

ALGUNAS APORTACIONES DE LOS TEXTOS MÁGICOS GRIEGOS*

MANUEL GARCÍA TEJEIRO
Universidad de Valladolid

Al hablar de documentos mágicos usamos una expresión habitual, pero relativamente imprecisa. Normalmente oponemos magia a ciencia, en el sentido de que la primera pretende conseguir resultados con procedimientos que, desde nuestro punto de vista, no son racionales. Es decir, la relación entre causa y efecto en magia no puede explicarse de forma lógica. Oponemos también magia a religión¹, porque la magia procura obtener sus fines operando directamente sobre el mundo natural o bien obligando a dioses y a espíritus a que ejecuten lo que el mago quiere. Se puede pensar que cuando la magia opera directamente sobre la naturaleza, se acerca a la ciencia; mientras que cuando utiliza agentes sobrenaturales, se parece más a la religión (aunque siempre se podría discutir esa distinción objetando que “cosifica” a esos agentes sobrenaturales). Como ejemplo del primer tipo puede aducirse *PGM I 232-247*. Es un encantamiento para adquirir una gran memoria: se coge una hoja de papiro hierático, se escribe en ella con tinta especial una larga fórmula mágica y luego se disuelve la hoja en agua de siete manantiales y se toma un sorbo de esa agua en ayunas durante siete días, mientras la luna esté en oriente. En religión, en cambio, si se desea obtener la intervención divina, hay que recurrir al ruego, a la plegaria, para mover la voluntad del dios, que puede acceder o no a lo que se le pide.

Es fácil comprender que en esta delimitación de magia hay un elemento subjetivo importante, puesto que depende de lo que en un momento determinado se entienda por ciencia (cf. las pretensiones actuales de quienes afirman que la parapsicología o la telequinesia, por ejemplo, son realmente ciencias); también del concepto más o menos elevado que se tenga de la religión: el monoteísmo y la teología moderna son muy diferentes de las creencias populares griegas. Además las religiones místicas y los sistemas de algunas escuelas filosóficas, como los neopitagóricos y los neoplatónicos,

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación BFF 2001-2116, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

¹ Hemos tratado esta cuestión en “Religion and Magic”, *Kernos* 6, 1993, pp. 123-138. Más reciente, J. N. Bremmer, “The Birth of the Term “Magic”, *ZPE* 126, 1999, pp. 1-12.

admitían creencias y realizaban prácticas que entrarían, sin duda, en el concepto de magia que hemos esbozado.

Aquí centraremos nuestra atención en dos clases de documentos mágicos muy abundantes en el mundo greco-romano:

- 1) Los tratados o manuales de magia, muchos fragmentos de los cuales subsisten en los papiros.
- 2) Aplicaciones concretas de la magia, como las *tabellae defixionis*, las fórmulas de execración, textos grabados sobre talismanes, etc.

Ambas clases de documentos pueden ilustrarse también, de forma menos directa, con las imitaciones o alusiones que a ellos se hace en la literatura: el idilio II de Teócrito y la *Apología* de Apuleyo, por ejemplo; o en los relatos de carácter popular del tipo de los narrados en el *Philopseudes* de Luciano y en la recopilación de Flegón de Trales. Vamos a considerar los aspectos siguientes:

- a) Los documentos mágicos en cuanto manifestación del deseo de conseguir algo, comparándolos con las fórmulas y esquemas de petición en las oraciones y en las solicitudes y cantos de pedigüños.
- b) La figura del mago y la de sus clientes, tal y como se encuentran en los textos mágicos.
- c) Algunos ejemplos concretos de dichos documentos.

La forma de los conjuros puede variar considerablemente, pero, en general, suele contener determinados elementos estructurales, que, en parte, son característicos suyos y en parte se encuentran también en otras clases de peticiones. Es peculiar al conjuro el tono de exigencia con que el mago se dirige a la entidad que invoca, de suerte que no se hallan allí procedimientos de la *captatio benevolentiae* habituales en las solicitudes del inferior al superior². Faltan, por ejemplo, los diminutivos de encarecimiento y los afectivos, que son típicos de las peticiones de los mendicantes: “señorito, una limosnita”. El lenguaje familiar de las cartas privadas, de la comedia o de los cantos populares de postulación proporciona buenos ejemplos en griego de esa clase de diminutivos.

En un fragmento de Mnesímaco (3, 5-7 Kassel-Austin), autor de la Comedia Media, un tío avaro advierte a su sobrino:

“Haz el favor de llamar a los peces pececillos, y a cualquier comida a la que te refieras has de llamarla comidilla, que así me arruinaré mucho más a gusto.”

