

Sobre los papiros mágicos cristianos

La colección de papiros mágicos griegos de K. Preisendanz¹ incluye veinticuatro documentos, numerados aparte, con el título «Christliches». Proceden de Egipto y datan de la etapa final del Imperio Romano y de los primeros siglos bizantinos. La mayor parte de ellos son amuletos para proteger la casa y la familia, para curar la enfermedad o para precaverse contra los espíritus malignos². Hay también algunos que sirven para solicitar que se manifieste la voluntad divina sobre la conveniencia o no de emprender una acción (un viaje, n.º 1; un negocio, nn. 8 a, 24; ingresar en un sanatorio, n.º 8 b). En otros se pide la ayuda de Dios para librarse de un rival o de un opresor (nn 15 a-c y 16).

Quien los lea se sorprenderá tal vez de lo poco «mágicos» que son. Dan la impresión de oraciones y de humildes ruegos, mucho más que de hechizos. Están dirigidos a Dios Padre, a la Trinidad, a la Virgen María, a los ángeles, a los santos. Cristo aparece en casi todos. No debemos olvidar, sin embargo, que la persona que recurría a estos procedimientos³ no se contentaba con una plegaria.

1 *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., ed. K. Preisendanz, 2.ª ed. revisada por A. Henrichs. Stuttgart 1973-1974, con traducción alemana. Hay versión española sobre el original griego en *Textos de magia en papiros griegos*, introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez y M.ª Dolores Sánchez Romero, Madrid (Gredos) 1987, 395-410.

2 Los cuales podían ser considerados los causantes de las enfermedades. Cf. M. López Salvá, «Concepción demonológica de la enfermedad en la literatura hagiográfica bizantina», *Asclepio* 26-27 (1974-1975) 557-563.

3 No hay duda de que existían formularios para hacer amuletos cristianos. Así lo demuestra no sólo la semejanza de la fraseología, que en parte coincide con la que emplean los paganos, sino los indicios seguros que proporcionan copistas poco cuidadosos, los cuales trasladan literalmente a su papiro la indicación general que estaba en el modelo. Así en *PGM* 21, 20 se pide «éxito frente a fulano» (πράξιν πρὸς τὸν δεινῶ); en *Suppl. Mag.* 1, 29, 6-8 se mantiene el masculino generalizador de la fórmula, pese a

Escribía el texto sobre papiro con la intención de llevarlo encima (cf. las filacterias de los judíos). Los mismos textos se refieren expresamente a ello varias veces con ὁ φορῶν y ἡ φοροῦσα; además quedan indicios exteriores: *PGM* 22 tiene en el borde superior, a la derecha, los dos agujeros por donde se pasaba el cordón para colgárselo; los nn. 5b y 9 estaban cuidadosamente plegados y atados con una cinta (que, en 9, era roja); el n. 13 parece incluso haber sido enterrado con una momia.

El investigador tropieza constantemente con el equívoco que surge de no poder distinguir bien entre su punto de vista y el de los autores de los documentos que estudia. ¿El cristiano que escribía en un trozo de papiro el nombre de Cristo y pedía su protección contra el mal y la enfermedad, creía estar utilizando un procedimiento mágico? No podemos dar una respuesta objetiva a tal pregunta, puesto que nos es imposible conocer la mentalidad de cada uno de aquellos individuos. Lo que opinemos depende, pues, de nuestros cálculos de verosimilitud. Ocurre, de todos modos, que en esos textos cristianos hay ciertamente elementos que se hallan también en la tradición mágica pagana y ésa es la razón de que tales escritos hayan sido incluidos en la colección de papiros mágicos. Tan importantes como las semejanzas son, sin embargo, las diferencias. Nos ha parecido que hacer algunas reflexiones sobre unas y otras no desentonaría en este Homenaje dedicado al profesor Oroz Reta, religioso y admirado filólogo clásico.

Como base de nuestro trabajo tomaremos los papiros que figuran en la edición citada de Preisendanz. Con posterioridad a ella se han publicado otros, que convendrá tener también en cuenta. Los amuletos han sido recogidos por R. W. Daniel y F. Maltomini en su *Supplementum Magicum* 1, Opladen 1990 (nn. 20-36, diecisiete en total)⁴, con traducción inglesa y un comentario sucinto,

que se trata de una mujer; *ibid.* 30, 4 y 32, 2 copian, en cambio, la alternativa del modelo «el que lo lleva y la que lo lleva», «fulano o fulana», sin adaptarla al caso concreto de los poseedores de estos amuletos. La frase εὐχέσθε πρεσβίας τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς θεοτόκου κτλ en *PGM* 5 b, 38 ss., donde tiene poco sentido, puede explicarse como una intromisión en el texto de lo que era una recomendación de orar a la Virgen y a los santos en el modelo.

