

RECURSOS FONÉTICOS Y RECURSOS GRÁFICOS EN LOS TEXTOS MÁGICOS GRIEGOS

Como indica el título, queremos examinar aquí la utilización de la substancia fónica y de la notación gráfica en una clase de documentos muy especiales, los textos mágicos griegos.

Somos conscientes, desde luego, de que con esa denominación se abarca un conjunto bastante heterogéneo. Todos convendremos en llamar mágicos a los conjuros que pretenden obtener el resultado apetecido por la mera fuerza de la palabras que emplea y de los ritos que ejecuta una persona, independientemente de la voluntad de todos los seres que resulten afectados. En la práctica, sin embargo, es frecuente que estas condiciones se encuentren en formas mixtas o sincréticas, mezcladas, por ejemplo, con elementos estructurales que se parecen a los que son propios de las plegarias. De hecho, además, el conjuro mágico incluye rasgos que se hallan también fuera de él. La amenaza al dios o al demon que se resiste a cumplir lo que se le ordena aparece igualmente en los cantos de mendicantes, del tipo de los aguinaldos o de la Cruz de Mayo, aunque el estilo y, sobre todo, el tono sean diferentes en unos y en otros ¹: es significativo que en las exigencias de los encantamientos no se encuentren nunca, salvo error, los diminutivos de empequeñecimiento y de *captatio beneuolentiae*, tan característicos de las peticiones de los pedigüeños ², pero

¹ La amenaza puede aparecer también en algunas formas de plegaria. Cf. el ruego a Pan en Teócrito 7 103-114, con el comentario de Gow *ad loc.*

² Los gramáticos griegos eran ya conscientes de este uso del diminutivo. Vid *Anecd. Oxon.* III 273, 8. El lenguaje familiar de las cartas privadas y de la comedia proporciona abundantes ejemplos: cf. nuestra ponencia en *Actas del VI Congr. Esp. Est. Clás.* I, Madrid, 1983, págs. 276 s., con las oportunas referencias.

presentes también en solicitudes que parodian oraciones, como en el *fragm.* 32 de Hiponacte, donde el poeta mezcla elementos formales de la plegaria con los diminutivos minimizantes de pordiosero ³.

La cuestión de si han de considerarse como testimonios mágicos las fórmulas de execración de los juramentos o de las maldiciones contra los violadores de tumbas y de lugares sagrados, los relatos de fantasmas, los sortilegios y demás tipos de adivinación, etc., es, en parte, subjetiva, y no podemos abordarla aquí ⁴. Conténtenos con decir que tenemos documentos mágicos auténticos en griego desde las tablillas de maleficio

³ Cf., en nuestra misma lengua, el contraste entre diminutivos y aumentativos en una oración burlesca recogida por R. Marín, *Cantos populares españoles* I, pág. 452. Una madre reza:

«San Cristobalito,
manitas, patitas,
carita de rosa,
dame un novio pa mi niña,
que la tengo moza.»

El Santo consiente en lo que le pide, pero no recibe ningún agradecimiento

«San Cristobalón,
manazas, patazas
cara de cuerno,
como tienes la cara
me diste el yerno»

(o «tan judío eres tú como mi yerno». Cita esta copla A. Alonso en *VKR* 8, 1935, pág. 112 (= *El artículo y el diminutivo*, Santiago de Chile, 1937, pág. 46). A. Wurn la ha utilizado en su Tesis Doctoral, inédita, para ilustrar el fragmentos de Hiponacte. Cf., fuera de nuestra familia lingüística, esta oración estonia, que traducimos de J. Paulson, *The Old Estonian folk Religion*, Bloomington-The Hague, 1971, pág. 77:

«Querido San Jorgito,
dorado rey del bosque,
madre del bosque, viejita,
guarda mis corderitos,
protégeme el rebaño,
multiplica mis cerditos.
Amén.»

⁴ Sobre la dificultad de definir la magia cf. ahora A. F. Segal, «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», *Studies G. Quispel*, Leiden 1981, págs. 349-375; H. S. Versnel, «In het grensgebied van magie en religie, het gebed om recht», *Lampas* 19, 1986, págs. 68-96.

de Selinunte, algunas de las cuales datan de finales del s. VI a. C., hasta los papiros y amuletos de época bizantina. Estos mil años largos en el tiempo contribuyen, como es natural, al carácter heterogéneo de la documentación, lo mismo que la extensión de su ámbito geográfico, que va desde España hasta el Éufrates. Hay, de todos modos, notables supervivencias en algunos aspectos, y las diferencias dependen menos de un lugar y de una época que de la clase de documentos y del ambiente social. La literatura griega antigua evita, en general, el mundo de la magia (y por esa razón permaneció muy poco conocido hasta los hallazgos de tablillas y papiros desde el siglo pasado). No faltan, de todos modos, algunas excepciones, como la evocación del fantasma de Tiresias en la ceremonia de nigromancia del canto XI de la *Odisea* (cf. la evocación de Darío en *Los Persas* de Esquilo), o, ya en época helenística, la inolvidable imitación de un encantamiento amoroso en el idilio II de Teócrito.

Donde se describen adecuadamente los ritos, las fórmulas y los símbolos que constituyen la acción mágica, es en los papiros, algunos de los cuales nos ha conservado fragmentos extensos de verdaderos manuales de esta pseudociencia. El gran papiro mágico de París, por ejemplo, tiene 2374 líneas, y ocupa 86 páginas en una reciente traducción española⁵. Su contenido, como el de otros papiros de esta clase, es un *mare magnum* de encantamientos, puestos uno detrás de otro sin ningún orden: hechizos eróticos, fragmentos de himnos a la Luna, a Hécate y a otras divinidades, instrucciones para fabricar amuletos y talismanes, prácticas de distintas clases de adivinación (nigromancia, lecanomancia, onirromancia, licnomancia, etc.), rituales para recoger adecuadamente plantas milagrosas, fragmentos de astrología, exorcismos, fórmulas para ganar amigos y alejar enojos, consejos para producir un estado hipnótico en otra persona... Cuando uno lee estos textos, la primera tarea que se presenta es poner orden en semejante conjunto.

