más específicos que se refieren a tipos concretos de rituales de aparición.⁵⁵ Todo ello, evidentemente, sin renunciar a una posterior conceptualización.

1. 4. Una aproximación a las prácticas mágicas en el Egipto tardoantiguo

En su introducción a los *PGM*, Betz describe a los especialistas itinerantes a los que nos referíamos anteriormente como una suerte de profesionales religiosos que intervendrían en momentos de crisis en un mundo que bien podría ser calificado como

⁵³ Dosoo 2014, 221.

⁵⁴ García Molinos 2014, 447.

⁵⁵ Dosoo 2014, 221.

una especie de “energy jungle”.⁵⁶ Cuando nos referimos a la religiosidad en el mundo grecorromano, la presencia de los dioses en la naturaleza y en la vida de los hombres y mujeres ha de ser siempre tenida en cuenta. Este tipo de creencias, más que racional y explícitamente codificadas, tienden a ser afirmadas a través de acciones: se vive contando con los dioses.⁵⁷ La noción de que los dioses podían manifestarse y que, de hecho, se manifestaban, no era extraña al Egipto grecorromano. Es decir, la esfera de lo divino y la de lo humano estaban estrechamente relacionadas.⁵⁸

Asumir la fluidez del concepto de religiosidad operante en la Antigüedad y en la Antigüedad tardía resulta crucial para comprender las prácticas mágicas no como una práctica invasiva o extranjera, sino como un saber ritual que encajaba perfectamente en este marco de creencias. Así, por ejemplo, podemos advertir que los tipos principales de culto en el Imperio Romano enumerados por Rives no resultan ajenos a las prácticas mágicas. Estos son, tal y como él los expone: las oraciones (entendidas como peticiones a los dioses para beneficio propio), los sacrificios y otras ofrendas a los dioses, la adivinación o interpretación de mensajes divinos (los oráculos, la interpretación de sueños, del vuelo de las aves o de las vísceras de una víctima sacrificial), y los rituales de purificación e iniciaciones (que implicaban una transformación personal en la relación con lo divino).⁵⁹ En los *PGM* podemos encontrar vestigios de todas estas prácticas: peticiones, himnos, ofrendas vegetales y animales, rituales para la adivinación del más diverso tipo, prescripciones de pureza ritual, e incluso algunos con contenido místico que parecen implicar una fuerte transformación de la persona. En cierta forma, las prácticas mágicas de los formularios se presentan como un modo de hacer rentables estas creencias que se encontraban disponibles en su contexto. Asimismo, Dosoo explica los encuentros con las deidades como un fenómeno, si bien más excepcional que el hecho de sentarse a comer, igualmente real para los habitantes del mundo romano.⁶⁰

⁵⁶ Betz 1986 [1992], xlvi.

⁵⁷ Como ilustra Rives, “by making an offering or building a little shrine or in some other way acknowledging the divine presence” (Rives 2007, 90). Rives también explica que, en la tradición grecorromana, el culto representaba “a conception of the divine world that was enacted in a set of practices, not codified in a set of beliefs” (Rives 2007, 27). Roger Bagnall describe de modo similar la relevancia del culto en el Egipto tardoantiguo: “The religion is the sum of the dedications, the sacrifices, the rituals: the interaction of human and divine. In Egypt that interplay had been centered for millennia on the temples - small, medium, and large, urban and village, wealthy and poor”, (Bagnall 1993, 261).

⁵⁸ Rives 2007, 19.

⁵⁹ Rives 2007, 27.

⁶⁰ “The function of rituals of apparition was not to create a new class of phenomenon, but rather to provide a formalised process within which such encounters could be sought” (Dosoo 2016, 219).

Así pues, los dioses eran tenidos en cuenta en el día a día. La vida cotidiana implicaba no pocas incertidumbres, peligros o momentos de potencial crisis: viajes, cosechas, enfermedades... No es extraño que muchas personas recurrieran a los dioses en momentos en los que podían sentirse sobrepasados por fuerzas que escapaban a su control.⁶¹ Esther Eidinow propone un magnífico análisis de las experiencias del riesgo en la Grecia de entre los siglos VI y I a. C., lo que le lleva a estudiar de forma conjunta oráculos y tablillas de maldiciones (*katadesmoi*, κατὰδεσμοί) bajo la premisa de que ambos constituyen recursos con los que hombres y mujeres podían gestionar su contacto con el riesgo.⁶² Del mismo modo, algunos *PGM*, que en una suerte de estrategia de marketing se anuncian como “para todo fin”, enumeran algunos de los objetivos con los que podían usarse ciertas prácticas. A través de estas listas podemos intuir algunas de las inquietudes que habrían movido a los clientes a contratar los servicios de un mago.⁶³

En este sentido, resulta bastante acertada la observación de Betz cuando comprende la religión como un modo de tomar en serio estas dinámicas de dependencia con las deidades y fuerzas del universo.⁶⁴ Todas estas ideas nos acercan a las nociones de simpatía y correspondencia, que trabajan de fondo en los *PGM*. No resulta sorprendente, pues, la persistencia con la que permanecen estas prácticas incluso cuando, vistas como una amenaza (en el caso de emperadores como Augusto) o como una herejía (será el caso del cristianismo), serán perseguidas. Es esta precisamente una de las razones por las cuales los *PGM* resultan unos testimonios tan valiosos: tanto diversos agentes históricos, como los relatos que nos han llegado, buscaron acabar con estas prácticas. La destrucción y quema de libros de magia es bien conocida.⁶⁵ Estamos, pues, ante un extraño caso en el que podemos acceder a las prácticas mágicas a través de los textos con los que los propios especialistas operaban. Por ello, pueden ser descritos como “el testimonio material directo más importante para el conocimiento de la práctica mágica”.⁶⁶

Pasemos a centrarnos en el caso del Egipto tardoantiguo, a cuyas condiciones climatológicas y geológicas debemos en gran medida el hallazgo de papiros de gran

⁶¹ Rives 2007, 93.

⁶² Eidinow 2007, 5-23.

⁶³ Por ejemplo, en *PGM* I. 42-195, se expone la siguiente lista de fines para los cuales podría invocarse un demon asistente: “Envía sueños, conduce a las mujeres y a hombres sin necesidad de ousía, 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” (*PGM* I. 98-106).

⁶⁴ Betz 1986 [1992], xlvii.

⁶⁵ Véase el célebre episodio de *Hechos* 19:10.

⁶⁶ Suárez de la Torre 2016, 49.

antigüedad. La mezcla cultural de la que fue protagonista hace de él un contexto magnífico para comprender el funcionamiento de eso que llamamos “sincretismo”, y que en muchas ocasiones no es sino el modo en el que la religiosidad local se adaptaba a nuevos contextos multiculturales.⁶⁷ Esta variedad de dioses de diferentes procedencias es reconocible en los *PGM*, una diversidad que queda igualmente plasmada en los idiomas utilizados en su redacción: griego, demótico, hierático, copto y, en ocasiones, algunos términos en hebreo. No cabe duda de que este sincretismo es más que una mera mezcla,⁶⁸ y que plasma una tendencia que encontramos en todos los ámbitos culturales.⁶⁹

Del mismo modo, Roger Bagnall destaca que los cultos griegos importados a Egipto eran una parte más de la vida urbana.⁷⁰ Junto a ellos, los mitos y dioses de la cultura faraónica pervivieron. A través de canciones, de los cultos domésticos, fusionados con figuras de otras culturas o integrados en la historiola de algunos encantamientos, figuras como Isis y Horus se mantuvieron presentes incluso en los siglos VI y VII d. C. De esta fecha datan algunos textos mágicos coptos, los cuales conservan el nombre de diversas deidades egipcias varios siglos después del colapso de los templos que, tiempo atrás, habían preservado sus mitos e historias.⁷¹

La decadencia de estos templos, en parte presente desde el s. I d. C., se hizo evidente en el s. III d. C junto con el declive de su influencia, así como de la escritura tradicional o del papel de los distintos sacerdotes.⁷² Para entonces, la financiación para la construcción de templos hacía tiempo que había cesado y la escritura jeroglífica, así como el demótico, se encontraban casi extintos salvo en áreas concretas como Hermontis o File. Probablemente la decadencia de los templos egipcios tuvo que ver con la pérdida de ingresos ocasionada por la crisis siglo III.⁷³ Esta decadencia, con la consecuente pérdida de una institucionalización sólida de la religión, parece haber tenido un gran impacto debido a la falta de articulación presente en la sociedad egipcia tardoantigua, especialmente en los pueblos. De este modo se hacía inminente la crisis del politeísmo en

⁶⁷ Para una comprensión de la religión en el Imperio Romano más allá de las nociones modernas de proselitismo e imperialismo, véase Ando 2007 y Rives 2007. Para el caso concreto de Egipto, véase Frankfurter 2018.

⁶⁸ Betz 1986 [1992], xlv.

⁶⁹ “In all cases, (...) we must remember that the question of whether a given deity was indigenous or Graeco-Roman was not one that the worshippers themselves would normally have asked. The whole point of *interpretatio* was the recognition that different people worshipped the same gods: the names, images, myths and cult practices were what varies, not the deities” (Rives 2007, 144).

⁷⁰ Bagnall 1993, 262.

⁷¹ Frankfurter 2018, 186.

⁷² Bagnall 1993, 267.

⁷³ Bagnall 1993, 262-270; Brown 1971, 24-26.

siglo I y principios del II d. C. que permanecerían estables hasta el siglo V d. C.⁷⁸ Por lo tanto, no ha de resultarnos extraña la continuidad de algunos de estos elementos.

Ahora bien, ¿qué ocurrió con toda esta infraestructura dedicada a la producción y cuidado de los textos con la citada decadencia de los templos en el s. III d. C.? En el nuevo contexto, los sacerdotes debieron encontrar formas de adaptarse a la situación. Poco a poco “la actividad de los sacerdotes que en los *scriptoria* de los templos guardaban celosamente las recetas mágicas empieza también a registrar (...) extensión hacia lo privado”.⁷⁹ En este proceso, la lengua protagonista será la *koiné* griega, y en ocasiones también el demótico.⁸⁰ Con el tiempo, los especialistas o “magos” dejarán de pertenecer exclusivamente a los grupos sacerdotales,⁸¹ si bien parece claro que se daría una relación alumno-discípulo en la transmisión de estas prácticas.

Este apunte sobre los sacerdotes escribas egipcios, junto a la información con la que más arriba nos referíamos al uso del término “mago” para designar a sacerdotes especialistas en cultos místicos de carácter privado no necesariamente persas, la figura de los “magos” queda enriquecida, abriéndose, así, a una comprensión más matizada. La complejidad que aúna la figura de estos escribas, así como su desarrollo en el seno de la tardoantigüedad queda bien ilustrada por Frankfurter:

(...) it is from social interactions like consultation, storytelling, and instruction that our extant magical texts ultimately derive. As documents of this interaction, the magical texts exhibit a *bricolage* of multiple skills and traditions: narrative materials cultivated in monastic settings, the particular circumstances domestic, mercantile—that called for ritual negotiation, aural and incantational forms from both folk culture and liturgy, and techniques of mystifying the written word.⁸²

En este marco cobrarían toda su potencia signos y símbolos como los *charakteres*⁸³ o las *voces magicae*.⁸⁴ Como veremos, la insistencia en el conocimiento de los símbolos de los dioses resulta crucial para la consecución de muchas prácticas de los *PGM*.

⁷⁸ Bagnall 1993, 274.

⁷⁹ Suárez de la Torre 2016, 49; Gordon 2019, 94s.

⁸⁰ Por una cuestión de adaptarse a la clientela, esencialmente griega. Edmonds destaca cómo ciertos rituales que desde una perspectiva egipcia podrían ser normativos (de ser restituidos en el ambiente religioso institucional que les era tradicionalmente propio), se presentan como anormales, extraordinarios y por ende mágicos desde una perspectiva griega (Edmonds 2019, 414).

⁸¹ Gordon 2019, 94s.

⁸² Frankfurter 2018, 198.

⁸³ “Asterisks and signs the size of Greek letters—that suggested an alternate, sacred writing system much as Greeks had imagined Egyptian hieroglyphs” (Frankfurter 2018, 198).

⁸⁴ En Edmonds 2019, 335s, podemos encontrar una explicación más extensa sobre los *charakteres* y las *voces magicae* (fórmulas mágicas consistentes en una serie de sonidos a menudo incomprensibles, aunque en algunos casos se puede rastrear su significado original) en el contexto de la teúrgia. Además, las *voces*

Todo lo anterior explicaría el aire de familia que encontramos en los *PGM*, la presencia reiterada de fórmulas, palabras o secuencias similares. En un contexto tan multicultural como el del Egipto de los siglos I-IV d. C., en el que nuevas deidades convivían con las antiguas, diversas influencias circulaban en el ambiente. Estas incluían en ocasiones corrientes de carácter filosófico-místico, como podría ser el caso de la teúrgia neoplatónica, en la que nos centraremos a continuación.

2. LA *SYSTASIS* EN EL MARCO DE LA TEÚRGIA NEOPLATÓNICA

2. 1. La adivinación y la presencia de los dioses

En el mundo grecorromano, así como en el egipcio, la adivinación (*mantikē*, en griego, o como *divinatio*, en latín),⁸⁵ formaba parte de la vida de sus habitantes. A través de ella podía aspirarse a conocer el futuro (o aspectos desconocidos del pasado y el presente) aunque podemos entenderla en un sentido más amplio como la comunicación con la esfera de lo divino. Esta creencia se articulaba religiosa e institucionalmente, si bien hemos de concebir la existencia de especialistas independientes que ofrecerían entre sus servicios la adivinación. Cicerón nos transmite la división más conocida de los modos de adivinación tradicionales, que se encuentra ya en Platón (*Fedro*, 244c).⁸⁶ Estos dos modos son: la adivinación natural, intuitiva o inspirada, y la adivinación artificial o deductiva. En la adivinación natural, el dios se revela directamente a través de la posesión de la persona, como en las prácticas oraculares, o a través de los sueños. Por su parte, la adivinación artificial es aquella que hace uso de ciertos objetos o canales de comunicación concretos (como los elementos, por ejemplo) para recibir mensajes de los dioses (hidromancia, geomancia, aeromancia, piromancia...), constituyendo toda una *techne*. En ella la observación e interpretación de los signos era crucial.⁸⁷

En los *PGM* encontramos una gran cantidad de recetas para prácticas adivinatorias:⁸⁸ desde invocaciones de demonios, revelaciones a través de sueños o de

magicae pueden entenderse como una teatralización verbal que contribuya a la apariencia exótica del ritual, con el fin de aparentar ser “más mágicas” (Edmonds 2019, 18).

