

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Facultad de Filosofía y Letras

Estudios Avanzados en Humanidades: Historia, Arte, Filosofía y Ciencias de la Antigüedad



Tesis Doctoral

LA DIOSA HÉCATE GRIEGA.

DELIMITACIÓN DE LOS PERFILES ASTRAL Y MÁGICO DE LA DIVINIDAD

Nerea López Carrasco

Director: Dr. Aurelio Pérez Jiménez

Málaga, 2022



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

AUTOR: Nerea López Carrasco

 <https://orcid.org/0000-0003-4239-4522>

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización
pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



Dpto. de Filología Griega, Estudios Árabes, Lingüística General,
Documentación y Filología Latina

AUTORIZACIÓN PARA LA LECTURA DE TESIS

Aurelio Pérez Jiménez, con DNI , Catedrático del Área de Filología Griega en situación de Profesor Emérito en el Departamento de “Filología Griega, Estudios Árabes, Lingüística General, Documentación y Filología Latina” de la Universidad de Málaga, director de la alumna de doctorado Nerea López Carrasco, con DNI , expone:

Que, después de haber llevado a cabo una amplia revisión de la tesis doctoral realizada por la alumna Nerea López Carrasco, del Programa de Doctorado "Estudios Avanzados en Humanidades" de la Universidad de Málaga, bajo el título ***La diosa Hécate griega. Delimitación de los perfiles astral y mágico de la divinidad***, y en vista de que cumple con los criterios de calidad científica necesarios, concede su autorización para que se lleve a cabo su defensa pública.

Así mismo, da el visto bueno a la relación de publicaciones que se presentan para avalar la tesis e informa que éstas no han sido utilizadas como parte de otras tesis doctorales registradas en la Universidad de Málaga o en otras universidades y centros de investigación.

En Málaga, a 12 de enero de 2022

PEREZ
JIMENEZ
AURELIO -



DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña NEREA LÓPEZ CARRASCO

Estudiante del programa de doctorado ESTUDIOS AVANZADOS EN HUMANIDADES: HISTORIA, ARTE, FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD de la Universidad de Málaga, autor/a de la tesis, presentada para la obtención del título de doctor por la Universidad de Málaga, titulada: LA DIOSA HÉCATE GRIEGA. DELIMITACIÓN DE LOS PERFILES ASTRAL Y MÁGICO DE LA DIVINIDAD

Realizada bajo la tutorización de AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ y dirección de AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ (si tuviera varios directores deberá hacer constar el nombre de todos)

DECLARO QUE:

La tesis presentada es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, conforme al ordenamiento jurídico vigente (Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo.

Igualmente asumo, ante a la Universidad de Málaga y ante cualquier otra instancia, la responsabilidad que pudiera derivarse en caso de plagio de contenidos en la tesis presentada, conforme al ordenamiento jurídico vigente.

En Málaga, a 9 de ENERO de 2022

Fdo.: NEREA LÓPEZ CARRASCO Doctorando/a	Fdo.: AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ Tutor/a
Fdo.: AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ	



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Escuela de Doctorado

Director/es de tesis

Agradecimientos

Este trabajo de investigación ha sido elaborado durante mi contrato de Becaria FPU16/00558 y dentro del grupo de investigación HUM-312 (HERMES) del área de Filología Griega de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga. Durante el desarrollo de mi trabajo he tenido la oportunidad de realizar dos Estancias Breves de Investigación en universidades extranjeras que me han resultado muy valiosas y enriquecedoras. La primera estancia transcurrió en la Università degli Studi di Messina (Italia) bajo la supervisión de la Prof.ssa. Mariangela Monaca, quien supo orientarme con sabiduría y amable dedicación durante mi primer año de Doctorado. La segunda estancia en aconteció en The Ohio State University de Columbus (Ohio, EEUU) bajo la supervisión de la Prof. Sarah Iles Johnston, quien me ayudó a despejar incógnitas y me inspiró a llegar a novedosas conclusiones y a proponer nuevas vías de investigación en la parte última de mi Tesis.

Mi más sincero y profundo agradecimiento a mi Tutor, el Prof. Dr. Aurelio Pérez Jiménez, porque me ha guiado con cariño, me ha ilustrado con sus sabias palabras y me ha ofrecido siempre su apoyo y consejo durante todo este proceso. Así he podido culminar una etapa que es principio de otra nueva.

Un agradecimiento especial a Antonio S.R. porque él me animó a embarcarme en la odisea del mundo clásico. Que a la lámpara de nuestra amistad nunca le falte aceite.

Un último y no menos importante agradecimiento a mis padres porque con su amor y dedicación me han respaldado siempre en todos mis proyectos.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	3
<i>Preámbulo: una breve revisión del estado de la cuestión a través de las monografías relevantes sobre Hécate a partir de 1960</i>	3
<i>Presentación de mi investigación: contextualización, objetivos y metodología</i>	6
<i>Indicaciones sobre el material utilizado: ediciones de los textos originales, traducciones y bases de datos de los amuletos mágicos</i>	10
SECCIÓN I	13
HÉCATE EN LA LITERATURA GRECOLATINA Y TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS: ANTECEDENTES DE LOS PERFILES MÁGICO Y ASTRAL DE LA DIOSA	13
<i>Introducción</i>	13
<i>Cronología y geografía del culto de Hécate. Testimonios literarios y arqueológicos</i>	22
<i>Beocia: cuna del primer testimonio literario</i>	23
<i>Jonia e islas del Egeo: Mileto, Dídima, Éfeso, Eritras, Delos, Renea, Cos y Tasos</i>	25
<i>Ática: Hécate ἐπιπυργιδία y sus hekataia apotropaicos en las encrucijadas</i>	30
<i>Peloponeso: Laconia, Arcadia, Corintia y Élide</i>	33
<i>Egina</i>	35
<i>Italia: Hécate en contexto mágico literario y en la cerámica</i>	36
<i>Magna Grecia: Selinunte</i>	45
<i>Cirene: templo Hécate y relación de Hécate con Apolo y con Afrodita</i>	53
<i>Tracia</i>	59
<i>Dacia: Hécate σώτειρα y ἐπιπυργιδία</i>	61
<i>Caria: templo de Hécate en Lagina</i>	66
<i>Albania: Ártemis-Hécate</i>	69
<i>Chipre</i>	69
<i>Tesalia: asimilaciones y sincretismos de Hécate con Ferea, Enodia y Brimó</i>	70
<i>Frigia: Hécate Οὐρανεία en contexto votivo y funerario</i>	73
<i>Egipto: Hécate de Ultratumba y diosa de la magia</i>	78
<i>Panfilia: Hécate en testimonios numismáticos</i>	80
<i>Siria: ¿Hécate en Antioquía del Orontes?</i>	81
<i>Hécate y los Misterios. Misterios de Eleusis</i>	81
<i>Misterios de Hécate: Samotracia, Frigia, ríos Fasis y Halis, Egina y el istmo de Corinto</i>	86
<i>Conclusiones de la Sección I</i>	97

SECCIÓN II. DELIMITACIÓN DEL PERFIL MÁGICO DE HÉCATE	103
<i>Introducción</i>	103
PARTE 1: HÉCATE EN LOS TEXTOS LITERARIOS DE CARÁCTER NO MÁGICO	107
CONCLUSIONES DE LA PARTE 1 DE LA SECCIÓN II	180
PARTE 2: HÉCATE EN LAS <i>DEFIXIONES</i>	191
<i>Tabla de abreviaturas</i>	192
PARTE 3: HÉCATE EN LOS PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS (<i>PGM</i>)	251
PARTE 4: AMULETOS MÁGICOS RELACIONADOS CON HÉCATE	428
CONCLUSIONES DE LA PARTE 4	473
<i>Índice de voces magicæ en estos amuletos</i>	478
<i>Índice de las divinidades y de los amuletos en los que figuran</i>	479
<i>Índice de los amuletos mágicos comentados</i>	481
SECCIÓN III. DELIMITACIÓN DEL PERFIL ASTRAL DE HÉCATE	487
<i>Introducción</i>	487
PARTE 1: FACETA LUNAR DE HÉCATE	487
<i>Características fundamentales de la conexión de Hécate con la Luna</i>	487
<i>Faceta lunar de Hécate en ámbito mágico</i>	510
<i>Relación de Hécate con divinidades lunares: Selene, Ártemis, Atenea, Ilitía, Afrodita, Isis, Perséfone</i>	514
<i>Hécate lunar y las divinidades solares Helios y Apolo</i>	539
PARTE 2: FACETA CÓSMICA DE HÉCATE	545
<i>Introducción</i>	545
<i>Sobre la doctrina caldea y los Oráculos Caldeos</i>	551
<i>El sistema caldeo según Pselo e interpretaciones actuales</i>	555
<i>Sobre sus difusores y transmisores. Las fuentes literarias de los Oráculos Caldeos</i>	560
<i>Metodología</i>	561
<i>Hécate-Alma Cósmica en los fragmentos de los Oráculos Caldeos</i>	563
A modo de conclusión: algunas reflexiones sobre el desarrollo de la caracterización de la faceta cósmica de Hécate	616
Correspondencias de los fragmentos de los <i>Oráculos Caldeos</i> comentados con sus fuentes literarias antiguas y modernas	618
GENERAL CONCLUSIONS	621
SUMMARY	630
SUMMING-UP CONCLUSIONS	645
BIBLIOGRAFÍA	651

INTRODUCCIÓN

Preámbulo: una breve revisión del estado de la cuestión a través de las monografías relevantes sobre Hécate a partir de 1960

La compleja figura de la diosa Hécate ha despertado la curiosidad de los estudiosos desde el siglo XIX y especialmente a lo largo de los siglos XX y XXI. La mayoría de las investigaciones sobre Hécate tienen carácter transversal debido a la presencia de la diosa en tan variados ámbitos: literario, mitológico, religioso y ritual, astrológico, iconográfico y artístico, arqueológico, epigráfico, etc. Tal vez por este motivo abundan más las contribuciones de tema específico, artículos o capítulos, que las de obras dedicadas exclusivamente a ella. Todos los trabajos que han servido a mi investigación vendrán citados a lo largo de mi investigación.

La primera monografía sobre Hécate que debo mencionar es la valiosa obra de Kraus 1960. Él fue el primero en recopilar y organizar las estatuillas votivas de la diosa llamadas *hekataia*, y que se cuentan entre sus testimonios arqueológicos más importantes.

La Tesis de Mooney 1971 es un estudio literario que estudia la representación de Hécate en la *Teogonía* de Hesíodo y en el *Himno homérico a Deméter*. Pretende demostrar que el carácter siniestro normalmente atribuido a Hécate que no está presente en su concepción griega más temprana.

En los últimos treinta años parece haber crecido el interés por la multifacética divinidad, dando lugar a monografías que pretenden analizar más a fondo cada uno de sus aspectos. En primer lugar, la monografía de Johnston 1990. Un revelador estudio que analiza la participación de Hécate en el sistema teúrgico presente en los *Oráculos Caldeos*, así como la concepción de la diosa que transmitieron los escoliastas de dichos oráculos, los filósofos medio y neoplatónicos como Porfirio, Sinesio de Cirene, Proclo, Marino, Damascio, Lido y los testimonios bizantinos de M. Pselo y Nicéforo Grégoras. Además de tratar sobre la faceta mágica de Hécate, este estudio aborda la ecuación de Hécate con el Alma Cósmica en la doctrina caldea y las prerrogativas que derivan de dicha identificación: Hécate-Alma adquiere poder de potencia divina universal y desempeña la función de dotadora de alma y vida a todos los seres del cosmos, así como constituye la membrana divisoria y a la vez el nexo conector entre el mundo inteligible y el sensible. Las ideas que sentó Johnston constituyen uno de los principales referentes bibliográficos de mi trabajo, en el que pretendo desarrollar y aportar puntos de vista nuevos en relación con la faceta astral de Hécate.

Sigue la obra de recopilación editada por Ronan 1992. Ésta reúne las contribuciones de reconocidos estudiosos acerca de la figura de Hécate desde diferentes perspectivas (magia, arte, ritual y religión, filosofía neoplatónica): Lowe 1992: 11-16 sobre Hécate mágica; Farnell 1992: 17-35 sobre el culto de Hécate, y Farnell 1992: 36-56 sobre Hécate en el arte, que

incluye láminas con algunos de los testimonios artísticos; Smith 1992: 57-6; Rohde 1992: 65-72 extraído del Apéndice VI del volumen de Rohde 1925; y por últimos las dos entradas de Ronan 1992: 73-78 sobre los himnos a Hécate y Ronan 1992: 79-151 sobre la concepción de Hécate en los *Oráculos Caldeos*.

En ese mismo año, Sarian 1992: cols. 985-1018. Constituye el primer catálogo completo de recopilación de los testimonios arqueológicos sobre Hécate, organizados de acuerdo con la tipología del material (epigrafía, cerámica, estatuaria, numismática, gemas...) y los motivos temáticos representados, incluyendo referencias bibliográficas y apuntes sobre el culto de la diosa en los lugares de procedencia.

La primera Tesis de estudios de Máster que se dedica a Hécate según me consta, es la de Panagiotis 1999. En ella el autor analiza las posibles vías de conexión entre Ártemis y Hécate, como diosas relacionadas con la Luna, a partir de las formas antiguas de los mitos y de los ritos, de los testimonios arqueológicos y literarios provenientes del mundo griego y, parcialmente, del mundo romano.

El libro Von Rudloff 1999 ofrece una investigación sobre la naturaleza y roles de Hécate en el periodo arcaico y propone como conclusión que la diosa ostenta cinco funciones principales en la religión Griega antigua: *Propylaia* “guardiana de las entradas”, *Propolos* “asistente”, *Phosphoros* “portadora de antorchas/luz”, *Kourotrophos* “nutricia de jóvenes” y *Chthonia* “ctonia”, si bien dicha distinción, sin embargo, ha recibido críticas negativas por parte de otros estudiosos.

En el siglo actual, la obra de Werth 2006 supone una importante actualización del catálogo de *hekataia* de Kraus, ya que la autora lo actualiza ampliándolo con los 518 ejemplares hallados hasta el momento. Estudia la iconografía de cada uno de ellos, analizando la frecuencia con la que se dan estos atributos característicos y el significado que poseen.

En ese año se publica la monografía de Fauth 2006. A modo de introducción, el autor resume los testimonios literarios de la diosa en la Antigüedad para centrarse después en su objetivo principal: estudiar a Hécate durante la Antigüedad tardía como relevante figura que aparece en los *Himnos Órficos*, en los *Papiros Mágicos Griegos*, en algunos textos gnósticos y en los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* de inspiración filosófica medio y neoplatónica. El autor, que considera a Hécate una “extranjera oriental” en el *panteón* griego, se asombra de la tendencia de los antiguos a asociarla con otras divinidades, generalmente femeninas, de forma que Hécate se “apropia” o “incorpora” la personalidad de dichas divinidades, expandiéndose su amplio rango de extraordinarias habilidades. La investigación acerca del “polimorfismo” de Hécate lleva a una compleja evaluación mítico-simbólica y determina que Hécate, por encima de todo, es diosa de la magia, guardiana de los caminos y del mundo subterráneo.

El volumen de Zografou 2010 evidencia el polimorfismo de Hécate y refuta la imagen simplista de ella han transmitido algunos estudios occidentales. La autora considera erróneo ponerle “etiquetas” tales como “benéfica o terrible”, “olímpica o ctonia”, “diosa menor o grandiosa” porque ello no justifica la variedad de sus rituales y representaciones. Zografou articula su estudio en torno a la función de Hécate como divinidad intermediaria, señora de espacios como las puertas, los caminos y los *τρίοδοι* “encrucijadas”, lo cual se asocia con el

ámbito religioso doméstico, menos reglamentado, y con el mundo de la magia. Es por ello que Hécate apelada Προθυραία, Ένοδία y Τριοδίτις se relaciona con un gran número de objetos cotidianos ligados al espacio intermedio, que sirven a la autora para ilustrar y ejemplificar su investigación, especialmente las estatuillas llamadas *hekataia*, las breves inscripciones y los testimonios iconográficos. Trata además su asociación con poderosas divinidades (Apolo, Hermes o las Cárites), con diversos medios y situaciones (ámbito de la familia, fortificación de la ciudad, mujeres encintas, rituales de purificación, ordenación del cosmos...) y atributos característicos (las antorchas, el trimorfismo, la compañía de perros...).

La Tesis de Carnevale Magalhães 2012 consiste en una exploración del epíteto “Diosa de la Brujería”, atribuido tardíamente a la Hécate griega. Este trabajo defiende que, en el imaginario social ateniense, la relación entre la diosa Hécate griega y la magia maléfica tiene su origen en el periodo clásico, cuando los magos comienzan a ejecutar prácticas mágico-religiosas para hacer el mal, siendo la escuela de medicina hipocrática y sus tratados médicos una de las principales fuentes de críticas a los magos.

La obra de la arqueóloga Carboni 2015 consiste en una recopilación, clasificación y descripción de los testimonios arqueológicos de la diosa Hécate bajo un enfoque geográfico, pues cataloga dichos testimonios según el lugar de procedencia. Esta valiosa contribución revela información sobre el desarrollo y la expansión del culto de Hécate por toda el área del Mediterráneo, a través de los testimonios físicos que justifican la presencia de su culto.

En el mismo año y casi de forma simultánea, la última gran contribución hasta la fecha sobre Hécate es la monografía de Serafini 2015. El autor se propone reorganizar la documentación disponible sobre Hécate utilizando patrones diacrónicos y geográficos. De esta forma, expone la larga continuidad de su culto desde la época arcaica hasta el periodo tardo-imperial, lo cual justifica los cambios que experimenta la figura de la diosa y el hecho de que se le atribuyan tan variadas prerrogativas. El autor incide, sobre todo, en la ambigüedad característica de Hécate; de ahí que sea “una protectora de la cual (hay que) protegerse. En efecto, la ambigüedad y el carácter polifacético de Hécate son los dos rasgos que subyacen en todos los ámbitos en los que influye la diosa, y por este motivo constituyen también dos elementos que tengo en cuenta a lo largo de mi trabajo. Serafini aborda, en primer lugar, las diferentes genealogías de Hécate transmitidas por las fuentes literarias, así como la cuestión etimológica de su nombre, exponiendo las hipótesis que se han aportado hasta el momento, y trata la cuestión del himno hesiódico dedicado a ella. A continuación, introduce la potestad de Hécate en los cruces de caminos y en los umbrales, a partir de las fuentes literarias que mencionan el culto de la diosa en dichos lugares. Serafini trata el lado “oscuro” de la diosa, evidente en las epifanías de ella que describen los testimonios literarios, y asociado a la función que desempeña como señora de los espíritus. Sin embargo, aborda el papel de Hécate como diosa de la magia tratando de “superar” la concepción simplista que la limita a ser divinidad mágica de los espíritus y del mundo infernal. El autor plantea tres epítetos fundamentales que conforman el retrato de la diosa: ἄγγελος “mensajera”, χθονία “ctonia” y φωσφόρος “portadora de luz”. Por último, dedica el capítulo más extenso a exponer una panorámica de los cultos de Hécate por la cuenca del Mediterráneo, basándose en el aspecto ritual y atendiendo a la noticia de las fuentes literarias.

Presentación de mi investigación: contextualización, objetivos y metodología

Las formas de abordar la figura de Hécate que plantean las monografías actuales revelan que el aspecto ritual-religioso de la diosa ha recibido suficiente atención por parte de los estudiosos, concretamente desde una perspectiva literaria y arqueológica. Desde su primera aparición en la literatura griega, en su himno de la *Teogonía* de Hesíodo (Hes., *Th.* 411-452), el culto de Hécate plantea incógnitas acerca de su introducción y de su permanencia en la cultura griega y romana. La región de procedencia de la diosa es en sí misma un enigma: una buena parte de los autores la consideran de origen cario, la otra, de origen griego. Al margen del debate de su región originaria, lo que sí es notable es que, a partir del s. VIII a.C., Hécate ha estado presente de forma constante en la literatura griega y, más tarde, en la romana, como tendré ocasión de referir más adelante. Pese a que no es una de las doce divinidades olímpicas, Hécate aparece frecuentemente en la literatura al lado de éstas: acompañándolas como salvaguarda o relacionándose de alguna forma con ellas. En los casos de relación de sincretismo Hécate incorpora atribuciones de otras divinidades, por lo que su espectro de prerrogativas y sus ámbitos de influencia se fueron haciendo más numerosos.

He debido realizar un recorrido histórico-literario para registrar todas las ocurrencias de Hécate en la literatura griega y romana, lo cual me ha servido para comprobar su importante presencia en la cultura helena y latina. La Sección I de mi Tesis estará dedicada esta cuestión, de forma que sirva de fundamento para el estudio de los dos perfiles, mágico y astral, de la diosa que voy a presentar.

Los testimonios arqueológicos de Hécate, aunque no son tan numerosos como los de las divinidades principales del panteón grecorromano, revelan la existencia, la importancia y la difusión geográfica del culto de Hécate a lo largo de la historia. El único gran templo dedicado a Hécate que ha llegado hasta nosotros es el de Lágina¹, en la antigua ciudad de Estratonicea en Caria (actual Turquía) (s. I a.C.), además de la referencia literaria de Pausanias que atestigua la existencia de un templo de Hécate en Argos en frente del santuario de Ilitía (Paus., II 22, 7). Las pruebas físicas de la difusión de su culto religioso por el Mediterráneo se encuentran en las estatuillas *hekataia* que se le consagran en los cruces de caminos y en las entradas de las casas y ciudades (donde es Hécate *Epipyrgidia*), en las inscripciones epigráficas de los altares cuando se erige como guardiana del templo de otra divinidad, en las estelas funerarias de Asia Menor cuando se encomienda a la diosa la protección del alma del difunto, en los frontones de los templos formando parte de los grupos escultóricos junto a las grandes divinidades, o en las representaciones de los vasos de cerámica cuando participa de la escena mitológica (especialmente en el tema del rapto de Perséfone), por nombrar algunos ejemplos representativos. A excepción de los *hekataia* y de las tardías estelas funerarias, los testimonios arqueológicos demuestran que el culto de Hécate está ligado normalmente al de otras divinidades grecorromanas. Este hecho, a mi parecer, no le resta importancia ni la convierte en

¹ Str., XIV 2, 24. Chamonard, 1895; Mendel, 1912: 428-536; Schober, 1933; Laumonier, 1936: 321-322; Zografou, 2010: 108 nota 82; Carboni, 2014: 445-447, 450-457; Carboni, 2015: 59-88; Serafini, 2015: 394-404.

una divinidad “menor”, sino que pone de manifiesto una de las funciones primordiales de la diosa: ser **guardiana y protectora**¹.

Aunque el aspecto ritual-religioso de Hécate todavía plantea incógnitas que no descarto investigar en el futuro, el trabajo que me ocupa no pretende ser una aportación en este aspecto. Sobre el tema existe ya una notable bibliografía que iré refiriendo a lo largo de estas páginas cuando sea necesario.

La faceta de Hécate como diosa de la magia también ha despertado el interés de los autores, especialmente porque es ahí donde se manifiesta con mayor claridad su carácter **ambiguo**. En este sentido, Hécate puede ser una diosa benévola que asiste y favorece a quienes ejecutan correctamente sus rituales mágicos. Sin embargo, el objetivo de dichas prácticas, especialmente si aparecen en las *Defixiones* o en los *PGM*, suele ser causar el mal a un enemigo, provocar sufrimiento a una víctima (normalmente una mujer) para obligarla a acudir a la casa del solicitante, o enviar a alguien terribles visiones nocturnas en forma de pesadillas. Este es un ejemplo de cómo Hécate resulta benéfica para unos (los magos que invocan su ayuda) y perjudicial para otros (los que sufren las consecuencias de las prácticas mágicas). En este sentido, la diosa actúa como intermediaria divina que tiene la potestad de enviar *daimones* del mundo subterráneo al mundo de los vivos para que cumplan el cometido de la invocación del mago; pocas veces los textos mágicos refieren a la propia Hécate como ejecutora de la acción. En efecto, la diosa es **señora de los *daimones*** y puede hacerles entrar o salir del Hades en el mundo subterráneo, ya que otra de sus funciones primordiales es la de ser **intermediaria**.

Por este motivo Hécate es una divinidad tan importante para los magos, y es a ella a quien se dirigen cuando requieren la asistencia de un *daimon* subterráneo que se ponga a su servicio para ejecutar una maldición o para cumplir un encantamiento de coacción erótica. En relación con ello, Hécate también se convirtió en una de las divinidades principales para los teúrgos, como demuestran los *Oráculos Caldeos*, y a ella se le atribuye la emisión de las palabras recogidas en algunos de los fragmentos oraculares. Dichos textos contienen revelaciones divinas que sirven al teúrgo para conseguir la salvación de su alma. En este contexto se aprecia con total claridad la función de Hécate *Soteira* “Salvadora”, una función conformada, a partir de la concepción de la diosa como guardiana y protectora y de su primordial potestad como diosa de la liminalidad. Así mismo, se le consagraron las almas de los difuntos en las estelas funerarias de Asia Menor de época tardía (s. III d.C.)².

Resulta difícil abordar el estudio del aspecto mágico de Hécate de forma general debido a la gran variedad de matices que presenta; por eso los autores se han dedicado a tratarlo desde variadas perspectivas de estudio: la faceta “oscura” de la diosa acompañada de su séquito de espíritus³, la concepción de Hécate en los textos mágicos⁴ y la idea que los

¹ Johnston, 1990.

² Sarian, 1992: 1012 nn. 326-330; estela funeraria de Glicón y su hijo Tateis adquirida por la fundación Calvet desde 1989, inv. 24.201: <http://www.musee-lapidaire.org/oeuvres-antiques/fr/oeuvre/stele-funeraire-de-glykon-et-de-son-fils-tateis>.

³ Rohde, 1992: 65-72; Serafini, 2015: 165-196.

⁴ Fauth, 2006; Carnevale Magalhães, 2012; Serafini, 2015: 228-258.

magos tienen de Hécate¹, la relación de Hécate con los *pharmaka* (filtros de hierbas mágicas) y las brujas², la diosa como responsable de enviar terrores nocturnos a los humanos y visiones que provocan la locura, la faceta de Hécate como diosa benévola en ámbito teúrgico³ y su función en los textos de los *Oráculos Caldeos*⁴, etc.

El primer objetivo de mi trabajo es delimitar el perfil mágico y el perfil astral de la diosa Hécate griega en los textos de magia. Entiendo por “perfil” la caracterización de Hécate en ámbito mágico y en ámbito astral, respectivamente. Dicha caracterización consistirá en determinar sus rasgos iconográficos (forma triple, forma única, cabellos de serpiente, vestimenta...), sus epítetos (φωσφόρος, χθονία, ἄγγελος...) y *voces magicæ* (φορβα, ῥηξίχθων, ὄρεοβαζάγρα...), los atributos (antorchas, puñales, látigos, sandalias...) y las prerrogativas y funciones (capacidad para domeñar a los espíritus y guiarlos, para enviar visiones en sueños, para conectar el mundo inteligible y el mundo sensible, para ser transmisora de vida...) que definen por completo a la diosa en los dos ámbitos, mágico y astral, de los que me ocupo. Debo señalar que, en el caso de “prerrogativa” y de “función”, podría trazarse otra línea divisoria, pues la primera se refiere a los poderes de los que goza y la segunda a las funciones que lleva a cabo. Sin embargo, tal distinción no sería del todo práctica ya que, como es natural, las funciones desempeñadas por la diosa se basan en las prerrogativas que se le atribuyen y resultaría repetitivo tratarlas por separado.

El objetivo más innovador que propongo es hallar el punto de intersección entre los perfiles mágico y astral de Hécate para distinguirlos uno del otro. A menudo parecen tratados indistintamente debido a la confusión entre ellos y a la presencia incipiente de rasgos de la faceta cósmica de Hécate en los textos de magia. El estudio de Hécate desde esta perspectiva, según me consta, no se ha realizado hasta ahora, por lo que pretendo proponer un nuevo punto de vista y sugerir nuevas vías de investigación.

Mi trabajo se dividirá en tres secciones. La Sección I consiste en una revisión de los testimonios literarios antiguos de carácter no mágico donde se reconocen aquellos elementos mitológicos y religiosos de Hécate que inspiran y/o justifican la concepción de la diosa en los textos de carácter propiamente mágico. Por testimonios literarios “de carácter no mágico” entiendo todos aquellos cuya función no es la realización efectiva o la prescripción de una práctica mágica. Aquellos en los que la magia aparece como tema literario. Por ejemplo: algunos pasajes de los autores de tragedia griega, el texto médico del *Corpus Hippocraticum* donde involucra a Hécate como causante de la “enfermedad sagrada” (*morbo sacrum*), los pasajes de la comedia de Aristófanes, el texto supersticioso de Teofrasto, el *Idilio II* de Teócrito, pasajes de la obra épica de Apolonio de Rodas y de Virgilio, los textos de los poetas latinos Horacio, Ovidio y Séneca, y también del historiador Lucano y Valerio Flaco, etc. En ellos se describen prácticas mágicas (como en el *Idilio II* de Teócrito) o se presenta una imagen de Hécate mágica (como en la tragedia de Sófocles, las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas o de Valerio Flaco) cuyos rasgos residían en el imaginario de los autores griegos y romanos, o bien se manifiestan ciertas creencias sobre la diosa en ámbito mágico relacionadas con la

¹ Lowe, 1992: 11-16.

² Serafini, 2015: 222-227.

³ Johnston, 1990: 77-152.

⁴ Johnston, 1990; Ronan, 1992: 73-78 y 79-151.

superstición (como en el tratado de *De morbo scarum* de Hipócrates). Además, en los testimonios de Plutarco se observarán puntos de confluencia entre el perfil mágico y astral de Hécate y entre sus facetas lunar y cósmica. Sin embargo, los textos que cito en esta primera parte carecen de valor o aplicación mágica en la práctica, pues el tema de la magia y la imagen de Hécate que se describen en ellos sirven como recurso literario.

La Sección II pretende delimitar el perfil mágico de Hécate a partir de su caracterización (rasgos iconográficos, epítetos, *voces magicæ*, atributos y prerrogativas y funciones) en los textos de carácter propiamente mágico, esto es, en las *Defixiones* (*Def.*) y en los *Papiros Mágicos Griegos* (*PGM*). Estos textos sí tenían una aplicación práctica en la sociedad: servían como instrumento a los magos para satisfacer las peticiones de sus clientes, o bien constituían el propio producto que el mago les ofrecía para que, siguiendo las instrucciones, llevaran a cabo la práctica mágica que requería la situación. En este sentido, Hécate es invocada, a menudo junto a otras divinidades, como agente divino capaz de influir en la realidad humana, con poder para cambiar el curso de los acontecimientos o para enviar *daimones* que asistan al ejecutante de la práctica mágica. El método que sigo en esta sección es el siguiente: primero, se presenta el texto en griego o en latín; segundo, la traducción española del texto total o parcial, según convenga. Si el texto es muy largo y solo una parte breve atañe a Hécate, me limito a contextualizar y a transmitir el texto original y traducción solamente de ese pasaje. Tercero, un comentario que consiste en las siguientes partes: 1) indicar la tipología y finalidad de la práctica mágica en cuestión, 2) comentar el pasaje que atañe a Hécate en concreto, considerando la forma como la diosa se relaciona con la finalidad de la práctica y la/s asociación/es (si procede) de la diosa con otra/s divinidad/es, 3) enumerar y comentar los epítetos, expresiones y *voces magicæ* asignados a Hécate. El objetivo principal es fijar la caracterización de Hécate que transmiten los textos mágicos y que conforma su perfil mágico (rasgos iconográficos, epítetos, *voces magicæ*, atributos, prerrogativas y funciones). Es interesante revisar qué elementos del perfil mágico de Hécate están presentes, por ejemplo, en la iconografía de las gemas mágicas consagradas a ella. Por último, contrasto su perfil mágico con la caracterización de la diosa en los testimonios literarios de carácter no mágico.

La Sección III delimita el perfil astral de Hécate, una cuestión que no se ha abordado de forma particular hasta ahora. He considerado separadamente dos facetas que adopta Hécate bajo su perfil astral, una es su faceta lunar, la otra es su faceta cósmica. La faceta lunar consiste en la relación de asimilación y sincretismo de Hécate con la Luna y, por consiguiente, con la diosa Selene como hipóstasis divina del astro en la mitología griega. La faceta cósmica de Hécate se desarrolla a partir de su potestad como divinidad liminal, pues en la doctrina caldea Hécate se identifica con el Alma Cósmica que actúa como intermediaria y que conecta y transmite información a través del cosmos, estableciendo un vínculo entre el mundo inteligible y el sensible.

La primera parte de la Sección III se dedica a la faceta lunar de Hécate y consta de tres epígrafes. En el primero determino las características fundamentales de la conexión de Hécate con la Luna, basándome en las fuentes literarias de carácter mágico y no mágico, y señalando si existen divergencias entre ellas. En el segundo epígrafe, atiendo a la faceta lunar de Hécate en ámbito mágico. En el tercer epígrafe estudio la relación de Hécate con las divinidades lunares Selene, Ártemis, Atenea, Ilitía, Afrodita, Isis y Perséfone. En ese caso trato los

testimonios literarios pertinentes, los no mágicos y los de carácter mágico, y los materiales como los amuletos mágicos. El objetivo es dilucidar qué rasgos determinan la relación de Hécate con cada diosa lunar y qué tipo de relación se establece entre ellas: si se trata de asociación, asimilación o de sincretismo. El cuarto epígrafe está dedicado a la relación entre Hécate lunar y las divinidades solares Helios y Apolo.

La segunda parte de la Sección III aborda la faceta cósmica de Hécate. En primer lugar, consiste en una revisión de los testimonios literarios, principalmente de Plutarco, en los que se percibe la confluencia e influencia de la faceta lunar de Hécate en el desarrollo de su faceta cósmica. En segundo lugar, trato los principales testimonios literarios en los que queda constancia de la faceta cósmica de Hécate, es decir, en determinados fragmentos de los *Oráculos Caldeos* que han llegado hasta nosotros.

Trataré brevemente sobre la doctrina caldea reflejada en los *Oráculos*; sobre el sistema caldeo según lo entienden los escoliastas antiguos, véase el testimonio de Pselo, y según la manera actual de entenderlo y de interpretarlo. Así mismo, hablo de los principales difusores y transmisores antiguos de la doctrina caldea porque constituyen las fuentes literarias a través de las cuales nos han llegado los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* que conocemos. Sentadas estas bases, reúno y comento los fragmentos oraculares que atañen a Hécate: es decir, aquellos en los que es mencionada por su nombre, aquellos en los que ella es presuntamente la entidad divina que emite el oráculo, y aquellos en los que Hécate es aludida de forma indirecta.