Muchos de los documentos mágicos que han llegado hasta nosotros son aplicaciones concretas de las instrucciones contenidas en manuales de esta clase. Así varios papiros de corta extensión y esas tablillas de maleficio que llamamos *defixiones* o *καταδέσεις*, encaminadas a causar daño a una persona o personas determinadas, bien porque se trata de

⁵ J. L. Calvo Martínez y M.^a D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987.

amantes despechados ⁶, bien porque uno quiera impedir a la parte contraria declarar en un juicio, bien porque exista alguna rivalidad entre el malhechor y la víctima (tenemos, así, maleficios contra médicos, contra actores, contra gladiadores, contra aurigas en las carreras de carros, etc.).

El estilo puede seguir un esquema simple, sobre todo en los documentos cortos, con enumeraciones y frases unidas por la conjunción copulativa, como en esta *defixio* ática del s. IV o III a. C. (Ditt. *Syll*³. 1175):

Yo he cogido a Mición y le he atados las manos y los pies y la lengua y el alma. Y si va a decir algo malo de Filón, que su lengua se convierta en plomo, y pínchale la lengua. Y si va a hacer algo, que todo se le vuelva vano e irreal y vacío e invisible...

Es el estilo que llamamos *καί* ⁷, característico de los cuentos y de las narraciones populares, pero presente también en la lengua del derecho antiguo, donde se afirma primero una norma y luego se distinguen las distintas alternativas conforme a la estructura «y si pasa esto, que se haga tal y cual cosa».

La lengua del derecho se aproxima también a la de los documentos mágicos en la necesidad de no dejar nada sobrentendido, de precisar con toda exactitud lo que se desea; ello origina redundancias y repeticiones constantes, bien porque se indique que la fórmula entera ha de repetirse tal o cual número de veces ⁸, bien porque se gemine el imperativo que ordena al ser invocado lo que tiene que hacer (λύε λύε, ἄκουε ἄκουε,

⁶ Un conjuro para atraer y someter a la mujer amada, descrito en el gran papiro mágico de París (*PGM* IV 335 ss.), se encuentra en cuatro tablillas de plomo de los siglos III y IV d. C., hallada en Egipto: *SEG* VIII 574, XXVI 1717 (enrollada en una figura femenina de arcilla, arrodillada y con las manos atadas a la espalda, como indica el papiro); D. Wortmann, «Neue magische Texte», *Bonner Jahrbücher* 168, 1968, nn.º 1 y 2 (éstas escritas por la misma mano, para favorecer a la misma persona contra la misma víctima). Entre estos textos epigráficos y el pasaje del papiro hay algunas diferencias, que implican no dependencia directa, sino procedencia común de una fuente perdida. Vid. el *stemma* en Wortmann, *l. c.* pág. 59, y cf. D. R. Jordan, «A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora», *GRBS* 26, 1985, nn.º 152, 153, 155 y 156.

⁷ Cf. S. Trenkner, *Le style καί dans le récit attique oral*, Assen 1950, págs. 26-29, donde, entre otros textos, se cita el de la *defixio* que hemos traducido.

⁸ Sobre la triple repetición, vid. O. Weinreich, «Trisgemination als sakrale Stilform», *SMSR* 4, 1928, págs. 198-206 (= *Ausgewählte Schriften*, Amsterdam 1973, págs. 250-258). Otras veces, siete (p. ej., *PGM* IV 906, 910); seis (*PGM* XIII 897), etc.

συνδήσετε συνδήσετε, etc.), frecuentemente con un adverbio también duplicado que significa «pronto» o «inmediatamente» (ἄρτι ἄρτι, ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ). Otras veces es un mismo sintagma el que aparece una y otra vez a lo largo del texto. La inscripción que nos ha conservado las maldiciones anuales contra quienes causaran daño a la comunidad de Teos (Meiggs-Lewis 30) dice varias veces, con cortos intervalos, «perezca él y el linaje de él», y la gran *defixio* de Selinunte (*SEG XVI 573*), por citar sólo dos textos antiguos (ambos son de la primera mitad del s. v a. C.) emplea la frase «ante la santa diosa» ocho veces en dieciséis líneas. Es, pues, muy comprensible que cuando los poetas griegos y romanos imitan en sus versos los encantamientos mágicos, un Teócrito (cf. ya Esquilo, *Persas* 663 = 671), un Catulo, un Virgilio, se sirvan del estribillo para reproducir la monotonía machacona de las salmodias ⁹.

Como ocurre en general con la lengua, podemos admitir que también la palabra mágica pronunciada es lo esencial y que su notación mediante la escritura es un fenómeno secundario, que implica ya cierta sistematización de las antiguas supersticiones. Hay que tener presente, de todos modos, que los signos gráficos son, en parte, los herederos de los símbolos, y que éstos han tenido siempre una función propia en la magia. Como la escritura empleaba pictogramas, es decir, dibujos de objetos directamente identificables, la diferencia entre el símbolo apotropaico de un amuleto y el que se utilizaba para notar un mensaje ordinario podía ser muy pequeña o incluso inexistente ¹⁰. De hecho, los jeroglíficos egipcios son tratados como símbolos mágicos en los encantamientos griegos, varios de los cuales pretenden realzar su carácter misterioso y su eficacia declarando expresamente que son traducciones al griego de un original en jero-

⁹ Cf. sobre esto nuestro trabajo «Retórica, oratoria y magia», en *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León 1987, págs. 143-153.

¹⁰ Cf. la curiosa historia citada en I. J. Gelb, *A Study of Writing*², Chicago 1963, págs. 232 sig., sobre un indio que había aprendido el alfabeto latino, pero seguía utilizando los pictogramas para anotar sus encantamientos (con referencia a E. Nordenskiöld, *Picture-Writing and Other Documents by Néle and Rubén Pérez Kantule*, Gotemburgo 1928, págs. 18 sig.). El mismo Gelb relata después (pág. 234) una experiencia personal en Anatolia central, donde los nativos asociaron una peste con el descubrimiento en la vecindad de inscripciones jeroglíficas hititas. Es bien sabido, por otra parte, que en las tumbas y en los sarcófagos egipcios los pictogramas que representan seres peligrosos, como serpientes, leones o aves de presa, aparecen a veces mutilados o atravesados por un cuchillo, para hacerlos así inofensivos, aun cuando los signos se usen con valor fonético. Cf. p. ej., Fr Lexa, *La magie dans l'Égypte antique I*, París 1925, págs. 77 y 88, con lám. LXXI.

amantes despechados ⁶, bien porque uno quiera impedir a la parte contraria declarar en un juicio, bien porque exista alguna rivalidad entre el malhechor y la víctima (tenemos, así, maleficios contra médicos, contra actores, contra gladiadores, contra aurigas en las carreras de carros, etc.).