Como decimos, este recurso estilístico está totalmente fuera de lugar en los conjuros mágicos, pero puede encontrarse en formas populares de oración. En griego se halla en el conocido pasaje de Hiponacte (42 b Degani) en que el poeta parece parodiar una

² Hay frecuentemente promesas del mago a la potencia invocada, si cumple lo que le pide, las cuales contrastan con las amenazas que se le hacen en caso de que no sea así. A. D. Nock, “Greek Magical Papyri”, *JHS* 15, 1929, pp. 230-232 (= *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972, pp. 190-194), llamó ya la atención sobre la existencia de pasajes de contenido religioso en los documentos mágicos.

plegaria al dios Hermes e incluye tres diminutivos en su petición de prendas que lo protejan del frío: "... una tuniquecita, unas sandalitas, unas babuchitas ...", diminutivos que desaparecen en el siguiente, en el que se queja de que el dios no le haya concedido lo solicitado. En nuestra propia lengua tenemos un ejemplo llamativo, porque se contraponen a aumentativos despectivos, en una oración burlesca recogida por Rodríguez Marín (*Cantos populares españoles* I, p. 452). Una madre reza³:

“San Cristobalito,
manitas, patitas,
carita de rosa,
dame un novio pa mi niña,
que la tengo moça.”

El Santo consiente en lo que se le pide y la niña se casa, pero no recibe el agradecimiento de la madre:

“San Cristobalón,
manazas, patazas,
cara de cuerno,
como tienes la cara
me diste al yerno⁴.”

Sería fácil encontrar ejemplos en otras culturas y en otras lenguas. Un canto popular de Estonia, cuya antigüedad garantiza tanto la vieja forma aliterante como la mezcla de hagiografía cristiana y mitología pagana, conserva un ruego a San Jorge, que podemos traducir así:

“Querido San Jorgito,
dorado rey del bosque,
madre del bosque, viejita,
guarda mis corderitos,
protégeme el rebañito,
multiplica mis cerditos.
Amén⁵.”

³ El texto ha sido aducido por A. Wurm para ilustrar el uso que hace Hiponacte de los diminutivos en su Tesis Doctoral *Der Stil des Hipponax*, Innsbruck 1967, conocida por mí a través de fotocopias muy defectuosas. El autor lo tomó del conocido trabajo de A. Alonso, “Noción, emoción, acción y fantasía en los diminutivos”, *Vkr* 8, 1935, p. 112. Cf. antes L. Spitzer, “Das Suffix *-one* im Romanischem”, *Beiträge zu rom. Wortbildungslehre*, Genf 1921, p. 202.

⁴ *O tan judío eres tú como mi yerno.*

⁵ Texto citado por J. Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, Bloomington – The Hague 1971, p. 77, según las notas del Dr. M. Veske en O. Loorits, “Grundzüge des estnischen Volksglaubens”, *Skrifter utg. av. Kungl. Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning* 18, 1949-1960, p. 160. El texto original dice:

Hay otro elemento habitual en las peticiones que sí se encuentra, y frecuentemente de forma muy explícita, en la magia. Nos referimos a la amenaza si no se da o si no se cumple lo que se quiere, en contrapartida a los votos y a las bendiciones con que se agradece el favor obtenido. Es rara en las oraciones, pero no desconocida de una mentalidad que considera que si los hombres necesitan de los dioses, también éstos tienen necesidad de aquéllos. Recuérdese que en las Aves de Aristófanes los Olímpicos han de pactar con los hombres, que han establecido una ciudad en las nubes e impiden que lleguen al cielo los aromas de los sacrificios. Un caso interesante de amenaza en una oración griega se encuentra en lo que se dice al dios Pan en el idilio VII de Teócrito (103-114): si no cumple lo que se le pide, será azotado con ortigas y se le expondrá a fríos extremos en invierno y a extremos calores en verano. Por los escolios sabemos que el poeta se inspiró en prácticas culturales de Arcadia.

Recordemos que la amenaza se halla también en cantos postulatorios de aguinaldo, como en la canción rodia de la golondrina, cuyos cantores, los chicos, dicen que se llevarán la puerta o el montante o la mujercita que está dentro, si no se les dan las golosinas que piden (torta de higos, vino, queso, hornazo, rebojo). De forma parecida, en las serenatas, si la muchacha no abre la puerta, se la amenaza con echarla abajo o quemar la casa (Teócrito, *id.* II 128).