Agrupo los fragmentos en tres grupos basándome en las tres funciones principales que Hécate desempeña en el sistema caldeo: 1) ser la receptora, procesadora y transmisora de las Ideas del Padre y estructuradora del mundo físico; 2) ser la membrana divisoria y el nexo conector entre el mundo sensible y el inteligible; 3) ser la fuente de las almas individuales y la que proporciona alma y vida al mundo físico y a los seres que lo habitan. Así como trato la relación entre Hécate-Alma y otras entidades divinas del sistema caldeo (Φύσις y Rea) de acuerdo con los fragmentos oraculares.

En lo que concierne a los *Oráculos Caldeos*, la obra de Johnston, 1990 será la base bibliográfica fundamental. El objetivo es determinar, por un lado, el origen literario de la consideración de Hécate como divinidad cósmica, que adquiere su máximo desarrollo en los *Oráculos Caldeos*. Por otro lado, discernir cuáles son los rasgos que caracterizan esta faceta de Hécate y qué funciones y prerrogativas se le atribuyen.

Cada Sección finaliza con unas conclusiones sobre los aspectos concretos que han sido tratados. Al final de mi trabajo recogeré las conclusiones generales en inglés, al igual que el resumen preceptivo en esta lengua.

Indicaciones sobre el material utilizado: ediciones de los textos originales, traducciones y bases de datos de los amuletos mágicos

La edición de los textos griegos y latinos que utilizo se encuentra en la base de datos del programa *Diogenes* para PC, un proyecto del *Department of Classics and Ancient History*

de la *Durham University*¹, que reúne los textos en griego de la *Thesaurus Linguae Graecae (TLG) A Digital Library of Greek Literature*², y los textos en latín de *The Packard Humanities Institute (PHI Latin Corpus)* de Los Altos, Santa Clarita, Cambridge³.

Los textos de las *Defixiones* no están alojados en *Diogenes*. Han sido extraídos de la edición Audollent 1904.

Las traducciones en español de los *PGM* son las de Calvo Martínez y Sánchez Romero 1987 con pequeñas variaciones que, en su caso, serán indicadas. He consultado, así mismo, la traducción inglesa de Betz 1986. Las imágenes que acompañan a los *PGM* proceden de dicha edición.

Para las traducciones españolas de los textos de las *Defixiones* he seguido las de López Jimeno 2010 con variaciones personales que indicaré oportunamente.

Las abreviaturas de los nombres de autores griegos y sus obras siguen las del *DGE*⁴ y las de autores y obras latinas, las del *TLL* 1904, accesible en la página web de la *Bibliothèque Nationale de France*⁵.

Las referencias de los textos de los *PGM* se indican con las iniciales del *corpus* seguidas del número romano del papiro que corresponde y del intervalo de líneas que abarca dicha práctica mágica, ya que un mismo rollo de papiro suele contener más de una práctica mágica o invocación. Por ejemplo: *PGM VII 686-702* se refiere al *Papiro Mágico Griego* número siete y a la práctica mágica que se encuentra en las líneas desde la 686 hasta la 702. Esa es la nomenclatura universal que prefiero utilizar; no obstante, cuando hay nomenclaturas alternativas que se apliquen a dicha práctica, lo indico en nota. Para denominar las prácticas de las tablillas de *Defixiones* utilizo las iniciales de los autores de los *corpora* que recogen estos textos, (a saber, *ALJ* para Amor López Jimeno 2010) seguido del número asignado por la autora en su edición del texto. Escribo en primer lugar las iniciales de López Jimeno porque su edición de traducción de estos textos es la más reciente hasta la fecha; pero a continuación recojo las referencias de cada *defixio* que se corresponden con los *corpora* más relevantes en los que ha sido editada: *DTA* corresponde a la edición de Wünsch 1897; *DT* a la de Audollent 1904; *SGD* a la de Jordan 1985; *Gager* a la de Gager 1992; *Magika* a la de Faraone y Obbink 1990; *Suppl. Mag.* a la de Maltomini y Daniel 1990 y 1993; y *ZPE* a la de *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

Los principales repertorios de amuletos mágicos que tomo como referencia son, por un lado, *The Campbell Bonner Magical Gems Database*⁶. Es un amplio catálogo de amuletos mágicos, accesible en Internet, cuyo gran valor radica en las descripciones de las piezas realizadas por expertos en la materia, la inclusión de imágenes de alta calidad y desde varios ángulos, y las referencias bibliográficas para ampliar información. Las gemas que cito

¹ <https://d.iogen.es/d/index.html>

² <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

³ <https://packhum.org/>

⁴ <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>

⁵ <https://gallica.bnf.fr/accueil/es/content/accueil-es?mode=desktop>

⁶ http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/visitatori_salutem

procedentes de este catálogo vienen indicadas con la referencia “CBd-” y número asignado a la pieza. Por otro lado, la SGG I y la SGG II: Mastrocinque, A. (*a cura di*) (2003). *Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I. y 8.2.II. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Partes I y II, respectivamente. Cito los amuletos procedentes de estos catálogos indicando la referencia “BdN-” y número o letra asignado a cada pieza.

SECCIÓN I

HÉCATE EN LA LITERATURA GRECOLATINA Y TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS: ANTECEDENTES DE LOS PERFILES MÁGICO Y ASTRAL DE LA DIOSA

Introducción

El dominio de Hécate sobre el ámbito liminal se deduce del poder que Zeus le otorga en la *Teogonía* de Hesíodo (s. VIII a.C.), pues gobierna sobre las tres regiones: la tierra (mundo terrenal y mundo subterráneo), el cielo estrellado y el mar (Hes., *Th.* 411-413). El dominio sobre el cielo lo hereda de sus progenitores, los titanes Asteria y Perses. Se aprecia, además, su función de guardiana y protectora. Hécate se presenta con buena predisposición para atender las plegarias de los humanos en diferentes aspectos de su vida (Hes., *Th.* 418-420): la guerra, pues ella favorece la victoria; la ganadería y la pesca, ya que aumenta el número de reses y el volumen de la pesca. Hécate aconseja a los reyes en los juicios y a los gobernantes en el ágora; además, asiste a los jóvenes para que venzan en los juegos atléticos y lleven honor a su familia (Hes., *Th.* 433-449). Por último, Zeus otorga a Hécate el cuidado del nacimiento de los niños y la crianza de los jóvenes, la llama *κουροτρόφος*¹ (Hes., *Th.* 450-451).

Hécate aparece por primera vez en la literatura griega en el himno de la *Teogonía*². Hesíodo la presenta como una divinidad universal, con un amplio abanico de prerrogativas que permiten que tenga control sobre todos los ámbitos. De ahí que, más tarde, el filósofo Crisipo de Cilicia (279 – 206 a.C.) la considerase como una Moira capaz de prever todas las cosas (Chrysipp.Stoic., *Log.Phys.* fr. 930, lín. 1. *Schol. Hes. Theog.* v. 411). Curiosamente, Píndaro (post 480 a.C.) menciona a Hécate en contexto de guerra, al igual que Hesíodo, y de la adivinación, como Crisipo. El poeta lírico de Tebas compone un peán para los habitantes de Abdera (Tracia), en el cual se celebra a Apolo *Derenos* y a Afrodita (Pi., *Peán* II = fr. 52b M.)³. Los versos enigmáticos con los que comienza la tercera estrofa del poema se entienden como una respuesta oracular emitida por Hécate, que viene mencionada a continuación (vv. 73-79). La diosa protectora de la ciudad predice la victoria de los abderitas.

¿Por qué, entonces, no ha quedado en el imaginario popular la consideración de Hécate como una diosa suprema? Seguramente porque autores posteriores a Hesíodo transmitieron el famoso “sorteo del mundo” después de la Gigantomaquia, en el cual Zeus obtiene el dominio del cielo, Poseidón del mar y Plutón del Hades⁴. Tal vez la concepción de Hécate que tenía Hesíodo era diferente, influenciada por el origen beocio del autor y la supuesta procedencia oriental de la diosa. Hay quienes defienden que el culto a Hécate era muy importante en la tierra natal del Beocio, que él mismo era un sacerdote de la diosa, aunque tal vez eso sea mucho suponer. Tal vez otros autores no se inspiraran directa o únicamente en la *Teogonía* de Hesíodo al componer sus obras sobre el origen del mundo y la

¹ Hadzisteliou, 1978: 61 y ss.

² Boedeker, 1983; Strauss, 1984; Serafini, 2011; Serafini, 2015: 51-100.

³ Suárez de la Torre, 1993: 31-36; Serafini, 2014: 111-112; *idem*, 2015: 270-278.

⁴ Hom., *Il.* XV 187-195; Pl., *Grg.* 523A; Ps.-Apollod. *Bibl.* I 7, 5-8.

genealogía de los dioses del panteón griego. Prueba de ello es que la genealogía de Hécate varía de unos autores a otros. Hesíodo la hace hija de Perses y Asteria (Hes., *Th.* 409), Baquílides (ca. 516 – ca. 451 a.C.) dice que es hija de la Noche (B., *fr. Himno 2* Ἑκάτη, línea 1t = P.Oxy. 23.2366), según la noticia de Ferécides (s. VI-V a.C.) transmitida por un escoliasta de Apolonio de Rodas (post s. III a.C.), Hécate es hija del dios llamado “Aristeo del Peán” (siendo “Aristeo” un epíteto de Zeus o de Apolo), Museo (s. VI – V a.C.) concuerda con Hesíodo y propone como alternativa que sea hija de Asteria y de Zeus (Musae., *Frag.* 16 ll. 3-4), Acusilao (s. V a.C.) dice que es hija de Forco (Acus., *FGrHist.* –F 1a, 2, F, *frag.* 42, lín. 3-4), y Pseudo-Apolodoro (s. II a.C.) conserva también la tradición hesiódica (Ps.-Apollod., *Bibl.* I 9 lín. 4).

Teniendo esto en cuenta, al margen de la concepción que tenían de Hécate los antiguos autores, considero que las amplias prerrogativas que se le atribuyen desde el principio en el himno hesiódico se conectan con su dominio sobre todo lo liminal. El hecho de que tenga potestad sobre las tres regiones del mundo da a entender que es capaz de viajar de una a otra o de extender su poder sobrepasando sus límites; puede intervenir favorablemente en la vida humana, lo cual permite conectar el mundo humano y el divino a través de Hécate; así como asistir en los momentos cruciales de la vida, como el nacimiento de los niños, el momento de transición hacia la vida.

Hécate es una divinidad intermediaria que actúa como entidad conectora y transmisora de información, esto es, como mensajera. El primer testimonio que tenemos sobre ello es el *Himno anónimo a Deméter* (s. VII a.C.) en el que Hécate, único testigo que escucha los gritos de Perséfone raptada, acude en ayuda de la divina madre de la joven, Deméter, para informarle sobre lo que ha pasado. Hécate, equipada con sus antorchas, contribuye en la búsqueda y guía hacia la superficie de Perséfone, convirtiéndose en πρόπολος de la joven (*h.Cer.* 25, 52, 59, 438). Se trata de una manifestación temprana de la potestad de Hécate para conectar el mundo terrenal y el subterráneo, el mundo humano de la superficie y el de las almas en el Hades bajo tierra.

Así como vincula el ámbito terrenal y el subterráneo, Hécate conecta el mundo de los hombres con el elevado Olimpo de los dioses. En este contexto interpreto los versos del Corifeo de *Rhyzotomoi*, una obra perdida atribuida al trágico ateniense Sófocles (497/496 – 406/405 a.C.) y transmitidos por un escoliasta de Apolonio de Rodas (comentario a A.R., A. 1214-5). Hécate aparece armada con la lanza de fuego sagrado (la lanza equiparada a Helios), ejerciendo como protectora de las sagradas encrucijadas en la tierra y viajando en su servicio por el Olimpo. El trayecto entre la tierra y el Olimpo se refiere a la facultad de ser el vínculo de unión entre la región de los dioses y la tierra. Su epifanía en las encrucijadas muestra un aspecto terrorífico: “coronada de encina y de trenzadas espirales de crueles serpientes” y se trata de la primera alusión a los rasgos iconográficos terribles de la diosa. La lanza de fuego sagrado podría ser una metáfora de su capacidad para impartir justicia (S., *fr.* 535, 2. *Rhyzotomoi*).

Hécate es guardiana y protectora de las zonas liminales. Por un lado, de los caminos y las encrucijadas, como hemos visto, por otro lado, de los lugares de paso, como las entradas a las casas y a las ciudades. Esquilo (523 – 456 a.C.) dice que custodia las puertas de los palacios de los reyes (A., *Frag.* Tetralogía 44, obra A, *frag.* 742A lín. 2). No solo custodia las puertas

terrenales, sino también las del Hades. Hecateo de Abdera (IV a.C. – s. III a.C.), tratando sobre las costumbres funerarias egipcias y griegas, señala que un santuario de Hécate Oscura se erige a las Puertas del Cocito y del Leteo, selladas con cerrojos de bronce, que dan acceso al Hades (Hecat.Abd., *FGrHist.* -F 3a, 264, F, frag. 25, lín. 1612). De época similar es el poeta Alexis (375 – 275 a.C.) quien, en las tres líneas que se conservan de su obra perdida titulada ΘΕΣΠΡΩΤΟΙ, parece que relaciona a Hermes como guía de los muertos con Hécate vigilante, representación de la mirada de la noche de oscuro peplo (Alex., *frag. Comica* 89, ll. 1-3: Ἑρμῆ νεκρῶν προπομπὴ καὶ Φιλипπίδου | νυκτός τ' ὄμμα τῆς μελαμπέπλου [Hécate]). Más tarde, Pausanias (120 – 180 d.C.) da noticia de Hécate como protectora de las puertas de las ciudades. Cuenta el Periegeta que el escultor ateniense Alcámenes realizó la primera estatua de Hécate con forma triple, hoy perdida¹ (Paus., II 30, 2). Habría sido colocada cerca de los Propileos de la Acrópolis de Atenas: tal vez junto a la entrada del templo de Atenea Nike Ἄπτερα, o bien en la propia entrada de la Acrópolis, de forma que Hécate se conectaría con los Propileos² y con la estatua que representa a Hermes προπύλαιος³. De hecho, los atenienses la habrían apodado Ἐπιπυργιδία “la que está sobre el bastión”. Así mismo, las estatuas de Hécate llamadas *hekataia* (ἑκαταῖα) custodiaban las entradas a los santuarios de otras divinidades. Estrabón (64/63 a.C. – 25 d.C.) habla del templo de Ártemis en Éfeso y de las obras escultóricas que allí se encontraban y sus autores. Un escultor llamado Trasón habría construido allí un *hekataion* (ἑκαταῖον) (Str., XIV 1, 23, 12), seguramente como elemento protector del templo de Ártemis. Esta noticia se puede relacionar con la de Plinio (23 – 79 d.C.), que informa sobre una estatua de Hécate en dicho templo, colocada detrás del santuario, tal vez guardando esta parte del edificio (Plin. *nat.* 36, 32, 5). Por su parte, Plutarco (40 – 125 d.C.) corrobora la costumbre ateniense de colocar estatuas de Hécate, a las que se refiere como ἑκατήσια, delante de las puertas de la ciudad como símbolo apotropaico de protección (Plu., *Reg. et imp. apophth.* 193F, 3). Sin embargo, el gramático de Náucratis, Julius Pollux (s. II – 283 d.C.), utiliza el término ἑκατήσια para referirse a las fiestas para Hécate (Poll., *Onomasticon* I 37, 6). En época tardía, el filólogo neoplatónico bizantino Johannes Philoponus (490–575) comenta el dominio de Hécate sobre las puertas y su función como guardiana y protectora de las mismas (Phlp., *Opif.* pág. 201, lín. 18; pág. 202, lín. 11); lo mismo que el lexicógrafo Hesiquio de Alejandría (ss. V-VI d.C.) menciona la costumbre de colocar *hekataia* delante de las puertas y en los accesos donde los males acechan (Hsch., *epsilon* entrada 1258 lín. 1 ἑκαταῖα; entrada 1264 lín. 1 ἑκάτη).

Por extensión, la diosa desempeña la función de proteger a los viajeros que se encomiendan a ella, sobre todo en las zonas peligrosas como las encrucijadas. Recibe por ello los epítetos ἐνοδία⁴ “en el camino” y ἀνταῖα “la que sale al encuentro”. Artemidoro (*fl.* s. II d.C.) en su *Oneirocriticon* interpreta los sueños en los que aparecen dioses terrestres: ver a Hécate de triple rostro sobre un pedestal se traduce en traslados y viajes, por eso recibe el nombre de Ἐνοδία (Artem., *Oneirocriticon* II 37, 5). Más tarde, el filósofo neoplatónico Damascio (480 – 550 d.C.) afirma que los devotos depositan ofrendas en las encrucijadas para

¹ Fechada en torno al 430 a.C. Serafini, 2015: 317-323.

² Hsch., *pi* entrada 3644 lín. 1 Προπυλαῖα.

³ Teorías sobre la localización concreta de la estatua en Petersen, 1908: 20-32; Kraus, 1960: 95-96; Fullerton, 1986; Carboni, 2007: 54-56.

⁴ EM Kallierges pág. 344 lín. 43 Ἐνοδία.

Hécate y que por este motivo recibe el epíteto de Τριόδιτις (Dam., *In Phd.* secc. 496 lín. 3; secc. 108 lín. 9 = *In Platonis Phaedonem* 1082a2-6).

La prueba material más destacada del culto a Hécate en las encrucijadas son los *hekataia*, pequeñas estatuillas consagradas a la diosa que solían colocarse en los cruces de caminos¹. Consisten en tres figuras femeninas representadas de pie y unidas en torno a una columna central, de forma que cada una está orientada en una dirección. Las características formales de estos testimonios arqueológicos variaron a lo largo del tiempo. La postura estática y hierática de los ejemplares arcaicos² adquirió cierto dinamismo y delicadeza en época helenística³, su vestimenta y peinado cambió, y se añadieron atributos a las figuras femeninas (el perro, frutas, vasijas, antorchas, canastos...). Servían como elemento apotropaico para los viajeros que encomendaban la seguridad de sus travesías a la protección de la diosa. Los peligros de los cuales querían guardarse los caminantes son los malvados espíritus que los griegos asociaban a los lugares peligrosos, como las trifurcaciones. En este sentido, la intervención de Hécate resultaba fundamental porque es señora de los espíritus, les guía en sus trayectorias entre el mundo terrenal y el subterráneo del Hades, de donde ella puede hacerles entrar o salir. La tradición de elaboración y consagración de los *hekataia* es antigua. Eurípides (480 – 406 a.C.) aporta uno de los testimonios literarios más antiguos en los que se menciona la estatua de Hécate portadora de antorchas y acompañada de un perro⁴ (E., fr. 968, 1; fr. 42C, 1; fr. Alex. 14, 1).

La consagración de los *hekataia* consistía en la ofrenda de determinados alimentos que se colocaban junto a las estatuillas y que constituían los δεῖπνα (“cenas”) de Hécate. Una de las primeras citas literarias al respecto es la de Aristófanes (ca. 445 a.C. – ca. 386 a.C.). El cómico ateniense transmite en clave de humor la costumbre de los pobres de “rapiñar” los alimentos ofrendados por los ricos para comérselos (Ar., *Pl.* 594). También Calímaco (310/305 a.C. – 240 a.C.) da noticia de ello, aunque de forma indirecta. En uno de sus yambos, el poeta de Cirene dice que los habitantes de Delfos acudían en masa a celebrar los sacrificios de carne para el dios Apolo porque así podían aprovechar para comerse la ofrenda: la invocación de Apolo va seguida de una a Hécate, seguramente porque la parecida situación que se daba respecto de sus ofrendas (Call., *Iambi* fr. 191, lín. 28). Por su parte, Plutarco (40 – 125 d.C.) critica de forma jocosa este hábito de los pobres. El Queronense reprocha la glotonería de los que son convidados a un banquete por parte de terceros, pues dejan sin comer al anfitrión, del mismo modo que la diosa se queda sin cena por culpa de aquellos que se comen sus ofrendas (Plu., *Quaest. conv.* 708F, 5). Por su parte, Libanio (314 – 393 d.C.) alude a los banquetes que los oferentes hacían a los dioses paganos como Pan, Hermes, Hécate o Isis y critica su glotonería porque aprovechaban para comerse estas ofrendas (Lib., *Or.* 18, secc. 171, lín. 9). Mientras que Luciano (120 – ca. 180 d.C.) caricaturiza la costumbre de consumir las ofrendas de Hécate, tratándolas como si fueran manjares que los ricos dejan por el suelo de los que daban cuenta

¹ Kraus, 1960; Werth, 2010; Serafini, 2015: 333-344.

² *Hekataion* de Selinunte con tres imágenes idénticas de Hécate en posición hierática, unidas por la espalda a una columna, principios del segundo cuarto del s. IV a.C. Sarian, 1992: 998 n. 113.

³ *Hekataion* ático con tres figuras femeninas danzando, s. II-I a.C. Viena, Kunsthist. Mus. 1737.

⁴ Hsch., *alpha* entrada 252 lín. 1 ἄγαλμα Ἑκάτης; *epsilon* entrada 1267 lín. 1 Ἑκάτης ἄγαλμα; Phot., *Lexicon alpha* entrada 114 ll. 1-7 Ἄγαλμα Ἑκάτης; estatua Hécate con antorchas acompañada de un perro, Foco cita a Aristófanes, fr. 594 K; Sud., *epsilon*, 361, lín. 1 Ἑκάτειον; 363, lín. 1 ἐκάτην Ἑκάτειον.

los pobres (Luc., *Cat.* 7, 2; *DMort.* 1, 1, 18). Por último, el filósofo de Tiro, Porfirio (234 – ca. 305 d.C.), tacha de irracionales a aquellos que se comen las mismas ofrendas que han depositado para la diosa (Porph., *Abst.* III 17, 9). Parece ser que esta costumbre se prolongó en el tiempo, desde la época clásica a la época romana¹.

El hecho de que, a veces, los propios oferentes o terceros se comiesen las ofrendas de la divinidad, significa que estos δειπνα de Hécate eran muestras de alimentos apetecibles para el hombre, como los dulces. Por ejemplo, el historiador Teopompo (380 a.C. – 315 a.C.) habla del culto conjunto de Hécate y Hermes y la consagración de estatuas y ofrendas de incienso y tortas de aceite y miel y pastelitos redondos (Theopomp.Hist., *FGrHist.* –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23). Según Filócoro de Atenas (340 a.C. – 261 a.C.) un dulce aplanado llamado ἀμφιφών se consagraba a Hécate y a Ártemis, portando antorchas, en el décimo sexto día de cada mes porque era el momento en el que la Luna se trasladaba desde el este hacia el oeste con relación al sol; es decir, al final de la fase de la Luna llena y comienzo de la menguante (Philoch., *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86a, ll. 1-7; *idem.*, *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86b, ll. 1-9)². Este particular momento para consagración revela la temprana relación del culto de Hécate con la Luna, uno de los aspectos fundamentales de mi estudio. El gramático Semus Delio o Semus Periegeta (III-II a.C.) en su primer libro sobre la isla de Delos, da el nombre de otro dulce ritual para Hécate, el ψαμμήτος. Este dulce se ofrecería a la diosa en una pequeña isla consagrada a ella situada en frente de Delos y llamada Ψαμμητίχη, de donde el autor cree que deriva el nombre de dicho dulce (Semus Gramm., *Frag.* 2 lín. 1. Δηλιας. *E libro primo* = *FGrH* 396)³. En su segundo libro sobre Delos, Semus habla de otra ínsula llamada Ἐκάτης νῆσος. En ella los delios ofrecen a Iris unos pasteles de queso denominados βασυνίας y otro tipo de pastel cuya masa se hace con harina de avena, grasa y miel, todo hervido, a lo cual se suma otro más llamado κόκκωρα que contiene higos y tres nueces (*Frag.* 3 ll. 1-5. Δηλιας. *E libro secundo* = *FGrH* 396)⁴. Esta última noticia es relevante porque informa sobre una isla dedicada a Hécate y sobre la relación de su culto con el de la mensajera Iris debido a que las dos son mensajeras cuya función es transmitir información.

Con un toque de humor, Luciano alude al δειπνον de Hécate como algo apetecible, por lo que sirve a Menipo para sobornar a Caronte y no pagarle el trayecto por la laguna Estigia (*DMort.* 2, 3, 6). Pólux informa sobre otro dulce llamado πέμμα con forma de cornamenta que se ofrece a Apolo, a Ártemis, a Hécate y a Selene (Poll., *Onomasticon* VI 76, 4). Porfirio de Tiro menciona un ritual de Arcadia en el cual se realizan sacrificios y se lustran y coronan las

¹ Así como en Sud., *épsilon*, 363, lín. 1 ἐκάτην; *Scholia in Plutum (scholia vetera et fort. Recentiora sub auctore Moschopulo)*. Argumentum scholion sch plut verso 594 ll. 1, 5, 7, 10, 11 y 14.

² Noticia transmitida por Ateneo de Náucratis (s. III d.C.) que atribuye esta información al cómico Dífilo (s. IV a.C.) cuya obra no se conserva (Diph., II 548, 28 K *apud* Ath., *Deipnosophistae* XIV 53, pág. 645 AB). La misma noticia sobre el dulce ritual *amphiphóōn* fue transmitida por Focio I Patriarca de Constantinopla (ca. 820 – 893 d.C.) y conservada en el código Berolinense (Phot. Berol., p. 105, 14 Rei = Phot., *Lexicon alpha* entrada 1389, lín. 1 Ἀμφιφών). La misma noticia sobre este dulce se encuentra en la enciclopedia léxica del s. IX recopilada en Constantinopla y llamada *Etymologicum Genuinum*, en la cual se dice que el dulce se ofrecía a Hécate a la luz de las antorchas y bajo la Luna llena (*Et.Gen.*, *Alpha* entrada 732 lín. 5 Ἀμφιφών; *schol. Adesp.* Fr. 585).

³ Noticia transmitida por Harpocración (s. I-II d.C.), gramático griego de Alejandría (Harp., *Lexicon in decem oratores Atticos* p. 105 lín. 16). La misma noticia sobre esta isla de Hécate y el pastel *psamitos* es transmitida en la *Suidas* (Sud., *épsilon*, 365, lín. 1 ἐκάτης νήσου; *psi*, 21 lín. 1 Ψαμίτη).

⁴ Noticia transmitida por Ateneo de Náucratis (Ath., *Deipnosophistae* XIV 53, lín. 9, 16 Kaibel).

estatuas de Hermes y de Hécate y del resto de los dioses, así como les honran con incienso, tortas y galletas (Porph., *Abst.* II 16, 30).

Sin embargo, a la diosa también se le ofrecían sacrificios cruentos de determinados animales, principalmente de cachorros de perro y de peces. La primera noticia sobre ello es del gramático ateniense Apolodoro (*fl.* 180 a.C. – *ca.* 120 a.C.) y es transmitida por Ateneo. El autor justifica el sacrificio del mújol para Hécate porque asocia la raíz del nombre griego de este pez, τρίγλη, semejante a la del número tres, con el epíteto de Hécate Τριοδίτις, debido a su naturaleza triforme y a su dominio sobre las encrucijadas. Ateneo añade la asociación con el epíteto τρίγληνος “de tres ojos”, tal vez referido a los tres rostros de Hécate, y con las τριακάδες, denominación de los días trigésimos de cada mes, cuando se le ofrecen los δεῖπνα (Apollod., *fr.* 16, línea 2 *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 5-30 Kaibel). Nótese que el último día del mes es el momento de la conjunción (novilunio) y que es significativa una fiesta para Hécate en este momento porque permite asociarla con la Luna. Ateneo nos transmite una nota del autor del comediógrafo Antífanos (408 a.C. – 334 a.C.) quien en su obra perdida Ἀγροϊκός o Βουταλίων atribuye un tipo de peces llamados μαινίδες como comida (βρώματα) de Hécate¹ debido a su pequeño tamaño. Además, estos peces tienen en común con los mújoles que son caníbales (ἄνθρωποφάγοι) (Antiph., Ἀγροϊκός II 38-39 K *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 92 ll. 9-17 Kaibel y VIII 57 ll. 26-27 Kaibel). Según Ateneo, esta información es corroborada por el historiador Melancio (s. IV/III a.C.) que en su tratado perdido sobre los Misterios Eleusinos dice que la τρίγλη y el μαινίς son consagrados a Hécate porque la diosa tiene potestad en el mar (Melanth.Hist., FGH IV 444 *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 18-20 Kaibel). Por último, Ateneo refiere que en un lugar de Atenas llamado Τρίγλα hay una estatua dedicada a Hécate Τριγλανθίνη y, a cuenta de ello, transmite unos versos del autor de comedia Cariclides (s. III a.C.) que dicen: “Oh, señora Hécate Τριοδίτις con tres formas (τρίμορφε) y tres rostros (τριπρόσωπε), venerada con mújoles” (Chariclid., Ἄλυσις IV 556 M *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 27-32). El gramático Pausanias Ático (s. II a.C.) narra que también unos peces llamados μαγίδες servían como δεῖπνα de Hécate (Paus.Gr. letra μ entrada 3 lín. 1).

Por su parte, el sacrificio de cachorros para Hécate se debe a la relación de este animal tanto con la diosa como con la Luna. Dicha costumbre está bien testimoniada en las *Quaestiones Romanae* de Plutarco. El Queronense asocia el sacrificio de este animal con las diosas que favorecen los nacimientos y la crianza de los niños: así los romanos se lo ofrecen a Genita Mana (Γενίτη Μάνη) y los argivos a Ilionía (Εἰλιονεία). No obstante, en el caso de Hécate, el sacrificio de este animal tiene un objetivo diferente: el perro se usaba como víctima sacrificial para la diosa en los rituales griegos de purificación. Esto es, después de los partos para purificar el lugar donde se había producido el nacimiento (Plu., *Quaest. rom.* 277B, 1) y para la purificación de un individuo mediante el περισκυλακισμός, proceso que consistía en frotar el cuerpo del impuro con un cachorro (Plu., *Quaest. rom.* 280C, 1).

El perro se consideraba un animal salvaje y terrible y de naturaleza no totalmente pura. Por eso no lo servían como sacrificio para los dioses olímpicos, sino como cenas de Hécate en las encrucijadas, como elemento expiatorio del mal. Pausanias Ático transmite una

¹ Lo mismo que Phot., *Lexicon mu* pág. 240 lín. 5 Μάγιδες.

cita de Aristófanes según la cual el perro es un animal irascible y se coloca junto a las estatuas de Hécate portadora de antorchas (Paus.Gr. o Paus. Ático, Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, letra α entrada 7 ll. 1-8). Este acto expiatorio de los atenienses que consistía en ofrecer el sacrificio de un cachorro se parece a la costumbre espartana de sacrificar un perro para Enialio, el sanguinario dios de la guerra; o a la ceremonia de purificación de Beocia que consistía en que el ejército pasase entre las dos mitades de un perro cortado en canal. Los romanos, por su parte, sacrificaban perros como símbolo enemigo del lobo durante los *Lupercalia* (Plu., *Quaest. rom.* 290D, 3). El emperador y filósofo Flavio Claudio Juliano (330 – 363 d.C.) también considera el perro como animal sacrificial para Hécate tanto por parte de los griegos como de los romanos (Iul., Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν secc. 17 lín. 11).

El lugar habitual para depositar estos sacrificios de cachorros era junto a los *hekataia* (Ael.Dyon., Ἀττικὰ ὀνόματα *alpha* entrada 14 lín. 1 ἀγάλματα Ἑκάτης) o en cuevas cuando su ejecución está relacionada con los rituales místicos de Hécate. Por ejemplo, el sofista Eutecnio (s. III – IV), en su paráfrasis de los *Theriaca* de Nicandro, menciona que al norte de Samotracia existía una cueva consagrada a Hécate¹ donde se le sacrificaban cachorros de perro (Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20. *Paraphrasis in Nicandri theriaca* vv. 458-482).

Aunque no nos quedan pruebas materiales del sacrificio de perros para Hécate, existe un buen número de testimonios arqueológicos que lo confirman: uno o varios perros se representan junto a las estatuas de la diosa (Phot., *Lexicon alpha* entrada 114 ll. 1-7 Ἀγάλμα Ἑκάτης). Esto da una idea de lo antigua que era dicha costumbre sacrificial y de lo instaurada que estaba en la sociedad, por lo que era motivo de decoración de los vasos de cerámica; especialmente en los ejemplares que muestran escenas del mundo subterráneo y del ámbito eleusino del mito de Perséfone. El testimonio más antiguo que se conserva es un lécito ático de figuras negras procedente de Atenas (470-460 a.C.) en el que se representa a las tres Erínias con Hécate: el cuerpo de la diosa termina en una especie de larga cola de donde nacen dos perros que están devorando un *eidolon*². Otro ejemplo es la crátera de volutas de figuras rojas del Pintor de Baltimore (320-310 a.C.) en la que se muestra a Perséfone sentada en un trono con Hécate a la derecha portando dos largas antorchas encendidas y con un perro a su lado³. También en un relieve votivo encontrado en Irmeni Köy (Anatolia) (finales s. IV a.C.) que representa a Hécate-Ártemis con antorchas encendidas y un perro detrás de ella. Se piensa que podría tratarse de una obra estatuaría atribuida a Praxíteles⁴.

La imagen de Hécate acompañada del perro se da, asimismo, en los testimonios arqueológicos que relacionan a la diosa con el culto de Cíbele⁵. Por ejemplo, en el relieve

¹ Probablemente sea la cueva referida como “de Zerynthia”, nombre cultual que reciben Hécate y Afrodita en Samotracia. Sud., *alpha* 1164 lín. 5; Sud., *zeta* 86 lín. 3 Ζηρυνθία y Ζηρύνθιον καὶ Ζήρινθον ἄντρον.

² Mus. Nat. Atenas inv. 19765. Karouzou, 1972: 64-73; Sarian, 1992: 996 n. 95; Serafini, 2012: 177-185, 311-312.

³ Sarian, 1992: 996 n. 34.

⁴ Mus. Louvre Paris inv. 2849. Véase en el “Atlas base des œuvres exposées”, n. usuel Ma 2849 (G. Perrot, 1862): http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=31286. Sarian, 1992: 995 n. 66.

⁵ Sobre el culto de Cíbele, Sfameni Gasparro, 1973: 114-164; *idem*, 1979; *idem*, 2002: 329-350; Serafini, 2015: 143, 187, 315, 358, 393.

rupestre de Agrigento (ss. IV-III a.C.) en el que aparece la *Magna Mater* entronizada en el interior de un nicho con un joven (¿Hermes?) a su derecha y Hécate con una antorcha encendida y un perro a sus pies, y Coribantes¹. También en un relieve votivo marmóreo de Satala de época helenística, en el que Hécate está representada de frente en un *naiskos* (templete) llevando dos largas antorchas encendidas y un perro a su derecha².