⁸⁵ “Platón (*Fedro*, 244C) hacía derivar este término del verbo *mainesthai*, «estar furioso», «loco», sin duda en referencia a la exaltación profética, la más extendida -pero no la única- de las técnicas adivinatorias; *mántis*, por tanto, designa al adivino. Los romanos usaron el término *divinatio*, relacionado con *divus* y *divinus*” (Montero 1997, 13s).

⁸⁶ Cic., *De div.*, I.11, I.26, I.72, I.109-110 y II.26-27.

⁸⁷ Montero 1988, 69-71 y 1997, 13-19; Bernabé Pajares 2020, 293-301.

⁸⁸ Cabe destacar la figura de Apolo Helio, cuya presencia es importante en relación con las prácticas mánticas de los *PGM*. Apolo, dios de la inspiración poética y profética, acabó siendo identificado con el Sol (Bernabé Pajares 2020, 57-58).

médiums, lecanomancia o hidromancia, hasta el propio encuentro o *systasis* con una deidad. Este término (*systasis*) se utiliza a lo largo de algunos formularios de los *PGM* para denotar rituales y oraciones destinadas a generar un encuentro con una divinidad (un ser intermedio o un dios). Este encuentro es algo más que una mera reunión, ya que tiende a implicar una conexión entre lo humano y lo divino, ya sea momentánea (con el fin de obtener una revelación, por ejemplo), ya sea duradera (llegando en algunos casos a significar una auténtica unión de la deidad y el practicante).⁸⁹ Si bien el carácter directo del contacto recuerda a la adivinación natural, quizás deberíamos incluir la *systasis* entre las prácticas de adivinación inductivas, ya que su consecución requiere una técnica y preparación ritual que los correspondientes especialistas conocerían. Esta práctica ritual es interesante de cara a investigar el posible carácter teúrgico de algunas recetas porque el encuentro y unión con los dioses era el objetivo de la teúrgia. La obra de Jámblico es prueba de ello, pero también los *Oráculos Caldeos* o el propio Proclo dejan constancia de la importancia que estos rituales pudieron tener en un marco teúrgico-neoplatónico.⁹⁰

2. 2. Neoplatonismo: contexto y temáticas de interés

En lo que respecta a nuestro comentario, a la hora de rastrear influencias teúrgicas seguiremos especialmente la propuesta del neoplatónico Jámblico de Calcis (c. 245 d.C.-325 d.C.) tal y como queda expuesta en *De Mysteriis Aegyptiorum*,⁹¹ sin duda una obra clave para este tema. Resulta interesante detenernos brevemente en torno al pensamiento de este neoplatónico de cara a comprender mejor el panorama que tratábamos de presentar en nuestra contextualización. Una de las claves que nos permite comprender el interés que los siglos III y IV pueden suscitar para nuestra materia, reside en de(con)struir esa imagen de una suerte de lucha “cristianismo *versus* paganismo”. Por el contrario, habremos de percibir estas dos propuestas culturales como objetos no homogéneos en proceso de formación y diferenciación. Estos primeros siglos de expansión del cristianismo están marcados por un enorme esfuerzo (consciente y explícito) de autodefinición por parte de los nuevos cristianos.⁹² Un esfuerzo que, evidentemente, se produce en un constante contacto con la llamada cultura pagana. Fueron los Padres de la

⁸⁹ Betz 1986 [1992], 339.

⁹⁰ Según transmite Marino de Neápolis, Proclo narró en un trabajo perdido su luminoso encuentro con Hécate (Edmonds 2019, 358).

⁹¹ De ahora en adelante, nos referiremos a esta obra por la abreviatura *DM*. Hemos manejado la traducción española de Ramos Jurado, 2018. Para las consultas del original griego hemos recurrido a la edición bilingüe de Des Places, 1966.

⁹² Muñiz Grijalvo 2008.

Iglesia quienes comenzaron a designar a la religión tradicional de este modo, en ese intento por definirse y diferenciarse de ella.⁹³

Si decimos que el paganismo no fue un todo cultural cerrado y homogéneo, también habremos de sumar a nuestras advertencias el hecho de que el neoplatonismo no existió como tal. Antes bien, se trata de un término moderno con el cual nos referimos a una serie de pensadores de entre los siglos III y V que se percibieron como continuadores de la filosofía platónica.⁹⁴ Se suele hablar de Plotino como fundador de esta corriente que, con el tiempo, se convertiría en el baluarte ideológico del paganismo. El último de los emperadores “helenos”, Juliano el “Apóstata” (que reinó del 361 al 363, intentando restaurar el paganismo tradicional sobre esta base neoplatónica), se formó con discípulos de Jámblico.⁹⁵ Las implicaciones de este esfuerzo e intento de reforma, en un momento en el que el cristianismo ya se había convertido en una fuerza que no se podía ignorar, resultan relevantes para leer a Jámblico. No solo porque nos ayudan a comprender que la línea divisoria entre filosofía y religión no resulta operativa en su obra, sino porque también pone de relieve un cierto esfuerzo definitorio que respondía a aquel que los cristianos ya llevaban tiempo intentando explicitar, y que se había vuelto imposible de ignorar. Lo que encontramos en Jámblico es una propuesta que se sabe helena y heredera de Platón, así como de otras sabidurías a las que se dota de autoridad y prestigio tales como la egipcia, la caldea o la pitagórica, entendidas todas ellas bajo el signo de una misma tradición. Más allá del impacto que sus propuestas llegaron a tener efectivamente en las prácticas cívicas o populares,⁹⁶ desde luego la obra de Jámblico pretendió mostrar “a whole generation of Greeks gentlemen that their traditional beliefs were perfectly compatible with the most elevated Platonism”.⁹⁷ Todo ello, siguiendo la senda abierta por Plotino y Porfirio, una vía nada desdeñable ya que, con ella, la filosofía por excelencia en el imperio tardoantiguo pasó a ser la neoplatónica.⁹⁸

Por último, no resulta menos importante tener en mente que hablamos de un pensador que se formó en Roma con Porfirio y que más tarde fundaría su propia escuela en Siria. Es relevante no caer en la tentación de extrapolar las reflexiones de un filósofo a todas las capas sociales de sus contemporáneos. Al mismo tiempo, resulta interesante

⁹³ Hernández de la Fuente 2019, 30

⁹⁴ Hernández de la Fuente 2019, 30-31.

⁹⁵ Brown 1971, 70s.

⁹⁶ Muñiz Grijalvo 2008, 66-67.

⁹⁷ Brown 1971, 73.

⁹⁸ Ramos Jurado 1997, 13.

también permanecer abiertos al hecho de que nociones operantes en otras capas culturales, influenciaran, a su vez, a los filósofos. La lectura de los *PGM* a esta luz resulta de gran interés, ya que puede ayudarnos a entender en qué sentido estas cuestiones formaban parte de un mismo y diverso ambiente cultural, dentro del cual podían reflejarse y vivirse de formas diferentes. Así, por ejemplo, si bien los filósofos y pensadores (re)interpretaron ciertas creencias tradicionales en un sentido teológico adaptable a sus apuestas teóricas y rituales, ciertas nociones comparten una misma función, como ocurre en el caso del demon, que mantiene en la filosofía su concepción tradicional como ser intermedio.⁹⁹

Dicho esto, resulta evidente la relevancia de este periodo de cara a comprender el proceso de cristianización de la sensibilidad pagana, una de las claves para entender la rápida expansión y capacidad de adaptación de la nueva religión. Temas tan cruciales como el sacrificio, la oración, la salvación del alma, la conversión o la importancia del lugar de culto, protagonizan las reflexiones de este periodo y, en muchos casos, mutaron en este esfuerzo definitorio de unos y otros. En este camino, los cristianos no dudarían en usar herramientas y temáticas neoplatónicas. No hemos de olvidar que Jámblico muere en torno a la época del concilio de Nicea (325). En él, entre otros asuntos, se debatiría la cuestión cristológica usando términos y esquemas heredados del neoplatonismo.¹⁰⁰ Por otra parte, los temas dominantes en este momento entre los pensadores (y, como podemos imaginar, no solo entre ellos), muy presentes en *DM*, fueron los del “alma, su origen y destino, su salvación junto con el tema de lo divino y la unión del hombre con Dios”.¹⁰¹ En nuestra lectura de los textos escogidos de los *PGM* podremos comprobar igualmente la relevancia de los mismos.

Si tuviéramos que buscar una sola temática que pudiera recoger el pulso que late tras todos estos debates religioso-culturales, esa podría ser la cuestión de la relación con la divinidad. Esta inquietud atraviesa las obras de los neoplatónicos, pero también las preocupaciones de otras personas en su día a día, como podrían darnos a entender ciertos textos de los *PGM*. El tema del culto, del sacrificio, de la teúrgia, el efecto de esta en los dioses, la cuestión de los seres intermedios... Todos ellos pueden conceptualizarse como preocupaciones por los modos en que los seres humanos podían y habían de comunicarse con las deidades. A la luz de la cuestión sobre la comunicación con lo divino, se puede comprender el lugar y la relevancia de la teúrgia en Jámblico.

⁹⁹ Sfameni 1997, 90.

¹⁰⁰ Ramos Jurado 1997, 18; Muñiz Grijalvo 2008.

¹⁰¹ Ramos Jurado 1997, 14.

2. 3. Introducción a la teúrgia

Antes de profundizar, una pregunta se nos impone: ¿qué es la *theurgia* (θεουργία)? El término, compuesto por *theos* (dios) y *ergon* (trabajo), puede interpretarse como “trabajo de los dioses” o “trabajo con los dioses”¹⁰² (como veremos, en el caso de Jámblico deberá entenderse como trabajo *de* los dioses). Entendida a la luz de la preocupación por la comunicación con el ámbito de lo divino, podemos decir que en este contexto teúrgia se refiere a una práctica ritual-espiritual que tendría como objeto la invocación de deidades y la unión con la divinidad.¹⁰³ Es precisamente esta búsqueda de la unión más allá de la comunicación lo que parece peculiar de la teúrgia.¹⁰⁴ A medida que avancemos, introduciremos los matices necesarios en esta definición.

Resulta obligada la referencia a los *Oráculos Caldeos* por su relación con la teúrgia, así como con el neoplatonismo. Juliano “el teúrgo”, probablemente el primero en portar este título (al menos en círculos griegos), es recogido por la tradición como transcriptor de estas revelaciones, las cuales habrían tenido lugar en el marco de un rito teúrgico durante el cual el alma del teúrgo habría entrado en contacto con la del propio Platón.¹⁰⁵ No es de extrañar, pues, la importancia que estos oráculos tendrán para la tradición neoplatónica. A la legendaria y divina intervención de Platón, se suma la supuesta relación con la antigua sabiduría oriental, lo que reforzará su legitimidad y autoridad.

Lo cierto es que estos oráculos están impregnados de doctrinas propias del medio-platonismo, así como de preocupaciones características del panorama religioso en el imperio oriental entre los siglos II y III d.C.¹⁰⁶ A pesar de esa aura arcaizante, es a finales del siglo II d.C. cuando se habrían escrito estos oráculos, en un ambiente dominado por el interés en temas como la naturaleza de la divinidad suprema, las funciones de las deidades, o la inmortalidad y salvación del alma.¹⁰⁷ La preocupación por estas temáticas, que gradualmente serían expresadas en términos más abstractos, se ven reflejadas no solo en los llamados oráculos teológicos de Apolo,¹⁰⁸ sino también en la literatura hermética

¹⁰² Edmonds 2019, 315; Eitrem 1942, 49.

¹⁰³ Para más definiciones de la teúrgia, véase Fernández 2011, especialmente pp. 1-15. En Eitrem 1942, 50, también la leemos definida como una *hieratiké pragmateía* “qui purifie l’âme et la rend capable d’accéder au monde intelligible, à la vision extatique et finalement de réaliser « l’union intime avec la divinité elle-même » (Plotin, *Enn.*, VI 9, 12)”.

¹⁰⁴ Edmonds 2019, 316.

¹⁰⁵ Busine 2005, 197.

¹⁰⁶ Busine 2005, 197; Edmonds 2019, 322-328.

¹⁰⁷ Busine 2005, 195.

¹⁰⁸ Llamados así por A. D. Nock, son unos oráculos tardíos que se diferencian de la tradición oracular arcaica y clásica, y cuyos temas fundamentales eran la naturaleza de la divinidad, la función de los dioses, la inmortalidad del alma o la salvación; véase Busine 2005, 3s.

y en los propios *PGM*. Estamos, en definitiva, ante un contexto en el que nos encontramos con una concepción de la divinidad que progresivamente se va volviendo más abstracta.¹⁰⁹ Es por ello por lo que los oráculos constituyen interesantes vestigios de la expresión de aquella nueva teología pagana en formación de la que hablábamos anteriormente.

Del mismo modo, otro testimonio de gran valor como son los textos de los *PGM*, nos recuerda la influencia de los cultos místéricos en este contexto.¹¹⁰ Tanto en el ámbito de la teúrgia neoplatónica,¹¹¹ como en el de los papiros pertenecientes a capas de un mayor nivel cultural, atestiguamos terminología propia de los misterios. De hecho, según lo propone Betz, en los papiros no habría distinción entre magia y culto místico.¹¹²

No resulta extraño el uso de esta terminología de corte místico, pues se adapta a la perfección a la idea que hay de fondo en la teúrgia, así como en la magia de los *PGM*, e incluso en cierta medida en la práctica de los oráculos. Podríamos expresar esta idea de forma esquemática de la siguiente forma: existe una información a la cual no todos pueden acceder, solo los preparados y elevados iniciados, capaces de comunicarse con la deidad y entrar en comunión con ella. Por otra parte, una vez más, el uso de este tipo de lenguaje era garante de legitimidad.¹¹³ El carácter secreto o elevado de estas doctrinas, además, concuerda a la perfección con el ámbito propio de la teúrgia, el de una élite intelectual. Podemos deducir que, como ocurría con la astrología, otro tipo de público podría manejar versiones simplificadas de estas teorías, aunque no existen muchas referencias para el caso de la teúrgia.¹¹⁴ Tanto las fuentes neoplatónicas (relacionadas con los filósofos helenos) como las pertenecientes a los *PGM* (ligadas a los sacerdotes egipcios) muestran signos visibles de pertenencia a una élite intelectual.

¹⁰⁹ Busine 2005, 198.

¹¹⁰ Eitrem 1942, 55.

¹¹¹ Jámblico utiliza de forma reiterada terminología relacionada con los misterios a lo largo de *DM*, tales como ἐπόπτης y μυσταγωγός (*DM* I.1, I.11, II. 10, III. 13, VI.1, VII.1, VII.3).

