

HERMES EN LOS PAPIROS GRIEGOS DE CONTENIDO MÁGICO¹

Emilio Suárez de la Torre
Universidad de Valladolid
Universitat 'Pompeu Fabra'

La presencia de Hermes en los papiros griegos de contenido mágico ha sido comentada por algunos autores desde diversos puntos de vista. Festugière² se encargó ya de reunir los diversos pasajes, agrupados con los criterios que a continuación explicaré, en el contexto de su exhaustivo rastreo de los textos que nos muestran la extensión del hermetismo como doctrina que se presenta como revelada, con estrechos contactos con el gnosticismo. Fowden³, en su monografía del “Hermes egipcio”, dedica lógicamente un apartado a la fusión de Hermes-Tot que nos ofrecen los papiros de contenido mágico cuando se detiene en la figura de Hermes Trismegisto. Lo que pretendo ahora es revisar las diferentes menciones y actuaciones de Hermes en estos textos mágicos con el fin de analizar con detalle esta faceta del dios y la forma en que la figura de Hermes se convierte en una de las claves de fusión de las tradiciones más puramente egipcias con las griegas.

La clasificación de Festugière⁴ se articula en dos grandes apartados, uno con los textos referentes a Hermes-Tot y otro con textos que Festugière considera

¹ El presente trabajo, llevado a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2008-05239, financiado por el MCINN, forma parte de una serie de estudios de carácter histórico religioso sobre la figura de Hermes en relación con la magia. El titulado “Himno(s)-plegaria a Hermes en los *Papiros Mágicos Griegos*” se publicará en un volumen en Homenaje a la Profesora Giulia Sfameni Gasparro (Messina 2011, en preparación). Otro, titulado “Del Hermes homérico al Hermes mágico: el valor de la perspectiva histórico-religiosa”, se encuentra en fase de elaboración. Por lo tanto, se omiten en la presente publicación detalles o referencias sobre aspectos que serán desarrollados en el resto de los trabajos mencionados.

² Festugière (1981) 287-231.

³ Fowden (1986) pp. 25-26 del apartado *Hermes Trismegistos* (pp. 22-31).

⁴ Su estructura es la siguiente:

- I. *Textos relativos a Tot-Hermes*
 - A. Tot inventor de la magia
 1. IV, 2289 ss. (en invocación a Selene)
 2. XXIV a = OZ II, ep. 298
 3. IV, 2373 ss.
 4. IV 883 ss.
 5. XIII, 14 ss.
 - B. Recetas con invocación a Tot-Hermes.
 6. VII, 919-24.
 7. XIII, 270-277 = Poimandres, p. 22.
 8. VII, 540 ss. = OZII, ep. 220-221.
 9. VIII, 1-63 = Poimandres, pp. 20-21.
 - C. Receta en la que el mago se identifica con Tot-Hermes
 10. V, 213-302 = OZ II, ep. 294-295: anillo de Hermes.
 - D. Recetas en las que el mago utiliza una figurilla de Tot-Hermes.
 11. IV, 2359 ss. Para éxito
 12. XII, 145 ss., para sueño.

representativos de la gnosis hermética. Este segundo grupo no será tratado aquí, dado que mi interés se centra ahora en el despliegue de las actividades de “Hermes mágico” y no en la cuestión de los vínculos con la doctrina del hermetismo estrictamente. En cuanto al primer grupo, aunque estudiaré más o menos los mismos pasajes, no mantendré su agrupación (a excepción del apartado primero, ligeramente modificado), ya que aquélla se hace desde el punto de vista de la manifestación del dios o modo de contacto con él (libros que se le atribuyen, invocaciones al dios, identificación del mago con Hermes y uso de figurillas del dios). Prefiero clasificar los pasajes según la naturaleza de la receta y del papel de Hermes en cada caso, aunque mantendré (a pesar de que fuerza a repetir el ejemplo luego) el apartado primero.

1. *Hermes, primer mago y autor de escritos mágico*

Resulta normal que, al identificarse Hermes con Tot y convertirse en el dios que no sólo es omnisciente, sino que también ha garantizado la pervivencia escrita de todos los conocimientos, aparezca en estos papiros destacado como el inventor y garante de los conocimientos mágicos.

IV 886-7. La primera mención de Hermes Trismegisto se incluye en la receta llamada “Trance de Salomón⁵” (para resolver asuntos graves), donde se menciona una lista de nombres escritos por el dios en jeroglífico en Heliópolis: ἐπεὶ σου λέγω τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἐν ἱερογλυφικοῖς γράμμασι.