La característica imagen de Hécate con el perro se da en un gran número de *hekataia*, de los cuales nombraré algunos ejemplos. El primero, un *hekataion* calcáreo inédito procedente de Chipre y probablemente de época helenística: las tres figuras de Hécate coronadas con *poloi* van acompañadas por un perro y sujetan una antorcha³. El segundo, un *hekataion* encontrado en el templo de Afrodita en Cirene (s. I a.C.) que muestra a Hécate con antorchas, un bol y una jarra y acompañada de un perro a sus pies⁴. El tercero, un *hekataion* de Hécate triple y estilo arcaizante (s. I a.C.) en el que las tres figuras llevan antorchas y recipientes y un perro se sienta junto a cada figura⁵.

Así mismo, el perro se incluye en el tipo iconográfico de *hekataia* que tiene figuras femeninas danzando. Este modelo permite relacionar el culto de Hécate con el de las Cárites o las Gracias e incluso con las Ninfas. Por ejemplo, el *hekataion* romano de la triple Hécate adosada a un herma (s. I a.C. – I d.C.) con las Cárites bailando a su alrededor acompañadas por un perro⁶. Este ejemplar se encuentra mutilado, pues le faltan las tres cabezas de Hécate que deberían presidir sobre el pilar central. En otro *hekataion*, la triple Hécate *δαδοφόρος* con perro (ss. I-II d.C.) va acompañada de dos pequeñas figuras: una Cariátide y el dios Pan con un plato de ofrendas en la cabeza⁷.

El perro es el animal totémico de Ártemis cazadora y por lo tanto uno de los elementos que justifican la estrecha relación entre Hécate y Ártemis. En efecto, a veces las representaciones de la triple Hécate incorporan elementos iconográficos propios de la diosa cazadora como el ciervo y el arco⁸. Por ejemplo: un *hekataion* (s. II d.C.) en el que una de las

¹ Coll. Orbo. CCCA IV 62 n. 154 (relieve II) pl. 54-55 y CCCA IV 64 n. 161 (relieve IX) pl. 60-61; Sarian, 1992: 1009 n. 280 y LIMC III 1 "Attis": 413, p. 41.

² Satala, al norte de la llanura de Sardes, Turquía, Zona de los Estrechos. Mus. Manisa inv. 869. Sarian, 1992: 995 n. 67.

³ Col. G. Piéridès 438. Sarian, 1992: 999 n. 128.

⁴ British Museum BM 1861,1127.73 = Sculpture 1431 (no en exposición). Excavación a cargo de Sir Robert Murdoch Smith y Cdr Edwin A Porcher (1861).

⁵ Constanta Mus. F 120. Sarian, 1992: 999 n. 122.

⁶ Mus. Torlonia de Roma. Kraus, 1960: 140 n. 26 pl. 12; Sarian, 1992: 1005, n. 228. Sichtermann, 1986: 198 n. 31 y 154 n. 31 en LIMC III 1 y 2.

⁷ Kunsthist. Mus. Viena I 1193. Kraus, 1960: 148, 181, A 56 pl. 17; Harrison, 1962: 408 fig. 121; Sarian, 1992: 1005 n. 235.

⁸ Esto se ve no solo en los *hekataia* sino también en otros tipos de testimonios. Un molde de barro para una lámpara con Hécate-Ártemis (100-51 a.C.) procedente de Cnido, Caria, región egea de Turquía. London, British Museum, BM 1859,1226.192. Un relieve votivo de Hécate triple con perro y ciervo (atributo de Ártemis) en disco de terracota (s. III d.C.) procedente del Ágora de Atenas, Agora T 3637; Sarian, 1992: 1006 n. 238. Otro relieve votivo de Hécate con dos perros en mármol procedente de Tasos, Mus. Des Mariès; Sarian, 1992: 995 n. 68. Una estatuilla de Hécate *dadophora* acéfala en mármol; Atenas, Mus. Nat. 1654; Sarian, 1992: 995 n. 79.

figuras está flanqueada por un perro a la izquierda y por un ciervo a la derecha, mientras que las otras dos figuras van acompañadas solo de un perro¹.

A partir de los siglos II-III d.C. los *hekataia* adoptan elementos de Asia Menor y de Egipto, por lo que, además del perro, las figuras de Hécate van acompañadas de serpientes y con elementos característicos en su vestimenta². Un *hekataion* de bronce de época romana (principios s. III d.C.) presenta un cambio en la representación iconográfica del perro, pues aparece la diosa agarrándolo por las patas traseras³. Estos son solo algunos de los ejemplos de *hekataia* que conservamos⁴.

El perro asiste a la diosa incluso en las grandes batallas, como demuestra la escena del Friso Este del gran Altar de Zeus en Pérgamo en Lidia, Anatolia (181/159 a.C.): Hécate se representa con dos cabezas y se ven dos de sus brazos alzados atacando con dos antorchas al adversario, mitad humano mitad serpiente, a la vez que el perro que le acompaña le muerde la parte de abajo al enemigo (Ps.-Apollod., *Bibl.* I 37 lín. 4)⁵. Hécate δαδόφορος (portando antorchas) acompañada por un perro también aparece en solitario. Por ejemplo, en un relieve votivo de mármol de Santorini (segunda mitad s. II a.C.)⁶.

Por último, la imagen de Hécate δαδόφορος junto a uno o más perros aparece en la pintura y en las monedas en época romana. En un fresco de Pompeya (70 d.C.) que representa la escena del sacrificio de Ifigenia se encuentra una representación de una estatuilla de Hécate flaqueada por dos perros⁷. Dicha escena refleja la noticia del perdido *Catálogo de las mujeres* de Hesíodo que transmite Pausanias, según la cual Ifigenia fue salvada de la muerte por Ártemis y transformada en Hécate o en Hécate-Ártemis-Enodia (Paus., I 43, 1-6; Stesich., fr. 215 Page). Aparece en las series monetarias de Estratonicea (Caria). En acuñaciones de la época de Antonino Pío (138-161 d.C.): la imagen de Hécate monomorfa grabada en el reverso⁸. La diosa coronada con *polos* y un creciente de luna, llevando una vasija en una mano y una antorcha en la otra, y con un perro al lado que alza la cabeza para mirarla. En acuñaciones del gobierno Septimio Severo y Julia Domna (187-211 d.C.): Hécate δαδόφορος grabada en el anverso, coronada con *polos* y creciente de luna y acompañada de un perro a la derecha⁹. En

¹ Mus. Rodin inv. 64. Sarian, 1992: 1006 n. 242.

² El *hekataion* del Ágora de Atenas S 1943; Sarian, 1992: 1004 n. 166.

³ Classe, cerca de Rávena, Italia. Guidoni, 1980: 33-35; Sarian, 1992: 1001 n. 153. Un ejemplar similar es el *hekataion* de bronce de época romana (ss. I-II d.C.), British Museum, BM 1772,0302.177.d ("bronze 1011" en exposición: G69/dc32), Sarian, 1992: 1001 n. 155.

⁴ Otros ejemplares: el *hekataion* arcaizante (II-III d.C.) en Mus. Louvre Paris, inv. MNC 1395 (MA 2594); Kraus, 1960: 179 A 48; Sarian, 1992: 1000 n. 138. El *hekataion* de época romana, falto de las tres cabezas; Mus. de Tasos inv. 1045; Sarian, 1992: 1000 n. 147. Un relieve votivo de Heraclea Póntica (Bitinia, Frigia) de época romana en el que las tres figuras de Hécate están dentro de un edículo con un perro a sus pies y atributos de la antorcha, el puñal y una vasija.

⁵ Berlin Staatl. Mus. Pe. 1 (altar); AvP III.2 GF 10, 1 - 10, 3 (Hécate); III.2 GF 10, 2 - 10, 5 (Ártemis y Hécate). Sarian, 1992: 1003 n. 191.

⁶ Probablemente procedente de Tera (Santorini, Grecia). Mus. Nac. Atenas inv. 1416. Kraus, 1960: 163; Siebert, 1966: 454 fig. 7; Sarian, 1992: 994 n. 65.

⁷ Pompeya (Campania, Italia) VI, 8, 3, Casa del Poeta Tragico. Sarian, 1992: 994 n. 64; LIMC I, 2 "Agamenon" p. 196, n. 41.

⁸ BMC Caria 154, 50; Imhoof-Blumer, K/M 156, 11. Sarian, 1992: 1007 n. 259.

⁹ SNG v. Aulock 2674. Sarian, 1992: 1007 n. 256.

acuñaciones de la época de Caracalla (193-211) se encuentra la misma representación¹. El hecho de que la diosa figure incluso en las monedas es otro indicio de su importante presencia en la sociedad, y estos son solo algunos ejemplos de acuñaciones monetarias en los que aparece, generalmente trireme y portando antorchas².

Entre los atributos más antiguos que presentan los *hekataia* (s. V-IV a.C.) se encuentran la antorcha, el perro, la fruta y un vaso que puede ser una *phiale* o un *oinóchoe*. Éstos fueron los que más perduraron en el tiempo, al menos hasta el s. II d.C. El vaso seguramente representa el propio recipiente que se utilizaba en las libaciones de Hécate³. La única palabra que se conserva de una de las obras perdidas del cómico Dífilo (s. IV-III a.C.) es *λάγυνος*, un vaso con forma de jarra o matraz (Diph., *frag. Comica* tit 29, lín. 1). Según el gramático Pólux, Dífilo habría asociado dicho recipiente con el culto a Hécate (Poll., *Onomasticon* X 72, 2). Por otro lado, Ateneo define el *λάγυνον* como una unidad de medida para los griegos, especialmente en Patras. A continuación, dice que esta palabra en género masculino, *λάγυνος*, es el nombre de un recipiente para una receta mágica en una obra perdida del cómico griego Nicóstrato (s. IV a.C.), contemporáneo de Dífilo (Ath., *Deipnosophistae* XI 100, 5 Kaibel y Nicostr.Com., *fr.* tit 11-12, lín. 1). Al parecer el título de esta obra perdida era, precisamente, *Ἐκάτη* y, a juzgar por las escasas palabras que se conservan, podría tratarse de la descripción de un ritual doméstico de tipo religioso o mágico.

Según los testimonios literarios que he mencionado, los lugares de culto predilectos para colocar los *hekataia* y depositar junto a ellos los *δεῖπνα* de Hécate son las encrucijadas. En ese caso la ofrenda es de tipo apotropaico y sirve para alejar el mal de quien la consagra.

El culto de Hécate parecía estar bien integrado en la sociedad. Prueba de ello es que sus estatuillas se colocaban no solo en las encrucijadas, sino en las entradas de las casas, a las puertas de los palacios de los reyes o en los puntos de acceso a la ciudad. Sin embargo, no se erigieron para ella grandes templos (a excepción del templo de Lagina) y, a juzgar por las noticias que tenemos sobre las huellas de su culto, éste parecía extenderse por distantes zonas geográficas⁴.

Cronología y geografía del culto de Hécate. Testimonios literarios y arqueológicos

¹ BMC Caria 158, 65 pl. 24, 9. Imhoof-Blumer, *KIM* 156, 12; SNG v. Aulock 2686. Sarian, 1992: 1007 n. 257-258.

² Otro ejemplos: Mitropolou, 1978: 39 n. 28 fig. 46; Sarian, 1992: 1001-1002 n. 163. Una serie monetaria de Temisonion (Frigia) del gobierno de Maximino Tracio (235-238 d.C.), SNG von Aulock 4024, pl. 133; Sarian, 1992: 1002 n. 181. Otra serie monetaria de Tralles (Lidia) del gobierno de Gordiano III (238-244 d.C.), BMC Lydia 355, 171 pl. 36, 9; Sarian, 1992: 1002 n. 173. Otra serie de Antioquía en el Meandro (Caria) del gobierno de Filipo el Árabe (244-249 d.C.). BMC Caria 22, 49 pl. 4, 6; Sarian, 1992: 1002 n. 171. Otra serie de Mastaura (Lidia) del gobierno de Otacilia (III d.C.). BMC Lydia 159, 18 pl. 17,6; Sarian, 1992: 1002 n. 172.

³ Kraus, 1960: 127; Werth, 2010: 167-171; Serafini, 2015: 337-338.

⁴ Para un recorrido sobre el culto de Hécate en el Mediterráneo, Serafini, 2015: 307-437.

Siguiendo un criterio cronológico y espacial voy a definir la expansión del culto de Hécate que se registra en las fuentes escritas y en los testimonios arqueológicos, atendiendo a los rasgos culturales de la diosa más destacados, a sus funciones, sus atributos y sus epítetos. El objetivo es presentar el perfil cultural de Hécate el cual no es objeto principal de mi estudio pero sí es relevante como base para estudiar y comprender los perfiles mágico y astral de la diosa que presentaré en las Secciones II y III de mi trabajo.

Beocia: cuna del primer testimonio literario

A pesar de que el primer testimonio literario de Hécate se encuentra en el himno de la *Teogonía* (s. VIII a.C.), apenas se conocen otras referencias literarias o arqueológicas que aporten pruebas evidentes de su culto en la región de **Beocia**, tierra natal de Hesíodo¹.

Serafini señala el testimonio de un papiro de Oxyrrinco (*P.Oxy.* 2372), cuya *editio princeps* fue publicada por E. Lobel en 1956, y que contiene fragmentos de poesía mélica en dialecto beocio. La paternidad del documento todavía no es segura pero una opción es que se atribuya a la poetisa Corinna de Tanagra. La segunda línea del fragmento 5a dice: Ἰνυεκατα. Tanto E. Lobel como Page propusieron la lectura de Ἑκάτα o bien de una palabra compuesta con raíz ἐκατα². El problema es que el fragmento, al parecer, trata un argumento de la saga de los Siete contra Tebas, en cuya mitología Hécate no toma parte. El único posible hallazgo arqueológico de la diosa en la ciudad de Tebas puede ser un *hekataion*³ si atendemos a la noticia de Petersen, aunque no resultaría muy significativo. Cabe mencionar, por último, un vaso de cerámica con forma de bol procedente de Tebas (225-175 a.C.)⁴ decorado con una escena del rapto de Kore: Hermes precede el carro de Hades y va seguido de Deméter, Atenea, Ártemis disparando el arco y de Hécate vestida con quitón largo y los brazos abiertos, sosteniendo dos largas antorchas. Por último, la versión del mito de Galintíade contada por Antonino Liberal (s. II-III d.C.) está ambientada en Tebas y en ella interviene Hécate. La historia es prácticamente igual a la de Ovidio⁵, solo que, después de la metamorfosis final de la doncella Galintíade en comadreja por Hera, Hécate interviene apiadándose de la doncella y poniéndola bajo su protección como sirvienta. Desde entonces los tebanos hacen sacrificios a la estatua de Galintíade antes de celebrar a Heracles⁶ (*Ant.Lib.*, *Metamorphoses* 29, 4, 1).

Por su parte, Von Rudloff propone que exista una identificación o asimilación entre Hécate y la diosa Cíbele, la Μεγάλη Μήτηρ beocia, debido a que ambas se representan como πότνια θηρῶν con potestad sobre la tierra, el cielo y el mar y con la función de κouroτρόφος⁷,

¹ Serafini, 2015: 359-366.

² Lobel, 1956: 71; Page, 1941: 348 en *PGM* fr. 692 *app. cr.* Fr. 5; Serafini, 2015: 360.

³ Petersen, 1880: 154; Serafini, 2015: 363.

⁴ British Mus. BM 1897,0317.3 (en exposición, G22/dc4). Sarian, 1992: 989 n. 2.

⁵ *Ov.*, met. 273-323.

⁶ Una gema mágica en la que aparecen Heracles en una cara y Hécate en la otra: Amuleto 24 (CBd-3638) (jaspe rojo). En cara A) Heracles desnudo luchando contra el león de Nemea. Debajo una estrella y κκκ. Inscripción ἀναχω<ε>ι {κ}<χ>όλε τὸ θε<ε>ϊον σε δι<ώ>{ο}κει “¡Aléjate, bilis, el dios te manda fuera!”. Cara B) Hécate triforme con peplo, *modii* y en las manos superiores sujetando antorchas, en las de medio dagas y en las de abajo látigos. Inscripción griega: Ἰάω y debajo αβρα-σαξ.

⁷ Rudloff, 1999: 41.

las mismas competencias que Hesíodo atribuye a Hécate en la *Teogonía*. En relación con ello, un relieve de Lebadea (350-330 a.C.), capital de Beocia, muestra a una figura femenina entronizada y una larga fila de figuras¹. En el centro de la escena una figura femenina con dos largas antorchas en las manos vestida con quitón largo que podría ser identificada con Hécate, al lado de la cual hay un hombre barbudo que podría ser Asclepio². La identificación de esta pareja no es unánime pero las dos propuestas más destacables son que se trate de Perséfone y Plutón o de Hécate y Trofonio, héroe o ser divino que recibía culto oracular en Lebadea³. Serafini añade que cerca de Lebadea se encontraba el *Kabirion* de Beocia, el cual guarda parecido con el santuario de Samotracia donde Hécate recibía su culto misterioso. No obstante, ésta no me parece una prueba del todo sostenible⁴.

En cambio, el hallazgo de dos *hekataia* en el santuario de la Μεγάλη Μητήρ de la ciudad beocia de Soros/Moustaphades⁵ corrobora que Hécate estuviera relacionada con el culto de la Gran Madre. Además del descubrimiento de una estatua de Hécate procedente de Oropos⁶ y, según Serafini, de otros *hekataia* encontrados en esa región: a saber, los tres ejemplares de Tespias, al pie del Helicón, que son “prismáticos” porque cada una de las tres figuras se sitúa en una de las caras del prisma triangular⁷. En una inscripción de Tanagra (s. III a.C.) que contiene una lista de cargas efébicas, dos hermanos son proclamados ἀγωνοθέται Ἐκ[α]τηφορίων (*IG XII Suppl.* 646, 12)⁸. Mientras que en otra inscripción procedente de Coronea⁹ se llama Μονογένεια a una diosa que los estudiosos han identificado como Ártemis, Perséfone o Hécate. Dicho epíteto se ajusta mejor a Hécate, como atestiguan las fuentes literarias (Hes., *Th.* 426, 448; A.R., III 847, 1035) ya que precisamente es unigénita. Esto último, por ejemplo, no se aplica a Ártemis, pues tiene a su gemelo Apolo, y sí a Perséfone. Sin embargo, no sorprendería que se aplicase a cualquiera de estas dos últimas, Perséfone o Ártemis, por sincretismo con Hécate (Stat., *Theb.* VII 273-274)¹⁰.

Por último, llama la atención el rito de purificación beocio transmitido por Plutarco que he mencionado antes. Consiste en separar el cuerpo de un perro en dos mitades (κυνὸς διχοτομηθέντος) para que la persona que necesitaba purificarse pasara entre las dos mitades (Plu., *Quaest. rom.* 290D). Puede ser que esta práctica se realizara en honor de la diosa ya que,

¹ Mus. Nac. Atenas inv. 3942. Sarian, 1992: 1008 n. 271; Serafini, 2015: 362.

² Puede que en Lebadea Hécate se relacione con Asclepio igual que en Cirene se conecta con las diosas Hygieia y Panakeia (*SEG IX* 146). Serafini, 2015: 362 nota 1.

³ A favor de la identificación de Hécate y Trofonio, Walter, 1939: 59 (Hécate/Ártemis y Trofonio); Vermaseren, 1982: 131-312 (Hécate y dios barbudo); Long, 1987: 24 (Hécate); Roller, 1999: 226-227 (Hécate o diosa genérica con antorchas y Trofonio); Zografou, 2010: 305 (Hécate); Serafini, 2015: 362 (verosímil identificación con Hécate).

⁴ Schachter, 1986: 66-110.

⁵ Schachter, 1981: 231; *idem*, 1986: 132-137.

⁶ Petrakos, 1968: 128; Serafini, 2015: 363.

⁷ Kraus, 1960: 139-140 nn. 22-24; Schachter, 1981: 232; Serafini, 2015: 363.

⁸ Un relieve procedente de Tanagra representa a Cíbele y a Hécate con antorcha, Vermaseren, 1977: 79-81; Serafini, 2015: 393.

⁹ Schachter, 1981: 100.

¹⁰ Este epíteto se aplica a Perséfone en Trikke, Tesalia (*IG IX²* 305) y en Sardes (*SEG IV* 634). Kalliontzis/Aravantinos, 2012: 1032 (apoyan la identificación con Perséfone en la inscripción de Coronea aunque no descartan que se trate de Hécate).

como es sabido, se realizaban sacrificios de perros en su honor y, además, también se le dedican ofrendas para la purificación del hogar después de un nacimiento o una defunción.

Jonia e islas del Egeo: Mileto, Dídima, Éfeso, Eritras, Delos, Renea, Cos y Tasos

La región de **Jonia**, en la costa centro-occidental de Anatolia, y las islas del Mar Egeo constituyen otro punto geográfico de gran importancia en la historia del culto de Hécate, pues el testimonio arqueológico más antiguo que se conoce de la diosa procede de **Mileto**, antigua ciudad griega de la costa occidental de Anatolia (actual provincia turca Aydın)¹. Se trata de una inscripción bustrofedon² (s. VI a.C.) grabada en un altar del santuario de Apolo Δελφίνιος (s. VII a.C.) en la parte oriental del espacio sagrado del dios. Contiene una breve dedicatoria de tres pritanos, Eorta, Leodamante y Onasso, para Hécate³.

Del mismo santuario procede la estela con la ley ritual de los Molpos (Μολποί) en la que se recogía el procedimiento para llevar a cabo sus ritos religiosos. Gracias a ella sabemos que la procesión en honor de Apolo debía partir después de haber entonado un peán dedicado a Hécate (LSAM 50 = SIG³ n. 57, ll. 28-29). Por último, existe una inscripción más tardía (s. I a.C.) procedente de este santuario que contiene la consagración de un altar de parte de un tal Pausanias, hijo de Metrodoro, para la diosa Φωσφόρος (“portadora de luz”) después de la construcción de los muros de la ciudad⁴. La identificación de esta diosa Φωσφόρος con Hécate es plausible por dos razones: una, la evidente relación de Hécate con la luz y las antorchas⁵, que es uno de sus atributos fundamentales. Dos, el hecho de dedicarle este exvoto justo después de la construcción de la cinta mural de la ciudad confirmando su función como guardiana. Asimismo, otros tres testimonios arqueológicos de menor importancia parecen reafirmar la existencia del culto local de la diosa en Mileto. Uno es el relieve de mármol (s. IV a.C.) que contiene una dedicatoria a Apolo, Leto, Ártemis y Κουροτρόφος. Es posible que este último epíteto sirva para identificar a Hécate con la cuarta divinidad de la dedicatoria⁶. Otro es una dedicatoria a Hécate de parte de un guardián, tal vez un sacerdote de la diosa o el encargado de cuidar de su templo (CIG n. 2897). El tercero, la dedicatoria de una estatua de Hécate⁷.

En la antigua ciudad de **Dídima**, al sur de Mileto, sabemos que a Hécate se le dedicaba una práctica ritual debido a su función de guardiana de las entradas y de las puertas. Dicha práctica⁸ consistía en llevar en procesión dos γύλλοι (unas piedras de forma cúbica, según

¹ Stillwell, 1976: 580; Johnston, 1999: 206-207; Serafini, 2015: 377.

² Kawerau-Rehm, 1914: 153-154, 276 y 392; Herda, 2011: 67.

³ ΕΟΘΡΑΣ... | ...ΛΕΩΔΑΜΑΣ | ΟΝΑΕΟ ΠΡΥΤ[Α] | ΝΕΥΟΝΤΕΣ Α | ΝΕΘΕΣΑΝ ΤΗ | ΚΑΤΕΙ. Yavis, 1949: 137; Georgoudi, 2001: 164 y Serafini, 2015: 377. Sobre este altar, Johnston, 1999: 204.

⁴ Kraus, 1960: 11; Zografou, 2010: 104 n. 64, 139-140; Serafini, 2015: 277-278.

⁵ Según Hesiquio, Hécate era llamada Ὑπολάμπειρα concretamente en Mileto, Hsch., *upsilon* entrada 682 lín. 1 Ὑπολάμπειρα.

⁶ Mus. Dresden, Z.V. 1050. Este epíteto aplicado a Hécate: Hes., *Th.* 450, 452; Orph., *H.* I 8; Ar., *Th.* 300; A.R., A. III 861. A favor de la identificación de Hécate en este relieve, Zografou, 2010: 141 (a favor de dicha atribución). Véase otra bibliografía en Serafini, 2015: 378. Sobre la función de Hécate *kourotrophos*, Calcaterra, 2009: 94-97.

⁷ Serafini, 2015: 378 y nota 4.

⁸ Zografou, 2010: 139-141.

Hesiquio¹) hasta las puertas del santuario de Apolo en Dídima en honor de Hécate que custodia las entradas (*LSAM* 50, 25-27: παρ'Εκάτην τὴν πρόσθεν πυλῶν). También aparece el nombre de Hécate en otra inscripción (*CIG* n. 2852 = *EG* II n. 112 Guarduci = McCabe, *Dydima* n. 19 = *SEG* XLI 952) y grabado sobre una estatua de difícil interpretación², ambos testimonios procedentes del templo de Apolo. Cabe mencionar un recinto llamado *Phosphorion* que recuerda el epíteto propio de Hécate como portadora de antorchas y de luz. El mismo puede aplicarse a Ártemis, cuyo culto en Dídima era notable debido al santuario gemelo del de Apolo que se le dedicaba³. Es posible que el *Phosphorion* fuese un lugar de culto en honor de la función de estas diosas, según Serafini y Zografou. Asimismo, estos autores abogan por la dedicación a Hécate de un santuario consagrado a una divinidad Ἄγγελος, del cual solo tenemos noticia por una inscripción. Dicho epíteto, en efecto, es propio de Hécate⁴.

Como he mencionado antes, Estrabón informa de que en época romana había una estatua o un santuario para Hécate, obra de Trasón, guardando la entrada del recinto sagrado de Ártemis en **Éfeso**, al norte de Mileto (*Str.*, XIV 1, 23, 12). Plinio da noticia de una estatua de Hécate situada a la espalda de dicho templo (*Plin. nat.* 36, 32, 5). Resulta difícil saber si se trata de dos estatuas diferentes⁵ en vez de la misma estatua; lo que sí parece claro es la presencia del culto a Hécate en Éfeso en época romana bajo su función de guardiana de las puertas de un templo, como el de Ártemis en este caso.

El culto de Hécate se registra en el calendario sacrificial de **Eritras** (189-150 a.C.)⁶, la ciudad jonia situada en la península de Karaburun y en frente de Quíos. Para Hécate se establece el sacrificio de un cerdito en los días primero, segundo o cuarto, y séptimo del mes (*LSAM* 26, 1, 55 y 99), otra ofrenda se le hacía el mismo día que a Ártemis y a Leto (*LSAM* 26, 88). Por último, puede que sea Hécate la diosa nombrada bajo el epíteto Ἐπιτεχία que significa "junto a las murallas" (*LSAM* 26 CI, 96 y 99)⁷, resaltando su función de guardiana de la ciudad.

La presencia de Hécate en la isla cicládica de **Delos** está atestiguada desde principios de época helenística en las obras escultóricas. El primer ejemplo es un relieve de mármol inacabado en el que aparecen Zeus y Hermes a la izquierda y la famosa tríada eleusina, Deméter, Kore y Hécate, a la derecha⁸. Hécate, vestida con quitón largo e *himation*, levanta un ornamento de su cabeza con la mano izquierda mientras que con la derecha sostiene un pliegue de su *himation*.

La influencia del culto de Hécate en Delos es interesante porque manifiesta un evidente sincretismo entre la diosa y Ártemis (Hécate-Ártemis), y también muestra a Ártemis adoptando rasgos de Hécate (Ártemis-Hécate). Según una inscripción delia (156-5 a.C.), entre

¹ Hsch., *gamma* 992, 2.

² Kraus, 1960: 11 n. 4; Serafini, 2015: 379.

³ Serafini, 2015: 378.

⁴ Zografou, 2010: 139 n. 85 y 141 n. 101; Serafini, 2015: 379.

⁵ Así las clasifica Sarian, 1992: 997 nn. 103 y 104.

⁶ Una parte del calendario se encontró en Eritras y la otra en Esmirna. Sokolowski, *LSAM* 26; *SEG* 15, 724/5; *SEG* 17, 516. Véase <https://inscriptions.packhum.org/text/251622?hs=4314-4321>.

⁷ Graf, 1985: 162-163 y 258.

⁸ Mus. Delos inv. A 3194. Picard, 1931: 11-42 pl. 1; Sarian, 1992: 998 n. 108.

las propiedades sagradas de Delos existía un *Artemision* junto a la encrucijada (ID 1417 C II. 44-5)¹. Esto es, el lugar sagrado de Ártemis se ubicaba en un lugar reservado normalmente al culto de Hécate. Asimismo, se hallaron dos dedicatorias para Ártemis-Hécate (s. II a.C.) junto al Serapeo C (ID n. 2375). Una muestra de la iconografía de Ártemis-Hécate en época helenística podría ser la figura femenina representada en un pequeño relieve encontrado en Delos². La figura presenta dos atributos de Hécate: el perro y dos antorchas, y dos de Ártemis: el quitón corto (a diferencia del quitón largo que suele llevar Hécate) y la aljaba de caza. Además, Hécate y Ártemis comparten el epíteto de Σώτεια (“salvadora”) en esta isla, lo cual es otra prueba de su asociación y sincretismo. La Ártemis Σώτεια de Delos presenta importantes puntos en común con Hécate, especialmente a nivel iconográfico³. El nombre de Hécate acompañado del epíteto Σώτεια aparece en una inscripción de Delos (ID 2448).

El hecho de que Hécate adoptase el epíteto Σώτεια, al margen de su relación con Ártemis, seguramente se debe a su potestad de protectora y benefactora en los puntos liminales. Por ejemplo, una representación de las tres cabezas de Hécate adosadas a un herma triangular fue encontrada en el emplazamiento de los *Poseidoniastas* de la antigua Berytus (época helenística), su función era proteger la entrada del edificio⁴. A este testimonio hay que añadir un *hekataion* triforme (s. I a.C.)⁵ y algunas representaciones de Hécate tricéfala adosada a un herma y coronadas con un *polos*, la mayoría de época helenística⁶, que servían como salvaguarda de las entradas. Esta imagen de Hécate tricéfala sobre un herma se encuentra en las impresiones de sellos delios de terracota (69 a.C.)⁷.

Por último, cabe señalar que en Delos ya hay indicios del culto mágico de Hécate en época helenística. Prueba de ello son dos colgantes mágicos que llevan la imagen de Hécate triple grabada, uno de bronce, procedente de las ruinas del puerto de Delos⁸ y otro de vidrio, del llamado “islote de las joyas” (habitación V estancia AJ)⁹, ambos del mismo tipo.

Al oeste de Delos y a pocos kilómetros al sur-oeste de Miconos se encuentra la isla de **Renea** donde las fuentes bibliográficas antiguas transmiten que se encontraba la Ἑκάτης νῆσος. Allí se celebrarían rituales sacrificiales y de ofrendas para la diosa. La localización e identificación de esta isla todavía no ha sido confirmada con certeza. Como apunta Serafini, una de las hipótesis más plausibles es la de Tréheux, recuperada más tarde por Zografou,

¹ Sobre si el *Artemision* era una estatua o un templete, véase Marcadé, 1969: 216; Bruneau, 1970: 203; Pesandro, 1993: 108; Serafini, 2015: 381.

² Mus. Delos inv. A 3236.

³ ID 2379 e IG XI 4, 1276. Serafini, 2015: 383.

⁴ Mus. Delos inv. 6022. Marcadé, 1969: 389 pl. 59 n. 2; Sarian, 1992: 1003 n. 196; Pesandro, 1993: 108; Serafini, 2015: 382.

⁵ Mus. Delos inv. 74/8840. Sarian, 1992: 1003 n. 192.

⁶ Mus. Delos inv. A 6019. Marcadé, 1969: 301 pl. 59 y Sarian, 1992: 998 n. 115 (Hécate de tres cuerpos adosados a una estela triangular. Lleva quitón largo y peplos de talla alto con *apoptygma* y sujeta antorchas). Mus. Delos inv. A 6021. Marcadé, 1967: 301 pl. 59 n. 2 y Sarian, 1992: 1003 n. 197 (Hécate tricéfala adosada a un herma triangular). Mus. Delos inv. A 6020. Marcadé, 1967: *idem* y Sarian, 1992: 1003 n. 200 (mismo tipo que el anterior). Delos, Mus. A 6023. Marcadé, 1967: *idem* y Sarian, 1992: 1003 n. 201 (mismo tipo que el anterior).

⁷ Mus. Delos 74/511, 74/8334, 74/8840, 75/347, 75/604, 75/1937 y 75/2853 (inéditos). Boussac, 1980 y Sarian, 1992: 993 n. 93, 996 n. 94, 1003 nn. 192 y 195, 1017 nn. 249 y 250.

⁸ Mus. Delos inv. A 490. Deonna, 1938: 307 fig. 375; Sarian, 1992: 1011 n. 316.

⁹ Mus. Delos D 832 (ínédito). Daux, 1967: 876; Sarian, 1992: 1011 n. 317.

según la cual dicha Isla de Hécate ocuparía una parte de la isla de Renea¹. En Renea se refugiaban las mujeres que iban a parir y los moribundos procedentes de Delos, ya que en ésta última estaba prohibido dar a luz y fallecer, dos acciones consideradas impuras y relacionadas con el concepto de contaminación ritual de los griegos. La presencia en los partos es propia tanto de Hécate como de Ártemis e Ilitía², lo cual confirma la asociación que hace Plutarco entre Ártemis y la Luna (Plu., *De facie* 922A). Según Zografou, debido a su posición geográfica respecto de Delos, Renea funcionaría como πρόδομος de la isla, lo cual explicaría, además, que Hécate fuese aquí venerada, como divina guardiana de las zonas liminales.

Harpocración (s. I-II d.C.) cita una noticia de Licurgo (390 – 324 a.C.), basada a su vez en un autor de nombre Menesiacmo, sobre la Ἑκάτης νῆσος, según la cual los cultos de Hécate y de Apolo están relacionados (Lycurg., *Orat.* 14 fr. 8 en Harp., *Lexicon in decem oratores Atticos* p. 105 lín. 16)³. Fanodemo (*ante quem* 374/3 a.C. – fin. s. IV a.C.) transmite una noticia similar (Phanod., frag. 26 lín 1).

Por su parte, el gramático delio Semus Periegeta (s. III-II a.C.), en su libro primero sobre Delos, habla de una isla situada en frente llamada Ψαμμητήχη, cuyo nombre tiene la misma raíz del dulce ritual ψάμμητον que se ofrecía a Hécate en este lugar (Semus Gramm., *Frag.* 2 lín. 1. Δηλιας. *E libro primo* = FGrH 396). Esta misma noticia es transmitida por Ateneo de Náucratis⁴. No sabemos si se trata de la misma isla de Renea bajo otro nombre o de otra distinta. Semus habla de otra isla de Hécate donde los delios ofrecerían a la diosa mensajera Iris unos pasteles de nombre βασυνίας hechos de queso, avena, grasa y miel, y otro pastel de trigo y tres nueces llamado κόκκωρα, como he comentado anteriormente (*Frag.* 3 ll. 1-5. Δηλιας. *E libro secundo* = FGrH 396). Si se trata de la misma isla Renea, ésta sería lugar de culto común de Hécate e Iris; de lo contrario, se trataría de una isla consagrada a Hécate en la cual se homenajeaba también a Iris debido a que las dos desempeñan la labor de mensajeras.