¹¹² “Magic is simply called μυστήριον (mystery, *PGM* IV.723, 746; XII.331, 333) or μυστήρια (mysteries, IV.476; V.110), μέγα μυστήριον (great mystery, I.131; IV.794), μυστήριον μέγιστον (greatest mystery, IV.2592), μυστήριον τοῦ Θεοῦ (mystery of God, XIII. 128, 685), θεῖον μυστήριον (divine mystery, XIXa.52), μεγάλου μυστήριον (supermystery, XII.322), and τὰ ἱερά μυστήρια (the holy mysteries, IV.2477). The magicians call themselves μύστης (“initiate”, 1.127; IV.474, 744 [...]), μυσταγωγός (mystagogue, IV.172, 2254); an outsider is called ἀμυστήριαστος (uninitiated, XII.56, 380, 428)”, (Betz 1991, 249).

¹¹³ Betz 1991, 250. En cualquier caso, la relación que existe entre la cultura griega y la egipcia, por una parte, y la magia y los cultos místéricos, por otra, no es tan simple como podría parecerse y merece ser prudentes al respecto. Aunque parece que este tipo de influencias místicas en los *PGM* sí tienen que ver con una influencia griega, no pueden descartarse la existencia de cultos místéricos egipcios. Asimismo, la importancia de ciertos elementos rituales (como los símbolos, las recitaciones de fórmulas, etc.) para los cultos místéricos establecen un parentesco entre estos y las prácticas mágicas.

¹¹⁴ Edmonds 2019, 321.

Por último, otro elemento a tener en cuenta tanto para el caso de la magia de los *PGM*, como para el de la teúrgia, es el del contexto egipcio que subyace a estas prácticas y que hemos mencionado en apartados anteriores. Así pues, las influencias griegas (como la de los misterios a la que acabamos de hacer referencia) trabajan en contacto con concepciones propias de un contexto egipcio más antiguo: “under this impact the earlier Egyptian magic was transformed, enriched, brought up to date, and thus legitimated”.¹¹⁵ Una de las influencias más persistentes para el caso de la teúrgia neoplatónica y de los *PGM*, así como para el caso de los ya mencionados oráculos de Apolo, es la de la importancia del sol, las deidades solares y los atributos relacionados con ellos (la luminosidad, el fuego, etc.).¹¹⁶ En este sentido, esta divinidad de rasgos cada vez más abstractos se relacionará en muchos casos con la luz, el fuego, la clarividencia¹¹⁷ y la hegemonía en el cielo. Recordemos la importante presencia de Helio en los *PGM*, así como la relevancia del momento y el lugar del día en que se realizan los ritos. Del mismo modo, en el lenguaje neoplatónico de Jámblico abundan nociones como las del teúrgo como atleta del fuego,¹¹⁸ referencias a la luz divina¹¹⁹ o la importancia de la astrología.¹²⁰ No olvidemos que, además, Jámblico asume en su obra la identidad de un sacerdote egipcio y dedica un libro a la simbología de la teología egipcia.¹²¹

En definitiva, habremos de tener en cuenta que, siguiendo a Cumont, Bidez y Eitrem, la teúrgia surge “dans le milieu même où le culte et la magie de l’Égypte se rencontre, d’une part avec la philosophie grecque et d’autre part avec la théologie (ou plutôt théosophie) de la magie orientale”.¹²² Entre las prácticas rituales concretas asociadas a esta disciplina encontraremos: la creación de estatuas y otros objetos materiales (como anillos) infundados con poder divino, la invocación de demonios y dioses para la obtención de revelaciones, la elevación del alma individual a lo divino, así como el uso de plantas, piedras, animales y sustancias aromáticas para conseguir

¹¹⁵ Betz 1991, 253.

¹¹⁶ Eitrem 1942, 54-60 ; Busine 2005, 207.

¹¹⁷ “Parmi une quarantaine de prières et procédés qui se trouvent dans les papyrus magiques grecs et qui recourent au Soleil ou à ses équivalents, la plupart visent à donner au magicien la clairvoyance, l’esprit prophétique” (Eitrem 1942, 58).

¹¹⁸ *DM* II.10.

¹¹⁹ *DM* I.9.

¹²⁰ “Y puesto que toda parte del cielo, todos los signos del zodiaco, todo el movimiento celeste, todo el tiempo, de acuerdo con el cual se mueve el cosmos, y todos los seres del universo reciben del sol poderes que descienden de él” (*DM* VII.3).

¹²¹ *DM* VII.

¹²² Eitrem 1942, 51.

receptáculos adecuados a la divinidad.¹²³ La presencia de este tipo de objetos materiales encajan en la concepción neoplatónica del mundo como una cadena en la cual todo (desde los objetos inanimados hasta la divinidad) estaría conectado. La selección de estas plantas, piedras, animales, sustancias o símbolos no será gratuita, sino que estará fundada en las relaciones que mantienen con los dioses en estas cadenas de simpatía universal.¹²⁴

2. 4. La teúrgia según *De Mysteriis Aegyptorum*

De forma habitual, se tiende a relacionar la teúrgia con la magia. Esta caracterización como práctica mágica tiene que ver en gran medida con la valoración hecha por San Agustín de Hipona, para quien el término teúrgia era un eufemismo con el que algunos filósofos paganos trataban de dar dignidad a un tipo de magia que consideraban divina oponiéndola a la ‘goetia’, que sí serviría a fines maléficos.¹²⁵ En *DM*, Jámblico menciona la *goēteia* en dos ocasiones.¹²⁶ En ambos casos, no cabe duda de que la finalidad del filósofo es la de distinguir ciertas prácticas que podríamos calificar como mágicas de la teúrgia divina. De lo que sí cabría dudar, es de la supuesta connotación negativa que Jámblico querría dar de la *goēteia*: no parece que necesariamente se asocie con prácticas moralmente condenables o maléficas, sino meramente calificadas como “producidas” o “artificiales”. La frontera que parece establecerse entre *theurgia* y *goēteia* no sería, entonces, equivalente a una distinción moralizante entre lo bueno y lo malo, o entre “magia blanca” y “magia negra”; sino entre una práctica de origen y causa divinas, y un tipo de prácticas mediadas por lo humano, es decir, de saberes de tipo técnico (de hecho, en *DM* III.25 se habla de *goēteia technikē*, γοητεία τεχνική).¹²⁷

En el marco del pensamiento de Jámblico, la teúrgia no ha de ser entendida peyorativamente, algo que no es común a todos los neoplatónicos. De hecho, *De Mysteriis Aegyptorum* se presenta como una respuesta en forma de carta a las críticas que Porfirio hizo a esta práctica. En el caso del pensador sirio, la teúrgia divina está dotada de gran dignidad, ya que ella posibilita el acceso a un modo de comprensión suprarracional (*kreittōn logos*, κρείττων λόγος, *DMI*.11) y no, como algunos de los primeros estudiosos

¹²³ *DM* V.23; Edmonds 2019, 342-347.

¹²⁴ Johnston 2008, 165-167; Edmonds 2019.

¹²⁵ Aug., *Ciu.* X.9; Fernández 2011, 2.

¹²⁶ *DM* III.25, VII.3.

¹²⁷ En cambio, en el caso de Plotino, la diferencia entre *theurgia* y *goeteia* queda asociada a los ámbitos en los que cada una de estas disciplinas actúa y provoca sus efectos: la *theurgia* tendría que ver con el mundo de lo divino y del intelecto, mientras que el alcance de la *goeteia* quedaría limitada a la materia y el mundo físico.

de esta materia quisieron comprender, irracional.¹²⁸ Hechas las advertencias, expongamos el papel de la teúrgia en el marco de la cosmovisión de nuestro autor.

Como en el caso de sus predecesores neoplatónicos, para Jámblico la Divinidad, el Uno o el Ser es trascendente y subyace a toda la realidad, que está “dividida” o nivelada en una serie de hipóstasis emanadas de forma gradual y descendente desde aquel principio fundamental. De este modo, en todos los niveles existe una presencia del Uno (del que se dice que todas las cosas participan), si bien esta se va haciendo gradualmente más débil en su camino de descenso.¹²⁹ Por lo tanto, existe en toda la realidad una cierta unión con lo divino, no hay una separación radical. Es decir, por una parte, podemos comprender que, en este contexto, la comunicación con la divinidad suprema es posible; por otra parte, será necesario un cierto camino gradual hacia la misma, a través de los diferentes niveles.

Uno de los aspectos que ilustra esta gradación y comunicación o unión universal entre todas las capas de la realidad son los seres intermedios. Los dos extremos en la escala de los distintos géneros corresponden a los dioses (inmóviles, permanentes, trascendentes a toda necesidad, absolutos y superiores al mundo de la generación) y a las almas (múltiples, con tendencia hacia lo generado, dependientes de los dioses, constituyendo el género “último, deficiente y menos perfecto”¹³⁰). Entre ambos extremos existe una serie de géneros intermedios que “constituyen (...) la ligazón común de los dioses y de las almas, hacen indisoluble su unión, (...) hacen indivisible la comunidad de los seres universales”.¹³¹ Todos estos seres reciben sus causas, orden y armonía de los dioses en función de su grado de participación de estos. Según esta ordenación, Jámblico enumera de modo descendente los seres intermedios: dioses, arcángeles, ángeles, démones, héroes, arcontes y almas.¹³²

A partir de esta conceptualización gradual de los distintos tipos de seres, podemos vislumbrar la relevancia que el contacto con las diferentes deidades puede cobrar de cara a la comunicación con la divinidad suprema. Ahora bien, ¿cómo puede el alma entrar en comunión con lo divino? La vía escogida es la de conceptualizar este camino como un ascenso, ya que “en los seres mejores primariamente son producidos los posteriores, de forma que de ellos procede para los inferiores tanto el orden y la medida como lo que una cosa es en su individualidad”, pero nunca a la inversa, es decir, no hay “confluencia de

¹²⁸ Dodds 1947; Athanassiadi 1993, 115-116.

¹²⁹ Hernández 2019, 29.

¹³⁰ *DMI.5.*

¹³¹ *DMI.5.*

¹³² *DMI* y II; clasificación que simboliza niveles en el progreso espiritual del teúrgo, Athanassiadi 1993, 119.

las propiedades de los inferiores en los superiores”.¹³³ Es por ello por lo que, en este proceso de ascenso, el sujeto ha de ir dejando atrás las categorías ligadas a lo inferior, hasta divinizarse. Por este motivo, los teúrgos “expulsan y destruyen por completo todo espíritu malvado, y extirpan toda maldad y toda pasión”.¹³⁴ Además, a la luz de este ascenso cobran sentido aspectos como la abstinencia.¹³⁵ En su ascenso a lo divino, el teúrgo debe ir dejando atrás lo relacionado con el mundo de lo humano para remontarse hacia su primer principio inteligible.

Habría que introducir un matiz en la comprensión de la teúrgia como práctica de “invocación”. Como podemos deducir de lo expuesto, para Jámblico, la divinidad no puede ser pasiva, es decir, no puede ser objeto de una suerte de llamada que lo invoque. La tarea del teúrgo es la de hacerse el receptáculo más adecuado para recibir a los dioses, la de generar el estado de receptividad necesario, un camino en el conocimiento racional es un paso necesario, pero no suficiente.¹³⁶ En último término, son los dioses

benévolos y propicios, [quienes] hacen brillar la luz sobre los teúrgos, invocando sus almas hacia sí y haciendo de coregos de su unión con ellos, habituándolas, aun estando todavía en el cuerpo, a estar alejadas de los cuerpos y a retornar hacia su principio eterno e inteligible”.¹³⁷

Otro elemento de la explicación de Jámblico resulta de nuestro interés antes de extraer conclusiones: los tipos de adivinación (*mantikē*). En su obra está presente la división tradicional que antes explicábamos: la adivinación divina o inspirada (*theia mantikē*, θεία μαντική) y la adivinación “inducida”, la cual supondría “a largely ‘human’ endeavour (*technē anthrōpinē*, τέχνη ἀνθρωπίνη)”.¹³⁸ Como hemos visto, este tipo de distinciones no son ajenas a los *PGM*, pues son fruto de una larga tradición de carácter platónico.¹³⁹

Esta diferencia, presente a lo largo de toda la obra, nos ayuda a arrojar luz sobre la ya mencionada distinción entre *goēteia* y *theurgia*. Además, nos permite comprender la

¹³³ *DM* I.8.

¹³⁴ *DM* III.31.

¹³⁵ *DM* V.4, VI.1.

¹³⁶ Edmonds presenta otro método para entrar en contacto en el marco de la teúrgia con la divinidad: frente a este que caracteriza como un ascenso a la divinidad, se daría el de “hacerla descender” a través de la creación de un receptáculo material idóneo. A nuestro modo de ver, en ambos casos se trata de crear un receptáculo adecuado para la divinidad. Que se conceptualice como ascenso o descenso no implica que los dioses pierdan o ganen su posición activa en este proceso. Cosa bien distinta será lo que podamos encontrar en algunos textos de los *PGM*, en los que las divinidades a veces aparecen obligadas y dominadas.

¹³⁷ *DM* I.12.

¹³⁸ Crystal 2014, 241.

¹³⁹ Para una introducción a esta distinción, véase Bernabe 2020, 293s y Montero 1988.

teúrgia en la línea de esa adivinación divina en cuyo camino aquello que está en nuestro poder es, únicamente, “the possibility of alignment with the divine”.¹⁴⁰ Este tipo de adivinación no se ocupa de cuestiones que están sujetas a la necesidad o al destino, ya que establece una relación directa con la divinidad, que trasciende toda necesidad. Por este motivo, uno de los resultados de la ascensión teúrgica será precisamente la liberación del destino. Al referirse a este tipo de adivinación divina, Jámblico aconseja:

A ella es preciso que tú, y cualquiera que ame verdaderamente a los dioses, te entregues por completo, pues de esta clase de adivinación provienen a la vez en los oráculos la verdad infalible y en las almas la virtud perfecta. Con ellas dos se concede a los teúrgos el ascenso al fuego inteligible, que es preciso proponer como fin a toda presciencia y a toda actividad teúrgica.¹⁴¹

En última instancia, ontología, epistemología y ética quedan fusionadas en la unión teúrgica con la divinidad. No en vano Jámblico dedica el último libro de *DM* a la felicidad, fin último del hombre consistente en la unión con los dioses. A través de la práctica teúrgica se da tanto una transformación del alma a una vida distinta,¹⁴² como un completo autoconocimiento¹⁴³ que, en último término, no es sino conocimiento de la divinidad pues, como decíamos, el camino de ascenso del alma culmina con su divinización. Veamos si esta práctica arroja luz a la hora de comentar nuestros textos y, del mismo modo, si los textos nos ayudan a aclarar más cuestiones en torno a la teúrgia.