4 El volumen 2 del *Supplementum* incluirá papiros con plegarias vindicativas cristianas. Cf. la lista en las páginas 13-14 del volumen 1. Es importante para esta clase de documentos la monografía de G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus (Papyrus Upsaliensis 8)*, Uppsala 1938, donde se estudia también el Pap. Hamb. 22, que, como el de la universidad sueca, no está incluido en la colección de Preisendanz.

pero muy bien informado. En lo que sigue denominaremos la colección de Preisendanz con las siglas habituales *PGM*, la de Daniel Maltomini con *Suppl. Mag. 1*.

En los encantamientos paganos es frecuente invocar ciertos nombres de divinidades o de demonios, generalmente acompañados de palabras mágicas incomprensibles y de series de vocales o, más raramente, de consonantes. En algunos de los papiros cristianos se encuentran también, lo que apunta al carácter sincrético de tales documentos. Así, un ruego de protección contra la fiebre acaba con una cruz, las tres Personas de la Trinidad, el alfa y la omega; pero a cada lado se encuentran tres vocales e inmediatamente debajo está escrito *Abrásax*, el nombre de una de las divinidades mágicas más frecuentes (*PGM 5 a*); otro comienza con las siete vocales griegas repetidas en orden ascendente, como se hace para formar un triángulo, siguen después los nombres de dos dioses mágicos muy bien atestiguados, *Ablanathanalba* (en el texto escrito erróneamente *Ablanathamala*), que tiene la particularidad de leerse igual de izquierda a derecha que de derecha a izquierda (palíndromo), y *Akrammakhamari*, a continuación viene la invocación al Señor Dios para que cure a una mujer por el nombre de Cristo (*Suppl. Mag. 1, 20*); *Ablanathanalba*, formando un triángulo decreciente, se encuentra también en otro amuleto contra la fiebre, que menciona al comienzo las tres Personas de la Trinidad (*Suppl. Mag. 1, 21*).

Un curioso amuleto contra la fiebre es *Suppl. Mag. 1, 34*: primero se invoca a Cristo, después viene un triángulo descendente formado con el nombre de un personaje mitológico, *Erictonio*, y por último vuelve a hacerse la invocación, pero ahora a un misterioso lobo blanco, repetido tres veces. El primer editor del papiro⁵ considera que se trata de *Horus-Apolo*, lo cual es verosímil, en vista de sus conexiones con ese animal y con el color blanco; en griego puede haber cierto juego de palabras entre *λύκος* y *λευκός*. Dos amuletos para proteger la casa del alacrán y de los reptiles son de marcado carácter sincrético. El primero (*PGM 2*) tiene un triángulo rectángulo decreciente con el nombre de *Afrodita* y luego una defixión (*δέvo σε = «te ato»*) del «escorpión de *Artemis*»⁶ con los

5 D. Wortmann, «Der weisse Wolf», *Philologus* 107 (1963) 157-161.

6 Cf. el mito de Orión, el cazador gigantesco que ofendió a *Artemis* y fue muerto por la picadura de un escorpión enviado por la diosa. Después, tanto él como el escorpión, fueron convertidos en constelaciones.

nombres de Iao Sabaoth Adonai, precedidos de las sílabas ωρ ωρ, φωρ φωρ. El segundo (*PGM* 3) contiene una defixión muy parecida del «escorpión de Artemis», con la especificación ahora de que se lo ata 315 veces; luego sigue una invocación para que la casa y sus habitantes sean libres «de todo mal, de toda fascinación de espíritus del aire y aojamiento humano, de penosa enfermedad y picadura de alacrán y culebra, por el nombre del altísimo Dios γαίας μελι ζ' ξυρουρο αααααα βαίνχωωωχ μαριι ιι λ ηναγ κορη».

Como se ve, el nombre de Dios aquí está formado por voces mágicas, como ocurre tantas veces en los hechizos paganos, entre las que figura una muy frecuente, Βαίνχωωωχ, probablemente adaptación de ciertas palabras egipcias que significan «alma de obscuridad»⁷. El papiro prosigue con un tono francamente cristiano: «Protege, Señor, hijo de David por la carne, nacido de la Santa Virgen María, santo, altísimo Dios, por obra del Espíritu Santo. Gloria a ti, Dios del cielo, amén» alfa, cruz, omega, crismón, alfa, cruz omega, ΙΧΘΥΣ (= pez, el conocido símbolo cristiano).