En la isla de **Cos**, al sureste del Mar Egeo, se pueden encontrar vestigios del culto de Hécate que, aunque no son muy numerosos, revisten particular interés porque atestiguan el epíteto Στρατιά que se aplica a la diosa en esta región. Este título la conecta con el ámbito militar, lo cual recuerda la potestad de la diosa para favorecer a los soldados, como en la *Teogonía* y en el peán para los Abderitas de Píndaro. Además de la dedicatoria para la diosa Φωσφόρος, identificada con Hécate, de parte de los soldados que guardaban una fortaleza en Tesalia (IG IX 2, 1060, 1061 y 1063). Los testimonios escritos que dan noticia de ello son las dedicatorias para Hécate Στρατιά: una de parte del sacerdote y de los ἱεροποιοί de Apolo del demo de Halasarna (al sur de Cos), y otra en la que, además de la referencia a Hécate Στρατιά, aparecen antropónimos teóforos con la raíz del nombre de Hécate, a saber, el sacerdote Hecatodoros y Hecateo⁵. A éstas hay que añadir las prescripciones del calendario anual de rituales sacrificiales en honor de Apolo, realizados por el sacerdote del dios. Así pues, en el mes de *Karneios* se inmola una cabra en honor de Hécate Στρατιά al tiempo que se ofrendaba

¹ Tréheux, 1946: 566-571; Zografou, 2010: 105-106; Serafini, 2015: 386-387.

² Ártemis e Ilitía representan cualidades complementarias de la Luna, Plu., *De facie* 945C, o contrapuestas, Plu., *Quaest. Conv.* 658F. A veces se consideran hermanas, D.S., V 72, 5.

³ La misma noticia en la *Suidas* (Sud., *épsilon*, 365, lín. 1 Ἑκάτης νήσου; *psi*, 21 lín. 1 Ψαμίτη).

⁴ Ath., *Deipnosophistae* XIV 53, lín. 9, 16 Kaibel.

⁵ Paton-Hicks, 1891: 262 n. 370 y 279 n. 380; Kokkourou-Alerwas, 2004: nn. 8-11; Serafini, 2015: 389.

a Ἄρτεμις Ἀγροτέρα. El vigésimo día de ese mes Hécate referida con el epíteto Μελιτεína, recibía otro sacrificio no especificado¹. En el demo del Istmo se encontró una inscripción (s. IV a.C.) con el calendario ritual en el que se explicita la existencia de un culto a Hécate (LSCG n. 169 A, 5 ll. 19-20: [Εκ]άται ἐμ πόλει). Según Serafini, esto significa que había un culto dentro de la ciudad y otro extra-urbano². Por otro lado, en una placa de mármol (s. III a.C.) que contiene prescripciones sagradas del culto de Zeus Πολιεύς y del de Apolo Δήλιος se cita a Hécate Μεγάλα junto a los héroes y los dioses ctonios, entre las ofrendas rituales que se deben dar o evitar según la divinidad (LSCG n. 156 ll. 8-9). Parece ser que entre las asociaciones religiosas de Cos existía una dedicada a Hécate, y cuya denominación θιασῖται Ἑκαταῖσταί conocemos gracias a un epitafio³.

Cabe indicar al menos tres testimonios arqueológicos que revelan la presencia del culto de Hécate en Cos. Primero, un relieve votivo de mármol de época helenística en el que se representa a Hécate entre dos pilastras. Lleva *polos*, un *diplodon* ceñido bajo los senos y dos largas antorchas en las manos. El rostro es propio de las manufacturas del s. IV a.C., mientras que el atuendo es arcaico⁴. Segundo, un pequeño herma también de época helenística, en el que se representa el raro tipo de Hécate de un solo cuerpo sobre un herma. Laurenzi piensa que se trata de Hécate, a pesar de no presentar aspecto triple, porque el tipo escultórico del herma es el que normalmente se dedica a la diosa⁵. Por el contrario, el tercer testimonio es un *hekataion* de estilo arcaizante (s. I a.C.) en el que figura la habitual iconografía de Hécate tricéfala⁶, lo que tal vez sea indicio de que en Cos coexistieran ambos tipos iconográficos.

Por último, existen algunas muestras de la presencia de Hécate en la isla de **Tasos**, donde se asocia con Ártemis⁷ porque las dos son Φωσφόροι, y con Cíbele, además de aparecer de forma independiente⁸. Ártemis-Hécate figuran en la llamada “estela del puerto” (463 a.C.) como beneficiarias del pago de unas sanciones (SEG XLII 785, ll. 48-49)⁹. Otra inscripción (450 a.C.) registra un culto en honor de Ártemis Ἐπαυλις-Hécate (IG XII 8 359)¹⁰, así como en las puertas esculpidas de las murallas de Tasos (fin s. V a.C.), ya que el nombre de Hécate aparece en una pequeña columna cerca de la Puerta del Sileno (IG XII Suppl. 401); según Picard esta columna debía sostener una imagen de Hécate¹¹.

¹ Kokkourou-Alerwas, 2004: διχομηνίαι Ἀρτάμιτι Ἀγροτέρα ἱερεῖον Ἑκάται Στρατίαι αἶγα τελείαν (ll. 18-20); ἱκάδι Ἑκάται Μελιτεῖναι ἱερεῖον (l. 25).

² Serafini, 2015: 390.

³ Segre, 2007: n. 200.

⁴ Mus. Cos (inédito). Laurenzi, 1955-6: 143 n. 205; Sarian, 1992: 995 n. 71.

⁵ Mus. Cos (inédito). Laurenzi, 1955-6: 130 n. 156 y 131 n. 131; Sarian, 1992: 998 n. 111; Serafini, 2015: 390.

⁶ Laurenzi, 1955-6: 130-131 n. 158; Sarian, 1992: 999 n. 118.

⁷ Sobre Ártemis en Tasos, Papaikonomou/Huysecom-Maxhi, 2009; Prêtre, 2011 en Serafini, 2015: 393 nota 2.

⁸ Vermaseren, 1977: 79-81.

⁹ Duchêne, 1992: 72-74 (concretamente sobre el culto de Hécate en Tasos).

¹⁰ Mendel, 1900: 268-269.

¹¹ Picard, 1962: 110-111.

Ática: Hécate ἐπιπυργιδία y sus hekataia apotropaicos en las encrucijadas

A partir del siglo VI a.C. se aprecia una concentración de testimonios arqueológicos de Hécate en **Atenas**. Los dos más antiguos que se conservan son del siglo VI a.C.: primero, una figurita de terracota (s. VI a.C.) que representa a la diosa con un solo cuerpo y sentada en un trono. La dedicatoria ΑΙΓΟΝ ΑΝΑΘΕΚΕΝ ΘΕΚΑΤΕΙ que acompaña a la figura favorece su identificación con Hécate¹. Segundo, una pintura de figuras negras en el pie de un vaso ático, procedente de la Acrópolis, en el que se muestra al dios Hermes acompañado de tres figuras femeninas: la que porta antorchas se identifica con Hécate, las otras dos, hablando entre sí, es probable que sean Perséfone y Deméter². Según Graef y Langlotz se trata de una escena de cortejo nupcial.

Curiosamente, los textos atenienses más antiguos en los que Hécate aparece son las *Defixiones*. La primera *defixio* procede del Cerámico³ de Atenas (s. V a.C.) y en todas ellas Hécate se presenta como una diosa de naturaleza ctonia. Sobre estos textos trataré con detenimiento en la Sección II.

Los trágicos atenienses mencionan a Hécate en sus obras (ss. V-IV a.C.), lo cual significa que en ese momento su culto estaba suficientemente asentado en la sociedad⁴. Ya he mencionado anteriormente las referencias que Esquilo (A., *Frag.* Tetralogía 44, obra A, *frag.* 742A lín. 2), Sófocles (S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*) y Eurípides (E., fr. 968, 1; fr. 42C, 1; fr. Alex. 14, 1) hacen de la diosa en algunas de sus obras, respecto de su función como guardiana y respecto del perro como su animal votivo. Esquilo atribuye por primera vez a Hécate el epíteto Ἀνταία⁵ usado para señalar que la diosa viene de frente al encuentro de los caminantes en las encrucijadas, donde piensan que se aparece. Cabe una doble interpretación. Puede que se aproxime preparada para el ataque de los viajeros, en cuyo caso envía *daimones* contra ellos (A., *Frag.* Tetralogía 34, obra A, *frag.* 361A lín. 3) o puede que acuda en la defensa de los suplicantes que le rinden culto en los caminos (A., *Frag.* Tetralogía 34, obra A, *frag.* 361B lín. 1). Estas referencias dan una idea de la percepción popular de Hécate. Es interesante observar cómo se va conformando su imagen de diosa ctonia, en cuanto a que está relacionada con el mundo subterráneo y a que controla a los *daimones* que allí habitan. El más “moderno” de los trágicos conecta estas características con la potestad de la diosa para enviar visiones a los humanos (E., *Hel.* 569) y, por último, con la inevitable relación que acaba manteniendo con las magas, principalmente con Medea (E., *Med.* 397).

¹ Mus. Berlin Antiq. inv. TC7729. Dibujo de la terracota en Farnell, 1896: 548 pl. XXXVIII A; Sarian, 1992: 997 n. 105, 1013-104; Serafini, 2015: 197 y 307-308.

² Mus. Nac. Acr. Aten. inv. 1222. Graef-Langlotz, 1925-1933: n. 1222 pl. 70; Bérard, 1974: 134; Sarian, 1992: 990 n. 10, 1013; Zografou, 2010: 79 fig. 7, 80; Serafini, 2015: 308.

³ Una noticia tardía sobre una estatua de Hécate en las puertas del Cerámico nos la da el lexicógrafo Hesiquio (s. V – VI) (Hsch., *kappa* entrada 489 lín. 2 Καλλίστη).

⁴ Asimismo, nótese que las mujeres de las comedias de Aristófanes evocan a Hécate en sus exclamaciones, Ar., *Th.* 858. Ar., *Ec.* 70 y 1097. Ar., *Pl.* 764 y 1070.

⁵ Mismo epíteto atribuido a Hécate en Hsch., *alpha* entrada 5307 lín. 2 ἀνταία.

En la segunda mitad del s. V a.C. se fecha la estatua de Hécate Ἐπιπυργιδία construida por Alcámenes, discípulo de Fidias, que habría estado colocada en la entrada del templo de Atenea Niké junto a los Propileos de la Acrópolis (Paus., II 30, 2).

Además, tres documentos oficiales de la segunda mitad del s. V a.C. en los que se menciona a Hécate ayudan a corroborar la existencia del culto oficial de la diosa en la *polis* de Atenas a partir de esta época. El primero es el texto de una ley cultual que menciona a una sacerdotisa de Hécate¹. El segundo (429-428 a.C.) es un documento emitido en por el tesorero público (*IG I² 310*) en el que se menciona a la diosa conectada con Hermes a través de su función de guardianes de las puertas (*IG I² 310, 192-194*), de donde el epíteto Προπύλαιος aplicado a estas dos divinidades². El tercero es un elenco de Tesoro del Ágora (final del s. V a.C.) en el que vuelve a aparecer su nombre³. Además de la Acrópolis, el culto de Hécate se daba en el **Pireo**⁴ y en el Eleusinion de Atenas, donde se han encontrado dos relieves en los que probablemente se puede identificar a la diosa⁵.

Así pues, en la iconografía ateniense de época clásica Hécate suele representarse portando antorchas y en pose generalmente hierática. Aristófanes constituye el primer testimonio literario ateniense⁶ en el que la diosa aparece con su famoso atributo, las antorchas (Ar., *Ra.* 1361-1364). El cómico pone en boca de Esquilo, en forma de canto coral, la historia de una muchacha a la que han robado un gallo y que invoca a Hécate con antorchas para que ilumine a la ladrona y de esta forma quede en evidencia. Las antorchas, según Zografou, son un símbolo común al mundo divino y al humano porque son usadas por dioses y hombres⁷.

Se trata de un atributo fundamental de Hécate, como demuestran los vasos de cerámica atenienses con temática eleusina. En ellos se representan a las divinidades formando parte del ritual que llevan a cabo los humanos, lo cual es símbolo de conexión entre el mundo divino y el humano y entre el ámbito literario y el ritual, pues las escenas representadas están inspiradas en las noticias literarias del ciclo mitológico de Perséfone y Deméter, en el cual Hécate participa.

El rapto de Kore por Hades se representa en un *skyphos* ático de figuras rojas, procedente de **Eleusis** (430 a.C.), en el que aparecen Deméter, Eros, Hermes, una Oceánide y Hécate portando antorchas⁸. Una escena de los Infiernos, en la que Hécate con antorchas aparece junto a Perséfone y Hades, es representada en una crátera ática de volutas encontrada en Apulia (340 a.C.)⁹. La travesía de Hécate iluminando y guiando a Perséfone en

¹ Peek, 1941; Serafini, 2015: 308.

² Johnson, 1931: 31-43; Kraus, 1960: 85, 95-96. Parece ser que Alcámenes pudo haber construido una estatua de Hermes *Propylaios* análoga a la de Hécate *Epipyrgidia* (Paus., I 22, 8). Véase la bibliografía sobre esta estatua en Serafini, 2015: 308 nota 6.

³ Woodward, 1956; Serafini, 2015: 308.

⁴ Kraus, 1960: 85.

⁵ Miles, 1998: 60, 67 y 219.

⁶ Antes que Aristófanes, la diosa Hécate se describe portando antorchas en el texto de los *HG*.

⁷ Zografou, 2010: 66.

⁸ Eleusis Mus. 1244. Sarian, 1992: 989 n. 1.

⁹ Carlsruhe, Bad. Landesmus. B4. Pintor de Licurgo. Sarian, 1992: 992 n. 28. Otro ejemplo es el fragmento de crátera ática de volutas (Apulia, Italia, 340-320 a.C.) Mayence Univ. 185.5-7. *RV Ap II 503*, 75. Pintor de Darío. Sarian, 1992: 992 n. 30.

su *ánodos* desde los Infiernos a la tierra es uno de los temas más recurrentes de los vasos de cerámica. El ejemplo más antiguo que se conserva es la tapa de un *lekanis* (s. V a.C.) de figuras negras¹; otro ejemplo es un fragmento de crátera ática de figuras rojas (490 a.C.) en el que Perséfone va acompañada por Hécate *ἡχιδόφορος* y por Hermes en su *ánodos*, mientras que el frente del vaso muestra la marcha de Triptólemo acompañado de Deméter². Hécate con antorchas también aparece en el episodio eleusino de la marcha de Triptólemo, como se muestra en un *kylix* ático de figuras rojas encontrado en Vulci (490 a.C.)³. Además de aparecer en los vasos, Hécate también se representa portando antorchas en las representaciones escultóricas áticas del ciclo eleusino⁴.

La imagen de Hécate con antorchas es muy semejante a la caracterización de Ártemis, pues ambas portan dicho atributo luminoso. Esto hace difícil, en ocasiones, determinar de cuál de las dos diosas se trata, especialmente si la pieza carece de inscripción votiva o si Ártemis *ἡχιδόφορος* se representa sin sus armas (arco y carcaj de flechas), que son un signo distintivo de la diosa cazadora. Por ejemplo, un *skyphos* ático de figuras rojas (ca. 480 a.C.) del Pintor Splanchnopt⁵ o un lécito ático de figuras rojas de la misma fecha⁶.

Hécate *ἡχιδόφορος* forma parte del cortejo de Cíbele representado en los *naískoi* de mármol, que constituyen exvotos para Cíbele, normalmente entronizada y acompañada por Hermes Cadmilos a un lado del trono y por Hécate con antorchas al otro⁷.

En contraposición a esta imagen pacífica y benévola que transmiten de Hécate los testimonios que los testimonios arqueológicos, Sófocles describe a la diosa en la tierra con aspecto aterrador y cabellos de serpientes, y en un contexto en el que Hécate parece impartir

¹ Berlín, colección privada. Peschlow-Bindokat, 1972: 97 fig. 32; Bérard, 1974: 31 pl. 31; Edwards, 1986: 308 pl. 308 fig. 10; Sarian, 1992: 991, 1013 n. 14; Serafini, 2015: 348. Otros ejemplos: la crátera ática de campana de figuras rojas (440 a.C.) MMA New York 28.57.23. Pintor de Perséfone. Bérard, 1974: 129 pl. 15, 50; Edwards, 1986: 318, pl. 21, 9; Sarian, 1992: 990, 1016 n. 13. El lécito aribalístico ático de figuras rojas (Atenas, s. V a.C.) Mus. Nac. Atenas 1414 (CC 1434). Kourouniotis, 1933-5: 64-73; Bérard, 1974: 101 pl. 9, 32; Sarian, 1992: 991 n. 15.

² Pintor de Berlín. Mus. Nac. Acrópolis Atenas inv. 732. Schwarz, 1971: 178-182 ilustraciones 1-6; Bérard, 1974; Sarian, 1992: 990, 1013 n. 11.

³ Frankfurt, Liebieghaus ST V7. Pintor de Brygos próximo al Pintor de Castelgiorgio (Sarian) o el de Nióbides (Edwards). Dugas, 1950: 7-31, Edwards, 1986: 317; Sarian, 1992: 995, 1016; Serafini, 2015: 351-352. Otras representaciones de la marcha de Triptólemo en vasos de cerámica ática en los que aparece Hécate: crátera de volutas (s. V a.C.) Col. Paris Louvre G 343 pl. 7, 2. Pintor Nióbides. Dugas, 1950: 27 n. 56; Sarian, 1992: 991, 1013 n. 19. Crátera de cáliz ática (s. V a.C.) procedente de Spina (Italia) Mus. Naz. Ferrara inv. 2891 (T 313 VT). Pintor de Nióbides. Sarian, 1992: 994 n. 53. Hidria ática de figuras rojas procedente de Nola (Campania, Italia, s. V a.C.) British Museum London E 183. Pintor de Londres. Dugas, 1950: 27 n. 56; Edwards, 1986: 317; Sarian, 1992: 991 n. 21. Crátera ática de columnas de figuras rojas (440 a.C.) Wagner-Mus. L 529, Wurtzbourg. Pintor del Dôme. Dugas, 1950: 18, 317 n. 85; Sarian, 1992: 991 n. 22.

⁴ Estela votiva ática encontrada en Eleusis (480-475 a.C.), Eleusis inv. 5085; Mylonas, 1961: 191-192 fig. 67; Sarian, 1992: 992, 1013; Marconi, 2011: 2-31. Relieve votivo ático de la marcha de Triptólemo de Mondragón (Campania, Italia, s. IV a.C.) Nápoles, Mus. Naz. Sarian, 1992: 991 n. 23.

⁵ Bâle, col. H.A. Cahn HC 18. Simon, 1985: 271-284 pl. 49-55; Sarian, 1992: 995, 1016 n. 74.

⁶ Hermitage, Saint-Petersbourg inv. GP-13842. Sarian, 1992: 995, 1016 n. 73.

⁷ Estela de mármol en forma de *naískos* (Atenas, s. V a.C.), Alemania, col. privada. Picard, 1957: 41-65 n. 49; Vermaseren, 1987: 106 n. 362 pl. 106; Sarian, 1992: 1008, 1017 n. 275; Zografou, 2010: 191-194, 198; Serafini, 2015: 358 y nota 1. Relieve votivo de mármol (s. IV a.C.). Berlin Staatl. Mus. 1467 (K 106). Sarian, 1992: 1008 n. 273

justicia divina, pues porta la lanza luminosa del sol (S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*). Esta concepción podría relacionarse con la escena infernal del lécito ático de figuras negras que he comentado anteriormente. En el vaso Hécate no presenta rasgos terribles pero está acompañada por las Erinias en lo que parece una acción de justicia divina mientras sus perros devoran un *eidolon*.

De Atenas, aunque de época más tardía (s. II d.C.), procede un relieve votivo de mármol con la representación del dios Pan, de las Cárites y de un herma con Hécate triple¹. La escena resulta bastante peculiar. La triple Hécate está situada sobre una base circular, las tres figuras visten un chitón largo y un peplos en *apoptygma*. El dios Pan se encuentra en el registro inferior colocado entre dos de las figuras de Hécate y está llevando un plato de ofrendas. A la derecha, las tres Cárites se dirigen bailando hacia una divinidad femenina que, según Sarian, podría ser Ártemis. Este ejemplar pone en relación, por un lado, a Hécate con las Cárites: esto no es de extrañar pues, como mostraré más adelante, en época Helenística surgió un modelo de los *hekataia* en el que las tres Cárites se representan danzando alrededor de las tres cabezas de Hécate que coronan el pilar central. Por otro lado, se manifiesta la no tan usual asociación de Hécate con Pan.

Peloponeso: Laconia, Arcadia, Corintia y Élide

En la península del **Peloponeso**, las regiones de Laconia, Arcadia, Corintia y la Élide registran algunas huellas de la presencia de Hécate. En primer lugar, la ciudad de Esparta en Laconia. Aunque no se puede afirmar que el culto de Hécate se diera en **Esparta** en época arcaica, el comentario de un escoliasta menor de la *Ilíada* respecto de un verso de Alcman (*fl.* VII a.C.) podría aportar una noticia aislada pero significativa. Dicho escoliasta cita y comenta un verso de Alcman en el que se mencionan tres tipos de ninfas: Ναΐδες τε Λαμπάδες τε Θυιάδες τε “náyades, lámpades y tíades” (Alcm., fr. 63 Davies = fr. 94 Calame). Este fragmento ha sido notado y puesto en valor por Serafini². Mientras que no sorprende la denominación de ninfas náyades, asociadas con el agua, y de ninfas tíades, asociadas con el culto a Dioniso, la denominación de ninfas *lámpades* es una ocurrencia única. ¿Quiénes son estas ninfas portadoras de luz? El escoliasta menor de la *Ilíada* las asocia con Hécate como séquito de ninfas de la diosa (Σ menor Hom. *Il.* VI 21: Οἱ δὲ πολλὰ γένη νυμφῶν, ὥς φησιν Ἀλκμάν-Ναΐδες τε Λαμπάδες τε Θυιάδες τε Θυιάδες μὲν αἱ συμβακχεύουσιν Διονύσω καὶ συνθυίουσαι, τουτέστι συνεξορμοῦσαι· Λαμπάδες δὲ αἱ σὺν Ἑκάτῃ δαδοφοροῦσαι καὶ συλλαμπαδεύουσιν)³. Seguramente la antorcha (λαμπάς) como atributo es un elemento a favor de la relación entre la diosa y estas ninfas. La asociación de Hécate con las ninfas *lámpades* lleva a pensar en el texto mágico-ritual de los *Hexámetros Getty* (finales s. V a.C.) procedente de Selinunte, la ciudad griega situada en la costa suroeste de la isla de Sicilia. De dicho texto me ocuparé más adelante. El dato que ahora interesa es que en la composición selinuntina se nombran unas “diosas resplandecientes” (θεαῖς φαειναῖς, *HG* 12-13) que van en procesión provistas de antorchas (*HG* 13), cuya identificación suscita diferentes

¹ Münich, *Antikenslg.* 456. Sarian, 1992: 1004 n. 212.

² Serafini, 2013: 11-22.

³ Calame, 1984: 486-487; Serafini, 2015: 296-300 y 354.

interpretaciones. Algunos autores proponen que se identifiquen con Hécate, Perséfone y Deméter¹; sin embargo, Johnston apuesta porque las diosas luminosas de los *Hexámetros Getty* se identifiquen con las ninfas *lámpades* del poema de Alcman².

Por último, Serafini debate la negación de Latte acerca de la difusión del culto de Hécate entre los lacedemonios en una época tan temprana³. Según Serafini, en Esparta y los territorios limítrofes existía un culto en honor de Filónoe, otra hija de Leda y Tíndaro⁴, la cual es salvada de la muerte y dotada de inmortalidad por Ártemis según la tradición de Hesíodo en su *Catálogo de mujeres*⁵. El testimonio más tardío del Padre de la Iglesia Atenágoras de Atenas (133-190 d.C.) favorece la relación entre esta Filónoe y Hécate, ya que, según el autor, la muchacha era venerada como Ἑοδία, siendo éste un epíteto propio de Hécate (Athenag., *Leg. Christ.* 1, 1, 4-6 Marcovich)⁶.

A partir de época helenística el culto de Hécate en el Peloponeso parece registrarse con mayor claridad a través de los testimonios arqueológicos. En Esparta se encontró un *hekataion* de tipo herma, además de una inscripción sobre un altar encontrado al sur de Rusia que califica a Hécate como guardiana en Esparta Βάθυλλος Δέρκιος Ἑκάτη Σπάτης μεδεούση (IG V 1, 599). Otro *hekataion* se encontró en la región de la **Élide** en la ciudad de **Olimpia**. Por otro lado, en la región de **Arcadia**, según las noticias del historiador Teopompo y posteriormente de Porfirio, se ejecutaban sacrificios y se lustraban y coronaban las estatuas de Hermes y Hécate y del resto de los dioses, ofreciéndoles sahumerios de incienso, tortas y dulces (Theopomp.Hist., *FGrHist.* –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23; Porph., *Abst.* II 16, 30)⁷.

En época clásica, la ciudad de **Argos** en Arcadia reviste especial importancia porque, según Pausanias, allí se encontraba el único templo griego de Hécate ya existente en este periodo, situado cerca del santuario de Ilitia (Paus., II 22, 6-7). Si es cierta la noticia de Pausanias, este templo contenía tres estatuas de Hécate: una de mármol realizada por Scopas (460-420 a.C.), y otras dos en bronce por Naucides y Policeto (460-420 a.C.)⁸, lo cual significaría, como señala Serafini, que el templo ya existía en la segunda mitad del s. IV a.C. y que, además, el hecho de que los escultores firmasen sus obras era señal de una reputación de Hécate más positiva de lo que nos transmiten las fuentes literarias. También en Argos se encontró un *hekataion* de estilo arcaizante (s. II-III d.C.)⁹: dos de las figuras llevan una granada

¹ Bernabé-Martín Hernández, 2013: 132. Bremmer, 2013: 27 propone que son Deméter y Perséfone; Janko, 2013: 41 las identifica con Hécate y Perséfone; Kotansky, 2016 las identifica con Deméter y Perséfone. Sobre esta cuestión, Serafini, 2015: 448-449 con bibliografía actualizada.

² Johnston, 2013: 121-156; *idem*, 2014: 32-35.

³ Latte, 1948: 54 nota 21.

⁴ Apollod., *Bibl.* III 10, 6.

⁵ Apollod., *Bibl.* 10, 6 y Hes., *Catálogo de las mujeres* fr. 23A, 10-12 M.-W. Parecida noticia transmite Pausanias, refiriéndose también al *Catálogo* de Hesíodo, acerca de la transformación de Ifigenia en diosa (o en la propia Hécate) por obra de Ártemis que la salva de la muerte en su sacrificio (Paus., I, 43, 1; II, 11, 8).

⁶ Serafini, 2015: 355 nota 3 sobre la cuestión textual de la noticia de Atenágoras.

⁷ Kraus, 1960: 57 nota 270 con todas las referencias bibliográficas de estos testimonios.

⁸ Sarian, 1992: 997 n. 102.

⁹ Atenas, Mus. Nac. 2626. Kraus, 1960: 175, A 22; Sarian, 1992: 1000 n. 134.

u otro fruto contra el pecho y la tercera lleva una antorcha y una *phiale*. Por último, Hécate aparece más tarde en la acuñación monetaria de Sabina en Argos (137 d.C.)¹.

Además, tal vez en la localidad de **Heliocastro** cerca de la ciudad de Hermíone, en el extremo sur-oriental de la costa de Arcadia, se encontró un hito calcáreo (s. V a.C.) en el que se nombra “el camino de Hécate”². En **Epidauro**, al este de Argos, se encontró un *hekataion* de mármol (s. I-II d.C.) para Ártemis-Hécate de estilo arcaizante: las tres figuras coronadas con *polos*, una está mutilada, otra porta una antorcha larga y una *phiale* y la tercera tiene una granada u otro fruto contra el pecho. En la base la dedicatoria: ΑΡΤΕΜΙΔΙ ΕΚΑΤ[Τ]ΗΙ | ΕΠΗΚΟΩΙ ΦΑΒΟΥΛΟΣ³.

Procedentes de la región de **Corintia** tenemos también algunos testimonios. Primero, una noticia de Pausanias sobre una imagen de Hécate en el Asclepíeo de **Titani**, pueblo griego en el municipio de Sición. Esta estatua estaría colocada junto a la de Dioniso, Afrodita, la Μέγαλη Μήτηρ y Tyché (Paus., II 11, 8). Segundo, un *hekataion* de mármol de estilo arcaizante⁴: las tres figuras en posición hierática con quitón atado a la cintura y peplos, dos de ellas sostienen una granada contra el pecho mientras que la tercera tiene una larga antorcha en la mano izquierda y una *phiale* en la derecha. Tercero, un *hekataion* en relieve esculpido sobre el lado derecho del trono de una escultura marmórea de la diosa Cíbele (s. I-II d.C.)⁵.

Como curiosidad, cabe mencionar una referencia literaria tardía de Libanio (314-393 d.C.) que habla de la celebración de unos Misterios asociables con Hécate en el istmo de Corinto (Lib., Or. 14, secc. 5, lín. 2).

Egina

En la isla de **Egina** se han encontrado varias muestras escultóricas que manifiestan la existencia del culto de Hécate. En primer lugar, un edículo con una estatuilla de Hécate triple coronada con *polos*, probablemente de época de Augusto⁶. La figura central sujeta dos largas antorchas, la de la izquierda de perfil porta una *phiale* y la de la derecha una *oinochoe* con una mano y una antorcha larga con la otra. En segundo lugar, un *hekataion* de bronce sobre una base triangular del periodo imperial romano⁷. Las tres cabezas están coronadas por un solo *polos* alto decorado con tres estrellas y coronado por un creciente de luna, símbolo del aspecto lunar de Hécate. Tienen los brazos plegados a la altura del codo, dos de las figuras llevan serpientes enrolladas en el brazo y la tercera porta dos cortas antorchas. La tercera es una estatuilla de Hécate con antorchas de mármol pentélico⁸. Se trata de otra representación

¹ AE de Sabina en Argos (137 d.C.). SNG Cop 88, Mionet Supp. IV, 41. Sarian, 1992: 1002 n. 169: v/ CABEINA CEBACTH, vestimenta drapeada; r/ ΑΡΓΕΙΩΝ, Hécate triple de estilo arcaizante, coronada con *polos* y llevando antorchas cortas.

² Tzifopoulos, 1992-1998; Serafini, 2015: 357.

³ Atenas, Mus. Nat. 303. Kraus, 1960: 174, A 18 pl. 23, 2; Sarian, 1992: 1006 n. 243.

⁴ Mus. Corinto 2302. Rigdway, 1981: 431; Sarian, 1992: 1000 n. 135.

⁵ Mus. Corinto G 855; Sarian, 1992: 1008 n. 268.

⁶ Praga Mus. Nat. 4742. Kraus, 1960: 158 pl. 21, 2; Sarian, 1992: 1000 n. 143.

⁷ Boston, MFA (Edwin E. Jack Fund 64.6). Sarian, 1992: 1001 n. 157.

⁸ Atenas, Mus. Nat. 53. Kavvadias, 1890-1892: 92 n. 53; Sarian, 1992: 995 n. 80.

de Hécate monomorfa, vestida con chitón e himation portando una *phiale* con una mano y una rama con la otra. Además de estos ejemplares, de Egina procede una moneda de la época de Septimio Severo (193-211 d.C.)¹. El anverso muestra la cabeza de Atenea con casco y el reverso presenta una lechuza sobre un ánfora y a la derecha Hécate como símbolo representada con tres cuerpos y tres rostros.

Italia: Hécate en contexto mágico literario y en la cerámica

Las referencias literarias sobre Hécate en Italia son de temática mágica por lo que volveré sobre ellas en la Sección II. Corresponden a dos autores sicilianos, Teócrito y Diodoro Sículo, y ahora me limitaré a hacer una breve mención de los pasajes que nos conciernen.

El testimonio más antiguo es el *Idilio II* de Teócrito de **Siracusa** (310 a.C.–260 a.C.) llamado *La Hechicera* (Theocr., *Id.* II 1-166). En él se describe la elaboración de un filtro amoroso por parte de la maga Simeta. Ella invoca a las diosas Selene, Hécate y Ártemis para que con su influjo lunar potencien la eficacia de la práctica y por supuesto a Afrodita, para que favorezca el poder de constricción amorosa del conjuro. La función de Hécate y Selene en este contexto literario coincide con el rol que desempeñan estas diosas en los textos propiamente mágicos de los PGM.

El siguiente testimonio en orden cronológico es el de Diodoro Sículo (80 a.C. – 20 a.C.). El autor transmite la versión mitológica de Hécate como madre de Circe, en la cual la maga adquiere de su madre una gran pericia en la composición de venenos mortales (D.S. IV 45, 2-4). Entre los venenos cabe destacar el *Aconitum napellus*² pues según Dioscórides abunda precisamente en Italia en los Montes Vestinos y se usa por los cazadores para matar a los lobos. Este dato podría ser relevante si consideramos que el enemigo del lobo es el perro, animal predilecto de Hécate, y que en las fiestas romanas del lobo, en los *Lupercalia*, se sacrificaba un cachorro³, acto sacrificial que sabemos asociado a Hécate, como he comentado anteriormente. En la noticia de Diodoro, la maga Circe experimenta con el veneno *Aconitum napellus* mezclándolo con otros y haciendo que los extranjeros lo ingieran. Por otro lado, el mismo autor nos informa de la existencia de un santuario para Hécate Sombría en Egipto, asociando a la diosa con el ritual grecoegipcio del pasaje de los muertos (D.S., I 96, 9).

Ovidio menciona a Hécate en su obra especialmente en contexto mágico, como diosa recurrente de las brujas Medea y Circe, experta en φάρμακα (Ov., met. 6, 139; 7, 174-194; 7,

¹ SNG Cop. 545. Sarian, 1992: 1004 n. 170.