-
13. V, 370-439 = OZH, ep. 174-180 (sueño). Cf. 13 bis (PGM VII 665 ss.)
- II. *Textos relativos a la gnosis hermética.*
- A (a). *Plegarias al dios supremo (Eón o señor del Eón)*
14. XIII, 62-71 (A) = 570-582 (B) = *Poimandres*, pp. 22-23.
15. XII, 238-269 (238-44 [A] = XIII, 761-773 [B] = XXI, 1-9 [C]. Ver tb. IV 1605-1615.
16. IV, 1115-1164 = *Poimandres*, pp. 277-278.
- A (b). *Plegarias al Sol*
17. IV, 1165-1225
18. IV 1598 ss. = *Poimandres*, 28-29.
- B. *Kosmopoiia* de Leiden
19. XIII, 138-213 (A) = 443-563 (B)
- C. La receta de inmortalidad
20. IV, 475-732 = Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*³ (1923), pp. 2-21.

⁵ Uno de tantos nombres cuyo único fin es dar autoridad y credibilidad a un texto indudablemente pseudepígrafo. Cf. Suárez (2010). El texto más célebre sobre la faceta mágica de Salomón es el llamado *Testamento de Salomón*, estudiado por Jonhston (2002).

IV 2289. Quien usa el presente hechizo, dirigido a la luna, se presenta a sí mismo como Hermes en cuanto iniciador de la magia, jefe de los magos e incluso “padre de Isis”⁶. Como se explica en Betz⁷, también se habla del “Hermes anciano” o “mayor” para subrayar que el Hermes egipcio (Tot) es más antiguo que el griego⁸. Al final de la receta (2230) se le define como “jefe de los dioses”⁹.

IV 2374-5. Se garantiza eficacia del hechizo por haberlo usado Hermes cuando ayudó a Isis errante¹⁰. Hay que moldear una estatuilla humana que reproduzca un mendigo, pero con algunos atributos de Isis, como la serpiente (cf. *infra* para su contenido).

XXIVa¹¹. Esta receta se describe como “copia del libro sagrado encontrado en los archivos de Hermes”¹², con las 29 letras que sirvieron a Hermes e Isis para encontrar a Osiris¹³.

XIII 15-16. En la *Mónada* u *Ogdóada* de Moisés se habla de un libro sagrado de Hermes titulado “El ala”, de contenido botánico (cf. *infra* sobre el mismo).

2. *Hermes y la adivinación*

V 215-302. El hechizo lleva el nombre de *Anillo de Hermes*, debido a que al comienzo del *logos* que ha de recitarse el mago ha de presentarse como Tot (aparte de otras identidades divinas). Es un caso particular de la habitual “suplantación de personalidad” de estos textos, ya que, tras una invocación a divinidades subterráneas y al *mégas daimon*¹⁴, adopta la forma de una amenazante¹⁵ reclamación de Tot (-Hermes) para su adquisición de poderes proféticos. En este caso el dios (Tot-Hermes) es descrito como “inventor y creador de las pócimas y de las letras”: φαρμάκων καὶ γραμμάτων εὐρετῆς

⁶ πάντων μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς, Ἰσιδος πατὴρ ἐγώ. Ἀρχηγέτης es, literalmente, “el que guía y abre camino a los demás”. Mismo término en 2330 (ἔνευσας Ἑρμῆ, τῷ θεῶν ἀρχηγῆτι, εἰς τήνδε τὴν πρᾶξιν συμβαλεῖν).

⁷ Betz (1992), p. 79, n. 285.

⁸ Cf. *infra* observaciones sobre este hechizo

⁹ Todo ello está dentro de los usos normales de las prácticas mágico-religiosas egipcias, tanto la identificación con la divinidad como el deslizamiento de funciones entre divinidades y asunción de diferentes papeles dentro del panteón.

¹⁰ Una útil descripción de los detalles de los mitos sobre Isis y Osiris puede verse en Merkelbach (1995) 3-22.

¹¹ Hopfner (1921-1924), vol. II, ep. 298. Para su contenido, cf. *infra*.

¹² ἀντίγραφον ἱερᾶς βίβλου τῆς εὐρεθείσης ἐν τοῖς τοῦ Ἑρμοῦ ταμίσις (1-4).

¹³ Cf. referencia de nota 10.

¹⁴ Según el texto, parece referirse a la entidad nombrada a continuación, Jnun (*Chnoun*), el dios alfarero con cabeza de carnero, creador de la humanidad (moldeándola) en algunas versiones del mito.

¹⁵ Sobre estas y otras series de amenazas, cf. Delatte (1914) 240-242.