En magia las *ἀπειλαί* confieren un carácter peculiar a los textos. El gran papiro mágico de París prescribe que cuando se recojan hierbas para los encantamientos, hay que advertirles de que si no cumplen con su obligación, la tierra de la que han brotado no volverá a recibir agua de lluvia en la vida (*PGM* IV 290-292); al espíritu del muerto que el mago quiere poner a su servicio, hay que amenazarlo con castigos, si no obedece (IV 2065 s.), castigos que no podrá soportar (IV 2066 s.); en una invocación a la Luna para que haga daño a una persona, se dice “lo harás quieras o no quieras, porque conozco tus luces punto por punto y soy guía de tu hermoso culto, ministro y cómplice” (IV 2251-2255), más adelante la amenaza se repite con mayor insistencia, recalcada con el recurso retórico del *adynaton*, del mundo al revés, para acabar con un “no hay mañana, si no sucede lo que quiero” (IV 2329). Otros papiros contienen también numerosas amenazas de los magos, como las que se lanzan contra varias divinidades egipcias en un encantamiento al Sol para conocer el pasado, presente y futuro de todos los hombres (V 256 ss.). En una práctica para obligar a Core, la divinidad infernal, a cumplir la voluntad del mago, se enseña cómo hay que invocarla; cuando se presente con sus antorchas encendidas, se pronunciará una fórmula y se apagarán; luego puede decirse que sólo volverán a encenderse si obedece (XII 1 ss.). Otro encantamiento

*Püha, kallis Jürike,
metsa kullane kuningas,
metsa eite, emanda –
hoidke mu utekest,
kaistke mu karjakest,
sigitage mu sea – põrsakest,
aamen!*

para obligar a la divinidad egipcia Bes Pantheos a enviar sueños a una determinada persona acaba así (XII 140-143): “si me desobedeces y no vas a fulano, se lo diré al gran dios, y te atravesará y cortará los miembros, y los dará a comer al perro rabioso que se echa en la basura. Por eso, obedéceme ya, ya, pronto, pronto, para que no tenga que repetir esto”. Otras veces la amenaza queda implícita mediante el recurso de decir a la potencia invocada “haz esto, y entonces yo no tendré que hacer tal y cual cosa contra ti” (*cf.* II 54 y, en forma mucho más desarrollada, LVII 1 ss.). Un encantamiento amoroso de atracción contiene incluso una amenaza contra el aceite hechizado que ha de atraer a la persona amada (LXI 10 ss.) y otro contra el fuego de la lámpara que debe facilitar los deseos eróticos del mago (LXII 9 ss.). En los amuletos la amenaza toma la forma de una advertencia contra el mal o la enfermedad: se les dice que huyan, porque los persigue alguien más poderoso, un dios, un demon o una fiera.

Además de las amenazas, las invocaciones a los espíritus de los muertos (especialmente de quienes murieron de forma violenta, como los gladiadores) y a las diferentes divinidades o potencias sobrenaturales incluyen otras peculiaridades. Así la difamación contra la persona a quien se quiere hacer daño o se desea someter (muchas veces por deseos eróticos) y la autocaracterización del invocante mediante la fórmula “yo soy...” seguida del nombre con quien se identifica: “yo soy Adán, el primer padre, me llamo Adán” (III 143 s.); “pues yo soy Barbar Adonái, el que oculta las estrellas, el resplandeciente dominador del cielo, el señor del universo” (IV 385 s.), “yo soy una estrella que vaga con vosotros y que brilla desde el abismo” (IV 574 s.). Los ejemplos pueden multiplicarse, porque el procedimiento es muy frecuente. Incluye muchas veces palabras mágicas, que no tienen ningún significado en griego. En Valladolid se ha leído este año una Tesis Doctoral sobre las fórmulas de invocación en los papiros mágicos que estudia detenidamente el tema⁶. Aquí no seguiremos con estas peculiaridades, que nos llevaría al análisis formal de los conjuros y del estilo de los textos mágicos, a veces muy simple, parecido al de las recetas de cocina (estilo *καί*), a veces muy adornado y retórico, como en las fórmulas de execración, a veces muy reiterativo, parecido a las fórmulas jurídicas. Es ya el momento de pasar al segundo punto que hemos anunciado, esto es, al examen de lo que nuestros documentos dicen sobre el mago mismo y sobre sus clientes.

La misma naturaleza de estos documentos explica que contengan muy poca información personal. En las tablillas de maleficio, por ejemplo, es obligatorio escribir los nombres de las víctimas, pero es, en cambio, excepcional que contengan el nombre del embrujador, quien no deseaba comprometerse, como es natural, descubriéndose a sí mismo⁷. Los papiros mágicos advierten muchas veces de la necesidad de mantener secreto⁸

⁶ Á. Rodríguez Merino, *Las fórmulas de invocación en los papiros mágicos griegos*, Valladolid 2005.