El estilo puede seguir un esquema simple, sobre todo en los documentos cortos, con enumeraciones y frases unidas por la conjunción copulativa, como en esta *defixio* ática del s. IV o III a. C. (Ditt. *Syll*³. 1175):

Yo he cogido a Mición y le he atados las manos y los pies y la lengua y el alma. Y si va a decir algo malo de Filón, que su lengua se convierta en plomo, y pínchale la lengua. Y si va a hacer algo, que todo se le vuelva vano e irreal y vacío e invisible...

Es el estilo que llamamos *καί* ⁷, característico de los cuentos y de las narraciones populares, pero presente también en la lengua del derecho antiguo, donde se afirma primero una norma y luego se distinguen las distintas alternativas conforme a la estructura «y si pasa esto, que se haga tal y cual cosa».

La lengua del derecho se aproxima también a la de los documentos mágicos en la necesidad de no dejar nada sobrentendido, de precisar con toda exactitud lo que se desea; ello origina redundancias y repeticiones constantes, bien porque se indique que la fórmula entera ha de repetirse tal o cual número de veces ⁸, bien porque se gemine el imperativo que ordena al ser invocado lo que tiene que hacer (λύε λύε, ἄκουε ἄκουε,

⁶ Un conjuro para atraer y someter a la mujer amada, descrito en el gran papiro mágico de París (*PGM* IV 335 ss.), se encuentra en cuatro tablillas de plomo de los siglos III y IV d. C., hallada en Egipto: *SEG* VIII 574, XXVI 1717 (enrollada en una figura femenina de arcilla, arrodillada y con las manos atadas a la espalda, como indica el papiro); D. Wortmann, «Neue magische Texte», *Bonner Jahrbücher* 168, 1968, nn.º 1 y 2 (éstas escritas por la misma mano, para favorecer a la misma persona contra la misma víctima). Entre estos textos epigráficos y el pasaje del papiro hay algunas diferencias, que implican no dependencia directa, sino procedencia común de una fuente perdida. Vid. el *stemma* en Wortmann, *l. c.* pág. 59, y cf. D. R. Jordan, «A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora», *GRBS* 26, 1985, nn.º 152, 153, 155 y 156.

⁷ Cf. S. Trenkner, *Le style καί dans le récit attique oral*, Assen 1950, págs. 26-29, donde, entre otros textos, se cita el de la *defixio* que hemos traducido.

⁸ Sobre la triple repetición, vid. O. Weinreich, «Trisgemination als sakrale Stilform», *SMSR* 4, 1928, págs. 198-206 (= *Ausgewählte Schriften*, Amsterdam 1973, págs. 250-258). Otras veces, siete (p. ej., *PGM* IV 906, 910); seis (*PGM* XIII 897), etc.

συνδήσετε συνδήσετε, etc.), frecuentemente con un adverbio también duplicado que significa «pronto» o «inmediatamente» (ἄρτι ἄρτι, ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ). Otras veces es un mismo sintagma el que aparece una y otra vez a lo largo del texto. La inscripción que nos ha conservado las maldiciones anuales contra quienes causaran daño a la comunidad de Teos (Meiggs-Lewis 30) dice varias veces, con cortos intervalos, «perezca él y el linaje de él», y la gran *defixio* de Selinunte (*SEG XVI 573*), por citar sólo dos textos antiguos (ambos son de la primera mitad del s. v a. C.) emplea la frase «ante la santa diosa» ocho veces en dieciséis líneas. Es, pues, muy comprensible que cuando los poetas griegos y romanos imitan en sus versos los encantamientos mágicos, un Teócrito (cf. ya Esquilo, *Persas* 663 = 671), un Catulo, un Virgilio, se sirvan del estribillo para reproducir la monotonía machacona de las salmodias ⁹.

Como ocurre en general con la lengua, podemos admitir que también la palabra mágica pronunciada es lo esencial y que su notación mediante la escritura es un fenómeno secundario, que implica ya cierta sistematización de las antiguas supersticiones. Hay que tener presente, de todos modos, que los signos gráficos son, en parte, los herederos de los símbolos, y que éstos han tenido siempre una función propia en la magia. Como la escritura empleaba pictogramas, es decir, dibujos de objetos directamente identificables, la diferencia entre el símbolo apotropaico de un amuleto y el que se utilizaba para notar un mensaje ordinario podía ser muy pequeña o incluso inexistente ¹⁰. De hecho, los jeroglíficos egipcios son tratados como símbolos mágicos en los encantamientos griegos, varios de los cuales pretenden realzar su carácter misterioso y su eficacia declarando expresamente que son traducciones al griego de un original en jero-

⁹ Cf. sobre esto nuestro trabajo «Retórica, oratoria y magia», en *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, León 1987, págs. 143-153.

¹⁰ Cf. la curiosa historia citada en I. J. Gelb, *A Study of Writing*², Chicago 1963, págs. 232 sig., sobre un indio que había aprendido el alfabeto latino, pero seguía utilizando los pictogramas para anotar sus encantamientos (con referencia a E. Nordenskiöld, *Picture-Writing and Other Documents by Néle and Rubén Pérez Kantule*, Gotemburgo 1928, págs. 18 sig.). El mismo Gelb relata después (pág. 234) una experiencia personal en Anatolia central, donde los nativos asociaron una peste con el descubrimiento en la vecindad de inscripciones jeroglíficas hititas. Es bien sabido, por otra parte, que en las tumbas y en los sarcófagos egipcios los pictogramas que representan seres peligrosos, como serpientes, leones o aves de presa, aparecen a veces mutilados o atravesados por un cuchillo, para hacerlos así inofensivos, aun cuando los signos se usen con valor fonético. Cf. p. ej., Fr Lexa, *La magie dans l'Égypte antique* I, París 1925, págs. 77 y 88, con lám. LXXI.

glíficos encontrado en una cueva o en una tumba ¹¹. Recordemos también que si la palabra *spell* en inglés combina los sentidos de manifestación oral y de encantamiento, ilustrando muy bien la relación que hay entre ambos, *runa* en las lenguas del Norte combina igualmente los de letra y signo mágico ¹².