3. COMENTARIO A TRES PRÁCTICAS DE *SYSTASIS* DE LOS *PGM*

Para nuestro comentario hemos seleccionado tres recetas que pueden resultar interesantes de cara a dilucidar la relación entre la teúrgia (parte de cuya base teórica hemos presentado en el apartado 2) y las prácticas de los papiros mágicos grecorromanos. Hemos escogido estas recetas por tratarse de los casos más claros de *systasis* del “archivo de Hermontis”. Suponen, además, un buen ejemplo para comprender de manera aplicada las características que exponíamos en el apartado 1. Para ello, en primer lugar, haremos una síntesis y un breve análisis para cada uno de los textos. Una vez conocido el contenido y características de las recetas, pasaremos a comentarlas de manera conjunta. Para

¹⁴⁰ Crystal 2014, 270. Los textos de carácter teúrgico se refieren a esta congruencia, disposición o aptitud de alineación con lo divino con el término *epitēdeiotēs* (Edmonds 2019, 338).

¹⁴¹ *DM* III.31.

¹⁴² *DM* III.4.

¹⁴³ *DM* II.3

comodidad de los lectores y las lectoras, en los anexos I, II y III puede consultarse la traducción de los textos de las prácticas escogidas.

Dos de las recetas que vamos a comentar pertenecen a *PGM VII*, y la otra a *PGM VIII*. Ninguno de estos formularios parece haber formado parte de la biblioteca tebana (cuyos manuales son, quizás, más sofisticados en cuanto a las prácticas rituales conservadas que los de Hermontis).¹⁴⁴ Ambos fueron vendidos al British Museum en 1888 junto a los papiros IX, X y XIa. Entre los motivos por los que se cree que estos textos tienen un origen común, destaca el hecho de que en *PGM VIII.64-110* se ofrece una versión modificada el oráculo de Besa contenido en *PGM VII.222-249*,¹⁴⁵ además, de compartir otras características materiales y textuales.¹⁴⁶

Ambos papiros pueden datarse paleográficamente del siglo IV d. C., lo que les sitúa en un momento idóneo para valorar el alcance de las doctrinas teúrgo-filosóficas que se venían desarrollando desde varios siglos atrás.¹⁴⁷

3. 1. *PGM VII.478-490*¹⁴⁸

·**Síntesis**

Esta receta presenta las instrucciones necesarias para conseguir la presencia del demon personal (*idios daimōn*) con el fin de proporcionar al practicante un vaticinio acerca del asunto que este desee conocer. Para ello, en primer lugar, se debe recitar una fórmula que incluye diferentes *voces magicæ*.¹⁴⁹ En el *logos* se pide a Eros la aparición del demon personal para obtener el mencionado vaticinio. La invocación se hace en nombre de “las cuatro regiones del cosmos” y de aquel que las gobierna.

En segundo lugar, aparecen las indicaciones para la práctica ritual. Por una parte, se especifica la ofrenda que deberá realizarse, consistente en un sahumero formado con: suciedad de la sandalia del practicante, resina y excremento de una paloma blanca. Este

¹⁴⁴ Como mencionamos al comienzo, Dosoo propone Hermontis (actual Armant) como lugar de procedencia. Esta hipótesis se propuso porque en el reverso del *PGM XIa* se conservan unas cuentas pertenecientes a alguien de dicha localidad, Martín Hernández 2020, 278-279.

¹⁴⁵ Dosoo 2014, 39-41; Martín Hernández 2015, 149, véase nota 10.

¹⁴⁶ Martín Hernández 2020.

¹⁴⁷ Martín Hernández 2015; Martín Hernández 2017b.

¹⁴⁸ La receta no tiene título. En la traducción de Betz se propone “Spell for dream revelation”; en la de José Luis Calvo Martínez y M^a Dolores Sánchez Romero, “Petición del demon familiar para conseguir revelaciones en sueños”.

¹⁴⁹ Las *voces magicæ* son retahílas de palabras sin sentido en la lengua que las transmite, pero que se consideran de gran poder. A veces se presentan como los nombres secretos y auténticos de demonios y deidades. Véase nota 85. Para el valor de este tipo de palabras en el contexto de la teúrgia, véase Edmonds 2019, 335s; Frankfurter 2019, 285s; Gordon 2019, 114s.

deberá ser quemado y ofrecido a la Osa Mayor mientras se recita la fórmula. En tercer lugar, se ofrecen unas instrucciones para fabricar un amuleto (*phylaktērion*). Hay que escribir en una lámina de estaño de una serie de *voces magicae* y llevarla colgada al cuello. Por último, se indica al practicante que deberá retirarse a su habitación, apagar la lámpara y dormir sobre una cama nueva hecha con juncos.

•Comentario

Como puede deducirse de la última indicación, se trata de una práctica de adivinación onírica. El tipo de ritual descrito corresponde a lo que se conoce con el nombre griego de *enkoimēsis* (*incubatio*, con su nombre latino), una práctica consistente en acotarse, normalmente en la proximidad de un lugar sagrado, para recibir la visita de un dios en sueños. Este tipo de sueños fue especialmente célebre en entornos dedicados a Asclepio, notablemente en el *Asklepeion* de Epidauro. La finalidad en este caso era curativa: los enfermos acudían al templo con la esperanza de que Asclepio les curara milagrosamente o de que le ofreciera un remedio en sueños.¹⁵⁰ En Egipto existía este tipo de adivinación, destacando los santuarios dedicados a Bes. Esta práctica oracular es, de hecho, rastreable desde el Reino Nuevo.¹⁵¹

Sabemos, además, que los sueños eran importantes en el contexto de la adivinación, ya que existía la creencia de que eran los dioses quienes los enviaban. Así, la interpretación onírica o la oniromancia (*oneiromanteia*) formaban parte de la adivinación natural en la tradición grecorromana.

Nuestra práctica presenta evidentes particularidades, pero el sueño parece funcionar en ambos casos del mismo modo como experiencia mediadora capaz de poner en contacto el mundo de lo humano con el de lo divino. Una de esas particularidades tiene que ver con el ser divino invocado, que no es un dios, sino el demon personal del practicante, así como la participación de Eros como deidad intermediaria entre dioses y hombres ya desde el *Banquete* de Platón. En cualquier caso, la receta no duda de que este demon propio tenga la capacidad de obtener el conocimiento deseado por el practicante. Comentaremos más adelante esta figura que, como veremos, vuelve a aparecer en las otras dos recetas.

¹⁵⁰ Abundantes inscripciones sirven como testimonio de este tipo de narraciones. Para una introducción general, véase Bernabé Pajares y Macías Otero 2020, 283-309. Para algunos ejemplos de textos referentes a estas curaciones, véase Luck 1985 [2006], 185-194.

¹⁵¹ Frankfurter 2018, 131s.

El dios al que se pide el envío del demon es Eros. Este es invocado como asistente (*paredros*) en otras dos recetas, algo compatible con su carácter de intermediario, una perteneciente al *PGM XII*, y otra al *PGM IV*.¹⁵² En ambas, la divinidad aparece como dios del amor, pero toma dimensiones cósmicas. En nuestro texto el practicante hace alusión a las cuatro regiones del cosmos y a aquel que está por encima de ellas. Este estatus propio de quien está por encima de las regiones del cosmos recuerda al título de “señor del universo” o “señor de las formas” que se otorga a esta misma deidad en el *PGM XII.14-95*. A su vez, estas calificaciones de carácter cósmico tienden a identificarle con otros dioses de gran relevancia en los papiros como Helio-Harpócrates (Horus niño).¹⁵³ En este sentido, no es una figura lejana al Helio o al Hermes que veremos en las siguientes recetas. Esta descripción del dios como gobernador del cosmos, además, ilustra la tendencia al henoteísmo rastreable en la mayoría de los papiros mágicos greco-egipcios de la colección. Por otra parte, Eleni Pachoumi sugiere influencias filosóficas en la noción de unión erótica presente en el *PGM VI.1716-1870*. En nuestro caso, la idea de vínculo erótico no parece tan evidente, aunque la alusión a Eros (relevante en los *Oráculos Caldeos*, en los que Eros funciona como ligamento de todas las cosas),¹⁵⁴ el tono cercano y amistoso del texto, junto con la idea del encuentro con el demon propio, sugieren una atmósfera con tintes eróticos en el sentido filosófico del término.

En lo que a la práctica se refiere, la suciedad de la sandalia del mago funciona en este caso como sustancia mágica (*ousia*). En los papiros, la figura de la sandalia suele funcionar como un símbolo de la divinidad. En este caso, sin embargo, la sandalia pasa a ser símbolo del mago.¹⁵⁵ Es importante que tengamos en mente esta asimilación del practicante a la deidad, pues podremos rastrearlo en otra de las prácticas. Además, la asociación de la sandalia con el practicante posibilita, a su vez, el funcionamiento simbólico de la suciedad de la misma como *ousia* mágica relacionada con el mago. Este es un buen ejemplo de la creencia en el poder de la simpatía universal. Por una parte, se toma prestada una simbología propia de lo divino (la sandalia) para significar la presencia del sujeto; por otra parte, se escoge como sustancia mágica aquello que ha estado en contacto con aquel símbolo o signo del sujeto (la suciedad de la sandalia).

¹⁵² *PGM XII.14-95* y *PGM IV.1716-1870*; véase Pachoumi 2017, 86-95.

¹⁵³ Pachoumi 2017, 86-87.

¹⁵⁴ *Orac. Chald. Fr.* 39; Pachoumi 2017, 93.

¹⁵⁵ Pachoumi 2015, 55.

El sahumero debe quemarse en dirección a la Osa Mayor, cuya presencia no es extraña en los papiros.¹⁵⁶ En el mismo *PGM VII* se le cita en una invocación con un anillo, que debe ser mostrado a la Osa,¹⁵⁷ y la encontramos de nuevo en una invocación a la Osa para todo fin, descrita como “señora del cielo y de las estrellas y de todo el cosmos”.¹⁵⁸ Así, esta referencia colabora a dotar a la receta de una dimensión cósmica. Su descripción en otra práctica del mismo papiro como señora del cosmos la acerca al Eros gobernante de las regiones del universo, subrayando la importancia de ese puesto de gobernante de la necesidad cósmica. Por otra parte, la práctica de mostrar sahumeros u objetos mágicos (como el anillo) a la Osa, podría pensarse en términos de simpatía: del mismo modo que en otros formularios se muestran objetos al sol o a la luna, en este caso se muestra a la poderosa Osa, quizás con la esperanza de impregnarse con parte de su poder o *dynamis*.

Por último, la elaboración del amuleto ilustra una práctica habitual en los *PGM*, normalmente con fines apotropaicos. Resulta normal esta precaución, ya que nunca se sabe si el dios o el demon invocados estarán muy conformes con eso de ser conjurados. Esta prudencia se muestra de muy diversas formas en las recetas: se pueden proporcionar instrucciones por si la invocación no fuera bien, se subraya la importancia de seguir los pasos al pie de la letra, se incluyen palabras de apaciguamiento, o una fórmula de despedida. El uso de amuletos también es habitual con este fin protector. Además, cabe señalar que la inscripción que debe realizarse en este amuleto recuerda a algunas de las *voces magicæ* pronunciadas en el *logos*. La importancia de las *voces* reside en gran parte en su propia ininteligibilidad. Aunque en algunos casos se puede rastrear el origen de algunas palabras, posteriormente deformadas,¹⁵⁹ este proceso no es lo crucial para entender el poder de estas expresiones. Su parecido con la escritura, debía simplemente sugerir la posibilidad de que se trataba de un lenguaje significativo, cuya autoridad residía en un conocimiento oculto.¹⁶⁰ Podemos suponer que este tipo de escritura mágica podría significar garantía de autoridad para los clientes del mago; una valoración posibilitada, a su vez, por el prestigio de la alfabetización en el marco de la sociedad en general.¹⁶¹ El

¹⁵⁶ Por ejemplo, en *PGM IV.1275-1388* encontramos dos conjuros a la Osa Mayor para todo fin mágico. En uno de ellos también se quema un sahumero en su honor.

¹⁵⁷ *PGM VII.632*.

¹⁵⁸ *PGM VII.687-688*.

¹⁵⁹ Esto es lo que llamamos *barbara onomata*, haciendo uso de la propia expresión de Jámblico (*DM VII.5.15*).

¹⁶⁰ Gordon 2011 y 2014.

¹⁶¹ Gordon 2014, 254.

parecido entre el texto recitado y las palabras escritas debía ayudar a conseguir una sensación de unidad y coherencia.

En este sentido, hemos de recordar la importancia que la posibilidad de un lenguaje suprrracional revestía para los teúrgos. Desde esta perspectiva, esas extrañas *voces* que quedan intercaladas a lo largo del texto no son sino símbolos conectivos que nos ayudan a entrar en contacto con la divinidad.¹⁶² En el caso de Jámblico, los nombres no son meras convenciones, sino que tienen un vínculo con la naturaleza de las realidades que significan.¹⁶³ Los nombres aparentemente sin significado de estas *voces* están unidos a los dioses “por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple”,¹⁶⁴ de ahí su importancia.

En definitiva, nos encontramos ante una práctica que, a través del sueño, trata de aproximar la esfera de lo humano y de lo divino, por medio del encuentro o *systasis* del practicante con su demon personal. La receta está repleta de referencias cósmicas, así como de objetos rituales que, a través de relaciones simbólicas y simpatéticas, tratan de conseguir la situación más apta posible para la consumación del encuentro.

3. 2. PGM VII.505-528

·Síntesis

Esta receta aparece bajo el siguiente título: *Systasis idion daimonos*, es decir, encuentro o (re)unión con el demon propio. En primer lugar, se presenta la fórmula. Esta comienza con el saludo por parte del practicante a una serie de deidades: a Fortuna (*Tychē*), al demon del lugar, a la hora y al día presentes, al universo completo (entendido como “todo lo circundante”¹⁶⁵), a Eón y a Helio, al cual se describe como dios supremo, padre de la Naturaleza, de los planetas y de los elementos. Además, Helio es descrito como “aquel que tiene en sí la mezcla de la naturaleza cósmica”.¹⁶⁶ Para terminar, la fórmula, que insistentemente se sigue refiriendo a Helio, hace alusión a un lago sagrado llamado abismo y situado entre dos columnas (cuyos nombres mágicos son *skiathi* y *mantō*), a los cuatro cimientos de la tierra y al “sagrado escarabajo”.