En los papiros aparecen muy frecuentemente la cruz (al comienzo de *Suppl. Mag.* 1, 21, la cruz gamada tres veces), el crismón, el estaurograma, el alfa y la omega, la sigla ΧΜΓ (*PGM* 3, 8 a; probablemente = Χριστόν Μαρία γεννῶ); pero junto a ellos se encuentran también signos mágicos (*PGM* 11, *Suppl. Mag.* 1, 20, 21, 23, 27, 32, 33v.), a los que puede invocarse incluso directamente, como si fueran potencias dotadas de personalidad propia: «santos caracteres, curad a Tirón», dice un amuleto que lleva inscritos tres de estos signos mágicos (*Suppl. Mag.* 1, 21); «santa estela y poderosos caracteres echad fuera de Cale los escalofríos y la fiebre», dice otro, en el que figuran, efectivamente, dibujados la estela y los signos (*Suppl. Mag.* 1, 23). Como ya hemos tenido ocasión de decir, hay también palabras y nombres mágicos. Amén, que se halla muy a menudo en estos papiros (en *Suppl. Mag.* 1, 34, 12 con ἀλληλούια), podía ser tomado como tal, a juzgar por *PGM* 10, 29-33, donde se conjura a los espíritus inmundos que temen el amén, el aleluya y el evangelio del Señor (φοβηθέντα τὸ ἀμήν κτλ.). Voces como las que se encuentran en los encantamientos paganos, en *PGM* 2, 3, 6 a, 11; *Suppl. Mag.* 1, 20, 21, 28. Además

⁷ Así A. Erman, *Die ägyptische Religion*², Berlín 1909, 250. En el valor numérico de sus letras, 3663, hay también, sin duda, una intención. Cf. la nota en *Suppl. Mag.* 1, 43.

de los triángulos mágicos ascendentes y descendentes formados por series de vocales o por un nombre que se repite cada vez con una letra menos, hay que mencionar el caso de *PGM 4*. Al comienzo anuncia «Evangelio curativo según Mateo», y sigue el pasaje de dicho evangelista en que se narra cómo Cristo iba recorriendo toda Galilea predicando y curando (extracto de Mt. 4, 23 s).

Lo llamativo de este amuleto del siglo VI es que, como advierte su primer editor A. S. Hunt⁸, las palabras están escritas sobre la hoja en cinco columnas, dispuestas de tal modo que forman una serie de pequeñas cruces, realizadas en la primera y última columna por un contorneado de tinta. Las crucecitas resultan ordenadas simétricamente, tres en cada columna, pero la que debiera ocupar el centro del documento ha sido substituida por un busto masculino, toscamente dibujado (¿Cristo? ¿El portador del amuleto?). Por otra parte, los bordes exteriores y los espacios entre las columnas fueron recortados de tal modo que la superficie donde se inscribe cada una de las catorce cruces y el dibujo del centro tiene forma octogonal. El aspecto externo ha sido, pues, calculado con intención muy marcada⁹. Recuerda esos poemas que adoptan una disposición extravagante para que sus versos perfilen la figura del objeto que describen, los *τεχνοπαίγνια* griegos y los *carmina figurata* latinos.

En muchos de estos papiros cristianos se hallan pasajes tomados de los Evangelios, de los Salmos, del Credo y de la liturgia, pero la elección de los que se refieren a la actividad curativa de Cristo es especialmente apropiada para los amuletos contra la enfermedad. Estos casos recuerdan uno de los rasgos característicos de la oración antigua, que procura sustentar la petición mediante la mención de precedentes, que a veces pueden estar muy elaborados, como en la famosa oda de Safo (fragm. 1 Voigt). En los papiros mágicos paganos se encuentra también presente, en ocasiones en forma de la llamada *historiola*, esto es una alusión o breve narración mitológica, inventada o no, que sirve de ejemplo para lo que se desea conseguir. Nuestros documentos cristianos ofrecen varios testimonios. Uno de ellos, *PGM 20*, ejemplifica con dos personajes del Antiguo Testamento, tomados de los libros de Judit y

8 En POxy 8, 1077, London 1911, con la lám. 1.

9 Una pequeña disimetría se encuentra en la primera cruz, que tiene una línea de más, y en la última, que la tiene de menos.

Ester: «Confunde su plan del mismo modo que Holofernes y Hamán forjaron sus planes en vano» (cf. también *PGM* 24, donde, a pesar de la mala conservación del papiro, se lee una alusión al juramento que Salomón impuso a los espíritus malignos, según una antigua tradición que se encuentra muchas veces en textos mágicos¹⁰).