Los papiros advierten a veces sobre la necesidad de emitir alguna clase de sonidos inarticulados en determinado momento del conjuro. Las más frecuentes son una especie de oclusiones labiales sordas (ποππυσμοί) y de siseos (συριγμοί), pero hay también mugidos y otras imitaciones de voces de animales y de ruidos de la naturaleza ¹³. Lucano se refiere a ellos al describir la voz de la maga tesalia Ericto (VI 685-693):

Tum uox, Lethaeos cunctis pollentior herbis
excantare deos, confundit murmura primum
dissona et humanae multum discordia linguae.
Latratus habet illa canum gemitusque leporum;
quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur,
quod strident ululantque ferae, quod sibilat anguis,
exprimit et planctus inlissae cautibus undae
silvarumque sonum fractaeque tonitrua nubis.
Tot rerum una uox fuit...

Estas onomatopeyas tienen, en parte, función apotropaica: con ellas el mago pretende alejar presencias no deseadas, que pueden estorbarle o incluso poner en peligro su vida. En parte, también forman la sustancia de palabras mágicas y de nombres divinos, que son impronunciables y no se parecen en nada a los que utilizamos en nuestras lenguas humanas. El mismo universo se conmueve y queda en suspenso ante estas palabras inefables, como indica un pasaje del Papiro Mimaut *PGM XIII*

¹¹ Así *PGM IV* 884-886 («Trance de Salomón»): el mago dice a la potencia invocada «Infórmame con exactitud, porque digo tus nombres, los que escribió en Heliópolis Hermes Trismegisto con escrituras jeroglífica» (siguen voces mágicas).

¹² La palabra francesa *grimoire* «libro de magia», y la escocesa *glamour*, «encanto», son corrupciones de *grammaire* y *grammar*.

¹³ Cf. Th. Hopfner, *Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber I*², Amsterdam 1974, págs. 479 sigs., L. Baldini Moscardi, «Murmur nella terminologia magica», *SIFC* 48, 1976, págs. 254-262.

¹⁴ El trastorno que las palabras del mago pueden producir en la naturaleza es un caso particular en el motivo bien conocido del «mundo al revés». Vid. la nota, muy instructiva, de S. Eitrem en *Papyri Osloenses I*, Oslo 1925, págs. 65-70 (a *PGM XXXVI* 141).

205)¹⁴. Uno de los documentos más curiosos, el titulado «Octavo libro de Moisés», contiene una invocación múltiple (*PGM* III 81-87), en la que se confunden las lenguas de animales (pájaros, cinocéfalos, halcones), idiomas extranjeros (egipcio y hebreo), un sistema de escritura y una jerga (lenguaje jeroglífico, lenguaje sacerdotal). Luego se añade «da tres palmadas y chasquea mucho tiempo los labios y sisea largamente». El mismo papiro contiene una nueva invocación que comienza diciendo (138 ss.): «Te invoco a tí, que todo lo abarcas, en toda lengua y en todo dialecto». Y cerca del final (941-946) indica estas instrucciones: «Expira, inspira, llénate de aliento, εἰ·αἰ·οαἰ. Muge cogiendo aire (un aullido). Ven a mí, dios de dioses, ἀνωηῖ ηἰ ἰαω οἰωτκ. Inspira profundamente, llénate con los ojos cerrados, muge cuanto puedas; luego expulsa el aire con un suspiro siseante».

La combinación entre sustancia fónica de una onomatopeya, la palabra que ésta evoca por mera semejanza acústica y el pensamiento mágico pueden ilustrarse con un amuleto en el que figura un pavo real, bajo el cual está escrita la onomatopeya de su grito, αἰω, además de otras cosas que se describen en el primer libro de las *Cyranides*, tratado sobre los poderes mágicos de piedras, plantas y animales: el grito del ave recuerda en griego el verbo αἰώ, «oigo», y sirve, por tanto, el talismán para hacer que todos obedezcan a quien lo lleve; pero, además, puede interpretarse como una variante del *tetragrammaton*, esto es, del nombre de Yahvé, lo cual confiere un gran poder a la piedra¹⁵.

Puede verse que estos textos mágicos abundan en manifestaciones de fonética puramente expresiva, en lo que nuestro Gerardo Diego llama «voces naturales», sin que su diccionario ni otros léxicos especializados hayan aprovechado el caudal que aquí se ofrece¹⁶. Con ellas se mezclan otras palabras mágicas muy diversas, que para los oídos griegos no tienen ningún sentido (son ἄσημα), suenan a lengua extranjera (βαρβαρικά) y tienen una longitud desmesurada (πολυσύλλαβα). El resultado es una salmodia incomprensible, cuchicheada o murmurada muchas veces, indistinta (en algún caso especial se especifica que ha de pronunciarse con

¹⁵ M. Waegeman, *Amulet and Alphabet*, Amsterdam 1987, pág. 153.

¹⁶ Los papiros mágicos ofrecen también interesante material para la cuestión planteada recientemente por S. Mariner en «Expresividad de los sonidos del lenguaje ¿También en su producción?», *RSEL* 16, 1986, págs. 83-90. Cf., p. ej., las curiosas instrucciones para pronunciar las vocales en *PGM* V 24 sigs.

el dedo u otro objeto bajo la lengua o que ha de hacerse de un tirón, sin tomar aliento) ¹⁷. Las fuentes griegas hablan de una pronunciación relajada, sin sonoridad; las latinas de un murmullo largo y lento ¹⁸.