καὶ κτίστης¹⁶. También se identifica con “el célebre Herón” (ἐγὼ εἶμι Ἡρώων ἔνδοξος)¹⁷. Es un texto sumamente interesante por varias razones. Incluye una de las escasas instrucciones en los papiros para la construcción de un anillo mágico, un instrumento bien conocido en los mitos y bien atestiguado en las colecciones de gemas mágicas¹⁸ (especialmente el tipo aquí mencionado, con la piedra tallada en forma de escarabajo). En cuanto al *logos* que se ha de recitar, es un caso particular en cuanto que no se pretende alcanzar un objetivo limitado inmediato y tampoco se pide exactamente un vaticinio sobre una cuestión concreta, sino que se exige de los dioses un conocimiento omnisciente y con todo detalle, en una perspectiva *pancrónica* que recuerda la célebre descripción de Calcante en *Ilíada* (5, 70). En efecto, esta exigencia se plantea en “composición en anillo” (nunca mejor dicho), con una primera lista de deseos ligeramente modificada al final, mientras que entre ambas relaciones se incluyen (como en otros casos) amenazas a los dioses si los deseos no se cumplen¹⁹. Según la primera lista, se pretende conocer lo que hay en las almas de egipcios, helenos, sirios, etíopes, así como de cada *linaje* y de cada pueblo, “sus artes, ocupaciones, trabajos, vidas y nombres de ellos, de sus padres, madres, hermanos, amigos y fallecidos”; de esta forma, el mago sabrá “lo ya sucedido y lo que ha de suceder”. En la segunda se precisa que se trata de conocer lo que guardan las almas de esos pueblos y todos los posibles “cuando me hagan consultas y venga ante mi presencia, ya sea hablando o en silencio, para poder anunciarles lo acaecido antes, lo presente y lo que les sucederá en el futuro”. Para ello, se ha conocer lo antes dicho (artes, vidas, etc.) y, se añade ahora, “he de poder leer una carta sellada y comunicarles todo de acuerdo con la verdad”.

VII 540-578. En este hechizo Hermes es invocado para que se muestre en una *licnomancia* con *medium*. La plegaria al dios despliega una notable retórica persuasiva. Aunque se dice que se dirige “a los dioses de la adivinación”, en realidad sólo se le menciona a él, además de Tat²⁰ y sus adláteres, So y Af²¹. Hermes recibe los epítetos de

¹⁶ No lo he incluido en el grupo anterior, porque esta descripción apunta más a la descripción de un dios introductor de la cultura en un sentido más amplio, aunque está claro que *phármaka* y *grámmata*, dado el contexto, podrían entenderse en un sentido más reducido.

¹⁷ Es una alternativa al más conocido Agatodemon de origen alejandrino; cf. Hopfner (1921-1924), vol. II, ep. 133.

¹⁸ Mastrocinque (2008).

¹⁹ Las referencias son a aspectos del culto fúnebre, mitos de Osiris, etc. Cf. *supra* referencia de n. 15.

²⁰ Tat, que en principio es una variante de la transcripción de Tot, acabó en la literatura hermética convirtiéndose en descendiente (nieto) de Hermes, traductor al griego de los textos egipcios del primero. De esta forma, en un texto como el *Asclepio* se establece un diálogo entre uno y otro. Un claro resumen de este proceso puede verse en Fowden (1986) 27-31.

“magnánimo” (μεγαλόφρων) y τρισμέγας²², en vez del más usual superlativo τρισμέγιστος.

V 370-445, VII 664-685, XVIIb 1-25. Agrupo estas tres recetas, porque tienen como elemento común un himno-plegaria a Hermes²³ en tres versiones distintas, dos de las cuales (las de *PGM* V y VII) se relacionan estrechamente (la de VII deriva claramente de la de V). En el papiro más antiguo (XVIIb), al reverso de una anotación contable, se encuentra sólo el himno mencionado, en una versión más amplia que en los otros dos casos. En él, tras una larga lista de epítetos y fórmulas descriptivas del dios (especialmente como señor de la palabra), se hace referencia a su poder sobre la vida del individuo, su capacidad adivinatoria, su poder sobre el universo y sus cualidades médicas, tras lo que se solicita su aparición onírica con fines curativos. En V y VII la plegaria omite la faceta de Hermes como dominador del cosmos y ensalza su actividad como “iluminador” del mundo de los muertos, aparte del poder curativo. Una diferencia sustancial entre estos casos es que en *PGM* V el himno se incluye en una larga receta en que se dan instrucciones para moldear una estatua de Hermes hueca, en la que se ha de introducir un papiro con el himno y una vejiga de ganso; además, para solicitar un oráculo se procederá también a copiar el texto en otro papiro. Se incluyen otras instrucciones sobre las *voces magicae* adecuadas, nombre de cien letras del dios, etc. En cuanto a *PGM* VII, también la praxis recomendada es una versión mucho más abreviada de la de *PGM* V, sin el requisito de la realización de una estatuilla.