² Diosc., 4.77 ἀκόνιτον ἕτερον (otro acónito): “Algunos lo llaman *mataperros* (κυνοκτόνος); los romanos *colomestrum*. Lo llaman *matalobos* (λυκοκτόνος) y otros *haba blanca* (κύαμος λευκός). Hay tres variedades: una la que usan los cazadores, las otras dos los médicos; la tercera de éstas se llama *del ponto* (ποντικός). Tiene las hojas semejantes a las del plátano, aunque más hendidas y mucho más pequeñas y negras. Su tallo se parece al pecíolo del helecho, liso, de un codo de altura o incluso más. Tiene su fruto en unas vainas pequeñas y alargadas, unas raíces negras como los tentáculos de los camarones, las usan para las cacerías de lobos, introduciéndolas dentro de carnes crudas, que al ser devoradas por los lobos, los matan.

³ Plu., *Quaest. rom.* 290D, 3.

238-241; 14, 39) y divinidad de los Infiernos (*Herói.* 12, 69-88). Ovidio no ubica a Hécate en contexto geográfico italiano sino principalmente en la Cólquide.

Horacio (65 a.C.– 8 a.C.) compone una sátira narrativa de humor y de crítica social hacia la magia y la superstición, dos elementos que habían arraigado en la sociedad romana y que eran consideradas una amenaza en la época de regeneración moral y religiosa impulsada por Augusto. El poeta describe una escena de brujería en la que las brujas Canidia y Sagana hacen un conjuro para invocar a Hécate y a Tisífone, de las que la segunda había sido puesta al cuidado de las Puertas de los Infiernos por Hécate. En la escena aparecen serpientes y perros (Hor. Sat. 1, 8, 33). La figura de Hécate en los textos de los poetas Ovidio y Horacio demuestra que en territorio italiano era una divinidad bastante conocida en el mundo de la magia y que en contexto mitológico había quedado íntimamente ligada a las grandes brujas, especialmente Medea.

Por otra parte, en una silva de Estacio (45-96 d.C.) consta que toda la tierra de Italia celebraba en sus hogares los Idus del 13 de agosto en honor de Hécate, el día en que humeaban las antorchas del bosque de **Aricia**. Describe a la diosa virgen, con tres nombres y tres advocaciones, confundida a veces con Diana (Stat. Silv. 1, 60). Dicha confusión o, más bien, asimilación entre las dos diosas se debe a su relación con la Luna, de ahí las características de triplicidad que el poeta le atribuye a Hécate en su composición.

Por último, tenemos la crítica de Hipólito de Roma (170–235 d.C.) contra los hechiceros, a quienes acusa de estafadores. Hipólito cuenta que un mago engaña a sus clientes simulando la aparición de un *daimon* de fuego y, en una noche sin Luna, pronuncia una invocación para que aparezca Hécate, a quien relaciona con Bombo, Gorgo, Mormo y Selene (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1). Aunque la intención del texto es de crítica, el contenido resulta valioso por el contexto mágico que recrea y por las asociaciones entre divinidades lunares y seres mágicos e infernales.

En cuanto a los **testimonios arqueológicos** de Hécate en Italia, existe una gran cantidad de piezas de cerámica de estilo ático manufacturada en territorio italiano. Dado que ya he citado la mayoría de ellas en el comentario de la cerámica ática y con motivo del tema iconográfico del ciclo eleusino (la partida de Triptólemo, el rapto de Perséfone, la escena de los reyes en los Infiernos¹), no voy a incluir de nuevo la referencia de las mismas en este apartado, sino solo las referencias de las piezas que faltan. Los principales lugares de Italia de los que proceden estos testimonios, fechados entre el 480 a.C. y el 310 a.C. son las ciudades de Espina², Vulci, Nola y la región de Apulia¹.

¹ Hambourg Mus. KG 1982.4/St. 350. *RVAp* II 871, 57A. Hidria de figuras rojas (330-310 a.C.). Escena en los Infiernos: Hécate vestida con gorro frigio, chitón corto y piel de animal sobre los hombros, lleva dos antorchas encendidas y va detrás de la cuadriga de Hades. Sarian, 1992: 990 n. 8.

² Mus. Naz. Ferrara inv. 2891 (T 313). Crátera de cáliz de figuras rojas procedente de la ciudad de Espina en la antigua región de Etruria, fechada en el 2º cuarto del s. V a.C. En ella se representa una escena de la partida de Triptólemo en la que Hécate aparece vestida con peplos y *saccos*, lleva dos antorchas en las manos. Se coloca detrás de la silla de un héroe eleusino. Deméter apoyada en un cetro hace una libación. Dugas, 1950: 27 n. 57; De Angeli, 1988: 873 n. 354 = *LIMC* IV 1 “Deméter” p. 873 n. 354; Sarian, 1992: 991 y 1013 n. 20.

Uno de los motivos iconográficos más recurrentes del ciclo eleusino es la representación de los Infiernos con distintas variantes que merece la pena comentar. En un ánfora de figuras rojas (340-320 a.C.) aparece Hécate vestida con chitón de bandas cruzadas sobre el pecho y utilizando sus dos antorchas para intenta frenar el avance de la cuadriga de Hades, que ha raptado a Perséfone². Este acto supone una variante con respecto del mito. Una escena similar se da en un fragmento de lutróforo de figuras rojas (340-320 a.C.)³. Por otra parte, en un ánfora de figuras rojas procedente de **Altamura en Apulia** (330-320 a.C.) la escena de los Infiernos reúne a varios personajes, entre ellos Hermes, Heracles, Cérbero, Orfeo, Plutón, Perséfone y Hécate vestida con chitón corto y llevando antorchas en las manos⁴. En un *lékythos* apulio de figuras rojas (330-310 a.C.)⁵ las figuras divinas que aparecen en la escena infernal varían: delante de la cuadriga de Hades están Lisa (divinización de la ira frenética), Zeus y Hera. En la parte inferior, Deméter y cuatro Coribantes, por último Hécate con chitón corto de bandas cruzadas sobre el pecho llevando una antorcha en cruz en su mano izquierda y una espada enfundada en la derecha. Sin embargo en una crátera de volutas de figuras rojas⁶ apulia (330-310 a.C.) aparece sencillamente Hécate con chitón corto de bandas cruzadas portando una larga antorcha⁷. Otra crátera de volutas apulia de figuras rojas⁸ muestra en el registro superior a Anfiarao en el Infierno presentándose ante Hades; Hécate aparece detrás con antorchas y detrás de ella Diké sentada y con la espada envainada⁹. Esta escena resulta interesante porque asocia a Hécate, por un lado, con el poder en los Infiernos, representado por la figura de Hades, por otro, con el de la justicia, simbolizada por Diké y, por último, con la adivinación oracular y la magia, representadas por Anfiarao. Este héroe de la guerra de los Siete contra Tebas fue convertido en espíritu del Inframundo y esta es, probablemente, la escena que muestra el vaso.

¹ Londres, British Museum 1885,0314.1. Crátera de volutas con figuras rojas de Apulia (360 a.C.). Representación del rapto de Perséfone. En la escena aparece Hades conduciendo su carro en el momento de llevarse a la joven. A la derecha de Perséfone va corriendo Hermes. Hécate viste un chitón corto bordado con un cinturón bordado, está mirando hacia atrás y sujetando con la mano derecha una antorcha con cuatro extremos en la parte superior. Por detrás de su cabeza hay un círculo radiado. Una línea de puntos en el suelo bajo los pies de las figuras, tal vez una simulación del mundo subterráneo. Por debajo de Hécate hay un pequeño santuario *in antis* en el que se coloca la estatua arcaica de una diosa de frente con *polos* y pintada de blanco. En el campo superior una estrella de ocho puntas, una roseta y dos *phiales*. En el reverso del vaso se representa la Centauromaquia. Sarian, 1992: 990 n. 4.

² Génova Mus. 15043. *RV Ap.* II 498, 51. Pintor de Darío. Sarian, 1992: 990 n. 6.

³ Port Sunlight Lady Lever Art Gallery 5040 (X2143). *RVAp* II 501, 63. Pintor de Darío. Sarian, 1992: 990 n. 7.

⁴ Trento Mus. Naz. 76.010. Pintor de Patera. Sarian, 1992: 992-3 n. 41.

⁵ Londres, Mercado de antigüedades. *RVAp Suppl.* 1, 88, 281a pl. 17, 1-2. Pintor del Ultratumba. Sarian, 1992: 990 n. 9.

⁶ P. Baltimore, 330-310 a.C. San Petesburgo, Hermitage B 1716 (St. 426). Sarian, 1992: 992 n. 31.

⁷ Al igual que en una crátera de volutas de figuras rojas apulia de Ruvo. Bari, Mus. Arch. 2396. *RVAp* II 863, 26. P. Baltimore. Sarian, 1992: 992 n. 37.

⁸ P. de Gánimides, último cuarto del s. IV a.C. Suiza, col. Privada. *RVAp* II 798, 10a. Sarian, 1992: 992 n. 40.

⁹ Se puede observar la escena de Anfiarao en los Infiernos con Hécate formando parte de la composición en los siguientes vasos de cerámica: un vaso apulio de figuras rojas (330-310 a.C.). Bâle, Antikenmus BS 464; *RVAp* II 865, 23. P. Baltimore. Sarian, 1992: 992 n. 33. Una hidria (330-310 a.C.). Foggia, Mus. Civ. 132733. *RVAp* II 872, 58. P. Baltimore. Sarian, 1992: 992 n. 35.

Por otra parte, en una cratera de volutas apulia de **Armentum** de figuras rojas (330-310 a.C.) la escena infernal se corresponde con el ámbito órfico¹. En el registro superior se encuentran Orfeo y Eurídice. Entre los personajes que les acompañan, Hécate podría ser la figura femenina con chitón corto, botas y largas antorchas encendidas, aunque tiene un felino a sus pies, un compañero poco usual de la diosa.

De **Vulci** procede una copa ática de figuras rojas (460-450 a.C.)² en la que se representa probablemente un cortejo matrimonial. Hécate va vestida con peplos y tiene dos antorchas en las manos. Se coloca en el umbral de una casa simbolizada por una columna y una puerta. La función de la diosa en esta imagen, además de asistir al matrimonio, es seguramente la de proteger la casa en cuyo umbral se sitúa, por lo que se pone de manifiesto una de las funciones primordiales de Hécate como guardiana de las puertas del hogar.

Entre los motivos iconográficos de los vasos italianos que atañen a Hécate, destacan las escenas nupciales. La más famosa es la de las bodas de Tetis y Peleo y viene representada en una cratera de cáliz ática de figuras rojas (440-430 a.C. y fechada por Beazley entre el 475-425 a.C.) procedente de **Espina**³. Entre las divinidades del cortejo nupcial de Tetis y Peleo se encuentran Hermes, Hécate⁴ que está de pie al lado del carro de boda y va vestida con peplos y sujetando dos largas antorchas encendidas, Apolo, Eros que corona a Tetis y Afrodita. Una escena nupcial un tanto particular se representa en un *lébes gamikós* siracusano de figuras rojas⁵ (último cuarto del s. IV a.C.). Transcurre en los Infiernos bajo un edículo: una mujer (¿una difunta novia?) está sentada y se mira en un espejo, delante de ella hay otra mujer (¿la nodriza?). Hécate se sitúa a la derecha vestida con chitón corto de bandas cruzadas sobre el pecho y sujeta una antorcha y un tirso con cada mano. El tirso introduce a Hécate en el mundo dionisiaco. Tal vez esto explique que en el testimonio anterior vaya acompañada de un felino, pues estas fieras suelen acompañar a Dioniso, aunque también se asocian con Cíbele.

Del **Valle Pega** en Espina (440-430 a.C.) procede una cratera de cáliz ática de figuras rojas⁶ en la que se representa una escena de la Gigantomaquia. Zeus aparece en el centro y en alto y blande un trueno contra un gigante. Una Nike o Nyx alada acude hacia Zeus en su cuadriga y tiene delante de la cabeza un creciente de luna. A la izquierda de Zeus, Hera avanza contra un gigante fulminado. Atenea empuña su lanza contra otro gigante que se retuerce de dolor. Hécate figura en el nivel superior y dirige hacia la derecha sus dos antorchas contra un gigante armado y de espaldas. Por último Ares blande sus armas contra un gigante con espada.

La célebre *Regina Vasorum* (s. IV a.C.) es una gran hidria de arcilla de figuras sobre fondo negro encontrada en el sur de Italia⁷. La parte más importante de la decoración del vaso es la composición en relieve hallada en los hombros de la vasija porque contiene importantes

¹ Nápoles, Mus. Naz. Stg. 709. Sarian, 1992: 992 n. 29.

² Staatl. Mus. Berlin F 2530. Pintor de Anfítrite. Sarian, 1992: 993 n. 45.

³ Mus. Naz. Ferrara 2893 (= colección previa: T.617 VT). Pintor de Peleo. Sarian, 1992: 993 y 1013 n. 44; Beazley Archive (ARV² 1038, 1: 1679):

<http://www.beazley.ox.ac.uk/XDB/ASP/recordDetails.asp?id=6511FCDB-E350-4B27-B45C-E9637750643D&noResults=&recordCount=&databaseID=&search>

⁴ Su nombre figura escrito EKAKTH, tal vez debido a un error del pintor.

⁵ Siracusa, Mus. Reg. 47099. P. de Hécate. Sarian, 1992: 993 n. 43.

⁶ Mus. Naz. Ferrara inv. 44893. LIMC IV 1 "Gigantes": 219 n. 313; Sarian, 1992: 995 n. 54.

⁷ Col. Campania (Roma) hasta 1862, actualmente en San Petesburgo, Hermitage ГР-4593.

divinidades: Rea, Hécate con una antorcha, el joven Dioniso con tirso, Deméter, Atenea sentada en una roca, Ártemis portando antorchas y Afrodita. La falta de interacción entre las figuras revela que no se está representando una escena concreta.

Por último, la curiosa escena representada en una *oinochoe* ática policromada con relieves procedente de **Capua** (último cuarto del s. IV a.C.)¹ en Nola. En la escena figura Hécate vestida con *chitón* largo y sosteniendo dos largas antorchas encendidas y se aproxima a un altar iluminado mientras ejecuta un paso de baile. Detrás del altar hay una figurita de Hécate tricéfala erguida sobre una columna. Otra escena particular se representa en una hidria apulia de figuras rojas (330-310 a.C.)² en la que figura una cuadriga conducida por Nike. Los caballos van precedidos por un perro y Hécate va delante de los caballos con dos antorchas encendidas y decoradas con cintas³. ¿Podría simbolizar a Hécate como guía de la victoria?

El motivo iconográfico de los misterios eleusinos se da también en el relieve. Por ejemplo, un fragmento de terracota de **Reggio Calabria** (475 a.C.)⁴ representa la escena de encuentro entre Hécate y la afligida Deméter, las dos figuras encuadradas bajo la bóveda celeste con los bustos de Helios y Eos. Así como un relieve de mármol de estilo ático encontrado en la actual Mondragón (Caserta) cerca de la antigua ciudad de Sinuessa (mediados del s. IV a.C.)⁵ en el que se representa la partida de Triptólemo. En la escena se encuentran las diosas de Eleusis ante Triptólemo sentado: Kore porta una larga antorcha doble y Deméter está sentada sobre una cista alzando la mano con gesto solemne; y Hécate está vestida con peplos y seguramente sujetando antorchas en sus manos (los brazos se conservan parcialmente)⁶.

Como se puede comprobar, la iconografía del ciclo misterioso eleusino tan presente en la cerámica y relieves áticos influyó la iconografía de los Misterios de Selinunte en la cerámica y en el relieve italiano.

Por otra parte, en territorio itálico se han encontrado testimonios escultóricos dedicados exclusivamente a Hécate. El más antiguo es un edículo esculpido (s. II a.C.)⁷ que alberga en su interior una Hécate triple. La figura central mira al frente y está coronada con un *polos* alto, sujeta dos largas antorchas en las manos. Las otras dos figuras están de perfil, la de la izquierda sujeta una *phiale* y la de la derecha una *oinochoe* con una mano y una larga antorcha en la otra.

¹ Londres BM 1871,0722.1. Sarian, 1992: 993 n. 48.

² Fiesole (Firenze), col. Constantini 152. Pintor Baltimore. Sarian, 1992: 995 n. 75.

³ La misma escena en una crátera de volutas apulia de figuras rojas (, 320-310 a.C.). New York, MMA 50.171.63. P. Capodimonte. Sarian, 1992: 995 n. 76.

⁴ Mus. Naz. Locri. Zancani Montuoro, 1964: 386-395; De Angeli, 1988: 883 n. 458 = LIMC IV 1 "Deméter" n. 458 p. 882; Sarian, 1992: 992 y 1013 n. 26.

⁵ Nápoles, Mus. Naz. De Angeli, 1988: 878 n. 412 = LIMC IV 1 "Deméter" n. 412 p. 878; Sarian, 1992: 991 n. 23.

⁶ Algunos autores interpretan la tercera figura femenina no como Hécate sino como una personificación de la ciudad de Eleusis (Metzger, Bianchi) o como la diosa Thea (Kerenyi, Peschlow-Bindokat). Véase la bibliografía en Sarian, 1992: 991 n. 23.

⁷ Hamburgo, col. priv. W. Hornbostel. Sarian, 1992: 1000 n. 144.

Sigue una serie de *hekataia*. El primero es un herma romano con Cárites (I a.C.- I d.C.) procedente de Fiumicino¹. Las tres figuras femeninas danzantes se colocan contra las caras del pilar central. En este ejemplar, debido a su estado de conservación, faltan las tres cabezas de Hécate que deberían coronar la parte superior del pilar. Las tres figuras que bailan van vestidas con largos mantos, lo cual apunta a que se trate de tres Ninfas (quienes se visten con dicho atuendo) y no de Cárites. El perro, compañero de Hécate, sigue a las figuras, lo cual es un motivo para creer que efectivamente faltan las tres cabezas de la diosa en la parte superior del pilar.

El segundo es un *hekataion* de bronce romano (s. I d.C.)². Las tres figuras llevan chitón largo con mangas, peplos en *apopotygma* ceñido a la cintura, cabellos cortos en bucles y diadema. Una de ellas tiene un creciente de luna en la frente, lo cual hace pensar que el conjunto represente a Hécate triple como hipóstasis de la luna. Las tres se adosan a una columna central abierta en la parte superior, a modo de *polos*. Todas tienen los brazos en ángulo recto porque debían de sostener atributos, de los cuales solo quedan los fragmentos de una antorcha y de un puñal.

El tercero es un *hekataion* de bronce romano (s. I d.C.)³ que reposa sobre una base circular sobre la cual se yerguen las tres figuras. En este ejemplar, las tres presentan algunos atributos inusuales: una lleva un creciente de luna sobre la cabeza, lo cual la relaciona con Selene, y una flor de loto, que la asocia con Isis (también divinidad lunar), además sostiene dos antorchas encendidas; la segunda está coronada con laurel, atributo de Apolo, y tiene una llave y una cuerda; la tercera lleva un sombrero frigio, atributo de Mitra, y una corona radiada propia de Helios, sostiene además una serpiente y un puñal. En este caso, puede que estemos ante un *hekataion* único en el que Hécate o, tal vez, Hécate-Selene, se asocia con la diosa Isis en calidad de divinidad lunar y sanadora, así como con tres divinidades solares masculinas: Apolo, que además es también sanador, Harpócrates, Helios y Mitra.

El cuarto *hekataion* es de mármol pentélico y de estilo no arcaizante (76-138 d.C.)⁴, encontrado en la Villa de Adriano a las afueras de Tívoli: de él solo queda el cuerpo de dos de las figuras de pie sobre un pilar triangular.

El quinto ejemplar es una estatuilla triple considerada Hécate-Diana⁵ (161-200 d.C.), fabricada en mármol de Paros. En la base tiene una dedicatoria en latín de parte del liberto Aelius Barbarus⁶. Los brazos y el *polos* de la estatua están restaurados¹. Las tres figuras llevan

¹ Roma, Mus. Torlonia. Kraus, 1960: 140 n. 26 pl. 12; Sarian, 1992: 1005 n. 228.

² Treviso, Mus. Civ. Sarian, 1992: 1001 n. 151.

³ Roma, Pal. Cons. – Paris fig. 3744. Kraus, 1960: 160 n. 665; Guidoni, 1980: 49-50 fig. 8; Sarian, 1992: 1009 n. 286.

⁴ Sarian, 1992: 1000 n. 148.

⁵ British Museum 1805,0703.14. Sarian, 1992: 1006 n. 244.

⁶ La inscripción fue recogida en un manuscrito de Ferrara en el periodo 1598-1633, ref. *CIL* VI, 9089: *AELIVS · BARBARVS · AVGVSTORVM · LIBERTVS · VILICVS · HVIVS · LOCI · D · D · P*. Se han ofrecido dos posibles transliteraciones: *Aelius Barbarus Augustorum libertus Vilicus huius loci D(ianae) d(onum) p(osuit)* o bien, *Aelius Barbarus Augustorum libertus Vilicus huius loci d(eae) d(onum) p(osuit)*. La traducción sería: “Aelius Barbarus, esclavo liberado de los Emperadores, alguacil de este lugar, depositó este presente para la diosa”.

una vestimenta arcaizante y están adosadas a una columna achatada por arriba, sus tres cabezas coronadas con poloi y crecientes de luna. Este último atributo no es tan frecuente en los *hekataia* y señala que la representación triple de la diosa tiene connotaciones lunares: puede que se trate de Hécate-Diana, pues ambas se conectan con la Luna, o puede que se trate de Hécate-Selene, esto es, de la diosa Hécate triple como hipóstasis del astro.

El sexto *hekataion* (II-III d.C.) procede de **Cortona** (la Toscana)². Las tres figuras de este ejemplar llevan una vestimenta arcaizante y diademas, además de portar como atributos dos antorchas cortas, un látigo, una serpiente, un puñal y una llave. La particularidad de este ejemplar es que la columna a la cual están adosadas las figuras está decorada con racimos de uva que remiten al ámbito dionisiaco.

El séptimo es un *hekataion* de bronce romano (principios del s. III d.C.) procedente de Classe (cerca de Rávena)³. La columna central a la cual están adosadas las tres figuras tiene una base triangular. Las tres imágenes de Hécate llevan chitón largo con mangas, peplos en *apoptygma* ceñido a la cintura, cabellos cortos en bucles y diademas. Tanto la columna como las tres cabezas de las figuras están rematadas con poloi. Las figuras llevan los siguientes atributos: la primera lleva un creciente de luna sobre la frente y una antorcha corta en la mano derecha, la segunda lleva un puñal en la mano derecha mientras que agarra un perro por las patas con la mano izquierda, la tercera lleva una *phiale* y una *oinochoe*.

El octavo *hekataion* (s. III d.C.) es similar al anterior, también de bronce y procedente de Classe⁴, pero no se conservan tan bien los atributos de las figuras: queda un fragmento del puñal y, tal vez, de la *phiale*.

Hay otros dos *hekataia* cuyo origen italiano, aunque es probable, no está confirmado con certeza. El primero es un herma romano con Cárites (s. I a.C. o I d.C.), semejante al que he descrito anteriormente⁵. Tiene una base circular sobre la que se apoya un pilar triangular con las tres cabezas de Hécate en la parte superior y coronadas por un único *polos*. Las tres Cárites están de pie y forman un corro en torno al pilar. El segundo es otro herma de mármol, probablemente romano (50 a.C.- 50 d.C.)⁶. Está compuesto por tres cabezas femeninas coronadas por un único *polos* alto y abierto por arriba. El conjunto representa un intento del escultor por crear una estatua con reminiscencias del estilo ateniense arcaizante. En efecto, el *polos* remite al tocado de los *hekataia* arcaicos o al de la estatua de Hécate de Alcámenes; sin embargo, la elaboración del cabello es más propia del periodo helenístico.

De Italia proceden algunos de los escasos testimonios de pintura mural en los que figura Hécate. El primero es un fresco romano (50-30 a.C.) procedente del *cubiculum* M de la

¹ Para restaurarlos siguieron el modelo del ejemplar de bronce de la colección de Chigi en el Museo del Capitolio (Bodleian Ms D 71). La estatua estuvo colocada con anterioridad en una viña a las afueras de la Porta Flaminia en Roma y pertenecía al Cardenal Giustiniano.

² Mus. Acc. Etr. Sarian, 1992: 1009 n. 289.

³ Guidoni, 1980: 33-55; Sarian, 1992: 1001 n. 153.

⁴ Cassel, Staatl. Kunstslg. Kraus, 1960: 160 n. 665; Höckmann, 1973: 32-33 pl. 19, 66; Guidoni, 1980: 52-53 fig. 11; Sarian, 1992: 1001 n. 154.

⁵ Venecia, Mus. Arch. 155. Coll. Grimani. Kraus, 1960: 130, 132, 137, 144, 151 n. 15 pl. 9; Sarian, 1992: 1005 n. 224.

⁶ Boston, MFA 1959.846. Sarian, 1992: 1004 n. 202.

Villa de Publio Fannio Sinistor (cerca de Boscoreale, Nápoles)¹, que ardió en la erupción del Vesubio del 79. El fresco decora los paneles de un tríptico: el panel de la pared de fondo contiene la escena de un drama satírico. En el extremo derecho se ve un terreno rocoso con una fuente y en primer plano la entrada de una caverna que alberga otra fuente custodiada por una pequeña figura de Hécate situada sobre un plinto: lleva vestimenta drapeada y porta dos antorchas en las manos. Podría tratarse de un pequeño santuario rupestre dedicado a la diosa. El panel izquierdo del tríptico muestra escenas de una tragedia. En el centro se sitúa una estatua de Ártemis y, detrás de ésta, un patio y una gran casa cuya puerta está custodiada por dos estatuas de Hécate, una a cada lado, del mismo tipo que la anterior y colocadas sobre una columna. El panel derecho del tríptico muestra una escena idéntica a la del panel izquierdo a excepción de la estatua central, pues no representa a Ártemis sino, probablemente, a una sacerdotisa.

El resto de pinturas murales en las que aparece Hécate proceden de **Pompeya**. El primer fresco procede del *atrium* de la Domus C (ca. 15 a.C.-45 d.C.)² y muestra un paisaje con un trípode a la derecha colocado sobre un *ómphalos*. En el centro hay un gran árbol y una puerta sagrada y en el interior de la puerta se coloca la estatua de Hécate sobre una base sujetando dos antorchas, a su izquierda Hermes. El segundo es el fresco del *atrium* de la Casa degli Amorini Dorati (ca. 15 a.C.-45 d.C.)³ en cuyo centro se representa una estatua de Hécate *dadophora* delante de una puerta sagrada y un árbol, similar a la anterior. El tercero es el fresco de la Casa della Caccia Antica (ca. 70 d.C.)⁴ en el que aparece un santuario rural. Delante de la construcción hay un hombre arrodillado ante una sacerdotisa, a la derecha una estatua de Apolo sedente y a la izquierda, al lado del santuario, hay una estatua de Hécate con vestimenta drapeada y sujetando dos antorchas. En todos estos frescos Hécate se representa desempeñando su función de guardiana de las puertas.

El cuarto fresco de Pompeya (70 d.C.)⁵ muestra un edículo sagrado en el centro y en medio de un paisaje montañoso. Además de reses y de un pastor, se puede ver una estatua de Hécate sobre un promontorio, con vestimenta drapeada y sujetando dos antorchas en las manos. Un fresco de la Casa del Centenario (70 d.C.)⁶ muestra un santuario rústico con estatua de Hécate en el centro. Por último, en el fresco pompeyano de la Casa del Poeta Trágico (70 d.C.)⁷ se representa a Hécate en la escena del sacrificio de Ifigenia: en la parte superior Ártemis agarrada a un ciervo contempla a Ifigenia, mientras que en la parte inferior, detrás de Agamenón, hay una columna alta sobre la que se coloca la imagen de Hécate, adornada con *polos*, sujetando una antorcha en cada mano y con dos perros que la flanquean.

¹ MMA 03.14.13 a-g (Rogers Fund, 1903). Sarian, 1992: 1003 n. 195; Bergman/De Caro/Mertens/Meyer, 2010.

² Fresco Pompeya (Campania) VII 2, 18. Domus C. Vibi Itali, *atrium*. Sarian, 1992: 994 n. 59.

³ Fresco Pompeya (Campania) VI 16, 7. Casa degli Amorini Dorati, *atrium*, *paroi* S. Nápoles, Mus. Naz. 9508. Sarian, 1992: 994 n. 60.

⁴ Fresco de Pompeya (Campania) VII 4, 48. Casa della Caccia Antica, peristilo, pared Oeste. Sarian, 1992: 994 n. 61.

⁵ Fresco de Pompeya (Campania). Nápoles, Mus. Naz. 9488. Sarian, 1992: 994 n. 62.

⁶ Fresco de Pompeya (Campania) IX, Casa del Centenario. Sarian, 1992: 994 n. 63.

⁷ Fresco de Pompeya (Campania) VI, 8, 3, Casa del Poeta Tragico. Sarian, 1992: 994 n. 64.

Por otro lado, la única acuñación numismática italiana en la que aparece Hécate resulta de gran interés porque la diosa aparece con rasgos lunares, asociada con Ártemis y con Selene (41 a.C.-37 a.C.)¹. El anverso de la moneda presenta la cabeza de Ártemis, mientras que en el reverso hay tres figuras femeninas (Ártemis-Hécate-Selene) conectadas mediante una barra y con un ciprés en el fondo. Están en posición frontal y postura hierática, van vestidas con un chitón largo y la de la izquierda lleva además un himation, todas tienen los brazos alzados. La figura de la izquierda probablemente es Ártemis porque lleva el arco, la de la derecha tal vez es Selene porque tiene una planta y la del centro es la que se identifica con Hécate, a pesar de que no tiene atributos característicos, porque ella completa la tríada de diosas lunares.

Cabe mencionar un amuleto mágico, probablemente procedente de Roma, en el que figura la triple Hécate con sus atributos y está flanqueada por los Dioscuros, los cuales toman las bridas de su carro². Trataré con mayor detenimiento las gemas mágicas en la Sección II de este trabajo.

Para finalizar este apartado sobre Italia hay que detenerse en las costas de los mares Adriático y Jónico. En la localidad de **Lágole**, en la región de Calalzo di Cadore de la provincia de Belluno, está atestiguada una diosa triforme llamada *Ikate* que al parecer era muy importante en el panteón paleoveneto prerromano³. En las inscripciones epigráficas paleovénetas testimonian la existencia de *Ikate* como una divinidad sanadora⁴ y prueba de ello son los exvotos de bronce con forma de partes de cuerpo dedicados a ella⁵. La diosa, representada con tres cuerpos, recibía los epítetos *trumus*⁶, *tr-φusiiten*⁷ y *trimusiitis*⁸, epítetos que debieran de ser equivalentes al griego τριπρόσωπος⁹. No obstante, Ferri descarta la posibilidad de que el tipo iconográfico triforme fuese transmitido a la diosa *Ikate* de Lágole desde el mundo griego, y considera que se trataría de una forma de representar gráficamente dichos epítetos¹⁰. Sea como fuere, me sumo a la propuesta de Serafini y de otros estudiosos al considerar que *Ikate* sea una antigua forma nominal de la diosa Hécate. De hecho, la existencia de Hécate en Calalzo está testimoniada en una sítula¹¹.

La presencia de Hécate podría estar atestiguada en la antigua colonia egineta del Adriático mencionada por Estrabón¹² y situada en la actual **Rimini**¹³, en la región norteña

¹ AR denario de Roma. P. Accoleius Lariscolus (ref. Accoleia 1a denarius). Sobre el cuño romano republicano de P. Accoleius Lariscolus, véase Martín Esquivel y d'Angelo: 51-59. Sobre la identificación de Hécate en este denario, véase Sarian, 1992: 1006-1007 n. 246.

² Sarian, 1992: 1010 n. 296. Berlin, Staatl. Mus. Tal vez Camillo Pacetti se inspiró en el modelo de divinidad lunar triple de la gema italiana para elaborar su placa de jaspe verde en Roma en el s. XVIII (1787); fábrica en Wedwood (Etruria, Stoke-on-Trent, Staffordshire, Inglaterra), ref. BM 1909,1201.207.

³ Sobre la diosa *Ikate* prerromana, Pellegrini, 1951: 91-94.

⁴ Pellegrini, 1950: nn. 3, 9, 10 y 11.

⁵ Pellegrini, 1951: 91 nota 6; Serafini, 2015: 408.

⁶ Pellegrini, 1950: nn. 2, 3, 5, 8, 10 y 12.

⁷ Transcripción del vocablo en Serafini, 2015: 426; Pellegrini, 1950: n. 7.

⁸ Pellegrini, 1950: n. 11.

⁹ Serafini, 2015: 426.

¹⁰ Ferri, 1950.

¹¹ Conway/Whatmough/Johnson, 1933: n. 113.

¹² Str., V 1, 11 y VIII 6, 16.

¹³ Propuesta de ubicación por Braccisi, 2003.

Emilia-Romaña. Junto a los muros de la ciudad se encontró medio esqueleto de un perro junto a algunas monedas en un recipiente de arcilla y su depósito coincide con la fecha de fundación romana de Rimini¹. En la tradición romana era frecuente el sacrificio de perros ofrecidos a la divinidad Madre de los Lares en ocasión de la fundación de una ciudad. Así como los romanos asimilaron a Hécate con Diana, por analogía con Hécate-Ártemis, es posible que Hécate fuese asimilada a la Madre de los Lares romana. Este ritual sacrificial es afín al culto de Hécate tanto por el animal que se sacrifica como por la colocación del mismo en los muros de la ciudad y su finalidad: proteger la nueva ciudad. En la misma región, en la ciudad de Classe en Ravenna, se encontró la segunda prueba de la presencia de Hécate en el Adriático, pues de allí proviene el *hekataion* de bronce del s. III d.C. al cual ya me he referido².

Magna Grecia: Selinunte

Debido a su situación geográfica, la Magna Grecia fue un enclave estratégico para los intercambios comerciales y las relaciones socio-económicas entre diferentes culturas, especialmente a partir del s. VIII a.C. cuando comienzan los movimientos migratorios de los griegos y la isla se convirtió en territorio de paso y de asentamientos de los pueblos helenos.

La colonia griega Selinunte se funda entre el 628-627 a.C.³, aproximadamente un siglo después de la fundación de su metrópoli siciliana, Mégara Hyblea, que fue establecida en el s. VIII a.C. por la polis griega Mégara Nisea, situada en la misma región geográfica de Eleusis y próxima a Beocia. Desconozco si el culto de Hécate existía en **Mégara Hyblea**. El único testimonio arqueológico que puedo citar al respecto es una serie monetaria de la época en la que Gelón de Siracusa tomó la ciudad (ca. 481 a.C.), la cual podría contener una representación de Hécate⁴. Según la propuesta de Ciaceri⁵, el anverso de la moneda contiene la inscripción YBA-AΣ ΜΕΓΑΛΛΑΣ y una cabeza femenina con velo y *modius*, tal vez la diosa Hyblea⁶; mientras que el reverso muestra una figura femenina de pie portando un bastón y un ánfora junto a un perro que salta hacia ella y que la autora identifica con una divinidad infernal, tal vez Hécate. Por el contrario, otros autores como Poole proponen que se trate de una figura dionisiaca e interpretan el bastón como un tirso y el perro como una pantera⁷. Me decanto por la interpretación que hace Ciaceri de dichos atributos: aunque es difícil saber si el bastón es un tirso o no porque no se percibe con nitidez su parte superior, sin embargo, el tamaño y forma del animal, en relación con la diosa, son más propios de un perro que de una

¹ Ortalli, 1995.