¹⁶² Edmonds 2019, 336.

¹⁶³ *DM* VII.5

¹⁶⁴ *DM* VII.4.

¹⁶⁵ La expresión original es *to periechon*; Pachoumi, 51: en el *Timeo* de Platón se usa la misma expresión para referirse al universo (Pl. *Ti.* 31.4).

¹⁶⁶ *PGM* VII.512-513.

En segundo lugar, se ofrecen una serie de instrucciones rituales. La primera indicación prescribe escribir “el nombre” con tinta de mirra en dos huevos machos. Respecto al nombre, puede deducirse del contexto que se refiere a las *voces magicæ* con las que acaba la fórmula, ya que es la frase inmediatamente anterior y refleja algunos nombres (Abraxax, Iao) entre diversas vocales, combinación que encontramos a su vez en otros papiros.¹⁶⁷ Betz explica que los antiguos pensaban que el futuro sexo de las aves podía determinarse en función del tamaño del huevo,¹⁶⁸ por lo que esta referencia alude al uso de dos huevos de los que supuestamente habrían de nacer dos machos. Uno de ellos está destinado a limpiar y purificar al practicante, tras lo cual este tiene que lamer el nombre, romper el huevo y desecharlo. El otro huevo debe ser sostenido con la mano derecha de cara al sol naciente. Hay una laguna en el texto, después de la que se mencionan ramas de olivo. Tras recitar la fórmula siete veces, deberá romper y tragar el contenido del huevo restante. La receta cierra con la indicación de que esta práctica debe ser repetida durante siete días al amanecer y al atardecer.

•Comentario

Saltan a la vista, nuevamente, las referencias cósmicas, en este caso especialmente ligadas a Helio. El dios, aunque aparece junto a otras deidades, se muestra revestido con el estatus de padre del cosmos y, por lo tanto, como aquel que gobierna sobre el tiempo, los planetas y los elementos naturales.¹⁶⁹ De entre los calificativos que se le atribuyen, destaca por su rareza “el que tiene en sí la mezcla de la naturaleza cósmica”. El término para esta noción de naturaleza cósmica, *synkrasis* (σύγκρασις) no aparece en ningún otro formulario de los *PGM*. Según indica Eleni Pachoumi, se encuentra una sola vez más en su forma simple, *krasis* (κρᾶσις), en la *Liturgia de Mitra*.¹⁷⁰ Algunos paralelos de este concepto, que no parece estar arraigado en la tradición de transmisión textual de los *PGM*, pueden encontrarse en el *Corpus Hermeticum*, para el que la idea de mezcla cósmica es importante.¹⁷¹ Por otra parte, esta caracterización de la deidad como continente de una

¹⁶⁷ “AŌ SATHREN ABRASAX IAŌAI AEŌ ĒŌA ŌAĒ IAO IĒO EY AĒ EY IE IAŌAI” (*PGM* VII.521). Es habitual referirse a la divinidad con las 7 vocales. Por ejemplo, en *PGM* XII.120 o en *PGM* XIII.214-999.

¹⁶⁸ Betz 1986 [1992], 132 (nota 85).

¹⁶⁹ Del mismo modo, podemos encontrar una caracterización similar en la *systasis* con Helio de *PGM* III.495-810, donde se asocia al dios con los elementos como aquel que lo creó todo: abismo, tierra, fuego, agua, aire.

¹⁷⁰ Pachoumi 2015, 409.

¹⁷¹ Betz 1986 [1992], 132 (nota 81); Pachoumi 2015 410; *Corp.Herm.* 3.4; 11.7. Betz señala asimismo las relaciones con el gnosticismo: *Pistis Sophia* III.3.

mezcla, recuerda a la concepción neoplatónica acerca del Uno como simultáneamente unidad y variedad.¹⁷² este Uno es unidad en tanto que abarca y unifica todo lo existente, y multiplicidad en tanto que contiene las diversas especies y modalidades de ser.

Asimismo, resulta relevante el carácter abstracto de las deidades presentes en la receta. Podemos entender estas nociones en su doble carácter de noción abstracta deificada y de divinidad personificada o individualizada.¹⁷³ El uso de este tipo de abstracciones puede recordar al modo en que los neoplatónicos utilizan términos como *Nous*, formados a través de la divinización del concepto de *nous* o intelecto.

Como en el caso anterior, se incluyen una variedad de *voces magicæ* a lo largo de la fórmula. Dos de ellas (*skiathi* y *mantō*), como mencionábamos más arriba, se asocian con dos columnas que estarían junto a un lago sagrado llamado abismo. Según explica Jan Bergman, estas harían referencia a *Sektat* y *Manedjet*, los pedestales de la barca del atardecer y del amanecer, respectivamente.¹⁷⁴ La referencia al escarabajo sagrado, una clara referencia a la deidad egipcia Khepri, nos permite confirmar que estas imágenes aluden a un contexto mítico egipcio. Así pues, las aguas llamadas “abismo” harían alusión a las aguas primordiales (Nun) de las que habría surgido el mundo y la vida gracias a la acción de otro componente: Ra, el dios sol. Tanto el principio Nun como el dios Ra son en ocasiones descritos como padre de los dioses.¹⁷⁵ La referencia a la barca y al amanecer-atardecer alude al recorrido diario del dios Ra en la barca solar: desde el sol naciente (aspecto representado por Khepri), hasta el sol crepuscular.¹⁷⁶ Respecto al templo y a las columnas, probablemente se refieran al mundo y a los cuatro pilares que en algunas mitologías egipcias sostenían el cosmos, respectivamente.¹⁷⁷

En definitiva, en la fórmula se incluyen una serie de elementos egipcios que subrayan las ideas del dios padre, señor del cosmos. Estas características se atribuyen al dios griego Helio, que queda en parte identificado con la deidad egipcia Khepri, el escarabajo sagrado que alude al nacimiento del sol, pero también a la venida a la existencia y al renacimiento.¹⁷⁸

¹⁷² Pachoumi 2015, 410s.

¹⁷³ Sfameni Gasparro, 1997, 82; Pachoumi 20017, 108-109.

¹⁷⁴ Bergman, J., “An Ancient Egyptian Theogony in a Greek Magical Papyrus (*PGM VII*, 11.516-521), in *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee, Numen Supplements 43*, Leiden, Brill, 1982, citado por Betz 1986, 132.

¹⁷⁵ Fernández García 2013, 67.

¹⁷⁶ Fernández García 2013, 71.

¹⁷⁷ Betz 1986 [1992], 132 (nota 84).

¹⁷⁸ Este tipo de síntesis son comunes en los *PGM*: Gordon 120-121.

Continuando con las *voces magicæ* de la fórmula, decíamos más arriba que entre ellas se distinguen los nombres Abrasax e Iao. Abrasax (en otras ocasiones, Abraxas) era una deidad muy popular en contextos mágicos, identificada con diversos dioses y a la cual correspondía el valor numérico 365, como veremos que se indica explícitamente en la siguiente receta.¹⁷⁹ En relación con este valor referente a los días del año solar, en ocasiones es representada como una divinidad solar, con piernas de serpiente y cabeza de gallo.¹⁸⁰ Respecto a Iao, se trata de una deidad que también cobra gran presencia en los *PGM*,¹⁸¹ derivado del nombre del dios hebreo YHWH. A menudo queda asociado a Helio.¹⁸² Por otra parte, entre los epítetos otorgados en los *PGM* a Helio encontramos el de “alabado (*eulogetos*) entre todos los dioses”, expresión que probablemente implique influencias judías.¹⁸³

Pasando a la práctica ritual, aunque no resulta clara la relación, podría resultar relevante el interés de algunas cosmogonías órficas, así como egipcias, por el huevo, lo que resultaría en nuevas asociaciones de carácter cósmico.¹⁸⁴ En otras ocasiones, como en la práctica adivinatoria con lámpara que aparece más adelante en el mismo papiro (*PGM* VII.540-578), pero también en otros papiros, se usa la simbología del huevo en referencia a dioses, a los cuales se conjura en su nombre o a quienes se describe como procedentes de él.¹⁸⁵

En lo que se refiere al procedimiento, nuevamente podemos adivinar toda una serie de asociaciones que funcionan por relaciones de simpatía: el segundo huevo, probablemente relacionado con el cosmos (como Helio, el dios sol al que se invoca), es mostrado al sol (Helio, Khepri) y luego sorbido y tragado. Este momento recuerda al proceso de quemado del sahumero en dirección a la Osa. El razonamiento puede ser nuevamente intuitivo: por asociación y por contacto, se espera obtener parte de la *dynamis* del poderoso señor del cosmos. Pero, además, en este caso cabría destacar la aparición de las acciones rituales de *lamer*, *romper* y *tragar*, todas ellas con un importante peso en el marco de la tradición mágica egipcia.¹⁸⁶ Por otra parte, es necesario destacar la función

¹⁷⁹ El nombre de esta divinidad aparece más de cuarenta veces a lo largo de los *PGM*.

¹⁸⁰ Betz 1986 [1992], p. 331.

¹⁸¹ Su nombre aparece es más de un centenar de ocasiones a lo largo de los *PGM*.

¹⁸² Por ejemplo, en la mayoría de las recetas de IV.930-1114; Pachoumi 2017, 66.

¹⁸³ Pachoumi 2017, 66; Eleni Pachoumi, para el término εὐλογητός; e.g. LXX Gen 9:26, 12:2, 14:20, 24:27, 26:29; Deut 7:14; Odae 7:26, 8:52, 9:68.

¹⁸⁴ Pachoumi 2013, 55.

¹⁸⁵ Pachoumi 2017, 142.

¹⁸⁶ Véase Ritner 1993, especialmente los apartados dedicados a las acciones de lamer (92-102), tragar (102-110) y romper (148-153).

purificadora del primer huevo. La necesidad de un estado de pureza ritual para la consecución de las prácticas está presente a lo largo de todos los *PGM*, una pureza a la que puede accederse a través del ayuno, la abstinencia, el uso de sustancias u objetos calificados como “puros” u otros procedimientos, como en este caso.

Por último, como ocurre en otras instrucciones rituales, se indica la cantidad de veces que habrá de repetirse la fórmula (siete), la práctica (siete) y cuándo (al amanecer y al atardecer).

Para ir concluyendo, en primer lugar, en la receta en su conjunto destacan las referencias cósmicas, con una importancia central del sol. Las asimilaciones entre dioses de diversas tradiciones funcionan en gran medida a través de la asociación de rasgos solares, y la acción ritual se desarrolla en simpatía con estas alusiones al cosmos y al astro solar. El saludo a las deidades referentes a la hora y al lugar actual, así como al Eón y al entorno circundante, reflejan la consciencia por parte del practicante de su posición en un contexto cósmico,¹⁸⁷ fundamental para el correcto desarrollo de la práctica.

En segundo lugar, resulta evidente en este caso el carácter sincrético del texto, que apela a elementos propios de la tradición griega, quizás órfica, egipcia y judía. Del mismo modo, son rastreables influencias de corte hermético y neoplatónico, notablemente gracias a la caracterización del dios como aquel que tiene en sí la mezcla de la naturaleza cósmica.

Para terminar, cabe preguntarse si efectivamente este ritual está destinado a una *systasis* con el demon propio, pues este no vuelve a mencionarse a lo largo de la receta. Según indica Betz, la mención de *Tychē* puede ser clave de cara a confirmar que no se trata de un título errado, debido a la relación que, como veremos, se ha tendido a establecer en algunas tradiciones (especialmente de corte platónico) entre *Tychē* y otras deidades relacionadas con el destino, y el demon propio.¹⁸⁸ Veamos qué nuevas claves aporta a nuestro análisis la última de las tres recetas, antes de pasar a analizar en mayor profundidad esta relación.

3. 3. *PGM VIII.1-63*

·**Síntesis**

Aunque esta receta aparece bajo el título *Philtrokatadesmos Astrapsoukou* (es decir, encadenamiento o atadura de Astrápsuko), el contenido corresponde a una invocación a

¹⁸⁷ Pachoumi 2013, 54.

¹⁸⁸ Betz 1981, 161; Sfameni Gasparro, 1997; Pachoumi 2013.

Hermes para todo fin. Como suele ocurrir en los encantamientos de este tipo, a lo largo del texto se enumeran algunos de los objetivos para los que podría hacerse uso de esta práctica: “dame favor [gracia], alimento, victoria, felicidad, atractivo, belleza de rostro, la energía de todos y de todas”.¹⁸⁹ Destacan los fines relacionados con la obtención de éxito y abundancia, así como con la protección ante posibles males.¹⁹⁰

En primer lugar, encontramos la fórmula indicada con el subtítulo *logos* (λογος). Se trata de una fórmula bastante extensa que ocupa un total de 52 líneas. Esta intensa invocación a Hermes somete al dios a un progresivo proceso de interiorización: desde el comienzo, en que se pide al dios que venga “como los fetos a los vientres de las mujeres” (*PGM VIII.2-3*) hasta el momento culmen en el que se da una identificación del mago con Hermes (“Yo soy tú y tú yo”).¹⁹¹ A lo largo de la fórmula, el mago debe exhibir su conocimiento de los nombres, las formas en cada punto cardinal, la planta, el árbol y la ciudad propias del dios. Al tiempo que se recitan estas correspondencias del dios con sus elementos, se reiteran los deseos perseguidos, fundamentalmente el éxito y la abundancia. Entre estos signos, nuevamente encontramos diversas *voces magicæ* que se corresponden con algunos de los nombres del dios. Para cerrar la fórmula, se invoca a la Buena Fortuna (*Agathe Tyche*) y al Buen Demon (*Agathos Daimōn*).

Siguiendo a la fórmula aparecen una serie de instrucciones rituales que indican la fabricación de una figurilla en madera que representa a un cinocéfalos sentado con el casco alado de Hermes, y de forma aneja una cajita o estuche. El nombre de Hermes debe escribirse en un papiro con tinta de mirra, que se guardará en este recipiente. Una vez tapada la caja, se quema incienso. El nombre (*onoma*) que debe escribirse se señala en último lugar; entre ellos, Tut (Tot), Iao, Sabaot y Adonáis. En este caso, de entre los objetivos anteriores se escribe tan solo el relacionado con la prosperidad de un negocio.

•Comentario

Varios autores relacionan el nombre *Astrapsoukos* del comienzo de la receta con Astrámpico (*Astrampsychos*), el nombre de uno o varios magos de origen persa transmitido por Diógenes Laercio.¹⁹² Puesto que parece ser que un mago y astrólogo

¹⁸⁹ *PGM VIII.5-7*.

¹⁹⁰ *PGM VIII.32-37*.