La mayor parte de los ejemplos y precedentes, sin embargo, tienen como protagonista a Cristo. Así, *PGM* 5 b, 23 ss.: «Señor Cristo..., Tú que curas toda enfermedad y toda dolencia, cura y protege también a tu sierva Juana»; *Suppl. Mag.* 1, 30 3 ss.: «Tú que curas toda enfermedad y toda dolencia, Jesucristo, cura al que lo lleva o a la que lo lleva [i.e. al amuleto] alma, cuerpo y espíritu». Para curaciones de la fiebre, puede ponerse el ejemplo de la curación de la suegra de Pedro, como hacen *PGM* 18 y *Suppl. Mag.* 1, 31; si se trata de protegerse contra los peligros del mar, cabe acudir al precedente de la salvación de Pedro cuando se hundía en el agua y Cristo le tendió la mano en medio de la tempestad, según se encuentra en *PGM* 23, con una probable mención a los santos Cosme y Damián (según conjetura de Preisendanz para cubrir la laguna del texto). *PGM* 5 b invoca a Cristo como «el Dios de la piscina probática».

La *historiola* más interesante se halla en *Suppl. Mag.* 1, 32, donde se ordena que el flujo causado por una enfermedad de los ojos se detenga, como Cristo detuvo una vez la corriente del Éufrates: «Nuestro Señor era perseguido por los judíos y llegó al río Éufrates y plantó su bastón y se detuvo el agua. También tú, flujo, detente por el nombre de nuestro Señor crucificado». La mención del Éufrates es, desde luego, intrigante. Se ha sugerido¹¹ una conexión con la correspondencia apócrifa entre Jesús y el rey de Edesa Abgar, quien le habría invitado a visitarle en su reino para que lo curara de la lepra y huir a la vez de la persecución de los judíos. En cualquier caso, hay muchos ejemplos medievales en que se pretende sanar una hemorragia o un flujo morbosos pidiendo que se detenga como Cristo detuvo las aguas del río Jordán¹².

10 Dentro de los mismos papiros cristianos se lee en un conjuro a los espíritus inmundos, *PGM* 10, 29 s.: ὁρκίζω ὑμᾶς ἅτι[να] ὠμόσατε ἐπὶ Σολομώνος. *PGM* 17 mezcla pasajes del Evangelio de San Mateo con un «Exorcismo de Salomón contra todo espíritu impuro».

11 G. Fiaccadori, «Cristo all'Euftrate. P. Heid. 1101, 8 ss.», *PP* 41 (1986) 59-63, citado en el comentario del *Supplementum Magicum*.

12 En un ensalmo copto se trata de Elías, quien clava también, como en el papiro griego, su bastón en la tierra. Cf. F. Maltomini, *ZPE* 48 (1982) 149-170.

Volvemos a encontrar relatos apócrifos en un curioso documento, *PGM 7*. Aquí, junto a una receta médica para preparar una purga, se hallan dos pasajes sacados con toda probabilidad de literatura no canónica hoy perdida.

El primero dice lo siguiente: «Saliéronnos al paso tres hombres en el desierto y dijeron al Señor Jesús: “¿Qué curación hay para los enfermos?”. Y El les dice: “aceite he dado de olivo y mirra he derramado para quienes creen en el nombre del Padre, del Espíritu Santo y del Hijo”».

El otro reza así: «Angeles del Señor subieron en medio del cielo, enfermos de los ojos y sosteniendo una esponja. Díceles el Señor: “¿A qué habéis subido, santos, purísimos?” “Para obtener curación hemos subido, Iao Sabaoth, porque Tú eres poderoso y fuerte”».

La presencia de estos dos textos parece estar motivada sólo por el deseo de realzar la eficacia de la receta médica que los precede. Obsérvese que el primero menciona las Personas de la Trinidad en un orden anormal. El segundo puede proceder de alguna tradición judía, más bien que cristiana, como anota su primer editor en POxy 1384.