² Guidoni, 1980.

³ Tucídides fecha la fundación de Selinunte entre el 630-623 a.C. (Tuc., I 24, 2) y Diodoro Sículo un poco antes en el 651 a.C. (D.S., XIII 59, 4).

⁴ Manni, 1975: 179-180.

⁵ Ciaceri, 1911: 17 nota 1.

⁶ La diosa Hyblea representa la generación de la tierra y era considerada protectora de los campos, por lo que probablemente era identificada con Afrodita⁶ o con Afrodita-Perséfone Γερεῖτις (> γέρρα), según Epicarmo (Epich. = Ath. 116 Ap. Prov. I 72 Kaibel *Comm. Graec. Frag.*), natural de Mégara Hyblea según Diógenes Laercio (D.L., VIII 78).

⁷ Poole, 1876: 84 nota 1; Holm, 1897: 246 nota 675; Hill, 1903: 220-221.

pantera. Además, existe una representación muy similar de Hécate con tirso y con antorcha representada sobre un *lebes gamikós* siciliano de figuras rojas (último cuarto del s. IV a.C.)¹.

El único testimonio textual procedente de **Mégara Nisea** en el que aparece Hécate es una tablilla *Defixio* (s. I-II d.C.)², sobre la que hablaré con detenimiento más adelante. En ella son invocadas divinidades lunares como Core/Perséfone (Ἀλθαία Κόρη), Hécate (ὄρεοβαζαγρα Ἑκάτη) y Selene (ἀκρουροβορη Σελήνη) y además se incluyen los ἑκατικοὶ λόγοι atribuidos a Hécate y ésta es equiparada a Gea (Γῆ Ἑκάτη). El texto menciona a la diosa tesalia εἰνοδία³ como gobernadora de la tierra y del mar, probablemente asimilada a Hécate. La asimilación entre Hécate y Enodia en la *defixio* de Mégara Nisea puede tener como antecedente el texto selinuntino de los *Hexámetros Getty* (HG) que voy a comentar.

En Selinunte, como en la Magna Grecia en general, prolifera la veneración de la fertilidad y de las divinidades ctonias. El culto de Deméter⁴ en las colonias griegas de la Magna Grecia es un ejemplo de la situación religiosa arcaica en la cual ciertas divinidades del sistema politeísta griego prevalecían sobre otras, e iban definiendo sus prerrogativas y funciones a la vez que se desarrollaba la comunidad colonizada. En los albores de la colonización sicilota, la difusión oral de la teogonía hesiódica y de los *Himnos Homéricos* no podía haber ejercido todavía una influencia lo bastante fuerte como para afectar significativamente a las tradiciones religiosas de las colonias⁵. Como señala Sfameni Gasparro, el sistema religioso politeísta y homogéneo de las comunidades griegas, al confluir las tradiciones míticas y cultos sicilotas con aquellos de la Grecia continental, propician un proceso creativo que da lugar a nuevas formas de culto y asociaciones divinas. Sobre todo se prestan a ello divinidades polifacéticas como Deméter⁶ o de naturaleza ambigua y polivalente, como Hécate. Es probable que los colonos megarenses instalados en Selinunte adaptasen un mito mégaro-beótico para explicar el culto pre-helénico que encontraron en Selinunte, de modo que el nombre de la Μαλοφόρος serviría para asimilar a la diosa local con otra divinidad megarense⁷. Se trata de una manifestación de las nuevas experiencias religiosas que los colonos practicaron en la Isla al “re-crear” (no “reproducir”) algunos de los cultos griegos como el de Eleusis. Los estudiosos consideran que divinidad llamada Μαλοφόρος es una manifestación particular de Deméter. Se basan en un pasaje de Pausanias en el que firma que Deméter era venerada bajo el epíteto de Μαλοφόρος en Mégara Nisea⁸.

¹ Sarian, 1992: 993 n. 43. Siracusa Mus. Reg. 47099. Una escena infernal en la que Hécate aparece con una antorcha en una mano y un tirso en la otra.

² *ALJ* 291 pp. 137-138 = Gager 85 = *DT* 41. Wunsch, 1897: 13 y 20; Audollent, 1904: 76 (*quia est Hecates defixionem perficere*); Serafini, 2015: 414 nota 6.

³ Enodia es equivalente a Hécate hija de Deméter Φεραίας y de Zeus Καταχθόνιος, Chrysostomou, 1998: 176, 18. En la tradición eolia Ferea, la hija de Eolo, engendra con Zeus a Hécate y a “otra (Hécate)” que toma el apelativo materno *Ferea* y que fue abandonada en una trifurcación, Schol. Theocr., *Id.* II 35/36A 8 (p. 278, 11-14); Schol. Lycophr., 1180. Se trata de Hécate *Ferea* es Enodia, Philippson, 1949: 127, 163 y cap. II; Manni, 1975: 182. La asimilación Hécate-Enodia era conocida en Argos, Egina, Colofón, Éfeso, Bizancio y en Lardo de Rodas, Chrysostomou, 1998: 182 e *idem* 1994.

⁴ Sobre el culto de Deméter en Sicilia, Sfameni Gasparro, 2008.

⁵ Sfameni Gasparro, 1990: 45 e *idem* 2008: 194.

⁶ Sfameni Gasparro, 2008: 104.

⁷ Manni, 1975: 180 y 184, 185. Sobre el origen indígena del culto selinuntino, Manni, 1963: 114.

⁸ Paus., I 44, 3. Serafini, 2015: 415.

Aparte de esto, cabe señalar que Filodemo de Gadara (ca. 110-40/35 a.C.) cita el comentario de Estesícoro de Hímera (ca. 630-556 a.C.) respecto de los versos del *Catálogo de las mujeres* (fr. 38 Page = 215 Davies) que se refieren a la salvación de Ifigenia por Ártemis y a la transformación de la joven agaménida en Hécate¹. Esto podría significar que ya entre los siglos VII y VI a.C. los versos de Hesíodo de alguna forma habían llegado a al territorio siciliano, o bien que Estesícoro recibiese el influjo homérico que caracteriza su obra durante sus viajes a Grecia.

En la famosa inscripción conservada en el Museo de Palermo (IGLMP 49 = IG XVI 268)² fechable ca. 475-450 a.C. los siciliotas proclaman su devoción a los Doce Dioses que han propiciado su victoria en Selinunte: Zeus, Φόβος, Heracles, Apolo Ποτειδάν, los Tindarides, Ἀθαναία, Μαλοφόρος, Πασικράτεια καὶ τὸς ἄλλος θεός³. El nombre de cuatro de los Doce Dioses no se especifica. Algunos estudiosos proponen que se trate de Hera, Hefesto, Hermes y Hestia, de modo que fuese la lista de los Doce venerados en Mégara Nisea, Calcedonia y Bizancio⁴. Sin embargo, la documentación epigráfica encontrada hasta ahora en Selinunte confirma los nombres de Apolo Παῖάν (IGLMP 50-52), Atenea (Athenaia: IGLMP 50), Hécate (IGLMP 53), Zeus (IGLMP 54), Hera (IGLMP 55), Deméter Malophoros (IGLMP 56), Zeus Meilichios⁵ (IGLMP 59, 60, 61, 65 y 68) y tal vez Inis (IGLMP 69). Mi propuesta es que las cuatro divinidades que no se especifican en la inscripción IGLMP 49 sean Hera, Hécate e Inis porque aparecen en la epigrafía selinuntina y la cuarta divinidad tal vez Hermes o Hefesto.

La inclusión de Hécate en el panteón de los colonos siciliotas de Selinunte es tentadora y posible, aunque no puede verificarse con certeza. Lo que sí es notable es que aparece independientemente en la epigrafía selinuntina. La inscripción IGLMP 53 está dedicada a ella en calidad de Ἄγγελος “mensajera” y esta es la función que desempeña en el texto mágico-ritual de los *Hexámetros Getty* que describo a continuación.

El culto de la tríada eleusina Deméter, Perséfone y Hécate llegó a Selinunte a través de los colonos procedentes de Mégara Nisea⁶. De Selinunte proceden los *Hexámetros Getty* (fin. s. V-ppios. s. IV a.C.) que constituyen una práctica de carácter mágico-religioso compuesta en hexámetros y redactada por un escriba sobre una lámina de plomo opistógrafa⁷. Al parecer, los versos de los *HG* proceden de una antología de encantamientos de diversa procedencia que circulaban por la antigua Grecia⁸. Los *HG* han llegado hasta nosotros en seis fragmentos que

¹ Phld., *Piet.* N 248 III p. 24 Gomperz (fr. 178 Davies-Finglass, pp. 159-160) = Stesych., fr. 38 Page (215 Davies) en Hes., fr. 23 A, 17 ss. = Paus., I 43, 1.

² La referencia IGLMP pertenece a Manni Piraino, 1973.

³ Kerényi, 1966: 3-7; Manni Piraino, 1973 IGLMP 49; Manni, 1975: 178 y Gallavotti, 1977: 97-101.

⁴ Paretí, 1920: 229 nota 3; Manni, 1975: 178.

⁵ Sobre Zeus Μελιχίος en Selinunte, Serafini, 2015: 416 nota 2 con bibliografía. El epíteto Μελιχίος es equivalente a Σωτήρ, Plu., *De Superst.* 166D. Zeus Μελιχίος aparece en una inscripción procedente de Mégara Nisea (hoy perdida) que rezaba ΔΙΟΣ ΜΙΛΙΧΙΩ ΠΑΝΦΥΛΩ. En Atenas se celebraba extramuros la mayor fiesta en honor de Zeus Μελιχίος (Paus., I 126, 6). Serafini, 2015: 416 notas 4 y 5.

⁶ Las diosas Deméter, Perséfone, Hécate y Ártemis fue importado de Mégara Nisea a las colonias megarenses de Sicilia, en gran medida en el momento de la colonización y un poco más tarde bajo la influencia de Eleusis, Serafini, 2015: 414 nota 5. Sobre la relación entre los cultos selinuntinos y los de Mégara Nisea véase Zografou, 2010: 188 nota 206.

⁷ Faraone, 2013: 118-119.

⁸ Bernabé y Martín Hernández, 2013: 118.

actualmente se conservan en el J. Paul Getty Museum de Los Angeles, de ahí su denominación¹. El enigmático mensaje contenido en este texto es de gran interés porque describe lo que parece ser el acto de celebración de los Misterios de Deméter y Perséfone. Como ese tipo de ritual se caracteriza por el secretismo, debido al voto de silencio de los iniciados, los *HG* constituyen un valioso testimonio porque aportan información sobre la iniciación mística, aunque su contenido sea metafórico y difícil de interpretar. Analizaré los aspectos culturales, mágico-religiosos, lingüísticos y de contenido de este texto en la Sección II.

El ritual místico que se describe en los *HG* se relaciona con el culto de Deméter y Perséfone. Se trata, además, del testimonio textual más antiguo de la Magna Grecia que manifiesta la figura de Hécate selinuntina: en el texto la diosa es guía del camino, apelada Ἐνοδία, Ἄγγελος y φωσφόρος². Hécate también recibe el epíteto Ἐνοδία en la *defixio* de Mégara Nisea (*Tab. Def.* 41, B 8). El mismo epíteto sirve para identificar a Hécate como “hija de Deméter” en un verso de Eurípides³ y también en una inscripción votiva de Larisa⁴ en la cual, además, aparece asociada con Zeus Μειλιχίος, del mismo modo que en Selinunte, ya que en el recinto sagrado de Deméter Μαλοφόρος hay un espacio reservado tanto para Hécate como para Zeus Μειλιχίος. Mientras que un escoliasta de Teócrito emplea el epíteto Ἄγγελος para identificar a Hécate como hija de Hera y de Zeus⁵. El rol de mensajera es el que Hécate comparte con Ártemis en Siracusa⁶.

En ámbito arqueológico eleusino, el culto de Deméter Μαλοφόρος tiene su sede en el recinto sagrado situado al noroeste de la Acrópolis de Selinunte⁷, fundado cerca del río Selinus (actual río Modione) entre el 651-623 a.C. (casi contemporáneo a la fundación de la colonia megarense). En la entrada de este recinto y a la espalda de los Propileos había un templo dedicado a Hécate para que ella velase por el ingreso de esta área sagrada⁸. Así pues, también en Selinunte Hécate desempeña su función primordial como guardiana y protectora de las zonas liminales⁹. En este punto, conviene señalar que, según Pausanias, la entrada al recinto sagrado de Eleusis estaba custodiada por la *naos* de Ártemis Προπυλαία¹⁰, colocada frente a los grandes Propileos de Eleusis. Los estudiosos concuerdan en identificar esta Ártemis con

¹ *Recto*: col. i Frr. 1+2+3+4, col. ii Frr. 5+6; *verso*: col. iii Frr. 4+3+2+1. J. Paul Getty Museum, Los Angeles, California, inv. 81.AI.140.2, donación de Max Gerchik (1981). Sigo la edición del texto griego en Bernabé y Martín Hernández, 2013: 119-123 con aparato crítico, traducción y comentario.

² Sobre el culto de Hécate en Selinunte, véase Serafini, *Selinunte* y Serafini, 2015: 413-425.

³ Eur., *Io*. 1048: {Χο.} Εἰνοδία θυγάτηρ Δάματρος, ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις καὶ μεθαμερίων.

⁴ *IG IX 2*, 578: Δὲ Μειλιχίω καὶ Ἐνοδίαι.

⁵ Schol. Theocr. *Id.* II 12c: Ἐκάτα... Ἦσαν μιχθεῖσαν Δὲ γεννῆσαι παρθένον· ὄνομα δὲ αὐτῇ θέσθαι Ἄγγελλον (ca. IV-III a.C.).

⁶ Manni, 1975: 182 ss. Hécate y Ártemis ἄγγελοι y “portadoras de antorchas” (δαδοῦχοι, φωσφόροι) en Hsch., α 391 Latte (Ártemis); *h.Cer.* 52-53 (Hécate): ἦντετό οἱ Ἐκάτη σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα, καὶ ῥά οἱ ἀγγελέουσα ἔπος φάτο φώνησέν τε; Schol. *ad Aristoph. Lys.* 443; Schol. Theocr. *Id.* II 12 C.

⁷ El nombre de la Μαλοφόρος aparece en dos inscripciones: una dedicada solo a ella y grabada sobre una base de toba que sostenía el exvoto, Gabrici, 1928: 180; Manganaro, 1996: 38-40; Sfameni Gasparro, 2008: 101; Arena, 1989: 40-41 n. 39 tav. XV.2; *idem* 1997; la otra es una dedicatoria a los doce dioses salvadores de Selinunte, la Μαλοφόρος entre ellos.

⁸ En el ángulo sur del santuario de Hécate se encontró la dedicatoria para Deméter Μαλοφόρος. Sfameni Gasparro, 2008: 101 nota 4 con bibliografía.

⁹ De forma similar, Hécate junto a Hermes son los φύλακες de la diosa Cíbele, que es una diosa madre-tierra como Deméter. Así lo testimonian los *naískoi*, Sarian, 1992: 267, 269, 270, 273-278, 280.

¹⁰ Paus., I 38, 6.

Hécate¹: primero, porque el epíteto προπυλεία es más propio de Hécate; segundo, porque ella es quien mantiene la relación más estrecha con Deméter y Perséfone (*h.Cer.*); tercero, porque la *naos* eleusina no se remonta más allá del principado de Marco Aurelio², una época en la que los nombres de Ártemis y de Hécate eran confundidos a menudo. Por todo ello, no es de extrañar que, a semejanza del recinto eleusino, en Selinunte la entrada del recinto sagrado se consagrara a Hécate, guardiana por antonomasia de los puntos liminales, φύλαξ de la Μαλοφόρος.

Acerca de la relación entre Hécate y Deméter, las tradiciones literarias antiguas transmiten que Hécate es hija de ésta, dando lugar a genealogías alternativas a la hesiódica que la considera hija de Urano y de Asteria. Hécate apelada Ένοδία es hija de Deméter (Δάματρος) en Eurípides, mientras que, según un escolio a la obra de Calímaco, la diosa nace de Deméter y de Zeus y es enviada por su padre en busca de Perséfone³. Otro escoliasta concuerda con dicha genealogía pero denomina a Hécate con su epíteto Ἄγγελος⁴, y los mismos progenitores de la diosa se dan en las *Argonáuticas* la tradición órfica⁵. Por otra parte, Hécate también desempeña función de servidora de Deméter⁶.

La inscripción *IGLMP* 53 con una dedicatoria a Hécate Ἄγγελος que he mencionado arriba pertenece a una base de toba recubierta de estuco blanco que se encontró en 1874 cerca de los Propileos del santuario de Deméter Μαλοφόρος (mediados s. V a.C.)⁷. La parte izquierda del texto, especialmente en el inicio de la segunda línea, está muy deteriorado, motivo por el cual existen diferentes propuestas de lectura. No me detendré a tratar en detalle las interpretaciones de esta inscripción⁸, sino solo los aspectos que resultan más interesantes respecto de Hécate.

Para ello comentaré las cuatro propuestas de lectura de esta inscripción que me parecen más plausibles después de haberla podido observar en el Museo Arqueológico de Palermo⁹. La edición del texto de Manni Piraino (*IGLPalermo* 53)¹⁰ propone como lectura Α[ΛΕ]ΞΙΑΣ ΗΟ ΞΕΝΟΝΟΣ | [ΕΠΙ] [Α]ΝΓΕΛΩΙ ΤΑΙ ΗΕΚΑΤΑΙ | Α[Ν]ΕΘΕΚΕ, traducida como “Alexias, hijo de Xenón, después de un anuncio, dedicó a Hécate”. Según el autor, el anuncio que recibe Alexias es el motivo que le lleva a dedicar el exvoto a Hécate, tal vez en acto de

¹ Wilamowitz, 1931: 167; Kraus, 1960: 63 y 96; Zuntz, 1971: 98; Richardson, 1974: 295; Edwards, 1986: 316.

² Mylonas, 1961: 167-168; Serafini, 2015: 417.

³ Eur., *Io*. 1048 y *Hel.* 569-570; Schol. Theocr. a Call., fr. 556.

⁴ Schol. Theocr. *Id.* II 12c; Arena, 1989: 40 n. 38.

⁵ Orph., fr. 41 y 188 Kern; Call., fr. 466 Pfeiffer; Schol. A. R., A. 467 p. 463, 9 y 188; Procl. in Plat. *Cratyl.* 406 b, p. 106, 25 Kern; Herm. 503 n. 6; Lob. I 544; Reitzenstein Ined. Poet. Graec. Frag. III (Ind. Rostoch. 1892/93) 23; Malten *Arch. Religionsw.* XII 1909, 439 n. Et *Herm.* XLV 1910, 549.

⁶ Eur., fr. 955 Kannicht: Δήμητρος λάτρην; *h.Cer.* 440; Serafini, 2015: 418-419.

⁷ Serafini, 2015: 419-422 con toda la bibliografía pertinente.

⁸ Para ello remito a la completa bibliografía referida en Serafini, 2015: 419-421 y que incluye un comentario sobre las ediciones, discusiones, propuestas de lectura y emendaciones de este texto.

⁹ Aparte de las ediciones que voy a comentar, existen las ediciones de Gabrici y de Guarducci que no incluyen en sus ediciones la palabra ἄγγελος, sino que para el problemático comienzo de la segunda línea proponen los vocablos ἀρκάς/ἀρξας/θύτας seguidos del locativo Γελοῖ (nn. 5-7). Gabrici, 1928: Mon. Ant. 32, coll. 379 ss. n. 1 tav. XCVI 4; *SEG* XIV = *IG* XIV 270 Wilamowitz/Kaibel en Guarducci, 1953: 209-211; *SEG* 34:971a = Guarducci, 1966: 187-190; Cordano, 1985: 161-162.

¹⁰ Manni Piraino, 1963: 150, n. 4 tav. XLIX fig. 13; Serafini, 2015: 420.

agradecimiento. En mi opinión, la construcción ἐπὶ ἀγγελῶι de esta lectura también podría interpretarse con sentido causal en vez de temporal “por (motivo de) un anuncio”. De esta forma se entiende que Hécate es la emisora de un anuncio (probablemente solicitado por Alexias) y que el solicitante le agradece con un exvoto que haya escuchado su petición. La segunda edición de Manni Piraino (*IGASMG* I² 38)¹ propone la lectura Ἀ[ΛΕ]ΞΙΑΣ ΗΟ ΞΕΝΩΝΟΣ | [Τᾶ]Ι [Α]ΝΓΕΛΩΙ ΤᾶΙ ΗΕΚΑΤΑΙ | Α[Ν]ΕΘΕΚΕ, traducida como “Alexias, el hijo de Xenón, dedica a Hécate Ἄγγελος”. El único cambio es la lectura de [τᾶ]ι en lugar de [ἐπ]ι, de modo que el sustantivo ἄγγελος funciona como epíteto de Hécate, a quien va dirigido el exvoto de Alexias. La edición de Manganaro (*SEG* 34:971)² propone la lectura Ἀ[ΛΕ]ΞΙΑΣ ΗΟ ΞΕΝΩΝΟΣ | [Τᾶ]Ι [Α]ΝΓΕΛΩΙ ΚΑΙ ΗΕΚΑΤΑΙ | Α[Ν]ΕΘΕΚΕ, traducida como “Alexias, el hijo de Xenón, dedica a *Angelos* y a Hécate”. La interpretación de καὶ en vez de τᾶι conlleva un cambio notable respecto de la interpretación de Manni Piraino. En este caso Ἄγγελος funciona como teónimo independiente de Hécate, por lo que el exvoto se dedica a las dos divinidades. Sin embargo, unos años después Manganaro propuso una segunda edición del texto (*SEG* 46:1274)³ cuya interpretación es semejante a la de las ediciones de Manni Piraino. La lectura es Ἀ[ΛΕ]ΞΙΑΣ ΗΟ ΞΕΝΩΝΟΣ | ΘΕ[ᾶ]Ι Α[Ν]ΓΕΛΩΙ ΤᾶΙ ΗΕΚΑΤΑΙ | Α[ΝΕ]ΘΕΚΕ, traducida por “Alexeas hijo de Xenón dedicó a la diosa mensajera, a Hécate”. Así pues, la dedicatoria va dirigida a Hécate Ἄγγελος la cual, según el autor, se equipara a Ártemis mensajera siracusana.

Por último, la propuesta de Gallavotti⁴ respecto de la segunda línea: Ἰ[Ν]Ι [Α]ΝΓΕΛΩΙ ΤᾶΙ ΗΕΚΑΤΑΙ, cuya traducción es “a la hija mensajera que es Hécate”. El término Ἰνις marca la diferencia respecto de las dos ediciones anteriores. Según Gallavotti, el uso de este sustantivo griego que significa “hijo/a” está atestiguado en Chipre y en Sicilia, por lo que su empleo en esta inscripción no es improbable. Además, al norte del recinto sagrado de la Μαλοφόρος existe un pequeño santuario dedicado a Zeus Μειλιχίος⁵. En el interior de dicho santuario se encontró una inscripción grabada en un hito o estela funeraria anicónica bajo la silueta de una cabeza humana⁶, la dedicatoria consiste en la sola palabra ἸΝΙ, dativo de Ἰνις. Si se trata de una dedicatoria a la hija de Zeus Μειλιχίος y de Deméter Μαλοφόρος, como interpreta Gallavotti, la diosa en cuestión podría ser Kore o Hécate. La tradición literaria siciliana parece favorecer a la segunda, según las fuentes que he citado⁷. Además, el soporte de esta inscripción pudo ser un hito o una estela funeraria, dos elementos que van acordes con la naturaleza de Hécate. Si se trata de una señal en el camino, puede que se refiriese a Hécate Ἐνοδία asociada con Zeus Μειλιχίος⁸, como he mencionado antes. Si en cambio fuese una estela funeraria podría dirigirse a Hécate en relación con el mundo de los muertos, pues Hécate es la νεπτέρων πρύτανιν según Sofrón de Siracusa⁹, o como guardiana de los sepulcros¹⁰. De modo que si esto

¹ Manni Piraino, 1973: 80 n. 53; Arena, 1996: 40 n. 38 y Serafini, 2015: 420-421.

² Manganaro, 1984: 148-149.

³ Manganaro, 1996: 40-42.

⁴ Gallavotti, 1977: 97-136.

⁵ Jameson/Jordan/Kotansky, 1993: 132-136.

⁶ *IGLMP* 69 (mitad s. V a.C.). Manni Piraino, 1970: 283 tav. 71, 3.

⁷ Schol. Theocr. a Call., fr. 556 y Schol. Theocr., *Id.* II, 12 A/C.

⁸ También en un epígrafe de Larisa (Feras, Tesalia): *IG* IX 2, 578: Διὶ Μειλιχίῳ καὶ Ἐνοδίᾳ.

⁹ Schol. Theocr. *Id.* II 12 C: Τὴν Ἐκάτην χθονίαν φασὶ θεὸν καὶ νεπτέρων πρύτανιν, καθὰ καὶ Σώφρων. Hordern, 2004: 49, 143-144.

¹⁰ No obstante, es más frecuente ver a Hécate figurando en las estelas funerarias de Asia Menor y en época tardía, por ejemplo, en la estela funeraria de Glykon y su hijo Tateis en Frigia (ppios. s. III d.C.), en

fuese cierto, la inscripción *IGLMP* 69 sería una prueba arqueológica de la tradición literaria siciliana que hace a Hécate hija de Zeus.

En definitiva, la inscripción *IGLMP* 53 es un importante testimonio para la figura de Hécate ἄγγελος selinuntina¹, semejante a la Ártemis ἄγγελος siracusana². La función de mensajera es uno de los principales papeles que desempeña Hécate en el *h.Cer.* y en los *HG* y revela cierta relación entre la tradición mística eleusina y selinuntina. Diodoro Sículo, por ejemplo, sitúa en Sicilia el rapto de Core y en Siracusa la apertura de la sima por la que descienden ella y Hades a los Infiernos (D.S., V 4, 5). Además, el siracusano Sofronio testimonia la relación de Hécate ἄγγελος con las prácticas mágicas³.

En el complejo de la Μαλοφόρος, en la última torre del lado este de la muralla sur, se encontraron dos metopas decoradas⁴, aquí me interesa comentar una de ellas. La metopa en cuestión (560 a.C.)⁵ muestra tres figuras femeninas que se han identificado con Deméter, Perséfone y Hécate. Fue realizada en mármol de Menfis y reconstruida casi en su totalidad a partir de dos fragmentos grandes y de otros más pequeños. Se encuentra en buen estado de conservación, aunque algunas zonas han sido devastadas. Las figuras están delimitadas por listones horizontales y verticales, están dispuestas de perfil, dos orientadas a la derecha y una a la izquierda. De acuerdo con Tusa, la escena parece estar inspirada en el culto eleusino. Las tres figuras llevan un atributo alargado que parece ser una antorcha, aunque también podría tratarse de una espiga. Tusa propone tres interpretaciones para la escena de la metopa de las cuales referiré las dos que implican a Deméter, Perséfone y Hécate⁶.

La escena de la metopa puede representar el reencuentro de Hécate con Perséfone y Deméter (*h.Cer.* 423-425)⁷. Deméter es la diosa central vestida con peplo y chitón y un *polos* alto con rayos en la cabeza. La diosa coloca la mano derecha por debajo de los senos mientras que en la izquierda sostiene una espiga o una antorcha. Su pie izquierdo adelantado da sensación de movimiento. Perséfone sigue a su madre y lleva el mismo atuendo con ligeras diferencias. La joven sostiene en su mano izquierda el mismo atributo que Deméter,

la cual figuran Hécate triple y Zeus entre otras divinidades. También encontramos otro ejemplo en una estela de Lebadea (Beocia), Sarian, 1992: 271.

¹ Manni, 1975: 182.

² Hsch., sv. ἄγγελος: Ἄγγελον· Συρακούσιοι τὴν Ἄρτεμιν λέγουσιν; s.v. ἀγγελική (α 388 Latte).

³ Sophr., fr. 4 K.-A. = *PSI* 1214. Edición con comentario en Hordern, 2004: 43, 125-137.

⁴ Tusa, 1969: 154-171.

⁵ Tusa, 1969: 155-162 tav. XXXVI 1-2, XXXVII 2, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI 1-2, XLII 1-2; Serafini, 2015: 423-425. Esta metopa fue encontrada bocabajo con la parte esculpida en contacto con la arena, lo que hace pensar a Tusa que seguramente el diseño fuese visible en su momento. Seguramente fue reutilizada, al igual que la otra metopa selinuntina en la que se representa una cuadriga, para servir como material de construcción en las fortificaciones del siracusano Hermócrates, en los últimos años del s. V a.C., cuando intentaba arrebatar la ciudad de Selinunte a Cartago (D.S., XIII, 63). El atuendo de las figuras consistente en peplo sin himation jónico favorece la datación en época arcaica de Tusa, 1969: 160 nota 21.

⁶ Como tercera interpretación, Tusa propone que se trata de Deméter, en el centro de la escena, seguida de Kore y yendo al encuentro de la tercera figura, una personificación de Sicilia, para entregarle la espiga. Una escena análoga a ésta se encuentra en un famoso relieve de Eleusis, de fecha posterior a la metopa, en el que aparece la ciudad de Eleusis personificada junto a una figura masculina a quien está Deméter instruyendo para construir la ciudad, Tusa, 1969: 157-8.

⁷ Una escena ampliamente representada especialmente entre los siglos V-IV a.C. en cerámica (Sarian, 1992: 1, 2, 5, 46, etc.), en las ánforas funerarias de Eretria en Eubea (Ostby, 1987: 137) y en relieves eleusinos.

probablemente una antorcha. Las dos van al encuentro de la tercera figura, Hécate, que avanza hacia ellas con el pie derecho. Lleva el mismo atuendo pero va descalza y sujeta una antorcha corta con la mano derecha.

Respecto de los atributos que portan las figuras hay diferentes opiniones¹. En mi opinión, Hécate es quien porta una antorcha, ya que dicho atributo es característico de su faceta como ἄγγελος desde el *h.Cer.*, mientras que Deméter portaría una espiga. El atributo de Hécate es ligeramente diferente al de Deméter: el de la segunda se ensancha en la parte inferior y es grueso, mientras que el de Hécate es más uniforme y estilizado. Según Tusa, puede que el artista resaltase más el atributo de Deméter por una cuestión técnica si originalmente la metopa era convexa en su parte central. El mango corto de la antorcha de Hécate supone una diferencia respecto de la cerámica del ciclo eleusino, donde la diosa suele llevar antorchas largas, así como en los *naïskoi* en los que aparece junto a Hermes y Cíbele. Las antorchas cortas son más frecuentes en representaciones tardías en las gemas mágicas y monedas, en los *hekataia* y en estelas funerarias². El atributo de Perséfone, sin embargo, resulta menos claro debido a que la incisión no es tan marcada, por lo que podría tratarse tanto de una espiga como de una antorcha, ya que ambos son elementos asociables a la joven diosa.

La segunda interpretación propuesta por Tusa es que la escena represente a Deméter seguida por Hécate para hacer entrega de una espiga a Kore.

El arte arcaico en Sicilia pudo desarrollarse de manera independiente respecto del arte de la metrópolis griega, permitiendo que elementos de distinta procedencia y cronología coexistieran en combinaciones que serían extrañas para Grecia³. En Selinunte se percibe la influencia de la tradición religiosa eleusina a través de Mégara Hyblea y Nisea, próxima geográficamente a Eleusis: algunos detalles de la organización del santuario de la Μαλοφόρος encuentran paralelismos en Eleusis, por ej. el pozo en la entrada del santuario y el recinto de Hécate como guardiana⁴.

Esta metopa es, en definitiva, uno de los primeros testimonios del culto de Deméter en la arcaica acrópolis de Selinunte. Sus elementos reciben influencia griega, indígena y oriental, por lo que su estilo pertenece a esa *koiné* artística que, según Tusa, tiene en Selinunte su máximo apogeo dentro del mundo Occidental, convirtiéndose Selinunte en la máxima expresión de la cultura griega en Sicilia⁵.

Por último, el *hekataion* del s. IV a.C.⁶ encontrado en la vía del muro oeste del recinto sagrado de Selinunte supone una prueba más del culto de Hécate en este lugar. Haber encontrado este tipo de testimonio arqueológico exclusivo de la diosa podría significar que era venerada de forma individual, tal vez en el santuario dedicado a ella, además de participar del

¹ Tusa considera que las tres figuras llevan antorchas mientras que Otsby piensa que son capullos de flores de grandes dimensiones. Tusa, 1969: 157-158 y Ostby, 1987: 137.

² Sarian, 1992: 169, 291, 297, 298 (gemas, monedas), 153, 157, 163, 164, 289 (*hekataia*), 326-328 (estelas funerarias).

³ Ostby, 1987: 127.

⁴ Tusa, 1969: 137.

⁵ Tusa, 1969: 124.

⁶ Sarian, 1992: 998 y 1015, n. 13.

culto local de Deméter Μαλοφόρος y de formar parte de la tríada selinuntina. Dicho *hekation* se compone de tres imágenes de Hécate dispuestas alrededor de un cilindro. Las cabezas son idénticas y un solo *polos* corona los tres cuerpos. Unos agujeros en los codos de las figuras indican que los antebrazos con los atributos eran intercambiables, tal vez porque los *hekataia* se hacían en serie aunque por el momento solo poseemos este ejemplar.

Para concluir, el culto de Deméter Μαλοφόρος se exportó a la colonia megarensis de Bizancio. Allí se celebraba a la diosa en el mes llamado Μαλοφόριος (correspondiente a septiembre en el calendario juliano)¹. Según Hesiquio de Mileto, también Hécate era venerada en Bizancio y pruebas de ello son, primero, el *témenos* consagrado a la diosa como guardiana de la entrada de un hipódromo²; segundo, el antropónimo Hecatodoro que figura en las monedas³; tercero, una estatua de Hécate con antorchas⁴. Además, en Bizancio está documentada una diosa λαμπαδηφόρος que se puede identificar tanto con Hécate como con Ártemis. La antorcha, en este caso, es un elemento simbólico de salvación. Cuando Bizancio se encontraba asediada por la amenaza de Filippo II, Hécate-Ártemis λαμπαδηφόρος habría logrado la salvación milagrosa de la ciudad y, en conmemoración de este episodio, habrían erguido una estatua para la diosa Hécate λαμπαδηφόρος, según Estéfano de Bizancio (Steph. Byz., Βοσπόρος p. 178, 17-19 Meineke; Hsch. Mil., *FGrHist* 390 F 1, 26-27). Este episodio es similar al de la victoria de la metrópoli Mégara Nisea frente a Mardonio. Hécate λαμπαδηφόρος como σώτειρα de la colonia de Bizancio y de Selinunte tiene su equivalente en la Ártemis Σώτειρα y δαδόφορα que es símbolo de salvación en la ciudad de Siracusa⁵.