¹⁹¹ *PGM VIII.50*.

¹⁹² D. L., *Prooem. 2*; Betz 1986 [1992], 145. Parece ser que un mago y astrólogo egipcio utilizó este nombre persa en época de Alejandro Magno. Además, bajo el nombre de “*Sortes Astrampsychi*” se conoce una serie de fragmentos de papiros con oráculos numerados que comprenden tanto la pregunta formulada como su respuesta” atribuidos a esta misma figura, Montero 1997, 83; Martín Hernández 2020, 288.

egipcio adoptó este nombre en época de Alejandro Magno, y que se le atribuyen varios textos que datan de distintos siglos a este autor legendario, es lógico pensar que su aparición en el papiro es un modo de conseguir cierta legitimidad o prestigio.

La fórmula comienza invocando a Hermes, con el deseo de que acuda al practicante “como los fetos a los vientres de las mujeres”.¹⁹³ No debe resultarnos casual que el otro lugar en que encontramos una alusión a la matriz en los *PGM* sea un ritual para conseguir la *systasis* con Helio.¹⁹⁴ En ambas ocasiones, el resultado de la práctica parece ser el de una interiorización del dios. En el caso de la mencionada práctica para la *systasis* con Helio, el practicante deja claro que ha quedado deificado (*apothēōsas*, ἀποθεώσας)¹⁹⁵ gracias a este proceso.¹⁹⁶ Es decir, encontramos, por una parte, fuertes paralelos con un ritual que lleva en su título el término *systasis*; por otra parte, la lógica operante presenta rasgos teúrgicos. Recordemos que el encuentro y unión con la deidad solo es posible en el contexto de la teúrgia a través de la progresiva divinización del practicante. Al igual que en el caso anterior, la preocupación del mago consiste en adoptar la posición más apta posible para la consecución del encuentro.

En este contexto cobra todo su sentido la sucesión de nombres y símbolos del dios que el mago presenta a lo largo de la fórmula.¹⁹⁷ Es este conocimiento de los nombres y los signos del dios lo que posibilita su progresiva interiorización. Entre estos aparecen toda una serie de animales relacionadas con deidades egipcias: el ibis representa a Tot; el babuino con cara de perro, a Anubis; la serpiente, a Uto y el lobo, a otra forma de Anubis.¹⁹⁸ Además, la figura del cinocéfalo hace referencia a Hermanoubis (Hermes como Anubis), de ahí su representación con cara de perro tocado con el casco alado de Hermes. Todos estos elementos, así como el uso de la palabra *Tut* como nombre del dios, dejan constancia de que nos encontramos ante un Hermes “egiptianizado”. En muchas ocasiones las representaciones visuales de Hermes presentes en los papiros mágicos greco-egipcios son una mezcla de los rasgos de la deidad griega y de su equivalente egipcio Tot, una asimilación que derivará en la figura de Hermes Trismegisto.¹⁹⁹ Este constituye un ejemplo idóneo para comprender el llamado sincretismo como el resultado de una convivencia multicultural, más que como la suma de influencias aisladas.

¹⁹³ *PGM* VIII.2-3.

¹⁹⁴ *PGM* III.603.

¹⁹⁵ Preisendanz 1973, 600-601.

¹⁹⁶ *PGM* III.600.

¹⁹⁷ Johnston 2008, 165s.

¹⁹⁸ Betz 1986 [1992], 145 (nota 4).

¹⁹⁹ Pachoumi 2017, 138-139.

En la receta, Hermes es descrito, además, como conocedor del funcionamiento del cosmos, y como descubridor de remedios (traducción española) o inventor de drogas (traducción inglesa).²⁰⁰ Es decir: por un lado, se mantienen las referencias cósmicas que encontrábamos también en las otras recetas; por otro lado, se subrayan algunas de las funciones propias de Hermes. Este no solo es el mensajero de los dioses e intérprete de la divinidad, sino también conocedor de la magia y la medicina, funciones igualmente atribuidas al Tot egipcio. Asimismo, guarda también relación con el mundo de los muertos como escolta de las almas de los fallecidos, faceta relacionada con Anubis.²⁰¹ Volveremos sobre esta característica, pero de momento cabe destacar tanto el carácter liminal de esta función, a medio camino entre la esfera de los mortales y la esfera de lo divino; como el rol de guía asociado al dios.

El momento culmen de la identificación lo encontramos en las siguientes afirmaciones: “Pues tú eres yo y yo soy tú; tu nombre, mi nombre y el mío, tuyo: pues yo soy tu imagen”²⁰² y “Te conozco, Hermes, y tú a mí. Yo soy tú y tú yo”.²⁰³ Esta identificación con el dios nos recuerda nuevamente a aquel proceso de deificación que aparece en *PGM* III en una práctica similar, así como al camino ofrecido por la teúrgia para la ascensión hasta la divinidad. Bien es cierto que aquí no parece hablarse en términos de ascenso, y cabría deducir que es el dios quien acude al encuentro del practicante, quien le llama insistentemente. En el comentario conjunto de los textos hablaremos sobre este conflicto típico de la teúrgia, pues ¿quién podría hacer descender a los dioses, si estos se mantienen siempre perfectos e inmutables?²⁰⁴

En la primera de las fórmulas de identificación del practicante con la deidad, hay un término que merece nuestra atención: imagen, *eidōlon* en este texto. La inclusión de esta palabra ha llevado a pensar a diferentes autores que se trata de un término adoptado por influencias filosóficas, puesto que en la filosofía griega aparece normalmente asociado al alma. Esta, al ser así descrita puede incluso aparecer representada en pinturas de algunas cerámicas griegas.²⁰⁵ Betz ofrece dos claves relevantes respecto al alma entendida en este sentido: por una parte, que la sustancia de este tipo de imágenes según

²⁰⁰ *Pharmakōn eureta*, φαρμάκων < ἔυρετά>. “Descubridor” o “inventor” es un añadido de Preisendanz (el editor del texto) para dar sentido a la frase. En el papiro pone φάρμακον, lo cual, en ese contexto, tendría que entenderse como un vocativo y traducir “bienhechor, remedio, de fácil conversación...”.

²⁰¹ Pachoumi 2017, 137.

²⁰² *PGM* VIII.37-38.

²⁰³ *PGM* VIII.50.

²⁰⁴ Athanassiadi 1993, 121; Edmonds 2019, 342-365.

²⁰⁵ Betz 1981; Pachoumi 2013, 63. Para las representaciones del alma como *eidōlon*, véase Georgiades 2016.

la especulación filosófica debe ser algún tipo de espíritu o *pneuma*; por otra parte, que en la filosofía también se usaba este término para explicar la relación entre el alma y la divinidad. Esta idea es desarrollada en contextos más tardíos tanto herméticos como neoplatónicos, tendiendo a explicar la unidad y la diferencia del alma con respecto a dios a través de la analogía del reflejo ofrecido por un espejo.²⁰⁶ Volveremos sobre esta noción más adelante.

Continuando con la fórmula, de nuevo se hace referencia a Abrasax, esta vez explicitando la importancia de sus valores numéricos: “tu segundo nombre tiene siete [letras], el número de los que gobiernan el cosmos y contiene la cifra total de 365 según los días del año”.²⁰⁷ Recordemos que, en el anterior formulario, tanto la recitación del *logos* como la práctica debían ser repetidas siete veces. Además, se menciona otro nombre con asociaciones similares, pero para el caso de la luna,²⁰⁸ así como otros nombres con gran presencia en los *PGM*: Tut (Tot, por su asociación con Hermes), Iao (del que ya hemos hablado), Sabaot y Adonáis (ambos nombres con raíces en la tradición veterotestamentaria).

Por último, hay que destacar la aparición de la Buena Fortuna junto al Buen Demon. *Agathos Daimōn* es una deidad griega tradicionalmente invocada en los banquetes para hacer libaciones en su honor, cuyo culto se extendió a lo largo de Grecia y del Mediterráneo desde el s. IV a. C. hasta el Imperio romano tardío.²⁰⁹ Esta figura aparece a menudo emparejada con *Agathē Tychē*, según Sfameni con el fin de intentar cambiar las posibles arbitrariedades que la fortuna pudiera tener reservadas al demon al añadir el calificativo de “bueno”.²¹⁰

Como podemos observar en otras recetas, tanto *Tychē* como los démones suelen ser evocados sin esta individualización que suponen los títulos de la Buena Fortuna y el Buen Demon. Este proceso de individualización, así como su emparejamiento, se gesta en el siglo IV a. C., y llegará hasta el Imperio romano. Esta pareja se comprende mejor a la luz del paralelo típicamente helenístico entre los conceptos *tychē* y *daimōn*, que quedan estrechamente asociados al tratarse ambos de elementos clave en la determinación del

²⁰⁶ Betz 1981, 167.

²⁰⁷ *PGM* VIII.46-48.

²⁰⁸ *PGM* VIII.44-46.

²⁰⁹ Betz 1986 [1992], 331; Sfameni 1997, 78s.

²¹⁰ Sfameni 1997, 79.

destino de la persona.²¹¹ Enseguida comentaremos esta asociación y su importancia en nuestro contexto.

En definitiva, la receta presenta elementos rituales propios de una práctica de *systasis* para el propósito específico que se pretenda. El proceso de unión descrito queda justificado por el conocimiento que el mago exhibe de los diversos nombres y *symbola* del dios.²¹²

3. 4. Un comentario conjunto de las tres prácticas

Las recetas comentadas ilustran toda esa amalgama cultural de la que hablábamos al comienzo del trabajo. Como hemos podido comprobar, la inclusión de elementos griegos junto a otros egipcios, judíos, gnósticos o herméticos no es la excepción, sino la norma. En muchos casos, las asociaciones se asientan sobre un profundo conocimiento de ambas culturas, si bien podemos imaginar que en otros casos la inclusión de elementos “extranjeros” (desde la perspectiva de un potencial cliente griego) podría responder simplemente a lo que podríamos llamar una estrategia de “marketing”. Dentro de este tipo de estrategias podríamos incluir la atribución de una receta al legendario Astrámpico, así como la amplia variedad de finalidades que se le asigna a ese mismo texto.

Efectivamente, las prácticas ofrecen todo un repertorio de referencias de la más diversa procedencia que aparecerían como potencialmente efectivas y extraordinarias de cara a una clientela de origen mayoritariamente griego.²¹³ Ello no impide que en algunos casos el escriba conozca bien el trasfondo cultural sobre el que se apoya, como parece ocurrir en nuestros textos. Al menos la mano principal de los textos del *PGM VII*, como ya hemos mencionado, corresponde a un escriba con una sólida formación y con conocimiento de técnicas de compilación librarias.²¹⁴ No podemos saber con exactitud cuál sería su conocimiento acerca de los aspectos teúrgicos que incluyó en el texto, o los que tenía quien compuso el manual del que él copio. Sin embargo, de la coherencia existente entre algunos elementos dispersos a lo largo de las recetas puede deducirse que al menos una de las manos que trabajó estos textos conocía prácticas parecidas a las que nos transmiten las fuentes literarias acerca de la teúrgia y que, desde luego, la mano que se ocupó de recoger estas compilaciones no añadió ingredientes que resultarían

²¹¹ Sfameni 1997, 82.

²¹² Pachoumi 2013, 60.

²¹³ Gordon 2019, 39.

²¹⁴ Martín Hernández 2015.

incompatibles o incongruentes. Resulta lógico pensar que estas recetas surgieron en contacto con influencias teúrgicas que se mantuvieron en el proceso de transmisión, ya que los elementos se reparten de una forma relativamente homogénea a lo largo de los textos.

Este tipo de elementos se encuentran perfectamente imbricados con otros comunes a la mayoría de las prácticas mágicas de los papiros greco-egipcios, como son el funcionamiento de algunos rituales por relaciones de simpatía o la importancia de todo lo relacionado con la astrología y el cosmos. En nuestro caso, la cuestión cósmica salta a la vista en las tres recetas: la relevancia de las deidades solares, de las constelaciones, planetas y estrellas, así como el uso de elementos con connotaciones cosmogónicas se repiten a lo largo de los formularios. En algunos casos, además, se pueden rastrear otras influencias filosóficas, como en el caso de la expresión “mezcla de la naturaleza cósmica”.

Ahora bien, ¿por qué resulta relevante esta información de tipo astrológico-cósmico? En todos los casos, la reiteración en torno a los elementos asociados al universo y a los cielos tiene que ver con una preocupación por parte del practicante acerca de su posición en este cosmos. Ya sea temporalmente (siguiendo el calendario solar o el lunar, atendiendo al momento del día en que debe realizarse la práctica o incluyendo valores numéricos relacionados con el calendario solar -como el 7 o el 365), sea espacialmente (haciendo referencia, por ejemplo, al lugar hacia el que ha de orientarse al realizar la práctica), o filosóficamente (en la búsqueda de una relación fundada y significativa con el dios señor del universo, por ejemplo), los elementos cósmicos ayudan al practicante a encontrar la situación óptima para la consecución del encuentro. Este mismo objetivo tienen las prácticas de purificación en nuestras recetas: obtener una aptitud adecuada para la *systasis*.

Así, por ejemplo, en el caso del ritual de *systasis* con el demon propio (*PGM* VII.505-528), el practicante hace alusión a toda una serie de entidades astrológicas (el dios del lugar, las deidades de la hora y el día, lo circundante y Helio), de manera que se sitúa en la condición astrológica oportuna para encontrarse con su demon personal, “identified with his internal nature and synkrisis”.²¹⁵

Jámblico hace referencia en *DM* a la importancia de “la emanación de los astros”, pues es “la que asigna al demon”.²¹⁶ Además, añade, el demon personal “nos es asignado

²¹⁵ Pachoumi 2013, 54.

²¹⁶ *DM* IX.3.

no por una parte sola de los fenómenos celestes ni por un elemento del mundo visible, sino por todo el cosmos”, siendo así que “una suerte individual nos es atribuida”.²¹⁷ Si ponemos esto en común con aquello que explicábamos en el apartado sobre teúrgia, a saber, que aquello que el teúrgo debe hacer es volverse el continente más adecuado para la divinidad, podemos entender tanto el carácter teúrgico de la práctica, como la importancia de todos los elementos cósmicos y astrológicos para la consecución de la unión con el dios, lo que explica las reiteraciones.