⁷ Las excepciones se encuentran en las tablillas en que el maleficio toma la forma de una reclamación de justicia contra el daño que ha sufrido el autor por parte de la persona de la que desea vengarse y en las de contenido erótico que especifican a quién ha de entregarse la persona deseada. Vid. D. Ogden, “Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds”, en *Witchcraft and Magic in Europe II. Ancient Greece and Rome*, London 1999, p. 63.

el conocimiento poderoso que en ellos se encierra. Un encantamiento, por ejemplo, lleva el título de “Estela secreta” (IV 1115-1166) y otro “Estela que sirve para todo, libera incluso de la muerte. No intentes averiguar qué hay en ella” (IV 1167-1226). Tampoco aquí el mago revela su nombre o incluye rasgos autobiográficos que sugieran una identificación. Cuando estos papiros nombran a un autor, se trata de personajes famosos, cuya autoridad da especial realce a la receta. Una operación de lecanomancia y un encantamiento amoroso están introducidos por una carta de Nefotes al faraón Psamético (IV 154-285). Varios hechizos se adjudican a Pitis el tesalio, relacionados con el uso mágico de las calaveras. Uno de ellos toma también la forma de una carta y comienza: “Pitis al rey Ostones: saludos. Puesto que siempre me escribes sobre la consulta de las calaveras, creo necesario enviarte este procedimiento, que es muy admirable y te dará entera satisfacción...”. Sigue un ritual de nigromancia (IV 2006-2125).

El más curioso desde este punto de vista es quizás un sahumero dedicado a la Luna. En él se asegura que “el profeta Pácrates, de Heliópolis, lo reveló al Emperador Adriano, manifestando la virtud de su magia divina. Porque sedujo en una hora, hizo enfermar en dos horas, mató en siete horas y envió sueños al propio Emperador, demostrando así toda la verdad de su magia. Lleno de admiración hacia el profeta, mandó que se le duplicara el salario.” (IV 2466 ss.). Aquí tenemos el tema popular del rey adoctrinado por un sabio, si bien el detalle de que se duplique a éste la paga apunta a un status del mago como funcionario en algún santuario de Heliópolis⁹.

Fuera de estos casos, el mago habla alguna vez en primera persona, pero sin revelar su nombre, para comunicar su experiencia personal. Así, en el gran papiro mágico de París, que nos ha conservado el fragmento más extenso de un antiguo manual de magia, el recopilador, que maneja distintas fuentes, escribe “no he encontrado método mejor en el mundo”, “he usado este método con frecuencia y he quedado asombrado” (IV 790 ss.)¹⁰.

Si nos preguntamos por el origen de todos estos documentos mágicos, muy heterogéneos, que han llegado hasta nosotros, podemos decir a grandes rasgos que los antiguos ritos, fórmulas y prácticas de ese carácter que los griegos conocían al menos desde época arcaica, fueron plasmándose en recetas, que nos han dejado ejemplos en las tablillas de maleficio de Selinunte desde finales del siglo VI a. C. y en las defixiones áticas desde la centuria siguiente. Estos conocimientos estaban sometidos, como es natural, a modificaciones e influencias de carácter muy diverso. Desde época helenística especialmente sufrieron sin duda un influjo muy importante de supersticiones y creencias orientales, egipcias, judías, iránicas, etc., y el resultado fue un sincretismo semejante al que se observa en la religión, aunque a un nivel diferente. Entonces debieron de producirse algunos ensayos de sistematización, en forma de manuales, que eran

⁸ Vid. H. D. Betz, “Secrecy in the Greek Magical Papyri”, en H. G. Kippenberg – G. G. Stroumsa (edd.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995, pp. 157 ss.

⁹ A. D. Nock, *Essays I*, p. 183.

¹⁰ A. D. Nock, *Essays I*, p. 179.

realmente recopilaciones abigarradas de recetas y de conjuros, cuyo saber se atribuía, como hemos visto, a personajes que pasaban por haber sido magos famosos, como Ostones, Demócrito, Zoroastro, Moisés y otros muchos, a algunos de los cuales hemos nombrado ya. Dichos manuales se ampliaban y alteraban constantemente mediante la adición de nuevos encantamientos y prácticas que el recopilador juzgaba interesantes o la corrección de los ya existentes. Fragmentos de esta clase de libros han sobrevivido en los papiros. Como éstos proceden de Egipto, muestran una mezcla de elementos griegos y egipcios característica, aunque tampoco faltan en ellos ingredientes de origen distinto, sobre todo judío.

Provistos con esa clase de conocimientos, los magos practicantes ejercían su actividad en todo el mundo greco-romano. Son los personajes que conocieron un Luciano o un Apuleyo¹¹. Muchos eran pintorescos charlatanes, cuyo saber era sólo de segunda o de tercera mano. Sería interesante, por ejemplo, estudiar la cultura de quienes escribían documentos mágicos, mediante el análisis de la lengua y de la grafía. Hasta ahora hay sólo observaciones parciales sobre la cuestión. Es curioso que cierta defixión grabada sobre una lámina de plomo procedente de Egipto contenga en su margen izquierdo huellas de los finales de línea de otro texto, lo cual hace pensar que tanto uno como otro fueron inscritos en la misma lámina y que luego se cortó ésta para individualizar los dos textos. Puede haber ahí un indicio de una especie de producción en serie de estos documentos mágicos, cuyo autor los vendería después a quienes se los solicitaran¹².