En las fórmulas mágicas es esencial decir con toda precisión lo que se desea, porque, como actúan por sí mismas, independientemente de la voluntad de quien las pronuncia o escribe, cualquier omisión puede acarrear el fracaso. Por ese motivo es frecuente encontrar en ellas especificaciones minuciosas y repeticiones, que han dejado su huella en estos papiros cristianos. En los amuletos se ruega a Dios que libre al creyente de toda enfermedad y de todo mal, pero también se mencionan expresamente las distintas clases de fiebre que quiere evitar. *PGM 5 a*, por ejemplo, empieza diciendo «Guarda y protege a Aria» y continúa con una enumeración *machaona* ἀπὸ τοῦ ἐπιμερινοῦ φρικὸς καὶ ἀπὸ τοῦ καθημερινοῦ φρικὸς καὶ ἀπὸ τοῦ νυκτερινοῦ φρικὸς καὶ ἀπὸ τοῦ λεπτοῦ πυρε[τοῦ τοῦ τῆς κορυ]φῆς. En *PGM 10*, 20 ss. se conjura a los espíritus inmundos para que no se acerquen a quien lleva el amuleto y se especifica que no se escondan en diferentes lugares: μὴ ὑποκρύψητε ἐν τῇ γῆ ταύτῃ, μὴ ὑπὸ κλίνην, μὴ ὑπὸ θυρίδαν, μὴ ὑπὸ θύραν, μὴ ὑπὸ δοκούς, μὴ ὑπὸ σκεῦος, μὴ ὑπὸ βόθυνον κάμψητε. Cf. *PGM 13*, 15 ss. (enumeración de potencias malignas que han de quedar anuladas por la imagen de Cristo), *PGM 5 b*, 34 ss. y *Suppl. Mag.* 1, 21, 14 ss. (distintas clases de fiebre), *Suppl. Mag.* 1, 30, 5 (curación de cuerpo, alma y espíritu).

En los documentos mágicos paganos se encuentra muchas veces la curiosa costumbre de nombrar a los individuos con el matronímico, y no con el habitual nombre del padre. Probablemente hay que interpretar ese uso como intento de evitar cualquier posible error: es más seguro mencionar a la madre, puesto que el padre puede no ser el que uno cree. También en los papiros cristianos está atestiguada alguna vez esta manera de proceder: *PGM 5 b* (dos veces, con especificación en ambos casos del alias de la madre), *Suppl. Mag.* 1, 21, 22, 35. En cambio, dan el nombre del padre *PGM 9*, *Suppl. Mag.* 1, 26, 29.

El tono que adopta el mago en sus encantamientos puede ser imperioso. Más que pedir, exige que se cumpla lo que desea y muchas veces subraya que sea pronto, enseguida, con los adverbios ἤδη y ταχύ, sobre todo al final del conjuro y repetidos. Tenía que repugnar a un cristiano apremiar de esa manera a Dios¹³, pero no faltan ejemplos en nuestros documentos: en *PGM 2* ταχύ está repetido dos veces (pero el papiro tiene carácter sincrético, con su triángulo formado por el nombre de Afrodita, su defixión del «escorpión de Artemis», su invocación a Iao Sabaoth y su mención de San Focas), 15 c (pero ταχύ aquí no se encuentra ni al final ni está repetido, el giro de la frase no es acuciante: «dale lo que se merece pronto, Señor, para que caiga en manos más duras que las suyas»)¹⁴, *Suppl. Mag.* 1, 20 (ἤδη y ταχύ duplicados al final, pero también aquí hay claro sincretismo, con serie de vocales y los nombres de *Ablanathamala* y *Akrammakhamari*), 23 (los dos adverbios triplicados al final), 28 (ταχύ duplicado antes del verbo), 32 (ἤδη duplicado + ταχύ al final¹⁵), 35 (los dos adverbios duplicados al final). Los editores del *Supplementum Magicum* proponen incluso la posibilidad de que ταχύουσι en 34, 12 sea una creación esporádica sobre ταχύ, de la misma forma que ἤδωσι ha sido formado sobre ἤδη en las tablillas de imprecación de Seth.

El mandato imperativo del mago llega a veces a incluir amenazas contra la misma divinidad o potencia sobrenatural invocada. Se

13 Hay ejemplos, sin embargo, en plegarias judías. Cf. A. Deissmann, *Licht vom Osten*⁴, Tübingen 1923, 359, y F. Maltomini, *ZPE* 48 (1982) 169.

14 Cf. P. Ups. 8, 5 s., con la nota de su editor G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus*, Uppsala 1938, 73, donde se indican usos parecidos en la liturgia eclesiástica.

15 En este caso precedidos de λῦε, λῦε πόνους, λῦε, expresión que cuenta con muchos paralelos en los documentos mágicos paganos. Cf. el comentario del *Supplementum Magicum*.