Es interesante resaltar que la distinción entre la expresión en alta voz y el recitado en voz baja se encuentra también en ambientes muy distintos, a propósito de la plegaria movida por verdadero sentimiento religioso. En la filosofía antigua puede seguirse una corriente de simpatía hacia esta última modalidad, que desemboca pronto en lo que nosotros llamamos oración mental, como la manera más auténtica de comunicarse con la divinidad, porque es la más íntima ¹⁹.

Pero esto fue el resultado de un largo proceso de reflexión, en cuyo comienzo se encuentran las supersticiones en torno a la palabra pronunciada, que se cumple por su propia virtud, independientemente de la voluntad de quien la emite. Esta consideración está en la base misma de los encantamientos. La relación entre significante y significado, lejos de ser arbitraria, es absolutamente esencial, hasta el punto de que uno y otro se confunden. De ahí que sea imprescindible pronunciar con absoluta corrección las fórmulas mágicas, puesto que cualquier variación anula sus virtudes. Un pasaje de Plinio *NH* XXVIII 11) indica con toda precisión cómo los más altos magistrados romanos tomaban las mayores precauciones para recitar sin error las fórmulas propiciatorias: uno lee el texto, otro vigila para varificar la exactitud; un tercero impone silencio a los asistentes. Suena una flauta, con el fin de que no se oiga ninguna otra palabra. El mismo escrúpulo mueve a los escribas egipcios a explicar en copto la verdadera pronunciación de los nombres mágicos en aquellos pasajes redactados en la antigua escritura egipcia ²⁰.

¹⁷ *PGM* III 263 sigs. (con el dedo bajo la lengua), IV 1745 sigs. (con una piedra imán grabada e inscrita), V 253 sigs. (con barro). En Lucano IX 927-929 se dice que los maravillosos encantamientos de los psilos para curar las mordeduras de las serpientes venenosas han de pronunciarse *murmure continuo*: si el encantador toma aliento, el herido muere.

¹⁸ *PGM* I 299 (ἀφθεγκτα), IV 745 (ἀτόνω φθόγγω); Porfirio *apud* Eusebio, *Praep Euang.* V 14 (κλήσεις ἀφθέγκτοις. Vid. el comentario en J. Bidez y Fr. Cumont, *Les mages hellénisés* II, París 1938, págs. 285 sig.); Ovidio, *Met.* VII 251 (*murmure longo*); Estacio, *Theb.* IV 418 (*longo murmure*); Firm. Materno, *De errore profanarum religionum* 22, 1 (*lengo murmure*).

¹⁹ Sobre esta cuestión, H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicauerint de precibus*, Giessen 1907, págs. 55-71.

²⁰ Cf. J. H. Johnson, «Introduction to the Demotic Magical Papyri» en *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-Londres 1985, pág. LVI. En los llamados «Orácu-

Uno de los principales aspectos del poder mágico de la palabra es la doctrina del nombre. Los dioses, los seres del otro mundo e incluso las criaturas del nuestro, en tanto en cuanto están cargadas de fuerza, para bien o para mal, tienen sus propios nombres, que no son los que nosotros les damos en nuestra lengua ordinaria. Fijémonos en que de este contraste entre el nombre y lo nombrado nace un germen de reflexión sobre la propia manera de hablar, lo que hoy llamamos metalingüística: vista desde esta perspectiva, la relación entre significante y significado sí es arbitraria, pero sólo porque no conocemos los nombres verdaderos. A lo largo de las literaturas antiguas puede apreciarse cómo se manifiesta la idea de que las divinidades tienen un lenguaje propio, que se diferencia del humano no porque sea incomprensible, sino, al contrario, porque es transparente y se adapta con exactitud a las cualidades de las cosas que nombra. Mientras que el nombre humano designa el objeto sin más, el nombre divino es un sinónimo lleno de connotaciones especiales, bien porque pertenece al estilo solemne y elevado de la poesía, bien porque es una creación *ad hoc* del poeta, basada en algún circunloquio o metáfora alusiva a determinada propiedad característica de la cosa o ser en cuestión. Esto es lo que encontramos ya en Homero y en la épica, lo que hallamos después en la lírica, lo que imitan los cómicos para conseguir alguno de sus efectos especiales, lo que discute Platón, medio en broma, medio en serio, lo que recogen los eruditos helenísticos y lo que reproducen los poetas romanos. El mismo fenómeno se ha señalado fuera de la literatura greco-latina; por ejemplo, en la de la India antigua y en la Edda islandesa ²¹.

Pero junto a esta concepción literaria que imagina a los dioses griegos hablando griego, a los indios hablando sánscrito, a los nórdicos sirviéndose del islandés (siempre, sin embargo, oponiendo términos semánticamente marcados, para los dioses, y vocablos sin connotaciones especiales, para los hombres), se encuentra otra muy distinta, que opera en niveles de carácter más popular, según la cual el lenguaje de los seres del otro

los Caldeos» se ordena (*fr.* 150 Des Places) ὀνόματα βάρβαρα μή ποτ' ἀλλάξει. Cf. Hopfner, *Offenbarungszauber* págs. 446 sig. La necesidad de pronunciar con absoluta corrección explica que, en contraste con la *scriptio continua* habitual, los papiros marquen a menudo los fines de palabra en las voces mágicas, bien por estapacios en blanco bien por puntos o trazos verticales.

²¹ Hemos recogido la bibliografía sobre esta cuestión en *RSEL* 11, 1981, págs. 77 sig. En los nombres mágicos de ciertas plantas puede haber restos de esta tradición.

mundo es incomprensible y totalmente diferente del nuestro. Ésta última, desde luego, es la que está presente en el mundo de la magia. Los hechiceros deben su poder precisamente al conocimiento de ese lenguaje misterioso, y si pueden conseguir que los mismos dioses les obedezcan, es porque saben sus verdaderos nombres y, gracias a eso los tiene en su poder.