XII 144-152. De nuevo una petición de ensueño adivinatorio. El papel de Hermes se limita a la imagen que se prescribe, pero parece claro que ello se debe a que posee de algún modo la clave de los ensueños. Hay que pintar en un paño a Hermes con cara de Ibis, pero la plegaria se dirige al “hijo de Osiris e Isis” (que es Horus y no Hermes). Se le describe como el que tiene la ἐξουσία y que se asienta sobre los cuatro vientos, y se pide un ensueño adivinatorio.

XXIVa 1-15. Lleva por título “Isis grande, nuestra señora” y se dice que es copia del “libro sagrado encontrado en los archivos de Hermes”, con las 29 letras que sirvieron a

²¹ Remito a las notas en Betz (1992) *ad loc.*, donde se conjetura que Af puede ser Apophis, la serpiente enemiga de Re (cf. Αφουρις en *PGM* XIII 262).

²² Vid. Betz (1992), p. 133, n. 93, con detalles sobre las variantes del epíteto (existe también πενταμέγιστος).

²³ Lo analizo en el estudio mencionado en nota 1.

Hermes e Isis para encontrar a Osiris, algo en perfecta coherencia con la tradición sobre el papel auxiliar de Hermes-Tot en este mito, pero aderezado ahora con la especificación de que ello se produjo con la “magia de las letras”. Además, para reforzar el efecto, hay una invocación a Helio y a los dioses de las profundidades. En 29 hojas de palmera macho (la cifra coincide con la citada antes: la imitación es la garantía del éxito) hay que escribir nombres de dioses y hacer plegaria, tomándolas de dos en dos. En la última se encontrará el vaticinio²⁴.

3. *Hermes, descubridor de ladrones.*

Como señalé más arriba, esta función no está muy lejos de la adivinatoria, dada la capacidad de “desvelar lo oculto” que supone. Leídos estos hechizos por griegos o conocedores de la mitología de Hermes, la eficacia detectivesca está en consonancia con los papeles del dios como experto ladrón y antiguo patrono de ladrones. Con este contenido conservamos tres recetas en *PGM V*, si bien sólo dos mencionan a Hermes explícitamente, además de otra en *P.Oxy. LVI 3835* (nº 86 Daniel-Maltomini), donde no se lee tampoco el nombre del dios. No obstante, podría ser también Hermes de la divinidad invocada anónimamente en las líneas 76-95, la primera de ellas. Es probable que formara una serie temática con las dos siguientes, pero en el papiro se ha introducido entre ésta y las otras la *Estela de Jeu, pintor de jeroglíficos* (96-172)²⁵, un exorcismo con invocación al acéfalo. De hecho, la segunda comienza como una variante de hechizo antirrobo (“otra forma”), lo que no concuerda con el contenido de la estela, sino precisamente con el de la receta que antecede a ésta. A la receta de *PGM V* he añadido otra similar aparecida posteriormente, con el mismo problema respecto a la posible presencia de Hermes.

V 76-95. Un buen ejemplo de magia simpática y uso de vocales en combinación mágica figurada. Es necesario pintar (con los ingredientes que se especifican) un ojo²⁶ en una pared y golpearlo con un martillo (hecho con madera de patíbulo), lo que provocará que se vaya inflamando el ojo del ladrón hasta que se delate. Se exige²⁷ su entrega.

²⁴ Designado aquí como κληδών.

²⁵ Una excelente descripción del recurso (entre otros) a la adjudicación de autoridad a una receta mediante pseudepigrafía se encuentra en Dieleman (2005) 261-275.

²⁶ El término aparece en egipcio (*choo*).

²⁷ Se emplean expresiones tales como “por los santos nombres” o “los espeluznantes nombres”. Se añade una combinación de vocales formando dos triángulos.

Nº 86 Daniel-Maltomini (pp. 179-186), fr. A, i, l. 6. *P.Oxy.* LVI 3835 (ed. pr. F. Maltomini, *P.Oxy.* LVI (London 1989), pp. 57-61, nº 3835., siglo III o com. IV d. C.). Incluye también el motivo del ojo dañado por magia simpática. El vocativo de línea 10 (al final), κύριε, podría dirigirse a Hermes o al Sol.