intimida así a la Luna con apagar su luz o con dejarla a merced de los eclipses; a los dioses con impedirles pronunciar sus oráculos y con revelar sus secretos, etc.¹⁶. En los papiros cristianos no se encuentra nunca este procedimiento aplicado a Dios¹⁷, ni a Cristo, ni a los ángeles o santos. Al contrario, lo que se halla constantemente son alabanzas. En cambio, la intimidación se usa contra la enfermedad o el mal que se intenta combatir. Así, el esquema bien conocido «huye + nombre de la enfermedad + que Cristo te persigue» está atestiguado en algunos amuletos (*PGM* 5 b y 10, aquí con la variante «apártate de fulano, que lleva este santo filacterio, porque te lo manda el Dios de Israel», *Suppl. Mag.* 1, 25, donde falta el imperativo). Como amenaza tácita hay que interpretar también la mención de personajes míticos que han causado muertes violentas, como Heracles, Ares y otros. La idea, aunque no esté expresa, es clara: «del mismo modo que fulano dio muerte a quien sea, te la dará a tí, si no acatas lo que te digo». En el amuleto (*Suppl. Mag.* 1, 34) que invoca a Cristo y al «lobo blanco» contra la fiebre se halla inscrito un triángulo descendente con el nombre de Erictonio. Los editores del *Supplementum* proponen una explicación en este sentido, recordando que en un mito ático Erictonio es el autor de la muerte de las hijas de Cécrope.

Relacionada con el motivo de la amenaza está la identificación del mago con alguna imponente potencia sobrenatural (Seth, Tifón, etc.), para espantar así a la entidad que invoca y hacerla obedecer con toda rapidez. En nuestros papiros cristianos no hay, desde luego, testimonios de esta clase. Sólo en algún amuleto para proteger la casa se indica que allí vive tal o cual santo, con lo cual, presumiblemente, el mal se abstendrá de penetrar: ὁ ἅγιος Φωκᾶς ὃδέ ἐστιν, dice *PGM* 2; Ἄβραᾶμ ὃδε κατοικεῖ, *ibid.* 2a.

Tanto en la oración antigua como en el conjuro mágico¹⁸ hay que hacerse oír por aquél a quien se invoca. Para asegurarse de ello, se emplea no sólo el nombre común de la divinidad, sino sus

16 Vide referencias en Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* 1, Leipzig 1921, reimpresión con modificaciones Amsterdam 1974, 493 ss.; Fr. Pfister, *RAC* s.v. «Drohung».

17 En un papiro escrito en latín (*Suppl. Mag.* 1, 36) el solicitante se dirige a Dios con un *coniuro te per* + nombres de ángeles etc., pero aquí el verbo *coniurare* debe de tener el valor de «suplicar», bien atestiguado en latín tardío (el papiro es del s. V o VI). Cf. la nota en el *Supplementum*, con las referencias.

18 Cf. F. Graf, «Prayer in Magical and Ritual», *Magika hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford 1991, 188-213.

epítetos y sus atributos en series que en los himnos pueden hacerse muy largas. No faltan ejemplos en los papiros que comentamos cuando se invoca a Dios y a Cristo (*PGM* 13, 13a, 21), incluso a los ángeles (*ibid.* 15, 15a). Por la misma razón, de modo inverso, puede alardearse del conocimiento que se tiene de un ser maligno, especificando que se sabe su nombre, su origen, su naturaleza, etc. Ese conocimiento lo pone literalmente en manos del mago, que tiene así poder para hacer con él lo que quiera. Una reminiscencia de este proceder parece encontrarse en *PGM* 10, 9 ss. Por desgracia el texto está en este pasaje estropeado, pero puede leerse, tras un conjuro contra la fiebre, «un demonio, cuyo nombre...», sigue una laguna, donde debería estar el nombre en cuestión, y continúa con lo que es sin duda, la descripción del demonio: «con pies de lobo, la cabeza de rana...».

Los papiros cristianos llamados mágicos encierran, como puede verse en estos ejemplos, elementos que proceden ciertamente de las tradiciones paganas y judías. No debe olvidarse, sin embargo, que, si se considera el conjunto, esas coincidencias son escasas. Los editores del *Supplementum Magicum* advierten prudentemente en su introducción que han prescindido de aquellos amuletos cristianos que consisten sólo en plegarias, jaculatorias y citas de la Biblia o de los textos litúrgicos, lo cual implica omitir la gran mayoría de ellos¹⁹. Es más, incluso aquéllos que muestran esos rasgos procedentes de la magia antigua tienen comúnmente un tenor, un tono que no es el propio de los encantamientos. Así, el egoísmo característico de los hechizos asoma muy poco en estos textos cristianos²⁰. El que habla se dirige a Dios con todo respeto y a menudo

19 Lista de los amuletos cristianos conocidos hasta la fecha en J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1976, 414.