Si uno considera la fonética de esos nombres mágicos, de esos Ἐφέσια γράμματα, o como queramos llamarlos, encuentra que, dentro de su variedad, se adaptan a ciertas tendencias comunes. Son secuencias largas, que sobrepasan mucho los límites del grupo melódico normal en griego (en torno a las ocho sílabas, como en español); con frecuencia están formados por meras variaciones vocálicas, sin consonantes; cuando estas intervienen, se prefieren las combinaciones que ignora el griego, por ejemplo, las secuencias de sílabas que comienzan por oclusiva aspirada, como φορφορβα, que en la prehistoria de la lengua habían sido eliminadas por disimilación, o grupos de vibrante + africada sonora, como βαρζα, donde el griego había simplificado por eliminación del elemento silbante²²; oclusivas orales en posición final absoluta, que la lengua había perdido desde hacía mucho siglo, como βαρβαζουζαθ. Los efectos más característicos se consiguen mediante acumulación de sílabas en un orden anormal, con recurrencia de ciertos sonidos, todo lo cual convierte las fórmulas mágicas en verdaderos trabalenguas. Así, por citar uno de los más sencillos, *PGM* XIV a 4 s.: βάρζαν βουβαρζαν ναρζαζουσαν βαρζαβουζαθ, donde se juega con la bilabial sonora oclusiva, con la líquida vibrante, con la africada o silbante sonora y con las vocales /a/ y /u/. Sin duda, el efecto puede reforzarse recurriendo a procedimientos expresivos supra-segmentales, indicados a veces, como ya hemos dicho, en los papiros mágicos, como una entonación especial o el cuchicheo.

Es seguro que en estas palabras mágicas se mezclan, más o menos desfigurados, vocablos o teónimos extranjeros, especialmente egipcios y hebreos²³. Nuestros papiros son de época imperial, sobre todo de los

²² Así ῥέζω (< *urégiō), pero ἔρδω (< *uérgiō). No entramos aquí en la cuestión de como se realiza la grafía <ρζ> en época de los papiros (probablemente como vibrante + silbante sonora).

²³ Cf. ahora el autorizado informe de N. Fernández Marcos, «Motivos judíos en los papiros mágicos griegos», *Religión superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, págs. 101-127.

siglos III y IV, cuando el sincretismo religioso y cultural estaba en todo su apogeo. A nosotros no nos concierne ahora escudriñar el origen de las palabras mágicas y discutir cuáles son inventadas y cuáles tienen justificación en lenguas distintas del griego. Lo fundamental es que no tienen sentido para quienes las oyen y están dotadas de esas características fonéticas que hemos apuntado. De la misma manera que cualquier lengua real posee una estructura fonética determinada, que puede ser imitada en meras secuencias de sonidos incluso por quien desconce completamente el idioma que imita (ya desde Aristófanes y la Comedia Antigua se consiguen efectos cómicos con semejantes imitaciones)²⁴, también puede remedarse una fórmula mágica siguiendo los mismos procedimientos. Veamos un ejemplo que ilustra muy bien esta posibilidad.

Uno de los novelistas de más talento de la Antigüedad fue Apuleyo, autor del *Asno de oro*. Cuando era todavía joven y estaba ya en plena fama, se casó con una viuda, mucho mayor que él y muy rica. Esta boda le valió una acusación por parte de los parientes de la viuda, quienes pretendían que Apuleyo se había servido de artes mágicas para conseguir que ella se prendara de él. Conservamos el discurso de defensa pronunciado por el escritor delante del juez a mediados del siglo II d. C. La *oratio* está redactada en latín, pero en un momento determinado introduce una lista de nombres griegos, σελάχεια, μαλάκεια, μαλακόστρακα, χονδράκανθα y un largo etcétera, que sus acusadores tomaban por una serie de nombres mágicos, *Aegypto uel Babilonico ritu*, cuando eran solamente términos científicos griegos, sin equivalencia reconocida en latín (*Apol.* 38).

Las razones de la peculiar estructura fónica de los encantamientos y conjuros, que los distinguen en conjunto de los enunciados normales en cualquier lengua concreta, son en última instancia psicológicas. Un texto muy interesante de Clemente de Alejandría dice lo siguiente (*Strom.* I 143, 1):

Platón adscribe también a los dioses un lenguaje propio. Fundamenta este juicio ante todo en los sueños y en las fórmulas de los oráculos, pero también en los poseídos, que no emiten ya su propia voz o su propia lengua, sino las de las divinidades que actúan a través de ellos.

²⁴ Cf. Cl. Brixhe, «La langue de l'étranger non grec chez Aristophane», *L' étranger dans le monde grec*, Nancy 1988, págs. 113-138.

En los escritos de Platón no se halla nada semejante. Como ya hemos indicado de pasada, cuando él alude a la lengua de los dioses piensa en vocablos griegos propios del estilo elevado, conforme a la concepción idealizadora que predomina en la literatura; pero si la referencia de Clemente está equivocada, la conexión que señala entre el pretendido lenguaje divino y las manifestaciones orales de quienes se encuentran en éxtasis profético y de posesión es muy instructiva. Desde hace tiempo se ha llamado la atención sobre la sorprendente semejanza que hay entre las fórmulas de los libros mágicos y los pseudo-frases pronunciadas por los individuos que padecen un peculiar trastorno del lenguaje, la glosolalía, fenómeno típico de ciertos estados nerviosos asociados al éxtasis, que consiste en la emisión de sílabas, con frecuencia recurrente y aliterantes, las cuales dan la impresión de formar frases en una lengua desconocida. Recientes análisis fonológicos de los enunciados de glosolalios contemporáneos han puesto de manifiesto que se caracterizan por una extensión que es casi el doble de la que se encuentra en una frase normal de la lengua del sujeto ²⁵. Como en la época en que se escribieron los papiros mágicos esos fenómenos glosolálicos eran considerados manifestaciones de la lengua de los dioses o de los espíritus, es natural que fueran imitados en los conjuros que pretendían precisamente servirse de los nombres verdaderos de las potencias invocadas para obligarlas a cumplir aquello que se les pedía. Ningún medio coercitivo es, en efecto, más frecuente que el recurso al conocimiento del nombre verdadero. Así, sólo en el primer papiro de la colección de Preisendanz, fragmento que no llega a 350 líneas de un manual de magia, tenemos un encantamiento para conseguir un espíritu servidor mediante el procedimiento de ahogar un halcón en leche de vaca negra, colocarlo después en una capilla de boj y dirigirle una fórmula que acaba con las palabras «Este es tu nombre auténtico: Αρβαθ Ὀβαῶθ βακχαβρη». El siguiente hechizo sirve también para conseguir un espíritu que nos ayude. Se trata de un ritual complejo, que incluye invocaciones al Sol y a la Luna. Después de pronunciar las palabras mágicas, el mago verá que una estrella se desprende del cielo y se convierte en un dios. Hay que acercarse, tomarlo de la mano, besarlo y decir otra fórmula mágica. Él contestará algo, pero ha de replicarse-