Cirene: templo Hécate y relación de Hécate con Apolo y con Afrodita

La colonia de Cirene fue fundada por los griegos de Tera (actual Santorini) siguiendo las indicaciones del oráculo de Delfos (ca. 632 a.C.)⁶. El culto de Hécate en **Tera** está atestiguado en la inscripción *CIG* 2465b en la cual Hécate recibe el epíteto πολυώνυμος⁷.

En el Ágora de los Dioses de Cirene se encontró una escara (s. IV a.C.) con el nombre de Hécate grabado junto al de las diosas de la salud Hygeia y Panacea y el de Heracles (*SEG* IX 146)⁸. La inclusión de Hécate como sanadora seguramente tenga que ver con su carácter

¹ Perale, 2009 y Cordano, 2012: 172; Serafini, 2015: 416 nota 1. Sobre dos templos de Deméter y Perséfone en Bizancio, Dion. Byz., fr. 9 Müller (*Geogr. Gr. Min.* II, p. 28).

² Hsch., *FGrHist* 390 F 1, 15 (III B, p. 268, 19-20, 23-24 Jacoby). La custodia del hipódromo por parte de Hécate puede relacionarse con la iconografía de Hécate *Ferea*-Enodia a caballo en las monedas de Feras que he comentado anteriormente. Además, en la *Teogonía* Hécate favorece a los nobles (ἱππεῖς) y atletas que participan en los juegos, Hes., *Th.* 439 y 435.

³ Polib., IV 27; Dion. Byz., fr. 39 Müller = *Geogr. Gr. Min.* II, p. 47.

⁴ Hsch., *FGrHist* 390 F 1, 26-27 = III B, p. 270, 29 Jacoby; Steph. Byz., s.v. Βόσπορος p. 172 17-19 Mainake.

⁵ Serafini, 2015: 425.

⁶ Hdt., IV 150-168. Domínguez Monedero, 1993: 18.

⁷ *CIG* 2465b: εἰσατ[ο] τήνδ' Ἑκάτην πολυώνυμον Ἀρτεμίδωρος | φωσφόρον ἦν τιμῶσιν ὅσοι χώραν κατέχουσιν. Serafini, 2015: 407 nota 5.

⁸ *SEG* IX 146: [Ε]κάτας, | Ὑγιεί[ας], | Πανακείας, | Ἡρακλ[εῦς]. Ferri, 1923: 10; Serafini, 2015: 362 nota 1.

apotropaico, salvador y protector¹. Solo en los exvotos de bronce del Véneto prerromano desempeña la función de sandora, mientras que la función de σώτειρα está más ampliamente atestiguada.

La documentación epigráfica de Cirene testimonia una conexión entre el culto de Hécate y el de Afrodita. Se trata de seis ámulas de piedra con el nombre de Hécate grabado y en dos de ellas (nn. 215 y 220) el nombre de Hécate junto al de Afrodita². Además, en el templo cireneo de Afrodita, localizado en el recinto del ágora³, se encontró un *hekataion*⁴. En este mismo área se hallaron otras dedicatorias de particulares (s. IV a.C.) que Serafini considera dirigidas a Hécate, aunque el mensaje de estas dedicatorias no lo confirma. Una es SEG IX 123: ἐπὶ Μελανίππῳ· | ἀπὸ σκυλακίων· | ἀπ' ὀρνίχων; la otra es SEG IX 124: ἐπ' Εὐμηλίδῃ· | ὀρνίχων· [σκ]υλακίων. Aunque el autor no especifica a qué se debe su suposición, deduzco que se basa en la ofrenda de cachorros que parecen recoger estas inscripciones y que es propia de Hécate. Sin embargo, el hecho de que también se ofrenden pájaros es desconcertante. Se me ocurre pensar en la imagen del pájaro torcecuello atado a una rueda que se utilizaba en conjuros eróticos dedicados a Afrodita. El simbolismo de dicha imagen daría lugar posteriormente al instrumento de magia erótica llamado ὕγξ debido a esta ave; Teócrito lo menciona en su *Idilio II*. Podría tratarse de dos dedicatorias dobles a Hécate y a Afrodita pero, en tal caso, ¿tendrían connotaciones mágicas? Tal vez lo segundo sea mucho suponer.

La relación entre Hécate y Afrodita no es habitual pero tampoco aislada. Como señala Serafini, en la *Teogonía* las dos tienen en común que pertenecen a la antigua y a la nueva generación de dioses⁵. En mi opinión, también es destacable que Hécate y Afrodita se asocien en ámbito mágico y especialmente en los textos de coacción erótica. Hécate fue introducida en este tipo de prácticas hasta el punto de ganar terreno a Afrodita, que tradicionalmente es la diosa asociada con el erotismo. El motivo es que Hécate sirve en estas prácticas como agente de coacción, pues solo a través de ella el mago puede obtener *daimones* que se pongan a su servicio para forzar a la víctima a que acuda a los deseos pasionales de quien ejecuta la práctica. Un ejemplo literario es el *Idilio II* de Teócrito en el que la protagonista invoca a Selene, Hécate, Ártemis y Afrodita para traer a su amado, y un ejemplo de textos propiamente mágicos son los *PGM* o las *Defixiones* en los que a menudo Hécate y Afrodita participan junto a otras divinidades en las invocaciones para prácticas de constricción erótica. También me parece reseñable que la asociación de estas diosas se produzca precisamente en los *PGM*, ya que una gran parte de ellos provienen de Egipto, próximo a Cirene, y en esta región tienen su apogeo los textos de magia especialmente en periodo helenístico. Volveré sobre ello en la Sección II.

¹ Nilsson, 1906: 396; Fullerton, 1986: 673; Callot, 1999: 260; Serafini, 2015: 408.

² Oliverio/Pugliese Carratelli/Morelli, 1961-1962: 341-342 nn. 215, 217-220. Ámula 215: cara a) Ἀφροδίτας, cara b) Ἑκάτας, realizada en piedra calcárea, encontrada cerca del *Stratageion* de Cirene. Ámula 217: Ἑκάτας, encontrada en el Valle de *Neikodamos*. Ámula 218: Ἑ[κ]άτας, piedra calcárea, encontrada en las Termas bizantinas de Cirene. Ámula 219: Ἑκάτα, encontrada cerca del *Stratageion*. Ámula 220: Ἑκάτα Ἀφροδί[τα], piedra calcárea, encontrada en el Ágora de los dioses. Ámula 221: Ω: Ἑκάτ[ας] fragmento de ámula de estuco, conservada en el Museo de Cirene.

³ Sobre el recinto del ágora, Luni, 2006.

⁴ Oliverio/Pugliese Carratelli/Morelli, 1961-1962: núms. 215 y 220; Serafini, 2014: 113 y 124.

⁵ Serafini, 2015: 409 nota 4.

Entre la documentación del culto cirenaico de Hécate destaca el epígrafe *SEG XX 718* (= *LSS 133*) (s. III a.C.)¹ porque contiene la prohibición de usar incienso en un templo de la diosa. Fue encontrado en el templo de Hécate, dentro del recinto sagrado de Apolo; el texto es el siguiente: ἱαρόν Ἑκάτ[ας]· | οὐ ποτιφέ[ρεται] | λιβανω[τός]. El uso de incienso era habitual en prácticas rituales de sacrificio, por eso esta prohibición extraña a algunos autores². Sin embargo, según Artemidoro³, debía evitarse quemar dicha resina durante las prácticas de para conseguir una revelación en sueños (ὄνειραίτησις⁴). Pugliese Carratelli argumenta que tal prescripción deriva de la antigua creencia de que el incienso alejaba a los espíritus subterráneos (δαίμονες) que transmitían dichas revelaciones oníricas⁵. En Cirene se daban prácticas incubatorias derivadas de los libios⁶, por lo que es posible que esta prohibición en el templo de Hécate tenga que ver no con prácticas rituales de sacrificio, sino con alguna práctica adivinatoria llevada a cabo en ese lugar. A favor de esta posibilidad puedo argumentar lo siguiente: primero, que Hécate se relaciona con las prácticas adivinatorias, especialmente en los *PGM*, debido a su relación con Apolo⁷, cuya antigüedad no es nada desdeñable. Recuerdo que el primer testimonio arqueológico de Hécate se encontró en el santuario de Apolo *Delphinios* de Mileto. Segundo, la prescripción *SEG XX 718* se halló dentro del recinto sagrado de Apolo de Cirene, donde posteriormente se erigiría un templo para Hécate.

Es necesario traer a colación dos fuentes literarias sobre este aspecto. La primera, el *Peán II* de Píndaro (fr. 52b M.) dedicado a Apolo *Derenos* (¿y a Afrodita?)⁸, en cuya tercera estrofa figuran los enigmáticos versos que constituyen la respuesta oracular emitida por Hécate como predicción de la victoria de los abderitas⁹. La segunda, el fragmento conservado de un yambo de Calímaco (s. IV-III a.C.) en el que un difunto llamado Hiponacte invoca primero a Apolo y luego a Hécate (Call., *Iambi* fr. 191, lín. 28). En el texto se observa otro elemento característico del culto de Hécate: una referencia a las gentes de Delfos que acudían en masa a los sacrificios para “rapiñar” lo que quedaba de las ofrendas a Apolo. Esto recuerda a los pobres que acudían a las encrucijadas para comer, después de que los ricos hubieran depositado las ofrendas para Hécate. Por lo tanto, teniendo en cuenta que existe una probada conexión entre Apolo y Hécate en el ámbito oracular, me parece lícito pensar que la prohibición de *SEG XX 718* se corresponda con alguna práctica oracular de Hécate llevada a cabo en Cirene.

Así mismo, también Apolo desempeña la función de guardián de los caminos (Apolo Ἀγυιεύς)¹⁰, al igual que Hécate. Aunque, como señala Zografou, a Apolo se le encomiendan

¹ Publicado por Pugliese Carratelli, 1961.

² Pugliese Carratelli, 1961: 457; Callot, 1999: 260 nota 395.

³ Artem., *Oneirocriticon* IV 2: μέμνησο δὲ, ὅταν μὲν αἰτῆς ὄνειρους, μήτε ἐπιθυμῶν λιβανωτὸν μήτε ὀνόματα ἄρρητα λέγειν.

⁴ Johnston, 2008: 9-10, 14-16, 134-137.

⁵ Pugliese Carratelli, 1961: 457.

⁶ Hdt., IV 172; Heracl. Pont., fr. 134 Wehrli *apud* Tert., *De anima* 57, 10 y Pomp. Mel. I 46.

⁷ Sobre la relación de Hécate con Apolo, Zografou, 2010: 123-152.

⁸ Pin., *P.* II 5 = fr. 52b Maehler: Δηρινὸν Ἀπόλλωνα πάρ τ' Ἀφρο[δίταν] ἰών.

⁹ Según Píndaro, esta respuesta oracular fue emitida el día primero del mes, lo cual se aproxima al momento en el que se suele rendir culto a Hécate según las fuentes literarias, esto es, a final de mes (τριακάδες). Es el momento de cambio de fase de Luna llena a Luna nueva, que es el momento de mayor oscuridad del cielo y tal vez por eso asociable con Hécate.

¹⁰ Zografou, 2010: 126-132.

concretamente los ἀγυιά, esto es, lo caminos dentro del perímetro urbano, Hécate, por su parte, custodia los ὁδοί, que son caminos en sentido amplio, incluyendo aquellos fuera de la ciudad¹. Además, los dos desempeñan la función de Προπυλαίοι, protegiendo las puertas de las ciudades y manteniendo alejados los males. De hecho, la conexión de Apolo con las puertas se documenta en la *Lex Cathartica* de Cirene².

El templo de Hécate en Cirene³ se construyó al final del periodo republicano (s. II) con motivo de la conmemoración de la victoria de Trajano sobre Decébalo y los dacios. En este periodo el santuario de Apolo fue reconstruido: al norte se elevaron dos pórticos, uno de los cuales habría servido para delimitar el área de los altares de Apolo y Ártemis. Dicho pórtico fue parcialmente recubierto por el templo de Hécate⁴, de modo que quedó situado en el interior del templo de Apolo y cerca del *Artemision*.

El epígrafe SEG IX 101 conmemora la victoria militar de Trajano y fue grabado sobre una placa de mármol. El estado mutilado de dicha placa impide leer toda la parte derecha de la inscripción. En su propuesta de reconstrucción de la parte del texto perdida, Oliverio propone que hubiese una mención al templo de Hécate⁵. Sin embargo, aunque el mensaje es coherente con los hechos históricos, es difícil confirmar que contuviera dicha información, ya que la parte derecha de la placa de mármol no ha sido encontrada. Por otro lado, el autor se extraña de una devoción tal a Hécate⁶, mientras que Zografou⁷ considera que puede deberse a su función como protectora y a su relación con Apolo y Ártemis que son también divinidades protectoras, y prueba de ello sería la ubicación del templo de Hécate en Cirene.

Del templo se conservan los cimientos y algunos fragmentos arquitectónicos. Era de base rectangular y constituye el primer ejemplo en Cirene de templo erigido sobre podio de tipo itálico, con solo tres escalones en la parte anterior⁸. El templo era de tipo tetrástilo y con pronaos y cella. Los fragmentos arquitectónicos revelan que había columnas lisas, otra novedad en Cirene. En medio del podio sobresalía un pedestal y en su parte posterior había una bacina lustral cuyas aguas se canalizaban a lo largo del muro y acababan en un canal de desagüe. Cerca de la esquina noreste del templo se encontró una gran estatua de Hécate triple, uno de los mejores ejemplares de la antigüedad debido a su calidad de ejecución⁹. Según Oliverio, había una estatua de Hécate en la parte anterior del pedestal¹⁰. La revolución judía en Cirene en el 117 AD provocó la destrucción y el incendio del pórtico y del templo de

¹ Zografou, 2010: 124-126; Serafini, 2015: 412.

² LSS 115, 1-7 = SEG IX 72.

³ Sobre el templo de Hécate en Cirene, Oliverio, 1931: 52; Vitali, 1932: 83; Pesce, 1959: 681; Goodchild, 1959: 62-63. Sobre Hécate en Cirene y sus *hekataia*, Serafini, 2014 y Serafini, 2015: 405-413.

⁴ Respecto de su fecha de construcción, Stucchi, 1975: 121 nota 1 y Oliverio, 1928: 122.

⁵ Propuesta de interpretación: Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρ[τάμιτι Ἑκάται. ὑπὲρ τῆς τῶ] | αὐτοκράτορος Νέρβα Τρ[αιανῶ Καίσαρος Σεβαστῶ | Γερμανικῶ Δακι] | κῶ σωτηρίας καὶ διαμ[ονᾶς καὶ τῶ σύνπαντος | αὐτῶ οἴκῳ] | καὶ τὰς στοὰς ἐκτὸς τῶ[ναῶ... τῶ, οἱ ἱερὲς ἐκ τῶν τῶ Ἀπ[όλλωνος προσόδων][... ἐ-] | πεσκεύασαν διὰ Γ. Ποστο[μίου Ὀπτάτω ἱαρεῦς] | [Ἀπόλλωνος καλλιέτευσ] | ἐφ' ᾧ καὶ ὁ κύριος Νέρβας Τ[ραιανὸς Σεβαστὸς...χον Δεκίβαλλον ἔλαβε [...]. Oliverio, 1928: 113 y 114 fig. 3; Stucchi, 1975: 199 nota 4; Serafini, 2014: 107-108.

⁶ Oliverio, 1928: 122.

⁷ Zografou, 2010: 144.

⁸ Stucchi, 1975: 199.

⁹ Serafini, 2014: 119-120 n. I figs. 4-6.

¹⁰ Oliverio, 1928: 109.

Hécate, entre otros. En el 119, con la intervención de Adriano, se reconstruyó en el recinto sagrado Apolo¹, incluido el templo de Hécate, lo cual significó la ampliación y el embellecimiento del conjunto.

En cuanto al material escultórico de Cirene, constan trece *hekataia* publicados hasta la fecha², entre ellos la estatua de arenisca encontrada en el templo de Hécate³. Serafini denomina a dicha estatua *hekataion* de gran tamaño pero, dado que los *hekataia* se caracterizan por su pequeño tamaño, me parece más acertado denominar a este ejemplar más grande simplemente estatua de Hécate triple, aunque este tipo de representación triple sea, precisamente, lo que caracteriza a los *hekataia*. A pesar de estar mutilada, esta es una de las estatuas de mayor calidad de Hécate. Cada figura se compone de tres secciones y las tres figuras están unidas entre sí mediante barras de hierro que se unen en el pilar central. Las tres figuras de la diosa fueron concebidas por el artista para ser mostradas espalda contra espalda. El autor demuestra una gran sensibilidad en el trato de los relieves y de los pliegues del vestido, además del delicado modelado de los rostros: uno más redondo e infantil, otro más severo, el tercero no se conserva. Especialmente refinados son los ojos, pues las pupilas están elaboradas con pasta vítrea. Están vestidas con chitón estrecho ceñido en la cintura y tienen trenzas que se dividen sobre la frente. La superficie de la escultura conserva en dos de los rostros residuos de color rojo y trazas de negro entorno a los ojos.

Dos *hekataia* en mármol pentélico fueron encontrados en el templo de Isis. Uno de ellos⁴ está muy fragmentado y solo conserva dos de sus tres rostros, que están adosados a la columna central: una de las cabezas tiene un haz con forma de luna sobre la frente, mientras que la otra tiene una gran incisión, tal vez porque portaba un atributo más voluminoso. En conjunto es un ejemplar bastante simple y plano. Nótese que el atributo del haz de luna en este *hekataion* remarca no solo la concepción de Hécate como diosa lunar, sino una posible relación con Isis en Cirene, debido a la naturaleza lunar que comparten ambas diosas. El otro⁵ es un ejemplar más pequeño de época helenística y que tiene una cuidada elaboración. Perteneció al tipo herma de *hekataia*, en el que las tres figuras de Hécate están adosadas a pilar de base triangular y rodeadas por el corro de las tres Cárites, que se dan la mano y giran a su alrededor. Los bustos de Hécate son de tipología clásica, con un cinturón alto y pliegues simétricos, mientras que las Cárites presentan rasgos de dinamismo y ligereza. También se encontró un fragmento de una de las Cárites en mármol pentélico perteneciente al mismo tipo de *hekataia* que estos dos anteriores⁶.

¹ Inscripción bilingüe SEG IX 168; Oliverio, 1928: 119 y Stucchi, 1975: 242 nota 2.

² Nueve fueron publicados por Paribeni, 1959; uno por Huskinson, 1975: 21; y Serafini, 2014 en su publicación recoge estos diez y añade tres inéditos.

³ Cirene, Mus. 14205. Oliverio, 1928: 111-154, 116-117; Paribeni, 1959: 72-73 n. 167 pl. 96-98; Sarian, 1992: 1000 n. 145; Serafini, 2014: 119-120 n. I figs. 4-6. Paribeni, 1959: 73 lo considera de época alejandrina, mientras que Oliverio, 1928: 116 la considera contemporánea a la reconstrucción del templo de Hécate que siguió a la guerra contra los dacios.

⁴ Serafini, 2014: 120 n. II fig. 7.

⁵ Cirene, Mus. 14207. Paribeni, 1959: 74 n. 170 pl. 100; Sarian, 1992: 1005 n. 232; Serafini, 2014: 120-121 n. IV fig. 11.

⁶ Serafini, 2014: 121 n. V fig. 12.

El *hekataion* fragmentario de mármol publicado por Huskinson (s. I-II a.C.)¹ fue encontrado en el templo de Afrodita. Está elaborado en alto relieve y, por desgracia, no se conserva la cabeza de ninguna de las figuras, de hecho, a una de ellas le falta la parte superior a partir de la cintura. Sus vestimentas caen sueltas, sin cinta que las ciña. Portan objetos que son difíciles de discernir debido al mal estado de conservación: una parece portar una *oinochoe* y una larga antorcha con la izquierda, otra tiene los brazos pegados al costado y sostiene una pátera con una mano y una antorcha con la izquierda. El elemento característico de este ejemplar es el perro que se sitúa entre estas dos figuras.

El *hekataion* encontrado en las Termas de Cirene² se encuentra en un estado bastante fragmentario y deteriorado. El *hekataion* procedente de un sacelio al sur del Odeón y cerca del ágora es de mármol pario (ca. 100 a.C.)³. Se caracteriza por las largas antorchas que portan las tres figuras en la mano izquierda, mientras que en la derecha una de ellas tiene una pátera y la otra una flor o un fruto sobre el pecho. Se apoyan en una columna cilíndrica. Llevan chitón largo y peplos de talle alto con *apoptygma*. Según Paribeni, el ejemplar pertenece al estilo arcaizante con gusto helenístico⁴ que se daba en los grandes centros de Asia Menor.

Otro *hekataion* de mármol pentélico⁵ de estilo arcaizante (época helenística) presenta a las figuras en posición simple y rígida, alrededor del fuste de una columna: una de las tres lleva una pátera y una antorcha, otra tiene una granada y una *oinochoe* y la tercera tiene una flor sobre el pecho y la otra mano libre a lo largo del cuerpo. También de mármol pentélico eran dos *hekataia* de los que solo quedan las tres pequeñas cabezas de las figuras⁶.

Los tres *hekataia* de mármol restantes son los ejemplares inéditos publicados por Serafini que fueron encontrados en el llamado “templo de Cíbele”. Al primero⁷ le falta una de las cabezas, las otras dos están coronadas con *polos* y los tres cuerpos adosados a una columna cilíndrica. Todas llevan un peplo largo y delicado drapeado. La figura acéfala tiene el brazo izquierdo extendido en el costado mientras que con la mano derecha sostiene sobre el pecho un fruto o una flor. La segunda figura tiene el brazo derecho junto al cuerpo y sujeta una corona mientras que con la mano izquierda sostiene una larga antorcha. Serafini señala que el atributo de la corona es inédito en la iconografía cirenaica de Hécate⁸ y que también lo es el recogido de los cabellos en dos trenzas. No es posible determinar qué atributos portaba la tercera figura porque las manos están devastadas. El segundo *hekataion*⁹ está en peor estado

¹ British Museum BM 1861,1127.73 (= Sculpture 1431 no en exposición). Excavación a cargo de Sir Robert Murdoch Smith y Cdr. Edwin A. Porcher (1861). Serafini, 2014: 124 n. X fig. 18.

² Serafini, 2014: 120 n. III figs. 8-9.

³ Mus. Cir. 14.208. Paribeni, 1959: 75 n. 173 pl. 101; Sarian, 1992: 999 n. 125; Serafini, 2014: 121-122 n. VI figs. 14-15.

⁴ Paribeni, 1959: 75.

⁵ Cirene, Mus. 14.210. Paribeni, 1959: 74 n. 172 pl. 100; Sarian, 1992: 999 n. 126; Serafini, 2014: 121-122 n. VI fig. 13.

⁶ Serafini, 2014: 122 y 124 nn. VIII y IX figs. 16 y 17.

⁷ Serafini, 2014: 124-125 n. XI fig. 19.

⁸ De hecho, la corona es un elemento poco frecuente en la iconografía de la diosa, recuérdese el lécito de figuras rojas de mitad del s. V a.C. conservado en el Museo Nacional de Atenas inv. 1695. Tal vez el único ejemplar que representa la ofrenda de un perro sacrificado para Hécate. La mujer que figura en la escena lleva el animal en una mano y una corona en la otra. Serafini, 2015: 119-120 figs. 1-2.

⁹ Serafini, 2014: 125 n. XII fig. 20.

que el anterior y parece realizado con menos esmero. Presenta la misma tipología de las tres figuras adosadas a una columna de base cilíndrica; sin embargo, debido a su estado de deterioro, no es posible saber qué atributos portaban en las manos. El tercer *hekation*¹ es un poco más grande que los otros dos. Destaca por el meticuloso trabajo de los cabellos, dispuestos en bucles ondulados y dejando entre ver el lóbulo de las orejas.

Para concluir, en la ciudad de Cirene el culto de Hécate se muestra en continuidad con la tradición de la diosa en el mundo griego, pues predomina su función de guardiana. De especial relevancia es su conexión con Apolo porque que recuerda los primeros restos arqueológicos de la diosa encontrados en el santuario de Apolo *Dephinos*, su conexión con Afrodita porque, si bien no insólita, sí es infrecuente en la tradición religiosa griega, aunque luego se convertirá en algo frecuente en los textos de magia; y por último su posible relación con Isis, deducida gracias al *hekataion* decorado con el haz de luna que se encontró en el templo cirenaico de la diosa. Este ejemplar podría ser una prueba de su relación como diosas lunares. Importante, además, el hecho de que en Cirene haya construido un templo para Hécate, pues no son muchos los que se cuentan en el mundo antiguo.

Tracia

Los versos oraculares del *Peán II* de Píndaro (s. VI-V a.C.) están dirigidos a los habitantes de la ciudad tracia de **Abdera** y en ellos la diosa Hécate profetiza la victoria militar del pueblo abderita. Esta noticia podría ser indicio de un culto oracular de Hécate en esta ciudad², lo cual daría muestra de cierta continuidad del culto de la diosa en ámbito adivinatorio: nótese el altar que se le dedica en el templo de Apolo *Δελφίνιος* de Mileto.

Sin embargo, se desconoce el momento preciso en el cual el culto de Hécate se introduce en esta región. La mayor parte de la documentación arqueológica está datada entre época helenística y época imperial. El testimonio más antiguo que se conserva es una placa votiva de bronce, procedente de **Mesembria** (actual Nesebâr) (segunda mitad del s. IV a.C.)³, en la que se representa a Cíbele entronizada con Hermes a su izquierda y Hécate a su derecha, vestida con peplos y manto sobre los hombros y sujetando una larga antorcha. Seguidamente, hay ejemplares de monedas tracias con la representación de Hécate, como los tetradracmas procedentes de Cabilé. Uno de los modelos (final s. IV – principio s. III a.C.) muestra la cabeza de Heracles en el verso y en el reverso a Hécate de pie, vestida con un largo quitón y sujetando dos antorchas en las manos⁴. Un diseño similar (final s. III – principio s. II a.C.), de nuevo con la cabeza de Heracles en el verso, representa en el reverso a Zeus tonante sosteniendo una figurita de Hécate con antorchas en la palma de su mano⁵. Otro modelo (ss. III-II a.C.) tiene la imagen estatuaria de Hécate con quitón largo y *polos*, colocada sobre un soporte rectangular

¹ Serafini, 2014: 125-126 n. XIII fig. 21.

² Serafini, 2015: 371.

³ Komotini Mus. 1589. Naumann, 1983: 208-311 n. 442; Reeder, 1987: 430 fig. 6; Sarian, 1992: 1008 n. 269.

⁴ Moushmov 3886. Sarian, 1992: 996 n. 83; Serafini, 2015: 373.

⁵ Gerassimov, 1958: 273-277 pl. 16; Sarian, 1992: 996 n. 82.

con una larga antorcha en cada mano¹. El hecho de que Hécate aparezca decorando acuñaciones monetarias quiere decir que debía de ser familiar para la población de esta zona.

Un poco posteriores son dos placas votivas rectangulares de mármol. Una encontrada cerca de **Odeso** (actual Varna) (s. I a.C.) en la que aparece Hécate de pie y de frente con Cérbero a su lado. Lleva un largo quitón y está coronada con cálato, en la mano derecha sostiene una *phiale* y en la izquierda una antorcha². Es frecuente en monedas de época romana ver a Isis coronada de cálato con el perro Cérbero (así como al matrimonio Serapis/Hades con Isis y Cérbero). Si se trata de Hécate, como considera Sarian, esta moneda de Odesa podría mostrar un sincretismo entre Hécate e Isis o entre Hécate y Perséfone. La otra placa (s. I a.C.) procedente de Mesembria representa una escena de sacrificio. Siete hombres de pie armados en la escena frontal. En la parte superior aparecen escudos colocados en fila y en el plano de atrás aparece un muchacho y un edículo central con un altar cuadrangular que lleva una dedicatoria a Isis (ΙΣΙΔΙ) coronado por una estatua de Hécate triple. Estos dos ejemplares apoyan la posibilidad de que existiera una relación de sincretismo entre Isis y Hécate. Las cuales, además, comparten el epíteto de Σώτριά.

En otras dos placas votivas de mármol (ss. II-III d.C.) Hécate es el motivo principal. En la primera, procedente de **Dobrostan** (departamento de Plovdiv), aparece vestida con quitón largo y dos antorchas cortas. En la otra placa, procedente de Odesa, la diosa se encuentra dentro de un edículo con dos columnas; está vestida de la misma forma pero coronada con cálato y sujeta una antorcha corta en la mano derecha y un animal (¿ciervo?) en la izquierda. La dedicatoria se dirige a ella como ΕΚΑΤΗ ΕΠΗΚΟΩ³.

De la misma fecha (ss. II-III d.C.) es una estela funeraria de mármol procedente de **D'Aheløj** (departamento de Burgas)⁴. Está compuesta por cuatro secciones horizontales: la superior es un frontón en el que probablemente se representa Ártemis acompañada por un perro y dos águilas. Debajo de ésta, Hécate de pie y de frente portando antorchas, lleva quitón largo y un velo. Está acompañada por una figura femenina pequeña con un espejo y otra más grande con un canasto. En la tercera sección vuelve a aparecer Hécate sobre un carro y con dos antorchas, escoltada por dos figuras masculinas. La última sección representa unos perros cazando una liebre. La inscripción⁵ de la estela confirma la dedicación de la misma a Hécate. Está expresada en primera persona, como si la difunta se dirigiera a los vivos para comunicarles que ahora ella misma se identifica con la diosa y que se ha hecho inmortal e inmune a la vejez.

Hécate aparece también en uno de los cuatro lados de un altar calcáreo (s. III d.C.) de **Cillae** (Cerna gora, dep. Stara Sagora)⁶. En un lado, aparece una diosa con cálato y un gran lagarto con un dios (¿Dioniso?), están separados por un árbol con un sátiro entre sus ramas. El

¹ Sarian, 1992: 996 n. 84.

² Mus. Arch. Varna inv. II 468; Mus. Nesebâr, respectivamente. Sarian, 1992: 1018 "Hekate (in Thracia)" nn. 1 y 4.

³ Mus. Arch. Sofia inv. 2913 y 2980. Sarian, 1992: 1018 "Hekate (in Thracia)" nn. 2 y 3.

⁴ Mus. Nesebâr inv. 521. Serafini, 2015: 371-372 fig. 34; Sarian, 1992: 1011-1012 n. 325.

⁵ ἐνθάδε ἐγὼ κεῖμε' Ἐκάτῃ | θεὸς ὡς ἐσορᾷς ἀθάνα | τοις καὶ ἀγῆρος (ll. 1-4). Kazarow, 1930: 111-114.

⁶ Mus. Arch. Sofia inv. 3926. Sarian, 1992: 1018 "Hekate (in Thracia)" n. 6.

otro lado muestra a tres ninfas. Otro lado tiene la representación de un caballero tracio a caballo y el último lado tiene la imagen de triple Hécate.

Por último, hay dos estatuillas de mármol de datación desconocida. Una es de mármol, procedente de **Razgrad** y representa a Hécate triple: una figura porta dos largas antorchas, la segunda una antorcha y un cuchillo y la tercera tiene los brazos bajados. Las tres están vestidas con el habitual quitón largo y entallado. El segundo ejemplar es una estatuilla de procedencia desconocida¹. Consiste en la imagen de una diosa vestida de la misma forma que la anterior. Con el brazo izquierdo rodea a un niño y cerca de ella hay un perro. Esta es la imagen habitual de la diosa Isis cogiendo a Harpócrates que es tan frecuente en las monedas romanas. Sin embargo, el estado mutilado de la estatuilla no permite asegurar que no se tratase de una representación de Hécate triple. No obstante, como he indicado arriba, la relación sincrética entre Isis y Hécate es plausible y este podría ser otro testimonio más que corroborase la relación entre ambas diosas.

Dacia: Hécate σώτειρα y ἐπιπυργιδία

A pesar de la proximidad geográfica entre Dacia y Tracia, la única prueba de la presencia de Hécate en Dacia² es una inscripción votiva (*IDR III/5, 241 = CIL III 1095 = ILS 3268b*) que se refiere explícitamente a ella (*IDR III/2, 220 = AE 1913, 51 = ILS 9515*)³ y no a la diosa *Triformis Libera* identificada con Hécate como interpretaba Mommsen⁴. La dedicatoria está escrita en una roseta grabada a su vez en un semicírculo en la parte superior de un altar de mármol (171-200 d.C.). El texto es el siguiente: *Deae Aechatae* (sic)⁵, / *pro salutae* (sic) / *Aeliae Satur/ninae coniu/gis suae, Aeren/nius* (sic) *Gemelli/nus tribunus, / con/iugis redemit / ex visu et / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Fue encontrado en **Ulpia Traiana** (Sarmizegetusa) y consiste en una petición del tribuno Herennius Gemellinus a Hécate por la salud de su mujer Aelia Saturnina. Como bien observa Casella, los devotos de la diosa son dos miembros de la élite administrativa, por lo que viajaban a la provincia para atender a sus deberes institucionales, lo que significa que el culto que ellos tributaban a Hécate no puede considerarse estrictamente parte del contexto cultural dacio.

Respecto del texto, llama la atención la fórmula *ex visu*⁶, rarísima en Dacia, ya que podría significar que el voto del tribuno se realiza por causa o después de haber tenido una visión oracular u onírica⁷. Esto es interesante porque aquí la aparición en sueños de Hécate no

¹ Mus. De Delcevo (dep. Razgrad); Mus. Arch. Sofia. Sarian, 1992: 1018 “Hekate (in Thracia)” nn. 7 y 8.

² Sobre Hécate en Dacia, Jones, 1929: 270; Casella, 2015.

³ Piso, 2013: 201-203; Bărbulescu, 1984: 171.

⁴ Casella, 2015.

⁵ Según Casella, la variante *Ae-* en lugar de *He-* es típica de la época.

⁶ Nemeti, 2012: 183-184.

⁷ En las inscripciones dacias el término *visum* designa el sueño profético y no se usa nunca con el significado de espíritu (*phantasma*), Nemeti, 2012: 186. Véase Macrob., *In somn.* I 3, 2-11.

tendría connotaciones negativas o aterradoras¹, por el contrario, su finalidad sería favorable² y de curación para la recuperación de Aelia Saturnina. Se trata de uno de los pocos testimonios que muestran a Hécate como divinidad sanadora³. Así pues, en ámbito onírico Hécate desempeña una función doble porque en unas ocasiones envía pesadillas y trastornos nocturnos a los humanos y en otras actúa como divinidad sanadora y oracular. El segundo caso se asocia con el papel que desempeña en los *Oráculos Caldeos*, contemporáneos a la inscripción dacia, y que trasciende hasta la concepción de Hécate como diosa salvífica del alma humana. Es un ejemplo de la ambivalencia del poder de Hécate.