Esta (re)unión implica, como sabemos, la divinización del mago. Como veíamos, esta se expresa a través tanto de la interiorización de la divinidad, como de la adopción de características propias de los dioses (como ocurría con la sandalia). Ahora bien, a este respecto puede surgir un conflicto que indicábamos más arriba: si bien la divinización expuesta por Jámblico implica un ascenso del teúrgo, en el caso de las recetas comentadas se podría entender que es la deidad la que acude al practicante. Edmonds expone este conflicto, una problemática que, además, es protagonista de algunas de las críticas ejercidas contra la teúrgia.²¹⁸

Según lo explica Edmonds, habría dos modos de acceder a la *systasis* teúrgica: a través del perfeccionamiento de las cosas mortales y materiales, con el fin de traer lo divino al mundo material, y a través de la ascensión del practicante a la esfera divina.²¹⁹ Sin embargo, las expresiones “ascenso” y “descenso” pueden llevarnos a error. Lo relevante no es tanto el par ascenso/descenso, como el de actividad/pasividad. Tal y como lo entendemos, tanto si se trata de purificar y perfeccionar las cosas mortales y materiales, como si se trata de la divinización del individuo, el procedimiento es el mismo: el logro de esa aptitud o congruencia (*epitēdeiotēs*) que permite la unión, es decir, la obtención de un “recipiente” adecuado para la divinidad. De lo que se trata es de fortalecer el vehículo que constituye el alma a través de las correspondencias materiales que el mago *no* crea, sino que utiliza gracias a su conocimiento de los símbolos y señas del dios.²²⁰ El practicante se limita a hacer uso de una serie de correspondencias que existen en el mundo, dada la familiaridad de todo lo existente con el Uno.

Dicho esto, podemos entender todos los procedimientos rituales que hacen referencia a objetos, nombres y símbolos como partes de un mismo proceso de

²¹⁷ *DM IX.6.*

²¹⁸ Edmonds 2019, 342- 365. Por ejemplo, por parte de Porfirio en la *Carta a Anebo.*

²¹⁹ Edmonds 2019, 342-363.

²²⁰ Edmonds 2019, 331.

divinización o de acercamiento al dios. La materialidad no resta en este proceso: ya veíamos que en el caso de la teúrgia el uso de plantas, piedras, animales y sustancias aromáticas es aceptado. Lo crucial en esta práctica será, como bien sabemos, la comunicación con la esfera de lo divino. A la luz de este interés puede entenderse también la importancia de las experiencias de liminalidad en el encuentro con los dioses: desde el sueño, como en nuestra primera receta, hasta las relaciones con el más allá representadas en la figura de Hermes, como aquel encargado de guiar a las almas de los fallecidos en el mundo de ultratumba. Este tipo de experiencias ocurren en la frontera entre lo humano y lo divino, posibilitando su comunicación. Si bien no se recurre a estas prácticas exclusivamente en el marco de la teúrgia, encajan a la perfección con su finalidad.

Por último, detengámonos en otro de los elementos que están presentes de algún modo en las tres recetas: el papel del demon personal y su relación con *Tychē*. El demon personal es entendido en Platón (si bien probablemente la idea le precediera) como un guardián o guía personal, consumidor de las elecciones del individuo, por una parte; y como el elemento divino o superior del alma, por otra.²²¹ Esta temática del demon personal, en especial a raíz de la cuestión del *daimonion* socrático, atraviesa el medio-platonismo y el neoplatonismo.²²² Un hito en esta tradición es el mito de Er en la *República*.²²³ En él se narra que cada alma, al ser encarnada, recibe un demon que marca su destino.²²⁴ A lo largo de su recepción se consolidará este doble aspecto del demon personal como aquel guía estrechamente relacionado con las elecciones del individuo (de ahí su relación con *Tychē*), y como el elemento divino del alma humana. Ambas ideas tienen una clara continuidad en Jámblico, para quien el demon personal queda ligado a la Necesidad y la Fortuna a través de la asignación del cosmos al individuo, y de su función como guía y gobernante de los humanos.²²⁵ Estas ideas se mantienen vigentes asimismo en otros pensadores neoplatónicos.²²⁶

Como la tradición platónica, además, Jámblico sostiene que este demon preexiste al individuo, puesto que es su componente divino.²²⁷ Esta idea es perfectamente coherente con la práctica teúrgica y con el sistema neoplatónico: se trataría de remontarse en la

²²¹ Sfameni 1997, 68; Pachoumi 2013, 48.

²²² Betz 1981, 159s.

²²³ Pl. R., 617d.

²²⁴ Edmonds 2019, 328s.

²²⁵ DM IX.218; Pachoumi 2013, 48.

²²⁶ Para una aproximación: Betz, 1981; Pachoumi, 2013; Edmonds, 2019.

²²⁷ “Este demon existe paradigmáticamente antes incluso del descenso de las almas al devenir”, DM IX.6.

cadena continua de los seres, a través del elemento divino en nosotros, hasta la divinidad.²²⁸

La idea de un elemento divino en la persona nos da una clave para comprender mejor las recetas comentadas: el conocimiento de uno mismo será el conocimiento del dios en la medida en que este autoconocimiento tenga por objeto el demon personal. En este sentido, los formularios mágicos ofrecen una “puesta en escena” de este encuentro. Es a causa de esta relación con el autoconocimiento que la aproximación de Betz en la senda de la tradición hermenéutica de la máxima délfica “Conócete a ti mismo” resulta tan fructífera. Para el autor, al quedar equiparado el demon personal a la parte divina del alma, el resultado lógico es el de tomar a este demon como interlocutor al modo de los oráculos, en un estilo pregunta-respuesta.²²⁹ En los *PGM* no encontramos sino una reformulación de esta concepción en términos mágico-rituales.

Por otra parte, recordemos que en la última receta comentada el mago se identificaba con la imagen (*eidōlon*) del dios. Este elemento, decíamos, servía en ciertas tradiciones de la filosofía griega para explicar la relación del alma con la divinidad, entendiéndose a través de la analogía del reflejo ofrecido por un espejo.²³⁰ Al mirarse en su particular espejo, el practicante puede aspirar a observar a su yo en su dimensión divina, es decir, a observar su demon personal, reflejo de la divinidad de la cual deriva.

Para ir concluyendo, conviene recordar lo que afirmábamos al exponer los elementos básicos de la teúrgia cuando decíamos que, en último término, epistemología, ontología y ética quedan fusionadas. Así pues, se puede comprender por qué la vida filosófica y virtuosa implica asimilarse a lo divino todo lo que se pueda (es decir, tender al demon personal), una idea de raigambre platónica que será central para la tradición neoplatónica.²³¹ El conocimiento del demon personal no solo permite al teúrgo acceder al contacto con la divinidad, sino que, además, abre la puerta para el conocimiento e incluso la modificación del destino, tal y como dejan adivinar las recetas. En ellas se subraya la superioridad de la divinidad suprema con respecto a la propia necesidad (ya que es la que gobierna sobre ella), de ahí su capacidad para cambiar los designios del destino, una idea igualmente presente en *DM*.²³²

²²⁸ Edmonds 2019, 339.

²²⁹ Betz 1981, 59.

²³⁰ Betz 1981, 167.

²³¹ Plat. *R.* 613b, *Lg.* 716c-d, *Tht.* 176b; Edmonds 2019, 331-332.

²³² *DM* III.18-19; Edmonds 2019, 370.

En último lugar, a la luz de lo expuesto creemos que una posible traducción para el ritual teúrgico-filosófico serían el de *re-uni6n*, puesto que no solo expresa la idea de uni6n, encuentro o conexi6n; sino que, adem1s, en esta expresi6n resuena la idea teúrgica y (neo)plat6nica seg1n la cual el conocimiento del dios supone un reconocimiento, una vuelta al principio que preexiste al individuo. La relaci6n que todos estos componentes (el demon personal como elemento divino de lo humano, el destino del individuo, la fortuna y el dios supremo como se1or del cosmos) mantienen en esta tradici6n y su presencia en las recetas comentadas, nos llevan a concluir que es posible que estamos antes rituales de *systasis*, incluso en los casos en los que parec1a menos evidente en un comienzo.

4. CONCLUSIONES

Lo primero que podemos deducir de la labor de contextualizaci6n que hemos tratado de realizar a lo largo del trabajo es que no es posible establecer afirmaciones concluyentes en torno a la elaboraci6n de las recetas. ¿Qui6nes fueron los escribas que incluyeron estos elementos teúrgicos en los papiros? ¿Decidieron incluir estos aspectos deliberadamente? ¿Hab1a algunos de estos especialistas descrito sus textos como teúrgicos? Las respuestas a estas preguntas quedan fuera de nuestro alcance, en gran medida porque la conservaci6n de estas recetas es un hecho excepcional. No poseemos un material equiparable para 6pocas anteriores, ni conocemos en profundidad la historia de la formaci6n de cada papiro. Sin embargo, s1 podemos barajar algunas hip6tesis plausibles con los datos que s1 conocemos, de ah1 la importancia de una buena contextualizaci6n.

Sabemos que la figura de los especialistas rituales existi6 ya desde la Atenas de los siglos V-IV a. C., y que probablemente esta tambi6n existiera en el caso egipcio ya en 6poca fara6nica. Estos especialistas, a los que se ha calificado en ocasiones como expertos *freelance*, se ganaban la vida ofreciendo soluciones a los problemas e inquietudes de los ciudadanos a los que las instituciones religiosas no daban respuesta.²³³ De ah1 que podamos encontrar asociados en las fuentes a magos, curanderos, adivinos e iniciadores. De hecho, es posible que estos especialistas rituales pudieran ofrecer m1s de uno de estos servicios.²³⁴ El imaginario en torno a los magos se sosten1a sobre toda una serie de

²³³ Johnston 2008, 144-179.

²³⁴ Johnston 2008, 177.

estereotipos que estos explotarán gustosamente, como podemos imaginar gracias a algunos de los reclamos que aparecen en las recetas, como la atribución de estas a personajes célebres o extranjeros. En todos los casos, lo central para el especialista era la *eficacia* que podía ofrecer a sus clientes. El circuito de transmisión de textos, recetas y tradiciones de los que surgieron los formularios recogidos en el corpus de *PGM*, no solo se apoyaba en estas labores de conservación y transmisión, sino que debieron buscar modos de innovar. Sin esta adaptación creativa de los recursos preexistentes (ya en la esfera de la religión institucional, ya en otras recetas que pudieran conseguir), uno podía correr el riesgo de sucumbir a la competencia.

El incremento de la interacción cultural en el Mediterráneo entre los siglos II-IV d. C., sumado a esta producción y transmisión de recetas, explican la interacción entre la magia y la teúrgia. Si bien se tiende a atribuir las prácticas mágicas a las capas más populares, y las teúrgicas a capas más formadas y preocupadas por una conceptualización consciente de la religión, no cabe duda de que ambas habrían podido inspirarse mutuamente.²³⁵ Recordemos que los escribas en muchos casos poseyeron una sólida formación, si bien la calidad de los papiros no es uniforme.

En el caso de los textos que hemos comentado, llama la atención la coherencia que existe entre todos los aspectos de carácter teúrgico. Estos no parecen añadidos puntuales, pues están repartidos de forma homogénea y poco artificiosa a lo largo de las recetas. Probablemente, estas recetas surgieron en contacto con influencias teúrgicas y se mantuvieron en el proceso de transmisión. Hemos de recordar que en ese imaginario en el que los especialistas rituales apoyaban parte de su reputación y recursos, los filósofos tenían un lugar importante. Neoplatonismo y neopitagorismo se fundían en la imaginación de muchos habitantes. La imagen de un filósofo con poderes rituales excepcionales no constituye algo extraño en este contexto. Del mismo modo, el sincretismo presente en los textos resulta ya un todo multicultural indivisible en su contexto, por lo que resultaría inútil tratar de dividir rígidamente los elementos de diferente carácter y procedencia.

No sabemos si alguna de las manos tuvo un conocimiento profundo de la teúrgia, ni siquiera si habría calificado sus prácticas como teúrgicas, pero tampoco resulta crucial. De lo que sí nos ofrecen un vivo testimonio estos textos es de toda esa circulación de prácticas y tradiciones en la tardo-antigüedad. Lo relevante para el especialista no habría

²³⁵ Sfameni, 1997, 90; Johnsnton, 169.

sido tanto el carácter teúrgico de sus papiros, como el resultado de ese proceso de recepción y reelaboración: una receta que se mostrara lo más eficaz posible. Si la teúrgia podía ofrecer material para ello, ¿por qué no aprovecharlo? Máxime si entre los temas que ocupaban a esta disciplina se encontraba el encuentro con los propios dioses, un contacto que podía resultar de lo más fructífero para fines adivinatorios, así como soteriológicos.²³⁶ En este sentido, se comprende más claramente por qué la *systasis* en contextos mágicos reviste un fuerte carácter teúrgico, si bien adaptado a fines más “mundanos” de lo que la teúrgia habría propuesto. A fin de cuentas, los especialistas rituales tenían que dar respuesta a las demandas de sus clientes para ganarse la vida. Así, mientras que la adivinación teúrgica se presenta como un estadio en el camino a la unión con la divinidad,²³⁷ las recetas adaptan el material para fines adivinatorios o propiciatorios.

Asimismo, la necesidad de adaptar estas prácticas a este tipo de fines explica por qué un tipo de adivinación concebida por los teúrgos como divina y, en principio, natural, se nos presenta más bien como inductiva o artificial en los formularios. Como especialista, el “mago” posee los conocimientos rituales necesarios para provocar este encuentro. Es precisamente la posesión de este tipo de *techne*, inaccesible para otros, lo que le otorga su estatus.

En definitiva, tanto los textos de los *PGM* como la figura de los especialistas rituales nos ofrecen una ventana por la que divisar las prácticas rituales de la antigüedad y tardo-antigüedad más allá de las estrictas divisiones magia-religión, magia-adivinación, Grecia-Egipto o ritualidad-filosofía.

²³⁶ Otro asunto muy distinto sería el modo en que los teúrgos comprendieran estos contactos. Está claro que, para mantener su propia reputación y estatus, los neoplatónicos tendieron a distinguir la teúrgia de la magia.

²³⁷ Athanassiadi 1993, 121.