²⁵ E. Bryant y D. O'Donnell, «A Phonemic Analysis of Nine Samples of Glossolalic Speech», *Psychonomic Science* 22, 1971, pág. 82 (citado por L. J. Heirman, *Mn.* 28, 1975, pág. 264, n. 27, a propósito de la posible glosolalía de Casandra).

le: «¿Cuál es tu nombre divino? Dímelo sin reticencia, para que yo lo invoque». El papiro explica que tiene quince letras y es $\sigma\upsilon\epsilon\sigma\omicron\lambda\upsilon\rho\ \varphi\theta\eta\ \mu\omega\theta$ (PGM I 153-162).

Y así una y otra vez en nuestros documentos. Todo indica que cuando una fórmula mágica repite monótonamente unos mismos sonidos, variando cada vez su distribución en las sílabas, está procediendo por tanteo para acertar con precisión el nombre que busca. De manera análoga, en el esquema de la oración antigua se acumulan al comienzo los epítetos de la divinidad invocada, para estar seguro de que uno se refiere a ella con toda exactitud. El procedimiento mágico se advierte sobre todo en las combinaciones de vocales, especialmente apropiadas para formar nombres divinos, puesto que pueden sonar solas y vienen a ser como el alma de las palabras, mientras que las consonantes se equiparan al cuerpo o a la materia ²⁶. En los documentos se las encuentra a menudo agrupadas en series ascendentes o descendentes, formando triángulo, o dispuestas en cuadriláteros de siete líneas, en cada una de las cuales las siete vocales van cambiando de posición, de tal modo que el conjunto viene a constituir una especie de tabla de combinaciones. En la notable monografía de Dornseiff sobre el alfabeto en la mística y en la magia se recogen varios ejemplos.

Pero con la cuestión de esa ordenación peculiar de las vocales entramos ya directamente en los dominios de la grafía. A pesar de la importancia de la palabra hablada en las operaciones mágicas, no puede negarse la influencia que en las prácticas de los magos ha tenido la escritura ²⁷, tanto más cuanto que los antiguos distinguieron mal entre sonidos y letras.

Esa influencia se manifiesta con toda claridad en los manejos con las series de vocales que acabamos de mencionar. El jónico y el ático clásicos tenían doce fonemas vocálicos, siete largos y cinco breves; otros dialectos poseían otro sistema, más equilibrado, de cinco y cinco. En la koiné de época imperial, cuando se perdió la correlación de cantidad, el sistema contaba sólo con seis fonemas. Pues bien, los papiros y los amuletos mágicos operan regularmente con series de siete vocales, que corresponden exactamente a los siete grafemas vocálicos de que dispone el griego desde que se extendió el uso del alfabeto jónico.

²⁶ *Excerpta e Nicomacho* pág. 276 Jan (vid. Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*², Leipzig-Berlín 1925, pág. 52 y n. 5, con bibliografía).

²⁷ Puede encontrarse toda la información esencial sobre el tema en el libro de Dornseiff y en el de A. Bertholet, *Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben*, Berlín 1949.

Ejemplos de equiparación total entre la grafía y la cosa se hallan en esas tablillas de maleficio a las que nos hemos referido ya al comienzo de nuestra exposición: en las *defixiones* es frecuente que el nombre de la víctima se escriba al revés o con las letras trastornadas. Un caso extremo es el de una *defixio* ática, cuyo autor no sólo la ha escrito todas al revés, sino que ha intercambiado el orden de las palabras de tal forma que resulta completamente ilegible sin un complicado proceso de reconstrucción del texto ²⁸. Lo que se busca con estas manipulaciones es confundir al rival delante de los jueces: «que las palabras de mengano sean tan poco diestras como lo son las letras de esta tablilla», dice alguna expresamente (p. ej., *IG III/3* 67, 8-10). Cuando se desea que la lengua de tal o cual persona se vuelva ἀπεστραμμένη, trastornada, lo que se pide literalmente es que se le vuelva del revés, como las letras que escribe el malhechor.

Este mismo principio de magia simpatética se utiliza de otro modo en los papiros. Una superstición extendida asegura que si uno invierte un encantamiento, lo anula. Por esa razón muchos de los nombres mágicos que leemos en nuestros documentos son capicúas, pueden ser leídos indistintamente de izquierda a derecha o de derecha a izquierda. Así no hay posibilidad de deshacer su virtud pronunciándolos o escribiéndolos al revés. En griego se llama a estos nombres «palíndromos» y son a veces tan largos, que sólo han podido formarse merced al recurso de la escritura. El que comienza ΙΑΕΩΒΑΦΡΕΝΕΜΟΥΝ, por ejemplo, tiene más de sesenta letras. *Abracadabra* y *Ablanathanalba* son dos políndromos sencillos bien conocidos, sobre todo el primero, algo alterado, aunque el segundo es mucho más frecuente en los textos mágicos antiguos.