V 172-181. En este caso no hay duda de la identidad de Hermes, invocado con epítetos y fórmulas que podrían tener desfigurada la métrica y que describen al dios con elementos mixtos griegos, egipcios y judíos (cf. Olimpo, la barca y su invocación como Iao²⁸ portador de luz).

V 182-212. Es la “receta de pan y queso”. De nuevo la acumulación de elementos es considerable y coincide con la anterior en la ecuación de Hermes con Iao. Al antiguo dios “ocultador” se le pide que “haga visible” lo robado y al ladrón. Hermes es invocado como “inventor de los robos” (κλεπτῶν εὐρητής). Junto a él, se pide la ayuda del Sol (el viejo delator y de las “niñas” del Sol, “conductoras a la luz de actos ilícitos”, además de Temis, la Erinia, Amón y Paramón. La *poiesis* necesaria es la que da el título al hechizo y revela que la práctica ha de hacerse en un grupo (¿taller, banda de malhechores, como en el *Asno* de Apuleyo, *famuli?*). Se han de hacer aspersiones con laurel sobre sus componentes, preparar un trípode con un saumerio,²⁹ bajo el que hay que pegar la frase “Dominador Iao, portador de luz, entrégame al ladrón que busco”³⁰, y repartir entre los presentes harina de trigo sin sal y queso de cabra en las cantidades que se indican. Aquél que se niegue a tomarlo, quedará delatado³¹.

4. Victoria, éxito y logro de diversos fines mediante Hermes.

Hermes (-Tot) se presenta como una divinidad poderosa que puede ayudar a conseguir numerosos fines mediante la utilización del hechizo adecuado. Al igual que en las *defixiones*, en las que contribuía (sobre todo en su calidad de κάτοχος y χθόνιος,

²⁸ Para su identificación con Yao, cf. A. A. Barb, “Three Elusive Amulets”, *JWCI* 27 (1964) 1-6.

²⁹ Mirra, incienso y la hierba llamada “lengua de rana”.

³⁰ Traducción de Calvo-Sánchez (1987).

³¹ Este hechizo presenta un interesante paralelo en la tradición cristiana como procedimiento para detectar seguidores de prácticas heréticas. En concreto, Epifanio, en su *Panarion* (49,1,1 y 2,6) hablaba de los montanistas, conocidos como *artotyritai* por su costumbre de repartir en sus reuniones comunitarias pan y queso, hecho que está en relación con su particular revitalización del culto de Cibele. Agustín de Hipona (*De haeresibus* 28), citando a Epifanio, menciona también sus *oblationes de fructibus terrae et ovium*. Véase Labriolle (1950). Más recientemente, Brashear-Kotansky (2001) han editado y comentado un variado texto mágico (PBerol.17202) que contiene, entre otros, un hechizo para detectar a un ladrón en el que se hace referencia a una situación similar a la del presente papiro (con la probable expresión μη καταφάγη τὸν ἀρτάτυρον).***

cf. *infra*) a conseguir las finalidades negativas de los peticionarios, gracias a sus ataduras y a la familiaridad con el mundo subterráneo, también en los papiros (tan estrechamente relacionados a veces con otras formas de magia negativa, sobre todo en el terreno amoroso) se confía en Hermes para la consecución de numerosos fines, ahora mayoritariamente positivos.

Las dos primeras forman una secuencia en el mismo papiro, de modo que la segunda viene a ser una receta ampliada respecto a la primera. Dado que en ambas la clave es la modelación de una estatua mendicante, podríamos ver aquí la persistencia de Hermes como dios de los mendigos (paralelo al de los ladrones). En ambos ejemplos se persigue conseguir riquezas y éxito para el lugar en el que se encuentra la estatuilla.

IV 2360-74. En este caso es necesario moldear de cera una figura de Hermes con un caduceo en una mano y un talego en la otra, dentro de la cual se introduce un papiro hierático con las palabras mágicas y la petición de prosperidad. La estatuilla debe recibir las ofrendas que se indican.