20 Hay, con todo, algunos indicios. En *PGM* 13 a, el notario y poeta aficionado Dióscoro de Afrodito (s. VI) ruega a Dios que lo tenga por hijo y que lo proteja de todo espíritu malo, pero no se contenta con eso y añade «subordiname (ὑπόταξόν μοι) todo espíritu de dañinos demonios impuros, sobre la tierra, bajo la tierra, en el agua y en el suelo, y toda sombra». Ese desear no sólo evitar y obtener, sino también dominar es típico de las peticiones mágicas. Cf. también *PGM* 21, donde se ruega a Dios que envíe a sus arcángeles para que acompañen a uno «en todas las horas del día y de la noche, y me den triunfos, favor, éxito frente a fulano, buena acogida ante cualquier persona, humilde o importante, con quien pueda encontrarme hoy, a cualquier hora del día o de la noche». El autor de *PGM* 15 b invoca a ángeles y a arcángeles por el poder de las tres Personas de la Trinidad para que lo hagan triunfar en el pleito que tiene con «un perro acéfalo», es decir, con un hereje que no reconocía la autoridad del patriarca. Tanto el insulto como la terminología, κρατεῖτε αὐτοῦ καὶ ἐμὲν ἀπολύσατε, tienen paralelos en

se presenta como «siervo» o «sierva» (δοῦλος, δούλη): *PGM* 5a, b y c, 6b y d, 9, *Suppl. Mag.* 1, 24, 25; cf. los inicios de *PGM* 8a y 24: Δέσποτά μου, θεὲ παντοκράτωρ. Lo que se pide se plantea como un ruego: παρακαλῶ en *PGM* 8 a, 9, 24 *Suppl. Mag.* 1, 31; εὐχαριστῶ *PGM* 9. Cuando se trata de saber lo que va a suceder con un viaje o un negocio, se solicita a Dios que manifieste su voluntad sobre ello. Así, *PGM* 1: «Manifiéstame la verdad que hay en Tí; si quieres que marche a Quiut o te encuentro actuando conmigo y propicio»; *ibid.* 8 a: «Si no es vuestra voluntad [*i.e.* la de Dios y la de San Filóxeno] que hable sobre el banco y la balanza, hacédmelo saber, para que no hable» y 24: «Si es vuestra voluntad que tome la banca y me vais a ayudar, os ruego que me lo hagáis saber, y que hable»; 8 b: «Si quieres meter a Anup en tu sanatorio, muestra tu poder, y que esta nota [= el papiro con la petición] dé resultado».

Es verdad que también los documentos mágicos paganos admiten ocasionalmente manifestaciones que pueden calificarse de piadosas, pero no llegan nunca a una actitud tan inequívocamente religiosa como la que leemos en *PGM* 5 a, un amuleto donde, tras pedir la curación de la fiebre para una mujer, se añade «harás esto plenamente con benevolencia, según tu voluntad ante todo y según su fe, porque sierva es del Dios vivo y para que tu Nombre sea glorificado siempre». La circunstancia de que aparezcan luego seis vocales y el nombre de Abrásax, junto con las tres Personas de la Trinidad, la mención de la δύναμις de Jesucristo y los símbolos cristianos de la cruz y del alfa y la omega, indica hasta qué punto puede haber mezcla de elementos distintos en esta clase de documentos²¹. «Inclino mi cabeza ante Ti, pidiendo y rogando», dice un tal Silvano, hijo de Sarapión en *PGM* 9, 5 ss., invocando a Dios Padre y a San Sereno para que lo libren de los demonios y de la enfermedad. *PGM* 21, mencionado arriba por su nota de egoísmo, acaba sin embargo con una humilde declaración en copto: «Por los santos, acuérdate de mí, intercede por mí; estoy indefenso». La necesidad de justificación que sentía el cristiano que acudía a estas prácticas se advierte especialmente bien en las imprecaciones, esto es, en aquellos papiros en que se solicita un daño para otra persona.

los conjuros mágicos paganos (*PGM* 15 a es similar, pero prescinde del insulto). Cabe pensar incluso si no estaremos aquí ante un caso de calumnia contra el adversario.

21 Los primeros editores del papiro en *POxy* 924 lo consideraron un amuleto gnóstico.

El autor de *PGM* 16, apela al testimonio del ángel y de los santos para que testifiquen el tratamiento tiránico que le inflige un tal Teodosio; él carece de todo medio de defensa, por eso pide a Dios que no ayude al déspota y lo ampare a él. El documento es del siglo IV.

En otro posterior (P. Ups. 8, s. VI), un cristiano llamado Sabino clama así venganza contra su hija y un hombre, quizás su yerno: «sean perseguidos Dídimo y Severina, mi hija, que me han perseguido a mí desde hace tiempo. Que languidezca su cuerpo en la cama, como has visto languidecer el mío por obra de quienes han velado nuestro honor. Señor, muéstrales pronto tu poder. Haz que sean inútiles las maquinaciones de sus corazones contra mis queridísimos hijos. Que hayan de presentarse al tribunal donde Tú, oh Señor, juzgas. Yo, Sabino, llorando y gimiendo noche y día, he puesto todos mis asuntos en manos de Dios, dueño de todas las cosas, para obtener satisfacción de las maldades que he sufrido de Dídimo y de Severina».