¿Y quiénes eran los que acudían a estos procedimientos para afrontar las dificultades que les planteaba la vida?

La documentación disponible demuestra que procedían de todas las clases sociales, puesto que tenemos textos tanto referentes a esclavos como otros cuyas víctimas eran personajes de reconocida importancia. No faltan incluso, desde época muy antigua, documentos de carácter oficial que recogen prácticas mágicas. Las fórmulas de imprección conservadas en la inscripción relativa a la fundación de Cirene, en el último cuarto del siglo VII a. C., cuentan cómo toda la comunidad de Tera, tras haber tomado la resolución de enviar a sus colonos, modeló figuritas de cera y las arrojó al fuego mientras decía “quien no se mantenga fiel a los juramentos y los quebrante, que se diluya y se deshaga como estos muñecos; él, su descendencia y su hacienda¹³.”

Tenemos aquí un interesante testimonio de la misma práctica que atestigua un pasaje del idilio II de Teócrito, aunque en el poeta helenístico el ambiente sea muy distinto, puesto que está describiendo un rito particular de magia amorosa. El estribillo que se

¹¹ Cf. ya antes los ἀγούρται y μάντιες mencionados por Platón (*República* III 364c, cf. *Leyes* XI 933a), que iban de puerta en puerta ofreciendo a los ricos propiciarles a los dioses, si habían cometido alguna falta, o dañar a sus enemigos mediante maleficios.

¹² Se trata del n.º 2 de D. Wortmann, “Neue magische Texte”, *Bonner Jahrbücher* 168, 1968: apunta esta posibilidad en p. 59. Cf. también D. Ogden, *Witchcraft and Magic in Europe* II, pp. 58 s.

¹³ R. Meiggs – D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969, 5, 46-49. Se trata probablemente de una copia del s. IV a. C.

encuentra en este poema, imitado después por Catulo y por Virgilio, se halla en embrión ya en textos mágicos del siglo V, como la llamada gran defixión de Selinunte¹⁴ o las *dirae Teiae*, que dicen varias veces en cortos intervalos “perezca él y el linaje de él”, refiriéndose a cualquiera que cause daño a la comunidad de Teos¹⁵.

Hay algunas defixiones que contienen largas listas de nombres, entre los que figuran las principales figuras de la vida pública ateniense del siglo IV a. C. Son maleficios de carácter político, que demuestran que en aquella época estos procedimientos de brujería no eran desdeñados en los enfrentamientos entre partidos¹⁶. Lo mismo ocurría con las que tenían como fin causar daño a los rivales en algún proceso. Sabemos que aludía a ellas Dinarco en su discurso contra Piteas, y más tarde, en Roma, Cicerón se refería a estas prácticas de magia negra cuando relató cómo en cierta ocasión en que él defendía a Titinia en un proceso importante y Curión abogaba por la parte contraria, éste perdió de pronto el hilo de lo que estaba diciendo y achacó este súbito olvido *veneficiis et cantionibus Titinae* (*Brut.* 217, *Orat.* 128 s.). Recordemos también que, según Tácito, en el suelo y en las paredes del palacio de Antioquía en que se hallaba enfermo Germánico, se encontraron *carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum*, junto con fragmentos de cadáveres y otra materia mágica (*Anales* II 69). El hecho recuerda lo que le ocurrió al orador Libanio, cuando cayó enfermo y no pudo dar sus clases de oratoria. La causa era una figura de camaleón que había sido ocultada en la habitación donde impartía sus lecciones. El animal tenía la cabeza cortada y embutida entre sus patas traseras; una de las delanteras le tapaba la boca, la otra le había sido arrancada para privar a Libanio de accionar con la mano (*Orat.* I 245-249)¹⁷. Cuando se descubrió esto y se sacó de allí la figura, el orador se curó. Un caso equiparable moderno afectó al ministro de defensa francés que fue responsable del asunto Greenpeace en 1985¹⁸.

Otros autores griegos y romanos de esta época aluden también a prácticas de esta clase. Tenemos más información sobre la opinión que merecía la magia a los filósofos neoplatónicos de la segunda mitad del siglo III d. C. Porfirio y Jámblico discutieron sobre la realidad de la teurgia. No deja de ser interesante que aquél, que se mostraba

¹⁴ Fechada entre el 475 y el 450 a. C. M^a. A. López Jimeno, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, Amsterdam 1991, n.º. 12, con bibliografía y comentario; *id.*, *Textos griegos de maleficio*, Madrid 2001, n.º. 343. Repite *καταγράψω πάρ τῶν ἡαγνῶν θεῶν*.