IV 2374-2440. Se trata del hechizo citado en el primer grupo, a propósito de la actividad de Hermes-Tot como paradigma de magos. Lo incluyo ahora porque se presenta (aparentemente) como *invención* del propio Hermes. Al comenzar se dice que, gracias a esta receta, que se describe como “eficaz” (o, más bien, “contundente” καταπρακτικόν) e “invocativa” o, quizá, “que atrae clientes” o “apelativa” (κατακλητικόν), y que puede beneficiar a un “taller, casa o cualquier lugar en el que se coloque”, se conseguirá riqueza y éxito³². En este caso la estatuilla es la de un mendigo (de hecho se llama “el mendiguillo”, ἐπαιτητάριον), que sostendrá una alforja y un báculo en la mano izquierda, mientras sostiene la derecha en actitud pedigruesa. Además, habrá una serpiente enroscada al báculo y “la figura debe tener un ceñidor y estar, como Isis, sobre una esfera que tenga una serpiente enroscada”. Se colocará en un tronco de enebro, con un áspid y un *kálathos* encima³³. Aparte de otras indicaciones rituales, se cuida especialmente la forma de escribir las *voces magicae* en tablillas y su distribución. En efecto, se deben escribir siguiendo un recorrido de las partes de la estatuilla (una en cada una de ellas): alforjas, cabeza, garganta, hombro derecho, vientre, hueso sacro, muslo derecho, muslo izquierdo, órgano sexual, tibia derecha, tibia

³² ἔχων αὐτὸν πλουτήσεις, ἐπιτεύξει, 2375.

³³ Texto dudoso. Ver nota en Betz (1992), p. 82, n. 303, donde se ve una posible relación con la *cista mystica* en rituales de Isis.

izquierda, planta del pie derecho, del izquierdo, espalda hasta los glúteos. Se nos da además una referencia a las vicisitudes del texto. El texto aplicable a la tablilla de la serpiente (que es nombre del “Demon Bueno”³⁴) es, en principio, uno “según Epafrodito”, pero, como “en el papiro que yo encontré, fue cambiado”, se propone otro (Ἀρπονκνουφι), seguido de un *lógos* con referencias probables al mito de Isis³⁵ y la petición de suerte, eficacia en el trabajo³⁶, riquezas y ropas.

VII 919-24. En este caso se trata de un conjuro para obtener la victoria deportiva (νικητικόν), que debe ser colocado en las sandalias. Los signos recomendados y la petición de victoria se han de escribir con punzón de bronce en una lámina de oro. Incluye una curiosa demostración de eficacia: no hay más que colgárselo a cualquiera y te sorprenderás de lo que hace con un barco o con un caballo. La invocación de la fórmula pide “victoria, fuerza, potencia para el que lo lleve”.

VIII 1-63 Se trata del célebre “hechizo de amor de Astrampsuco”, en el que, por cierto, no se incluye ninguna receta amorosa ni presenta características propias de una *defixio*. Por el contrario, reúne peticiones que van desde la belleza física a la victoria. Surge la duda de si no estaremos ante una receta que, debido a las alteraciones sufridas, nos ha llegado sin el hechizo amoroso propiamente dicho³⁷. Dado que volveré sobre él en la tercera parte, me limito a destacar aquí dos rasgos. Uno, que los epítetos empleados presentan a Hermes como un benefactor de la humanidad, inventor de pócimas y dialogante; el otro, la utilización en la presentación del solicitante de la fórmula “yo soy tú y tú eres yo”, que Betz pone en relación con la máxima délfica “conócete a ti mismo”.³⁸

³⁴ Elemento alejandrino. En realidad son *voces magicæ*.

³⁵ Calvo-Sánchez traducen: “Te tomo junto al boyero, el que tiene su campo hacia el Suroeste; te tomo para la viuda y el huérfano”. Muy distinta (y en mi opinión incorrecta) la traducción de Hock en Betz, p. 82: “I receive you as the cowherd who has his camp toward the south, I receive you for the widow and the orphan” (‘as the cowherd’ es una traducción imposible de *παρὰ τὸν βουκόλον*). La viuda y el huérfano podrían ser, respectivamente, Isis y Horus. El ‘vaquero’ dudo de que pudiera ser Set (Preisendanz, *ad loc.* con dudas). En principio, parece una referencia a la posición de la constelación del boyero. Es decir, “te alcanzo (quizá “te acojo”, cf. nota de Hock *ibidem*) junto a o al pasar por el boyero”.

³⁶ Sigo la interpretación en Betz (1992), p. 82, “work for my business”; cf. Preisendanz, *ad loc.* “Erfolg zu diesem meinem Tun”). Creo que se puede defender con VIII 63-4, *δὸς τῷ ἐργαστηρίῳ | τὴν πρᾶξιν, τὴν χάριν, τὴν εὐπορίαν*.

³⁷ La mención de Hermes a propósito de cuestiones eróticas no es ajena al perfil del propio dios y, desde luego, su mención es frecuentísima en *defixiones* de tema amoroso, aunque más en su faceta ctónica, como colaborador en la magia negativa. Para más detalles, remito a los estudios mencionados *supra*, n.1

³⁸ H. D. Betz, “The Delphic Maxim ‘Know Yourself’ in the Greek Magical Papyri”, *HR* 21 (1981) 156-171. La referencia al pasaje está confundida en Betz.