BIBLIOGRAFÍA

- Ando, C., “Exporting Roman Religion” en Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 429-445.
- Anders Klostergaard Petersen, A., “The notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept”, en Armin, L. y Lichtenberger, H., *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 23-41.
- Athanassiadi, P., “Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus”, *The Journal of Roman Studies*, vol. 83, Society for the Promotion of Roman Studies, 1993, pp. 115-130.
- Bagnall, R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Bernabé Pajares, A., “MAFOI en el *Papiro de Derveni*: ¿magos persas, charlatans u oficiantes órficos?” en Calderón, E., Morales, A. y Valverde, M. (eds.), *Koinos Logos*, Homenaje al profesor José García López, Murcia, 2006, pp. 287-297.
- Bernabé Pajares, A. y Macías Otero, S. (eds.), *Religión griega. Una visión integradora*, Guillermo Escolar Editor, Madrid, 2020.
- Betz, H. D. “The Delphic Maxim «Know Yourself» in the Greek Magical Papyri”, *History of Religions*, vol. 21, nº 2, The University of Chicago Press, Nov. 1981, pp. 156-171.
- . (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1986 [1992].
- . “Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri”, in Faraone, C. A. and Obbink, D., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, Oxford University Press, New York, 1991, pp. 244-259.
- Bremmer, J. N., “Persian Magoi and the Birth of the Term Magic”, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden/Boston, 2008, pp. 235-248.
- Brown, P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, London, 1971.
- Busine, A., *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive IIe-Vie siècle*, Brill, Leiden/Boston, 2005.

- Calvo Martínez, J. L. y Sánchez Romero, M.^a D. (trads.), *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Gredos, Madrid, 1987.
- Crystal, A., *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, Ashgate Publishing, Farnham, 2014.
- Des Places, É. (trad.), *Les Mystères d'Égypte*, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- Dodds, E. R., "Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism", *The Journal of Roman Studies*, vol. 37, parts 1-2, Society for the Promotion of Roman Studies, 1947, pp. 55-69.
- Dosoo, K., *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, Macquarie University, Sydney, 2014.
- . "A History of the Theban Magical Library", *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, n° 53, 2016, pp. 251-274.
- Edmonds III, R. G., *Drawing Down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*, Princeton University Press, Princeton, 2019.
- Eidinow, E., *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Eitrem, S., "La théurgie chez les neo-platoniciens et dans les papyrus magiques", *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 22:1, 1942, pp. 49-79.
- Fernández Fernández, Á., *La teúrgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y contexto histórico*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011.
- Fernández García, V., *Isis en el Mediterráneo Antiguo: Construcciones literarias del mito de la diosa. De los textos faraónicos a los greco-latinos*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2013.
- Frankfurter, D., *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2018.
- . *Guide to the Study of Ancient Magic*, Brill, Leiden/Boston, 2019.
- García Molinos, A., *Tipología de la Adivinación en los Papiros Griegos Mágicos*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2014.
- Georgiades, R., *Deathly Depictions and Descriptions. Understanding Attic Representations of the Deceased in the Afterlife in Text and Image during the 6th and 5th Centuries BC*, University of Sydney, Sydney, 2016.
- Gordon, R., "Signa Nova et Inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs (Charaktères) in Graeco-Egyptian Magical Texts", *MHNH: Revista*

- Internacional de Investigación Sobre Magia y Astrología Antiguas*, nº 11, 2011, pp. 15-44.
- . “Charakteres Between Antiquity and Renaissance: Transmission and Reinvention”, en Dasen, V. y Spies, J. M., *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 2014, pp. 253-300.
- . “Compiling P. Lond. I 121 = PGM VII in a Transcultural Context”, en Bortolani, L. M., Furley, W. D., Nagel, S. and Quack, K. F. (eds.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices. Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, pp. 91-123.
- Hernández de la Fuente, D., “Neuplatonische Mystik und Magie als Modernisierung des traditionellen Paganismus im Imperium Romanum”, *Usuteaduslik Ajakiri Theological Journal*, 1 (74), Akadeemiline Teoloogia Selts, 2019, pp. 28-46.
- Johnston, S. I., *Ancient Greek Divination*, Malden/Oxford, Blackwell, 2008.
- Luck, G., *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006 (1985).
- Martín Hernández, R., *Orfeo y los Magos: la Literatura Órfica, la Magia y los Misterios*, Abada, Madrid, 2010.
- . “A Coherent Division of a Magical Handbook. Using Lectional Signs in P.Lond. I 121 (PGMVII)”, *Segno e Testo*, nº 13, Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2015, pp. 147-164.
- . “La selección de encantamientos en un libro de magia. Sobre la autoridad acreditada en el PGM VII”, en Crippa, S. and Ciampini, E. M. (eds.), *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, Antichista 11, Venezia, 2017a, pp. 21-36.
- . “Sobre la ordenación de las prescripciones mágicas en las primeras columnas del P.Lond. I 121 = PGM VII”, en Albarrán Martínez, M. J.; Martín Hernández, R.; Pajón Leyra, I. (eds.), *Estudios papirológicos. Textos literarios y documentales del siglo IV a.C. al IV d.C.*, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 2017b, pp. 117-134.

- . “El PGM VII y los papiros del «archivo mágico de Hermontis». Algunas consideraciones sobre su contenido” en Suárez de la Torre, E.; Canzobre Martínez, I. y Sánchez-Mañas, C. (eds.), *Ablanathanalba: Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Dykinson, Madrid, 2020, pp. 277-291.
- Montero Herrero, S., “Neoplatonismo y haruspícin: historia de un enfrentamiento”, *Gerión. Revista de Historia Antigua*, vol. 6, Ediciones Complutense, Madrid, 1988, pp. 69-84.
- . *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*, Trotta, Madrid, 1997.
- Muñiz Grijalvo, E., *La cristianización de la religiosidad pagana*, Actas Editorial, Madrid, 2008.
- Pachoumi, E., “The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri”, *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihre Rezeption*, 157, Akademie Verlag, 2013, pp. 46-69.
- . “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55, Duke University Libraries, 2015, pp. 391-413.
- . *The Concepts of the Divine in the Greek Magical Papyri*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2017.
- Preisendanz, K., *Papyri Graecae Magicae I*, Leipzig/Berlin, 1928 [1973].
- . *Papyri Graecae Magicae II*, Leipzig/Berlin, 1931 [1974].
- Ramos Jurado, Á. (trad.), *Sobre los Misterios Egipcios*, Gredos, Madrid, 1997.
- Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, The University of Chicago, Chicago, 1993.
- Rives, J. B., *Religion in the Roman Empire*, Blackwell, Oxford, 2007.
- Sfameni Gasparro, G., “Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience”, en Bilde, P. (ed.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus University Press, Aarhus, 1997.
- Suárez de la Torre, E., “La magia en el Egipto grecorromano”, *Las Flores del Faraón. Un viaje por el Nilo a través de sus papiros*, Instituto Europeo del Mediterráneo, Barcelona, 2016, pp. 47-53.
- Torallas Tovar, S., *Identidad lingüística e identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Reial Acadèmia de Bones Lletres, Barcelona, 2005.

Versnel, H. S., "Some reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen. International Review for the History of Religions*, vol. 38, fasc. 2, 1991, pp. 177-197.

ANEXOS

En los siguientes anexos reproducimos los textos comentados según la traducción de José Luis Calvo Martínez y M^a Dolores Sánchez Romero. Se han consultado asimismo las notas de la traducción inglesa de Betz 1986 [1992] y la edición griega cuando se ha considerado necesario.

I. PGM VII.478-490 (sin título)

«Eros, Erótilo, *passaleon ēt'*,²³⁸ envíame a mi [demon]²³⁹ propio en esta noche para que me dé un vaticinio acerca de tal asunto. Pues esto lo hice yo según mandato de **Pancun- 480**
qui: thassou: según sus órdenes actuarás, porque yo te conjuro por las cuatro regiones del cosmos: **Apsagael: chachou: menout: mermeriout:** y por el que está por encima de las cuatro regiones del cosmos: **kich: mermeriouth**» (*tu deseo*). Éste es el sahumero. Toma barro de tu sandalia, resina de pino y excremento de una paloma blanca a partes 485
iguales y quémalos recitando en dirección a la Osa. Amuleto de esta práctica: Escribe estos nombres en una lámina de cinc: **Acacael: chachou: marmariouti** y llévala colgada al cuello. Después de la invocación, entra en tu casa, apaga la luz y acuéstate sobre una manta en una cama 490
nueva.

²³⁸ Las palabras en negrita y cursiva corresponden con *voces magicae*.

²³⁹ Falta un nombre tras “propio” (*idion*). Los traductores del texto al español siguen la propuesta de Preisendanz, quien añade el sustantivo “ángel” (*angelon*). En este caso nos hemos decantado por el nombre sugerido por Betz y Pachoumi: “demon” (*daimona*) porque parece cuadrar mejor tras “*idion*” y porque en el siguiente texto del mismo papiro, como puede verse en el siguiente anexo, vuelve a usarse la expresión *idion daimonos*.

II. PGM VII.505-528

SYSTASIS CON EL DEMON PROPIO²⁴⁰

«Os saludo, Fortuna y demon de este lugar y hora 505
actual y día actual y cada día. Te saludo a ti, lo circundan-
te, que es tierra y cielo. Te saludo, Helios; pues tú eres
el que te has sentado sobre la sagrada base en una luz
invisible *Orcorētara*, Tú eres el padre de Eón renacido 510
Zaracto; tú eres el padre de la inaccesible Naturaleza (**pa-
labra en copto**); tú eres el que tiene en sí la mezcla de
la naturaleza cósmica y engendraste a los cinco planetas-
estrellas, que son las entrañas del cielo, los intestinos de
la tierra, la fluidez del agua y el ímpetu del fuego: *azama-* 515
char: anaphandaō: ereua: anereua: phenpheneō: igraa; tú
eres el joven, noble, descendiente del sagrado templo, el
pariente del lago sagrado que es llamado abismo, que se
encuentra junto a las dos columnas *skiathi* y *mantō*. Y
se conmueven los cuatro cimientos de la tierra, tú, el 520
señor de todo, sagrado escarabajo: *aō: sathren Abrasax:*
(vocales) Iao (vocales).»

Escribe el nombre con tinta de mirra en dos huevos
machos; con uno te purificas por completo y después de
lamer el nombre, rómpelo y tíralo. Sujeta el otro con la
mano derecha semiabierta, mostrándolo al sol de cara al
Oriente y coronado con ramos de olivo. Levanta tu mano 525
derecha sujetando el codo con la izquierda mientras dices
la fórmula siete veces; luego quítale la cáscara y sórbelo.
Hazlo durante siete días frente al Oriente y al Poniente
recitando la fórmula.

²⁴⁰ En la traducción española el título escogido es “Comunicación con el demon propio”. Hemos preferido mantener el término original por tratarse del ritual del que nos ocupamos en el presente trabajo. Algunas sugerencias de Betz son: encuentro divino, reunión, asociación o unión; Pachoumi también sugiere para algunos casos “conexión”.

III. PGM VIII.1-63

ENCADENAMIENTO AMOROSO DE ASTRAPSUCO. Fórmula.

«Ven a mí, señor Hermes, como los fetos a los vientres de las mujeres. Ven a mí, señor Hermes, tú que traes al mismo tiempo los alimentos de los dioses y de los hombres; ven a mí, a fulano, señor Hermes y dame favor, alimento victoria, felicidad, atractivo, belleza de rostro, la energía de todos y de todas. Tus nombres son en el cielo: **Lamphthen Uoti Uasten Uoti: Oamenot: Entomuc**. Éstos son los nombres que están en los cuatro ángulos del cielo. 5

»Yo conozco también tus figuras, las cuales son: en el Este tienes figura de ibis, en el Oeste tienes figura de cinocéfalos, en el Norte tienes figura de serpiente, pero en el Sur tienes figura de lobo. Tu planta es el racimo, que allí es de olivas; también conozco tu árbol, el ébano. Sé acerca de ti, Hermes, quién eres y de dónde vienes y cuál es tu ciudad: Hermópolis. Ven a mí, señor Hermes, de muchos nombres, que conoces lo que se oculta bajo la bóveda celeste y bajo la tierra. Ven a mí, señor Hermes, a fulano, hazme el bien, bienhechor de la tierra. Escúchame y favóreceme ante todos los seres de la tierra. Abre para mí las manos de todos los que envían regalos y oblígales a darme todo lo que tienen en sus manos. Conozco también tus nombres extranjeros: **Farnatar: Baraquel: Cta**: Éstos son tus nombres extranjeros. 10 15 20

»Si te invocó Isis, la mayor entre todos los dioses, en todo suceso, en todo lugar, frente a dioses y hombres y démones y animales acuáticos y terrestres y obtuvo tu favor y la victoria frente a dioses y hombres y todos los seres subterráneos, así también yo, fulano, te invoco. 25

»Por ello dame gracia, figura, belleza; escúchame, Hermes, bienhechor, descubridor de remedios, sé fácil de conversación y escúchame, lo mismo que todo lo hiciste por

tu cinocéfalo etíope, el señor de todos los seres subterrá- 30
neos. Serénalos a todos y dame fuerza, figura (*lo que de-
sees*), y que ellos me den oro y plata y todo tipo de alimen-
to ininterrumpidamente. Líbrame en todo momento y para
siempre de pócimas y de engaños y de toda influencia ma-
ligna y de lenguas malvadas, de toda angustia, de todo 35
odio de dioses y de hombres. Que me den favor, victoria,
éxito y abundancia. Pues tú eres yo y yo soy tú; tu nom-
bre, mi nombre y el mío, tuyo: pues yo soy tu imagen.

»Si algo me sucede en este año o en este mes o en este 40
día o en esta hora, le sucederá al gran dios **Acquemem:**
estroph: al que está escrito en la proa de la sagrada nave.
Tu verdadero nombre está escrito en la sagrada inscripción
en el santuario de Hermópolis, donde tú naciste. Tu verda-
dero nombre es **Osergariac: nomaphi:** éste es tu nombre,
que tiene quince letras, un número de letras conforme a 45
los días en que sale la luna; tu segundo nombre tiene siete,
el número de los que gobiernan el cosmos y contiene la
cifra total de 365 según los días del año. En realidad: **Abra-**
sax. Te conozco, Hermes, y tú a mí. Yo soy tú y tú yo. 50
Por tanto, házmelo todo y acércate junto con la Buena
Fortuna y el Buen Demon, ya, ya, pronto, pronto.»

Toma madera de olivo y talla un pequeño cinocéfalo
sentado, que lleve el casco alado de Hermes y sobre sus
espaldas un estuche y escribe el nombre de Hermes en 55
un papiro y ponlo en el estuche. Escribe con tinta de mi-
rra, haciendo una súplica, lo que haces o quieres; y, des-
pués de taparlo, haz una fumigación con incienso y ponlo
donde tú quieras, en medio de tu lugar de trabajo. Éste
es el nombre que se escribe: **phthoron, phthionē Tut;** ade- 60
más, escribe también estos grandes nombres: **Iao; Sabaot:**
Adonáis ablanathanalba akrammachamarei, 365. «Da
al lugar de trabajo el éxito, el favor, la ayuda, encanto,
a fulano y a su lugar de trabajo, ya, ya, pronto, pronto.»