¹⁵ Meiggs – Lewis, 30. La inscripción data de c. 470 a. C.

¹⁶ K. Preisendanz, “Fluchtafel (Defixio)”, *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, cols. 2 y 9, con las referencias a Ziehbart; C. Habicht, *ICS* 18, 1993, pp. 113-118.

¹⁷ Sobre este pasaje, C. Bonner, “Witchcraft in the Lecture Room of Libanius”, *TAPA* 63, 1932, pp. 34-44; A. A. Barb, “La supervivencia de las artes mágicas”, en A. Momigliano y otros (edd.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989 (original inglés, Oxford 1963), pp. 117-143 (aquí 132 s.); C. A. Pharaone, “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells”, en C. A. Pharaone – D. Obbink (edd.), *Magicka Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, pp. 3-32 (aquí 15 s.).

¹⁸ A. Juillard, “Le malheur des sorts. Socellerie d’aujourd’hui en France”, en R. Muchembled (ed.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris 1994, p. 276.

escéptico sobre las acciones mágicas dirigidas a los demonios, como las amenazas, a las que ya nos hemos referido, nos haya transmitido el siguiente pasaje en su *Biografía de Plotino* 9:

“Llegó a Roma un sacerdote egipcio y conoció a Plotino a través de un amigo común. Como dicho sacerdote quería hacer gala de su ciencia, pidió a Plotino que acudiera a una sesión en que se proponía invocar al demon particular que estuviera ligado al filósofo. Aceptó éste de buen grado la invitación y la sesión se celebró en el santuario de Isis, pues dicen que aquél fue el único lugar puro que el sacerdote pudo encontrar en Roma. Hecha la invocación para que apareciera, dicen que se presentó un dios que no pertenecía a la clase de los demonios. Cuentan que entonces el egipcio dijo: “Bienaventurado eres, porque tu demon es un dios y no pertenece quien te acompaña a una jerarquía subordinada”. No pudieron, sin embargo, según dicen, preguntarle nada ni continuar viéndolo, pues el amigo que iba con ellos ahogó, bien porque sintió envidia, bien porque tuvo miedo de algo, las aves que llevaba como protección.”

Aquí tenemos atestiguados varios hechos importantes: el sacerdote egipcio, que es un mago experimentado; la necesidad de buscar un lugar puro; la creencia en que cada hombre tiene un demon o genio tutelar que corresponde a su manera de ser y que la determina; un rito de evocación; las aves que se llevan como animales apotropaicos, o porque con su canto pueden alejar a una entidad peligrosa o porque si se las mata, se hace impuro el lugar y la visión desaparece, como ocurrió realmente en la narración de Porfirio. Todo esto podría ilustrarse con otros testimonios de la época, pero los documentos mágicos de que hoy disponemos nos permiten saber muchas más cosas de las que nos comunican las fuentes literarias.

El hecho de que una defixión de Selinunte, que se ha fechado a finales del siglo VI o en la primera mitad del V a. C., diga “que las palabras y las acciones de Sicana resulten inoperantes”¹⁹, con una fórmula que es habitual en los maleficios judiciales, plantea la cuestión de si una mujer tenía capacidad legal para tomar parte en un juicio en la Sicilia de la época.

Hemos dicho ya que la necesidad de exactitud minuciosa en las fórmulas mágicas obliga a un lenguaje reiterativo, que recuerda al que se encuentra en los documentos jurídicos. Al nombrar a la víctima, esta exigencia puede ser la causa de añadir su matronímico²⁰, en lugar del habitual nombre del padre. Así se tenía la seguridad de no incurrir en ningún error. Esta costumbre permite comparar los nombres de los hijos con el

¹⁹ SEG 26, 1976-1977, n.º. 1112 (= M^a. A. López Jimeno, *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*, n.º. 1, y *Textos griegos de maleficio*, n.º. 330).

²⁰ A. López Jimeno, “El uso del matronímico en los textos griegos del maldición”, *RICUS* 11, 1991-1992, pp. 163-180; J. B. Curbera, “Maternal Lineage in Greek Magical Texts”, en D. R. Jordan – H. Montgomery (edd.), *The World of Ancient Magic*. Bergen 1999, pp. 195-204.

de su madre y ofrece una oportunidad única para extraer conclusiones sociológicas, que, de otro modo, tienen que limitarse a los datos proporcionados por los patronímicos: hijos con nombre griego o romano con madres que tienen nombre indígena, o a la inversa; hijas que llevan o no el mismo nombre que su madre; difusión de la onomástica femenina en una zona determinada, etc. La misma necesidad de precisión induce a señalar muchas veces el alias de las personas que lo llevan, lo cual permite ampliar nuestros conocimientos también en este interesante aspecto de la onomástica antigua²¹.