Como cierre de esta serie de Hermes como colaborador para alcanzar éxito y mediar en resolver diversos entuertos, incluiré dos hipotéticas menciones del dios no exentas de problemas.

Nº 63 Daniel-Maltomini (II, pp. 61-65)³⁹, l. 5. Es un formulario para pedir favores (χαριτήσιον; cf. PGM VIII 22-27 dirigido a Hermes). El peticionario quiere alcanzar, entre otras dotes, el *logos* de Evono (τὸν λόγον τοῦ Εὐώνου), nombre que se ha sugerido que podría encubrir el de Hermes como “dios de los negocios”.

Nº 56 Daniel-Maltomini (II, pp. 30-33)⁴⁰. En sus dos primeras líneas se había propuesto inicialmente la lectura ὁ Ἑρμῆς τοῦ μυελοῦ, mientras que ahora se prefiere ὁ ἐρμῆς τοῦ μυλαίου, de modo que de la “médula de Hermes” hemos pasado a la “piedra de molino”⁴¹. El sentido general es claro: igual que se retuerce (o gira) la piedra (la médula), así la destinataria del maleficio deberá cambiar de parecer. Esto ha dado pie a ver una finalidad erótica, nada improbable, pero desde luego no la única posible⁴².

5. *Hermes ctónico en los papiros de contenido mágico.*

Por su carácter de dios psicopompo y su relación con divinidades del mundo subterráneo, la propia mitología griega justificaría su emparejamiento con Hécate, Hades, etc. en los menesteres mágicos. En una actividad en que contar con los *daimones* de los desaparecidos es tan importante, el recurso a este intermediario entre vivos y muertos está plenamente justificado. Sin embargo, aún dota de más peso a este papel su identificación con Tot y la existencia de mitos que lo ponen en relación con Osiris y el inframundo egipcio. Ahora bien, lo característico de esta presencia en textos mágicos de Hermes ctónico y psicopompo es que la mayor parte es de contenido erótico, tal como hemos visto que sucede en las *defixiones*.

³⁹ *P. Merton* II 58, l. 5. *P. Merton* II 58, siglo III d. C. (ed. Pr. B. R. Rees-H.J. Bell-J.W. Barns, *P. Merton* II [Dublin 1959], pp. 22-24, nº 58).

⁴⁰ *P. Oxy. Inv.* 50.4B 23/J (1-3) b, ed. pr. E. G. Turner, “The Marrow of Hermes”, in *Images of Man in Ancient and Medieval Thought: Studia G. Verbeke ab amicis et collegis dicata* (Louvain 1976), pp. 169-173.

⁴¹ ὡσπερ στρεφετε ο ερμης | του μυελου και αληθητε του|το το πιτακιον ουτος στρεψον τον εγκεφαλον και την | καιδιαν και πασαν διανοιαν ζητουν η επικαλουμενη καλημερας | ηδη ηδη ταχυ ταχυ.

⁴² Adem’s del comentario de los editores puede verse la discusión del hechizo en G. Giangrande, *Hermes and the marrow. A papyrus love-spell* *AncSoc* 9 (1978) 101-16 (*Scripta Minora Alexandrina* 2, 573-588); C.A. Faraone, “Hermes but no marrow ; another look at a puzzling magical spell”, *ZPE* 72 (1988) 279-286; H. S. Versnel, “A twisted Hermes. Another view of an enigmatic spell”, *ZPE* (1988) 287-92.

Teón para atraer a Eufemia (comienza con δεσμεύω y una invocación a potencias infernales). Lo que ahora nos interesa es que en la línea 28, en la serie de *voces magicæ*, se recoge una deformación mágica de un conocido epíteto de Hermes: **Ψυχοπομοιαξ**.

6. *Hermes en recetas con elementos astrológicos o botánicos*

Para completar el panorama hermético-mágico, añado un par de casos que no implican necesariamente una intervención de Hermes, sino sólo la presencia de su nombre en algunos textos de la naturaleza que indica el epígrafe.

IV 835. Se trata de una secuencia con nombres de dioses y períodos de tiempo que se supone corresponde a una obra **astrológica** sobre la influencia de los planetas en los períodos de la vida humana. El reino de Hermes tiene aquí una vigencia de 10 años y 9 meses.

IV 2967-3005. Es un ritual de recogida de plantas (operación que, como aquí mismo se dice, era especialmente cuidada por los egipcios) en que, al arrancar cada una, hay que recitar una larga invocación en la que se encuentran las siguientes fórmulas con el nombre del dios:

2992ὸ εἶ ἡ καρδία τοῦ Ἑρμοῦ... (“tú eres el corazón de Hermes”)

2992 αἱ δὲ δυνάμεις σου ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ Ἑρμοῦ εἰσιν (“tus poderes están en el corazón de Hermes”).