Siguen después seis hexámetros «Hijo del gran Dios, a quien nunca hombre alguno ha visto, que otorgaste a los ciegos ver la luz del sol, muestra como antes tu divino poder. Venga ejemplarmente los pesares que he padecido, que he soportado por culpa de una hija, oprimiendo con duras manos a nuestros enemigos. Luego, en prosa, y con varias cruces: «Haz justicia, Enmanuel, haz justicia».

Como estos hexámetros son muy parecidos a los que se leen en P. Hamb. 22, que parece un modelo para la inscripción que habría de figurar en la tumba del mismo Sabino, es verosímil que el papiro de Uppsala que hemos traducido estuviera destinado a ser enterrado con el muerto²².

22 Cf. G. Björck, *Der Fluch des Christen Sabinus*, Uppsala 1938, con la edición de ambos papiros y un amplio e instructivo comentario. Cf. H. S. Versnel, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», *Magica hiera*, Oxford 1991, 60-106. Las imprecaciones funerarias contra los que profanan la tumba tienen finalidad distinta y siguen una tipología propia. Sobre las cristianas cf. St. P. Ntantis, Ἀπειλητικά ἐκφράσεις εἰς τὰς ἐλληνικάς ἐπιτυμβίους παλαιοχριστιανικάς ἐπιγραφάς, Atenas 1983. Las paganas de Asia Menor han sido recogidas y analizadas por J. H. M. Strubbe en su Tesis Doctoral inédita, ΑΠΑΙ ΕΠΙΤΥΜΒΙΟΙ. *Een uitgave en studie van de heidense vervloekingen tegen eventuele grafschenners in de Griekse funeraire inskripties van Klein-Azië*, Gent 1983 (resumen de las principales conclusiones en *Lampas* 16 (1983) 248-273). Cf. también, del mismo autor, «Cursed be he that moves my Bones», *Magica hiera*, 33-59.

Sin duda no podemos llamar «mágicos» ni a la imprecación de Sabino ni a la mayor parte de los documentos que venimos considerando. Hemos procurado mostrar, sin embargo, que hay en ellos ingredientes que son semejantes o iguales a los que se hallan en las fórmulas de encantamiento paganas. La pervivencia de esos elementos varía considerablemente, por lo cual en la práctica cualquier editor vacila en muchos casos en si debe incluir o no tal o cual documento concreto entre los papiros «mágicos» cristianos. Intentar definir unos límites entre lo que es magia y lo que es sólo religión, entre lo que es superstición y lo que es piedad popular, es aquí tarea perdida.

Lo más aconsejable es tomar estos papiros tal cual son y aprovechar toda la información que ofrecen, la cual puede aportar datos insospechados. *PGM 2*, por ejemplo, atestigua una fecha distinta para el día de San Focas, el 9 de marzo, en vez del 5; *PGM 7 y Suppl Mag. 1, 32* recogen pasajes de literatura apócrifa desconocida, como hemos ya señalado; *PGM 13* es un buen testimonio de la identificación tardía de Caronte con la muerte (el papiro se fecha en el siglo IV o V); el 13 a ayuda a comprender mejor la mentalidad de un hombre que era culto en el ambiente de un pueblo egipcio del siglo VI, el notario Dióscoro²³, que escribía una jaculatoria apotropaica delante del borrador de uno de sus poemas; el 14 es un fragmento con nombre bíblicos y su traducción al griego; los 15 a y b mencionan a individuos a quienes se achaca pertenecer a la secta de los acéfalos.

También el léxico y los recursos estilísticos de algunos pasajes merecen atención. La *historiola* de *Suppl. Mag. 1 32* muestra el característico «estilo *καί*», que puede compararse con el que se usa, por ejemplo, en los *iamata* de Epidauro. Hay una innegable intención estilística en la doble paradoja del final de *PGM 20*: ἀνάδειξον πάσιν [ὅτι] σὺ εἶ ἡ ἐλπὶς [πάντ]ων τῶν ἀπηλ[πισ]μένων καὶ [ἡ βο]ρήθεια τῶν [ἀβο]ηθήτων.

MANUEL GARCÍA TEIJEIRO

23 Cf. sobre él la reciente monografía de L. S. B. Mac Coull, *Dioscoros of Aphrodito. His Work and his World*, Berkeley-Los Angeles-London 1988, con referencias a la bibliografía anterior.