En realidad, si quisiéramos describir aquí la contribución que los documentos mágicos aportan a nuestra comprensión de lo que era la vida en el mundo greco-romano, necesitaríamos un tiempo mucho más largo del que disponemos. A veces nos descubren detalles muy concretos. Uno de los papiros mágicos más antiguo, de época de Augusto²², contiene una ἐπι μήλοισ ἐπωδή, esto es un “encantamiento de las manzanas”, para conseguir enamorar a una muchacha, y confirma así la función que esta fruta tenía en el galanteo, como atestiguan los poetas líricos y en la elegía amorosa. Más adelante, en una parte por desgracia bastante estropeada, parece encontrarse un paralelo griego a expresiones del tipo “¡qué buena está esta chical!”, “está para comérsela”, “es un bombón”, que tienen equivalentes en otras lenguas modernas²³.

Hay maldiciones que nos guardan las quejas de la pobre gente que murió por la ineficacia de malos médicos: *turba medicorum perii*, hizo grabar un infeliz en su tumba²⁴. En una defixión de época imperial el hermano del difunto no se limita a hechizar al médico culpable: en su despecho hace lo mismo con toda la tierra de Italia y con la ciudad de Roma²⁵, lo cual recuerda el pasaje de una comedia de Plauto (*Persa* 783 s.), en que el *leno*, que ha sido engañado por un esclavo disfrazado de persa, dice

*Qui illum Persam, atque omnis Persas, atque etiam omnis personas
male di omnes perdant!*

Otras defixiones atestiguan las rivalidades entre actores, entre gladiadores, entre aurigas en las carreras de carros, puesto que en ellas se especifica el oficio de las personas maldecidas. Algunas, que se refieren a taberneros y a taberneras, nos dan a conocer cómo eran los nombres de las tascas de la Atenas del siglo IV a. C. “Taberna del Calvo”, se lee en una tablilla de maldición (*DTA* 87, 2), y en una inscripción (*IG* II 2, 73 A) se habla de cierta “Tracia, la tabernera que vive en Melita, que se ha fugado de Menedemo, de la Taberna del Calvo”; la “Taberna de Aristandro, el de Eleusis” es mencionada también en la misma defixión (*DTA* 87, 8); la “Taberna de Agatón” aparece en *DTA* 70, 3. Son los equivalentes de “Casa Paco”, “Casa Nicasio” y tantas otras habituales de

²¹ Datos en C. A. Faraone *ZPE* 72, 1988, p. 280 y n. 5.

²² W. Brashear, “Ein Berliner Zuberpapyrus”, *ZPE* 33, 1979, pp. 261-278.

²³ W. Brahear, *ZPE* 33, 1979, p. 270 n.1.

²⁴ Epitafio citado por Plinio, *Historia Natural* XXIX 11 y 13 ss. Cf. C. A. Forbes, *TAPA* 86, 1955, p. 344 n. 100.

²⁵ M. Guarducci, *Epigrafía* IV, p. 251.

nuestros establecimientos populares. Otras veces los nombres eran más imaginativos: una tenía un nombre prometedor, “Olimpo” (*DTA* 70, 2); otras recibían la denominación por referencia al lugar donde se encontraban: “la taberna de Antenión, que está cerca de [...]”; en *DTA* 80, 2, “amarro a Mania, la tabernera a la vera de la fuente”²⁶.

Muchas de las supersticiones y de los usos mágicos a que estamos acostumbrados se encuentran ya en los textos antiguos. La varita mágica que llevan las hadas de nuestros cuentos procede del bastón de los magos, los cuales se servían de él para transformar a quienes tocaban, como hace Circe con los compañeros de Ulises en el canto X de la *Odisea* (v. 238)²⁷. La bola de cristal en la que puede verse el futuro o los acontecimientos que están sucediendo en lugares lejanos tiene sus precedentes en la adivinación por imágenes que surgen en el agua de una jofaina o en la superficie de un espejo mágico, conforme a las instrucciones que se han conservado en los papiros para prácticas de lecanomancia y catoptromancia. La escoba sobre la que vuelan las brujas en nuestras tradiciones substituye a los espíritus que transportaban a los hechiceros por los aires, como en el caso de Simón Mago. Los antiguos manuales de magia contienen muchas fórmulas y ritos para conseguir que un demon se convierta en servidor y ejecute obediente cuanto se le ordene, es decir, para que pase a ser lo que en la Edad Media se llamaba un “espíritu familiar”, un asistente. Recetas de alta magia de tal clase son propias de expertos iniciados, como las que enseñan qué hay que hacer para volverse invisible o para encantar a la propia sombra, que tomará cuerpo y se convertirá en un auxiliar inapreciable, lo cual ha de tenerse en cuenta cuando se estudia la creencia muy extendida de que quienes han hecho un pacto con el diablo pierden la sombra, como le ocurría al pobre Teófilo en uno de los milagros narrados por Gonzalo de Berceo, o al Marqués de Villena después de haber estudiado magia negra en la famosa Cueva de Salamanca. La misma palabra *abracadabra*, que nos evoca la cantinela mágica, es un palíndromo imperfecto, esto es un vocablo capicúa que se lee igual al derecho que al revés, de los cuales tenemos muchas muestras en nuestros documentos, porque los encantamientos que se realizan con fórmulas que tienen esa propiedad poseen la ventaja de que no pueden ser deshechos mediante el procedimiento de pronunciar las palabras al revés.