Las letras no sólo tuvieron valor fonético. Eran también símbolos numéricos y con ellos podía notarse cualquier cifra. Así, un nombre, por el hecho de escribirse con determinados grafemas, tenía un valor numérico determinado, es decir, podía leerse también como un número. Varios de los nombres divinos y de las fórmulas mágicas están elegidos precisamente por ese valor numérico. Abrásax, uno de los más populares, vale 365, el número de los días del año solar; otros tienen 7, como los días de la semana, o 28, como los del mes lunar, etc. El más curioso es que el suma 9.999. La importancia de esta cifra ha sido satisfactoria-

²⁸ *IG III/3* 66 Wunsch, pero ha de leerse en la reconstrucción de W. Rabehl, *De sermone defixionum Atticarum*, Berlín, 1906, págs. 43 sig.

mente explicada con referencia a la manera de contar de griegos y romanos. Como es sabido, no conocieron el concepto de la cifra cero, por lo cual en sus cálculos las unidades comprenden del 1 al 9 (no al 10, como entre nosotros); las decenas hasta 90; las centenas, hasta 900, y las unidades de millar, hasta 9.000. Por otra parte, habían desarrollado un procedimiento ingenioso para contar con los dedos: las unidades se representaban con distintas posiciones del corazón, anular y meñique de la mano izquierda; las decenas, con el pulgar e índice de la misma mano; las centenas, con posiciones del pulgar e índice de la mano derecha, y los millares con los otros tres dedos de la misma mano. El número 9.999 es, pues, el más elevado que podía representarse con estas posiciones de los dedos, como aprendían en la escuela los niños griegos y romanos cuando se les enseñaba el *computus digitorum*. Hallamos aquí uno de los puntos de contacto entre magia y mundo escolar. Recordemos a este respecto que San Agustín se refiere en uno de sus sermones a la pertinencia de las cifras en la parábola evangélica del Buen Pastor, que tiene cien ovejas y, si pierde una, deja las noventa y nueve y busca a la extraviada; y cuando la encuentra, se alegra más con ella que con todas las otras: porque 99, dice el Santo, es cifra que se representa con la mano izquierda; pero si se añade una unidad más, pasa ya a representarse con la mano derecha ²⁹.

Las lucubraciones con los valores numéricos de las letras condujeron a un arte especial de adivinación, la gematría. También el número total de letras que componen una figura mágica tiene una significación concreta. El famoso cuadrado mágico

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

es un palíndromo perfecto, que se lee igual al derecho y al revés, y lo mismo en sentido vertical que horizontal. El hecho de que esté formado por cinco líneas de cinco letras cada una ha sido utilizado como argumen-

²⁹ San Agustín, *Sermo CLXXV 1* (*Patrol. Lat.* 38, 945). La explicación correcta del valor del número 9.999 en conexión con el *computus digitorum* y la referencia al Santo se hallan en R. Merkelbach, *ZPE* 63, 1968, págs. 305-308.

to en la discusión sobre cómo debe interpretarse su mensaje ³⁰. Ya nos hemos referido antes a los triángulos mágicos. Los papiros suelen indicar que tales o cuales letras han de escribirse en forma de corazón, de escalera, de racimo, etc. Hay además muchos dibujos, a veces con palabras o letras inscritas. Un encantamiento dice expresamente que en lugar del chasquido de labios, el *ποππυσμός*, se dibuja un cocodrilo y el eneamorfo: que en vez del siseo, se haga figurar una serpiente que se muerde la cola. Estos dibujos con las siete vocales forman el verdadero nombre de Dios (*PGM XIII 39 ss.*).

Son procedimientos que recuerdan esos curiosos poemas que en griego se llaman *τεχνοπαίγνια* y en latín *carmina figurata*: la longitud de los versos varía de tal forma que al final el conjunto reproduce la silueta del objeto que describe, un hacha, unas alas, un huevo, un altar... Se ha discutido mucho si hay que ver en las figuras mágicas el origen de este subgénero literario, que empieza en época helenística con Simias y Teócrito, continúa después en algunos poetas latinos; se cultiva, mezclado con todo tipo de acrósticos, en el reinado de Carlomagno, reaparece en el Renacimiento y vuelve a ponerse de moda con los caligramas de Apollinaire y los experimentos de la poesía concreta ³¹.

Pero la influencia de la magia en la literatura cae fuera de los límites de este trabajo. Podría enfocarse de varias maneras. Cabe estudiar, por ejemplo, la magia como tema literario, y ver cómo se imita el ambiente, las ceremonias o los conjuros mágicos en tal o cual autor, o cómo se desarrolla el cuento de miedo. Podemos considerar también la influencia que haya podido ejercer el estilo de los ensalmos y encantamientos, para lo cual tendríamos que comenzar por el interesante texto de Gorgias en que se compara la brillante oratoria de los sofistas con los hechizos que

³⁰ Vid. N. Marcovich, *ZPE* 50, 1983, pág. 160 y n. 24.

³¹ Puede verse una traducción española de los poemas-figura griegos que intenta reproducir la singularidad gráfica de los originales en M. García Tejeiro y M.^a T. Molinos Tejada, *Bucólicos Griegos*, Madrid, Gredos, 1986; en la introducción, pág. 253-260, se recoge la bibliografía pertinente. Cf. también la versión de M. Brioso Sánchez en su edición de los bucólicos, Madrid, Akal, 1986, y añádese A. Martínez-Fernández, «Los poemas-figura de Simias», *Veleia* 4, 1987, págs. 195-227. A propósito de su posible relación con prácticas mágicas, ha de tenerse en cuenta el huevo de piedra con una inscripción del museo de Siracusa, que data de finales del s. iv o de comienzos del iii: vid. G. Manganaro, «Un ovetto magico di pietra», *RAL* 19, 1964, págs. 24-30. La inscripción dice «alondra que canta en lo alto con buen augurio sobre el campo sembrado». Puede tratarse de magia simpática, el huevo se enterraría en el campo para asegurar una buena cosecha.

suspenden el ánimo y privan de la voluntad a quien los oye ³²; una cuestión concreta sería la posible relación entre la notable facilidad de las fórmulas mágicas para formar derivados caprichosos y redundantes, de una parte, y, de otra, el peculiar procedimiento acumulativo que se encuentra en apelativos como *Luna Lunera*, *Xana Xaneta*, *Himen Hime-neo*, etc. ³³

MANUEL GARCÍA TEIJEIRO

Universidad de Valladolid

³² Muy bien estudiado por J. de Romilly en su notable libro *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, Mass., y Londres 1975.

³³ A. Rosetti («Remarques sur la langue des formules magiques du roumain», *Mélanges linguistiques offerts à É. Benveniste*, París 1975, págs. 481-487) llama la atención sobre la facilidad del lenguaje mágico para formar derivados caprichosos.