2999 ἐγὼ εἰμι Ἑρμῆς (“yo soy Hermes”)⁴⁷.

7. *Conclusión*

El Hermes de la magia de época imperial ilustra un fenómeno habitual en la evolución de las sociedades antiguas: el papel de la religión en la comunicación intercultural y en la adaptación de esa sociedad a unas circunstancias en que la dialéctica con otros modelos sociales y, en consecuencia, otros paradigmas religiosos, exige una particular flexibilidad. En este caso la asimilación de Hermes y Tot en el ámbito mágico se produce de una manera natural en razón de la antigüedad de

⁴⁷ A todas las menciones hasta aquí recogidas habría que añadir el compuesto que aparece en IV 3138-39 ὁ δὲ κυνοκέφαλος βασιλῆιον Ἑρμανούβιδος.

numerosas características susceptibles de un amoldamiento a las nuevas circunstancias y de la proximidad paradigmática entre ambos. Los hábiles adaptadores de los textos mágicos egipcios al gusto de la clientela helenizada de la época, los expertos y cultos magos-sacerdotes de los *scriptoria* egipcios no tuvieron que esforzarse mucho para configurar un elenco creíble de los poderes mágicos del dios. De esta forma, el Hermes mediador, comunicador, inductor de ensueños, experto en magia, ingenioso inventor, señor de ladrones, dador de fortuna, conocedor de lo oculto y astuto disimulador se fundió con el egipcio Tot y se convirtió en un dios de primera importancia en la tradición mágica, en el dios invocado como maestro de magos, otorgador de fortuna y victoria, revelador de secretos, detector de ladrones, experto en plantas; en el dios familiarizado con el mundo de Osiris, es decir, con el de los muertos, en el dios clave en la creación de amuletos; en un dios omnisciente capaz de transmitir esos conocimientos; y, cómo no, en un dios que puede ayudar en la satisfacción de la pasión amorosa. En efecto, la combinación de su capacidad sexual, garantizada desde antaño por su trato con las ninfas, sus dotes seductoras, sus habilidades mágicas, su capacidad de atar y sujetar (bien comprobadas en la magia más puramente griega) y su familiaridad con las poderosas potencias infernales, lo convirtieron en un auxiliar eficacísimo en semejantes trances. Y eso que nos quedamos sin saber si Teón, por fin, consiguió seducir a Eufemia.

OBRAS CITADAS

- Betz, H. D. (ed.) (1992²), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (vol. I: *Texts*).
- Brashear, W. M.† - Kotansky, R. (2001), “A New Magical Formulary”, en Mirecki-Meyer (2001) 3-24.
- Calvo Martínez, J.L. –Sánchez Romero, M^a D. (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos.
- Daniel, R. W. –Maltomini, F. (I. 1990, II. 1992), *Supplementum Magicum*, Opladen.
- Delatte, A. (1914), “Études sur la magie grecque, V: Akephalos Theos”, *BCH* 38, 1914. pp. 189-249.
- Dickie, M. W. (2001), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York, Routledge.

- Dieleman, J. (2005), *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden-Boston, Brill.
- Dodds, E. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles.
- Eitrem, S. (1947), *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, Rhein-Verlag.
- Eitrem, S. (1991), "Dreams and Divination in Magical Ritual", en Faraone-Obbink (1991) 175-187.
- Faraone, C.A.-Obbink, D. (eds. 1991) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Fowden, G. (1993), *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, University Press (reprint of the first edition, Cambridge, University Press, 1986).
- Griffith, F. Ll.-Thompson, H. (eds.) (1974), *The Leyden Papyrus: An Egyptian Magical Book*, New York, Dover (1^a ed. *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, 1904).
- Hopfner, Th. (1921-24), *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, I Leipzig 1921, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1974; III Leipzig 1924, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1983; II2 Leipzig 1924, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1990.
- Johnston, S. I. (2002), "The Testament of Solomon, from Late Antiquity to the Renaissance", en J. N. Bremmer, J. N. Venstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic. From Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, Peeters, 2002, 35-50.
- Mastrocinque (2008), A. Mastrocinque (ed.), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, BollNum, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
- Merkelbach (1995), R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.
- Mirecki, P. - Meyer, M. (eds. 2001), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston-Leiden, Brill Academic Publishers.
- Van der Horst (1984), P. W. van der Horst, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, Brill.