Es posible incluso encontrar ejemplos que ilustren la evolución de temas folklóricos extendidos por muchos lugares y atestiguados en épocas diferentes. Pensemos en los ritos relacionados con la recogida de hierbas de virtudes milagrosas, como la mandrágora, la peonía y tantas otras, tal y como los hallamos, por ejemplo, en el fragmento *Περὶ βοτάνων*, más conocido por el título latino *De viribus herbarum*, que permite una interesante comparación con las instrucciones de Dioscórides y de sus escoliastas y comentaristas, entre los que figura nuestro Andrés Laguna.

²⁶ También los romanos indicaban las direcciones a partir de la situación del lugar, vid. U. E. Paoli, *Urbs. La vida en la Roma antigua*, 4ª. ed., ampliada según la 6ª. Italiana de 1951, Barcelona 1973, pp. 188-194.

²⁷ Cf. el comentario de S. Eitrem a *Pap. Osl. I*, pp. 53 y 57, donde se trata también del carácter apotropaico del hierro (recuérdese que Ulises ha de amenazar a Circe con su espada).

Son buenos ejemplos del aprovechamiento en literatura de material folklórico relacionado con la magia la historia del soldado que se desnuda en un cementerio, orina en torno a sus ropas y se convierte en lobo, contada en el *Satiricón* de Petronio (LXIII) y el cuento de la vela de un cadáver de noche para impedir que lo mutilen las brujas, narrado a continuación (LXIV), y presente también, con mayor interés en una narración del *Asno de oro* (II 21 ss) de Apuleyo. En el *Philopseudes* de Luciano tenemos una colección muy interesante de esa clase de relatos, los cuales, como ha demostrado la crítica hace tiempo, no son meras invenciones del autor, sino que proceden de cuentos que efectivamente circulaban en su época. Tenemos allí la ambientación característica con que suelen introducirse las narraciones de esta clase: un enfermo en el lecho, rodeado por sus amigos, una conversación sobre la veracidad de las historias terroríficas, la apelación a la experiencia personal de los narradores, etc. Recordemos que allí se cuenta el célebre relato del aprendiz de brujo, bien conocido por la balada de Goethe y por la música de Paul Dukas, mantenida en la segunda versión de la película “Fantasía”, de la factoría Disney. Un hombre hace amistad con un mago egipcio, cuyo nombre, por cierto, se da, Páncrates, el mismo hechicero que hemos mencionado ya por haber ganado doble paga gracias a los prodigios que realizó ante el Emperador Adriano. Este hombre observa cómo el mago consigue que los objetos corrientes de la casa, la tranca de la puerta, la escoba, la mano del mortero, cobren vida y realicen todas las tareas domésticas que se les ordene. Un día sorprende la palabra mágica con que se consigue el milagro, que es un vocablo de tres sílabas. Cuando el mago se va, pronuncia dicha palabra y ordena a la mano de mortero traer agua. Ella, por supuesto, obedece, pero la dificultad surge cuando quiere hacerla parar y no sabe cómo. Viene el mago y hace que vuelva a ser un trozo de madera, pero, irritado, desaparece de repente y el narrador no se atreve a repetir el milagro, porque no podría después ponerle fin.

Y fin ponemos nosotros a este trabajo, donde hemos tocado varios de los diferentes aspectos de la magia greco-romana. De ella sabemos hoy muchas cosas gracias a las inscripciones, a los papiros, a los talismanes que arqueólogos y filólogos han ido rescatando del desierto y de las ruinas. Son, desde luego, documentos humildes, pero también importantes, porque nos ayudan a comprender mejor cómo era la vida real de la gente en aquella época. Ya hemos visto que permiten también apreciar con mayor exactitud algunos pasajes literarios.