Otros testimonios de Hécate en Dacia son quince tablillas que, al parcer, se colocaban en las entradas de las casas y servían como medio de protección; y dos estatuas de dimensión mediana junto a otros fragmentos⁴. En todos ellos Hécate se representa como forma tricorpórea⁵.

Una de las estatuas⁶ destaca por su maestría de ejecución en mármol y proviene⁷ de **Salinae** (Ocn Mures) datable en época antoniana (s. II d.C.). Los estudiosos concuerdan en que la pieza pertenecía a un lugar de culto consagrado a Hécate⁸. Las figuras tienen los brazos doblados en ángulo recto y portaban seguramente antorchas en las manos, ya que queda el hueco cilíndrico en el que se insertarían las antorchas. Dos de las figuras llevan un chitón largo ceñido por debajo del pecho con una cinta, se aprecia el cuidado trabajo de los pliegues. La tercera figura, en cambio, tiene una inusual decoración. El vestido se divide en cuatro bandas horizontales en las que se representan escenas mitológicas relacionadas con Hécate y que revelan algunos aspectos de su culto en Dacia. El chitón tiene un broche con forma de estrella en el centro del pecho de la diosa. Podría ser un símbolo de Hécate como estrella o fuente de luz que ilumina al atardecer (*Hesperos*) o como estrella de la mañana (*Phosphoros*) en vista del carácter benéfico que la caracteriza en esta ciudad. Lo que me parece seguro es que el atributo de la estrella y las antorchas caracterizan a Hécate como diosa luminosa y portadora de luz (*φωσφόρος*), y probablemente revelen que Hécate tenía relación con los astros luminosos que son el sol y la Luna y, por analogía, con Helios y Selene. Puede que sea otra forma de manifestar el ambivalente poder de Hécate en el cielo y en la tierra, así como doble naturaleza ctonia y celeste.

En la banda superior del vestido hay tres figuras grabadas en bajo relieve: en el centro la figura femenina alta acariciando a un perro grande que alza la cabeza para mirarla. Podría tratarse de Perséfone con Cérbero. A la derecha hay una figura masculina, tal vez Hermes

¹ Hp. et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92; Plu., *De sup.* 166 A; Artem., *Oneirocriticon* II 37, 5 y 39, 36; *Orac. Chald. frag. dubium* 223; *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 155, lín. 6 – p. 158, lín. 10 (= Eus., *PE* V 8, 4, 2 – 8, 6, 2); *Trag. Adesp., frag.* 375 lín. 2.

² Artem., *Oneirocriticon* II 34, 12 y 23.

³ Como la *Ikate* (Hécate) del Véneto prerromano atestiguada epigráficamente como diosa de la salud.

⁴ Ștefănescu, 2002-2003.

⁵ Excepto un ejemplar, cuya procedencia no está clara, en el que la diosa aparece monomorfa. Véase Bordenache, 1969: 59 nr. 104.

⁶ Rumania, Mus. Brukenthal de Sibiu (dt. Hermannstadt) inv. 18459. Agradezco al Prof. Dr. Attilio Mastrocinque que me facilitase una imagen en 3D de estas piezas, pues me ha permitido observar los detalles de los tres frentes de la estatua.

⁷ Casella dice que proviene de Ulpia Traiana (Sarmizegetusa) o de Salinae.

⁸ Stoian Symonds, 2006.

con el caduceo, que mira hacia la figura central. Por detrás de él se distinguen un gallo (¿símbolo del sol?), por debajo un perro con las patas delanteras levantadas y debajo de él una tortuga. Hécate monomorfa está a la izquierda vestida con chitón. Sujeta una antorcha en la mano derecha mientras que en la izquierda lleva a un bebé, por lo que desempeña su función de *κουροτρόφος*. Si se trata de una escena en los Infiernos (reafirmada por la presencia de Cérbero), no sorprende encontrar a Hermes y a Hécate que descienden para buscar a Perséfone, pues ambos dioses son guías de la joven en su ascenso. Hécate está representada con un retoño en brazos. Dicha imagen es fruto de los sincretismos divinos de la época ya que, como he comentado, hay documentos que asimilan Hécate a Isis *κουροτρόφος* acunando a Harpócrates. Así pues, en las monedas imperiales de cecas orientales, desde Adriano en adelante, aparece con cierta frecuencia el grupo de Isis-Harpócrates y Serapis que, como divinidad mixta con identificaciones ctonias, se acompaña a veces de Cérbero.

La banda siguiente muestra a cuatro figuras. En el centro interactúan dos mujeres, una es Hécate llevando una antorcha que apunta hacia abajo. Entre las dos sujetan un objeto en el centro, por debajo del cual tal vez está el niño de la escena anterior de pie, ya que se aprecian dos pequeñas piernas apoyadas en el suelo. Otras dos figuras femeninas, una a la derecha y otra a la izquierda, corren hacia el acto central, como indican sus vestidos ondeantes y sus cuerpos en movimiento con los brazos extendidos. Detrás de la figura de la derecha hay un animal, tal vez un perro o un ciervo.

En la tercera banda Hécate está en el centro sujetando dos antorchas y dirigiendo la vista hacia una figura femenina que se encuentra a su derecha y que se lleva las manos a la cabeza. Detrás de Hécate hay otra figura en cuclillas y de espaldas que gira la cabeza hacia ella y levanta una vara o una antorcha corta en la mano derecha. La posición de Hécate recuerda las representaciones de los vasos de cerámica cuando se aproxima a Deméter para revelar el rapto de Perséfone o en el momento de la anábasis de la joven. En esta banda Casella ve los símbolos propios de los Misterios de Hécate: el sacrificio del perro y la ofrenda de fruta y la espiga. El estado de la estatua y la calidad de la imagen de la que dispongo hacen que me resulte difícil ratificar o desmentir dicha afirmación.

En la última banda hay un corro de muchachas danzando que identifico con las Cárites.

Si esta estatua ejemplifica las asociaciones divinas que caracterizan a Hécate en Dacia, parece que allí tiene continuidad la influencia del ciclo eleusino. Hécate se relaciona con Hermes y Perséfone en calidad de *κουροτρόφος* y en ámbito infernal; y con Deméter y las Cárites. A pesar de la dificultad para interpretar con acierto las bandas decorativas de esta estatua, traigo a colación la afirmación de Casella: en el centro del Occidente pónico las representaciones de Hécate tienen cierta independencia iconográfica y cultural respecto del modelo helénico y griego oriental, independencia que además trasciende las fuertes influencias romanas y de los *PGM*, pues en Dacia Hécate muestra un aspecto benévolo sin rasgos monstruosos. Como refiere Casella, en esta estatua se aprecia la fuerte asimilación de Hécate con Ártemis, Bendis, Libera, Perséfone y Selene que se da en todo el área del bajo Danubio.

El resto de testimonios dacios dedicados a Hécate están datados entre el s. II y III d.C. y son generalmente de ejecución más tosca y de menor calidad. Llama la atención el patrón

seguido para caracterizar las tres figuras de la diosa en sus representaciones triples. La figura central y de frente lleva un creciente de luna y sostiene las antorchas hacia el suelo mientras que las otras dos figuras de perfil sostienen con la derecha un cuchillo y con la izquierda un látigo o una antorcha y un pequeño objeto que probablemente sea la llave. Todos estos elementos son propios del perfil mágico de Hécate y sirven para caracterizarla en los amuletos mágicos, en los *PGM* y en las *Defixiones* a partir de época helenística¹.

Según el registro de Ștefănescu² en Ulpia Traiana se encontraron, además, cinco relieves, una estatua y un fragmento de estatua; en **Sucidava**, un relieve fragmentario, un relieve de cerámica, un modelo en terracota y un fragmento de estatua; en **Drobeta**, un relieve fragmentario, al igual que en Romula; en **Praetorium Ad Mediam**, una estatuilla calcárea y en **Dierna** un relieve. Otros dos relieves fragmentarios se adscriben a **Oltenia**, aunque no está confirmado. Sin embargo, como argumenta el autor, esta muestra no es suficientemente representativa como para trazar un claro contexto arqueológico claro.

Una de las pocas tablillas dacias inscritas³ que se conservan (*IDR II 144 = AE 1959, 333 = AE 1965, 277*)⁴ proviene de **Aquae** (Cioroiul Nou) (III d.C.). En ella aparecen tres figuras femeninas independientes que se identifican generalmente con una representación de Hécate. Sin embargo, este módulo representativo supone una excepción por dos motivos: primero, porque no se trata de una sola unidad dotada de forma triple, sino de tres cuerpos independientes que miran al frente⁵; segundo, porque extrañamente no lleva ninguno de sus atributos característicos. En opinión de Bordenache, los atributos de la diosa fueron sustituidos, en este caso, por el gesto apotropaico que hace con las manos la figura central: tiene todos los dedos recogidos excepto el meñique y el índice. El texto que aparece en la base de la tabilla es controvertido y presenta dificultades en su interpretación: *Dom[i]na Placi|da, Val(erius?) Mexy | votum*.

Por un lado, la propuesta de Tudor es que *Domna Placida* sea la mujer de *Valerius Mexy* y destinataria de la dedicatoria⁶. Otros editores proponen que *Domina Placida* sean dos epítetos propiciatorios utilizados en Aquae para apelar a la diosa invocada, la cual podría ser Hécate⁷ o menos probablemente Isis⁸; si bien la asociación y asimilación de ambas no resulta extraña (Apul., *Met.* XI 5). La tradición asimila a las dos diosas en Tracia ya en el s. Ia.C.⁹, ya que ambas son diosas benévolas y nutrias (Plu., *De Is. et Os.* 53). Budischovsky niega que se trate de Isis porque *Placida* sería un *hápax* en el *corpus* de inscripciones isíacas (*SIRIS*) y argumenta que se trata de un epíteto de Hécate en Dacia. Por otra parte, el hecho de no nombrar directamente a Hécate sino de apelar a ella a través de sus epítetos tiene su explicación, según

¹ Werth, 2006: 197-218.

² Ștefănescu, 2002-2003: 134-136 y Bordenache, 1969: 55-59 tav. XLII-XLV.

³ Un relieve parcialmente inscrito (s. II-III d.C.) proviene de Dobrugia, Bordenache, 1969: 57 n. 95.

⁴ Carbó García, 2010: 942-943.

⁵ Según Bordenache, la representación de todas las figuras de frente pertenece a un esquema ilustrativo menos difundido que es propio de las producciones en serie de los artesanos de las provincias orientales del Imperio, Bordenache, 1969: 57 n. 99.

⁶ Sobre las diferentes interpretaciones del texto, Tudor, 1968: 528 nn. 385-388.

⁷ Bordenache, 1965 y Bordenache, 1969: 57-58 n. 99; Kolendo, 1969.

⁸ Sanie, 1974 y Bodor, 1989.

⁹ Gočeva, 1992: 1008 n. 4.

Artemidoro, en el miedo o cautela que tenían los iniciados en sus misterios de dirigirse a ella directamente (Artem., *Oneirocriticon* II 37), pues Hécate es la “innombrable” (Hsch. *Alpha* 8761 Ἀφρατος), y tal vez esta extendida creencia cultural fomentase el uso de epítetos que sustituyen el nombre de la diosa en las tablillas¹.

Otra propuesta de lectura² de esta tablilla transmitida por Casella es *Dom[i]na Placi/da, Val(erius?) M() ex v(isu) / votum*. En este caso, la rara fórmula *ex visu* constituye un elemento a favor del carácter onírico u oracular de las apariciones de la diosa. Lo importante es que ambas propuestas concuerdan la atribución de la dedicatoria a Hécate, admitiendo que *Placida* sea, en efecto, un epíteto de Hécate propio de la región de Dacia.

La tablilla votiva (*IDR* III/2, 365) de Ulpia Traiana (II-III d.C.) se adscribe al culto de Hécate y, aunque se ha perdido, se sabe que presentaba uno o más figuras femeninas con antorchas y tenía la inscripción *Hilare vocata Deppia (¿?) Gide (¿?) ex voto posuit*³.

En definitiva, resulta difícil confirmar con certeza la existencia de un culto de Hécate en Dacia, a la luz de los escasos testimonios arqueológicos epigráficos de los que disponemos y de la difícil interpretación de los mismos debido al estado de conservación en el que se encontraron. No obstante, me parece razonable concluir que al menos existiese un culto doméstico de la diosa, a juzgar por el pequeño tamaño de las tablillas, y profesado por individuos o por pequeñas comunidades de origen griego o microasiático. La concepción iconográfica de Hécate parece influenciada por el modelo helénico y de Grecia oriental. En esta provincia romana, el culto a Hécate tendría valor principalmente apotropaico y la imagen de la diosa sería benévola, alejada de los rasgos terroríficos más característicos de su culto mágico helenístico de los *PGM* de Egipto. Sobre el culto mágico de Hécate en Dacia existe el solo testimonio de una gema diaspro⁴ verde que tiene la imagen de Hécate triforme en el recto y en el reverso la palabra mágica ABPA/ΣAX.

El carácter benévolo y uranio de Hécate es el que predomina en Dacia y es propio de su perfil astral, el que presenta la diosa en los *Oráculos Caldeos* del s. II d.C. Los dos perfiles de Hécate, mágico y astral, son complementarios y no contrapuestos, de la misma forma que lo son sus dos naturalezas: una ctonia y terrorífica propia de los textos de magia y del contexto cultural infernal, y la otra urania y benévola propia de determinadas zonas culturales y que alcanza su máxima expresión en los *Oráculos Caldeos*.

¹ Nemeti, 2012: 182-183.

² Casella propone y coment una tercera propuesta de lectura (*AE* 1888, 114 = *InscrIt* XI 1, 59): *Dom[i]na(bus), Placi/da Valm. ex {y} / votum*. Según el nombre de la dedicante sería *Placida Valm.* y la tablilla estaría dedicada al culto de una divinidad plural, las *Dominae*, testimoniado en Dacia. Este tipo de culto no atañe a Hécate y por lo tanto no me detendré a comentar esta tercera hipótesis interpretativa.

³ Ștefănescu, 2002-2003: 134 n. 5; Jánó, 1912: 52; Alicu/Pop/Wollmann, 1979: 75.

⁴ Gramatopol, 1982: 260 n. 58 pl. XX 8 a-b; Ruscú, 2003: 76-77 n. 133 tab. XXV; Nemeti, 2013: 154 n. 23. Ejemplar de la colección de Adrian Maniu.

Caria: templo de Hécate en Lagina

La región anatólia de Caria, al sur de Jonia, es uno de los lugares que los estudiosos tienden a proponer como lugar natal de Hécate¹ debido a la importancia del culto de la diosa en esta zona, concretamente en la ciudad de Lagina. Sin embargo, dicha hipótesis no se corresponde con la cronología de las fuentes literarias y de los testimonios arqueológicos.

La primera noticia literaria que tenemos del culto de Hécate en **Lagina** es de Estrabón. El historiador habla del templo de Ártemis en Caria, de sus esculturas y de los autores. Entre ellos había un tal Trasón que habría construido un santuario para Hécate (*Hekatesion*) en el recinto sagrado de Ártemis (Str., XIV 1, 23, 12); testimonio de la evidente relación entre ambas divinidades. Hécate tenía un templo dedicado a ella en Lagina y, según Estrabón, era el más afamado de la zona; allí la diosa recibía ostentosas celebraciones anuales (Str., XIV 2, 25, 4). La relevancia de su culto es corroborada por el historiador romano Tácito (54-120 d.C.), que cuenta que los habitantes de Estratonicea le pidieron a Tiberio en el año 22 d.C. que erigiese en Estratonicea (¿tal vez en la ciudad de Lagina?) un templo en honor de Júpiter y otro en honor de *Trivia*, epíteto con el que se refiere a Hécate (Tac., ann. 3, 62).

La cronología de los testimonios arqueológicos se remonta solo hasta el s. II a.C., siendo la mayoría de época helenística. El templo de Hécate en Lagina se edificó a principios del s. I a.C. y en él había una estatua de un solo cuerpo de la diosa. Era venerada como una divinidad de gran poder y por eso le atribuyen los epítetos *σώτεια, μεγίστη* y *ἐπιφανεστάτη*, y sus atributos son la serpiente, el perro, la antorcha y la llave². El epíteto *ἐπιφανεστάτη* se encuentra en una inscripción de Estratonicea³ y en Sidyma (Licia).

Respecto del templo de Hécate en Lagina, el friso⁴ (entre la mitad y el final del s. II a.C.) resulta imponente debido a los bloques escultóricos monumentales que lo componen. El friso oriental representa el nacimiento de Zeus, al cual asiste la diosa Hécate en calidad de *κουροτρόφος* tomando en sus brazos al nacido⁵. El friso occidental (principios s. I a.C.) contiene escenas de la Gigantomaquia: Hécate va vestida con peplos, casco y velo desplegado, situada entre Poseidón y un Gigante, blandiendo una antorcha en su mano derecha, luchando a favor del bando de Zeus⁶. Estas escenas son una prueba gráfica de la relación entre Hécate y Zeus que ya estableció Hesíodo la *Teogonía*⁷. Así como en Lagina Hécate era venerada junto a Zeus Πανάμωρος (CIG 2715, 2)⁸.

¹ Sobre la cuestión del lugar de origen de Hécate, Berg, 1974 y Serafini, 2015: 43-45.

² Kraus, 1960: 41 y ss.; Serafini, 2015: 395.

³ Sahin, 2008: 35.

⁴ Mus. Arch. Estambul 1914.12. Baumeister, 2007; Serafini, 2015: 400 nota 1 con bibliografía.

⁵ Carboni, 2014: 449-458.

⁶ Laumonier, 1895; Sarian, 1992: 997 n. 100; Zografou, 2010: 52. Hécate representada durante la Gigantomaquia, Sarian, 1992: 994 nn. 52-55.

⁷ Simon, 1993.

⁸ CIG 2715, 2 = McCabe, *Stratonikeia* n. 5: [Διὸς τοῦ Π]ανημε[ρίου καὶ Ἐκ]άτης. Fiestas y sacerdocios de Zeus y Hécate en Estratonicea, Debord, 2007. Serafini, 2015: 401.

En el friso sur se representa a los Doce Dioses Olímpicos junto a divinidades carias y héroes locales¹. El friso norte² es tal vez el más complejo de interpretar. En él aparecen Amazonas sin sus habituales hachas bicéfalas y están de pie junto a guerreros desnudos. Parece el momento posterior a una batalla, en el que se preparan para festejar la victoria. Otras divinidades, héroes y personificaciones de la ciudad asisten a la escena. Entre ellos, tal vez pueda identificarse con Hécate la divinidad coronada con *polos* que lleva una *phiale* en la mano derecha y una antorcha en la izquierda, y está asistiendo a una Amazona para hacer una libación.

Los festivales que se le dedicaban se llamaban *Hekatesia*. Según Aristófanes de Bizancio, dicho nombre viene de la ciudad de Idrias que los carios llamaban *Hekatesia*³. Además, en Idrias se habría erigido un templo dedicado a la diosa de Lagina (τὴν θεὸν Λαγινῆτιν) que probablemente fuese para Hécate.

Durante estos festivales se llevaba a cabo una procesión de la llave (κλειδὸς πομπή) que iba desde Estratonicea hasta Lagina. Una joven con título de κλειδοφόρος dirigía la procesión⁴. Dada la importancia de la llave como atributo para la diosa (Orph., *H.* I 7; Procl., *In R.* II p. 121 Diehl), el epíteto κλειδοφόρος y, más frecuentemente κλειδοῦχος, se aplica a Hécate. Por un lado, debido a su función como guardiana de los accesos en general y concretamente como portadora de la llave de los Infiernos. En este sentido se ha interpretado el símbolo en la celebración lagineta⁵. Por otro lado, desde el punto de vista neoplatónico, Hécate adquiere este epíteto por ser la divinidad con acceso a los mundos sensible e inteligible y que es capaz de abrir las puertas de uno y otro. Por último, la llave es un elemento simbólico con el que Hécate concede a los iniciados el conocimiento de sus Misterios, sobre ello hablaré más adelante. Durante los *Hekatesia* los cantos para celebrar a la diosa eran entonados por niños⁶.

Dentro de la región de Caria, Hécate era venerada en otras ciudades además de Lagina. En **Mylasa** (actualmente la llanura de Agaçlıhöyük) puede que Hécate fuese venerada como *Sossis* según los testimonios epigráficos (*SEG* LII 1028 y 1097; *CIG* n. 2693, 17; *LSAM* n. 64)⁷. En esta misma ciudad se encontró un altar pequeño (300 a.C.) con decoración en sus cuatro lados: en uno de los cuales aparece una figura femenina identificable con Tyche-Hécate. En la antigua Estratonicea, llamada Eski-hissar, también hay pruebas epigráficas del culto de Hécate: un tratado tardío (s. II d.C.) en el que se declara la creación de un coro de niños para cantar los himnos a Zeus y Hécate (*LSAM* n. 69). En la ciudad de **Hilarima**, cerca de la necrópolis meridional, se encontró una cabeza perteneciente a una representación triforme de Hécate⁸. Este único testimonio no basta para verificar el culto de la diosa en la ciudad, sin embargo, Serafini señala que la proximidad del hallazgo a la necrópolis y relación de Hécate con el

¹ Jones, 2012: 116.

² Laumonier, 1985; Sarian, 1992: 997 n. 99.

³ Ar.Byz., Ἑκατησία (p. 262 Meineke); Hdn. y Ps.-Hdn., *De prosodia catholica* parte 3, vol. 1, p. 293; Poll., *Onomasticon* I 37, 6: <Ἑκατησία> οὕτως ἡ Ἰδριάς πόλις ἐκαλεῖτο Καρίας.

⁴ Zografou, 2010: 108 n. 82. Sobre κλειδοφόροι de Hécate, Sahin, 1999: 35-36.

⁵ Johnston, 1990: 42; Serafini, 2015: 396 nota 2.

⁶ Mus. Arch. Estambul 1914.12. Laumonier, 1938: 282; Carboni, 2014; Serafini, 2015: 397-398.

⁷ Serafini, 2015: 403 nota 1.

⁸ Varinlioglou-Debord, 2005; Serafini, 2015: 403-404.

Inframundo, junto a la poca distancia que separa esta ciudad de Estratonicea, podría explicar que en Hilarima se encontrase este fragmento. Además, de Hilarima proviene una inscripción monumental de época imperial en la que un sacerdote pide una nueva cinta mural para el santuario d Apolo, Hécate y otras divinidades¹.

En la ciudad caria de **Cnido** se encontraron dos testimonios arqueológicos relacionados con Hécate. El primero es un molde de barro para una lámpara que representa a Ártemis-Hécate (100-51 a.C.)². La figura de Ártemis-Hécate está vestida con quitón, himation y sandalias. Falta la cabeza y en cada mano queda una abertura donde irían los palos de las antorchas. A su derecha se sienta un perro. El segundo es el fragmento de una lámpara con forma de barco en la que se representa una figura femenina identificada con Selene-Ártemis-Hécate (70-120 d.C.)³ que tiene un creciente en la frente. Mientras que de la ciudad caria de **Darscha** proviene el torso de un *hekataion* arcaizante de mármol (ca. 100 a.C.)⁴. De **Afrodisias** procede una inscripción en la que se menciona un sacerdocio en honor de Hécate (*CIG* n. 2796)⁵. Además de un altar votivo (época romana)⁶ en cuya cara anterior se observa un relieve muy deteriorado de Hécate triple. Aunque se trata de escasos testimonios para confirmar un culto de Hécate en cada una de estas ciudades, sí permiten corroborar su presencia en la región de Caria.

Por último, cabe remarcar la cantidad de monedas carias que tienen una representación de Hécate, la mayoría procedentes de la región de Estratonicea⁷, más una de Euhippé⁸. En ellas predomina el tipo de Hécate monomorfa laureada y coronada a veces con

¹ Laumonier, 1934: 378 n. 41; *idem*, 1958: 457-458; Kraus, 1960: 13 n. 17 y p. 166.

² London, British Museum BM 1859,1226.192.

³ London, British Museum BM 1859,1226.603.

⁴ London, British Museum BM 1859,1226.753.

⁵ Serafini, 2015: 392 y nota 2.

⁶ Viena, Kunsthist. Mus. I 711. Robert, 1965: 285-286, pl. 25; Sarian, 1992: 1002 n. 165.

⁷ Unidad AE (166 – 88 a.C.) ref. *ANS* n. 1987.152.56: v/cabeza de Hécate laureada, r/Nike alada. AR hemidracma (125-85 a.C.) ref. *SNG von Aulock*, 2655; Meadows 50a (O30/R50); Sarian, 1992: 1007 n. 264: v/ cabeza de Hécate laureada coronada por un creciente de luna. AR (125-85 a.C.) ref. *SNG von Aulock*, 8124; von Aulock 1967, pl. I, 1; Meadows 2002, 1a (O1/R1); Sarian, 1992: 1007 n. 265: v/cabeza de Hécate coronada por un *polos*. AR tetradracma (II a.C.) ref. *SNG von Aulock* 8159 var.: v/ cabeza de Hécate con creciente de luna en la frente, r/ ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΕΩΝ y debajo Pegaso volando. AR tetradracma del magistrado Gayo, guerra Mitridática (ca. 88-85 a.C.) ref. *SNG Aberdeen* 296; Waddington 2556: v/ cabeza de Hécate con creciente de luna en la frente, r/Nike y nombre de Gayo. AR dracma (post 81 a.C.) Sarian, 1992: 996 n. 87: v/cabeza de Zeus, r/ ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΕΩΝ Hécate con quitón largo, himation y *polos*, con una vasija en la derecha y una antorcha en la izquierda, al lado de ella un altar. AR dracma de los magistrados Phantias Kithas (81 a.C. o posterior) ref. Imhoof GM 448a: v/ΦΑΝΙΑΣ ΚΙΘΑΣ cabeza de Hécate laureada, creciente de luna en la frente, r/ ΣΤΡΑΤΟΝΙΚΕΩΝ Nike. AE de Antonino Pío (138-161 d.C.) ref. Sarian, 1992: 1007 n. 259: v/ AVT KAI [AI...] – ΑΝΤΩΝΕΙΝΟC, r/ ΑΘΗΝΟΚΛΕΩΝ – CTPATONEIKEΩΝ (dcha). Hécate monomorfa con quitón largo y coronada con *polos* y creciente de luna. Lleva una vasija en la derecha y en la izquierda una antorcha encendida, a su izquierda un perro. Varios AE de Septimio Severo y Julia Domna (ca. 193-211 d.C.) ref. Sarian, 1992: 1007 nn. 251, 252, 253, 255, 256; 254 y 257 (AE de Caracalla y Plautilla, 193-211 d.C.); 258 (AE de Caracalla y Geta, 193-211 d.C.). En estos ejemplares aparece Hécate con una antorcha en cada mano, un quitón largo y *polos*, en algunos casos coronada con creciente de luna y *polos*, junto a ella hay un perro o un altar.

⁸ AE de Trajano en Caracalla: v/cabeza de Zeus laureada y AY NEP ΤΡΑΙΑΝΟC ΔΑΚΙ, r/ ΕΥΙΠΠΕΩΝ Hécate con quitón largo, himation y *polos*, lleva una *phiale* en la derecha y una antorcha en la izquierda. Sarian, 1992: 996 n. 88.

polos y otras con un creciente de luna, portando una vasija para llevar agua en una mano y una antorcha en la otra, además de un perro a su lado.

Albania: Ártemis-Hécate

La colonia griega de **Epidamnós** (626-625 a.C.), Dyrrachium romana (30 a.C.) y actual Dürës (Albania) está situada en la costa del Adriático frente a la región Apulia. Entre los testimonios arqueológicos que prueban allí el culto local de Ártemis, hay un fragmento de *skyphos* que contiene una dedicatoria a *Hekate* y que probablemente se refiere no al teónimo de la diosa sino a un epíteto de Ártemis. Esto no es prueba suficiente del culto individual de Hécate, más bien sería otro testimonio de la extendida asimilación y sincretismo de las dos diosas.

La antigua ciudad de **Phoiniké** (región de Caonia, al norte del Epiro), situada cerca de la actual Sarandë (Albania). Las fuentes antiguas atribuyen a la ciudad un importante papel en periodo helenístico (entre los ss. III y II a.C.). El lugar ha recibido especial atención arqueológica en el último periodo¹. Aquí se descubrió un recinto urbano (sector 18) con una construcción denominada edificio 6 que seguramente sea un templo. La divinidad a la que estaría consagrado dicho templo no ha sido identificada todavía y se baraja que sea Poseidón, Ártemis o Hécate. A favor de la última, Muka propone identificar como Hécate la imagen de cabeza femenina del fragmento del friso que se encontró en el edificio 6². Dicho friso se ubicaría en la entrada del edificio y ha hecho pensar al estudioso en la función de Hécate como guardiana de las entradas. El culto de Hécate parece atestiguado a través de un sello de terracota que parece ser un medallón con forma de matriz y con la figura de Hécate grabada en la superficie.

Chipre

Un *hekataion* chipriota procede de **Larnaca** y Sarian lo cataloga como inédito y lo fecha en época helenística³. Las tres figuras están coronadas con *polos* y cubiertas con un velo, entre cada una hay una larga antorcha y un perro que se apoya contra la columna central. Este modelo es semejante al *hekataion* de Cirene en el que también hay un perro entre las figuras. El otro *hekataion*, también catalogado como inédito, procede de **Limasol**⁴ y es del mismo tipo que el anterior pero sin el perro.

¹ El proyecto de excavación, investigación y restauración de la ciudad antigua de *Phoiniké* comenzó en el año 2000 gracias al acuerdo entre el Instituto Arqueológico Albano de Tirana y el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación Internacional de la República Italiana. El coordinador y director de la misión arqueológica es Giuseppe Lepore.

² Muka, 2011: 379-380 y 384-385.

³ Col. G. Piéridès 438. Sarian, 1992: 999 n. 128.

⁴ Chipre, Mus. 1933/XII – 28/10. Sarian, 1992: 999 n. 129.

Tesalia: asimilaciones y sincretismos de Hécate con Ferea, Enodia y Brimó

El culto de Hécate en Tesalia no está atestiguado en época arcaica pero a partir de época clásica hay varios elementos con los que la diosa puede asociarse. Por un lado, la celebridad de las brujas tesalias¹. En un testimonio más tardío de Lucano (39-65 d.C.), por ejemplo, se describe un contexto mágico e infernal en el que la maga tesalia Ericto hace salir a las divinidades del mundo subterráneo: Tisífone, Megeira, Hennea-Perséfone y Hécate. Presenta a Hécate como “sórdida de lívida figura” y dice “impediré que cambies tu fisionomía infernal” (Lucan. 6, 438).

Por otro lado, la diosa de **Feras**, ciudad de Tesalia meridional, apelada Ferea (Φεραία), que pudo haber influido en algunos de los rasgos que Hécate adopta a partir de época clásica, especialmente en su aspecto triforme y en su control sobre las encrucijadas. Estos rasgos de Hécate comienzan a notarse y a difundirse en Atenas en el mismo momento en el que se introduce el culto de Ferea en la polis griega, en época clásica². Un ejemplo es la primera estatua de Hécate triforme obra de Alcámenes en el s. V a.C. La diosa Ferea se identifica tanto con Ártemis³ como con Hécate especialmente en época helenística, de ahí que este teónimo se utilice como epiclesis de las dos diosas griegas⁴. Prueba de ello es un escolio a Licofrón en el que el teónimo Ferea se explica como “otra Hécate” (Ἑκάτη ἑτέρα). A continuación, añade una exégesis sobre la genealogía de “Ferea”, considerando que dicho nombre sea un teónimo para referirse a Hécate, en cuyo caso estaría ofreciendo una variante genealógica de la diosa; o bien considerando que este teónimo significa una asociación entre ambas, véase Ferea-Hécate, esto es, la diosa autónoma Ferea que tiene rasgos de Hécate. En cualquier caso, esta variante genealógica consiste en hacer que Ferea-Hécate fuese concebida por Eolo y Zeus y abandonada en una encrucijada, donde la encontraría el pastor Feretes, razón por la cual, desde entonces es venerada en los cruces de caminos. El escoliasta continúa citando a Calímaco, según el cual Ártemis *Muniquía* es guardiana del puerto (ἄρτεμι Μουνυχίη λιμένος σκοπέ) pero se le dirige un saludo con el apelativo Ferea (χαῖρε Φεραίη) y concluye diciendo que esta Ártemis es claramente equivalente a Hécate (*Schol. Lycophr.* 1180, 1-9)⁵. Un escoliasta de Teócrito, por su parte, transmite una versión parecida de esta variante del mito etiológico. En ella, la propia Hécate es hija de Ferea y de Zeus y es abandonada por su madre en una encrucijada, donde la encuentra el pastor Feretes y la cría (*Schol. Theocr.* II 35/36 A, p. 278, 11-4 Wendel)⁶.

¹ Ar., *Nu.* 749; Pl., *Grg.* 513 A; Plu., 400 B y 416 F; Hor. *Epod.* V 46; Lucan. 6, 438; Prop. I 19; Polyaen. VIII 43.

² Serafini, 2005: 370.

³ Paus., II 10, 6; II 23, 5. Menciona la estatua de Ártemis Ferea en Atenas, Sición y Argos.

⁴ Usar el nombre de una divinidad como epíteto de otra es un fenómeno frecuente del politeísmo griego. Parker, 2005:

⁵ *Schol. Lycophr.* 1180, 1-9: <Φεραίαν> Ἑκάτη ἑτέρα· Ἡ Φεραίας τῆς Αἰόλου θυγατρὸς καὶ τοῦ Διὸς τεχθεῖσα ἐν τριόδοις ἐρρίφη, βουκόλοι δὲ Φέρητος εὐράμενοι αὐτὴν ἀνέθρεψαν, ὅθεν ἐν ταῖς τριόδοις αὐτῇ τὰς θυσίας ἐποιοῦν. <Φεραίαν> τὴν ἐν Φεραῖς τιμωμένην [...] καὶ Καλλίμαχος <ἄρτεμι Μουνυχίη λιμένος σκοπέ, χαῖρε Φεραίη> (III 259): ἡ αὐτὴ δὲ δηλονότι Ἄρτεμις τῇ Ἑκάτῃ.

⁶ *Schol. Theocr.* II 35/36 A, p. 278, 11-4 Wendel: ἔνιοι δὲ φασὶ Φεραίας τῆς Αἰόλου καὶ Διὸς παῖδα αὐτὴν [Ἑκάτην] γεγονέναι καὶ ὑπὸ τῆς μητρὸς εἰς τρίοδον ἐρρίφθαι, τῶν δὲ Φέρητος βουκόλων <ἕνα> ἀναλαβόμενον ἐκθρέψαι· διόπερ τὰς τριόδους ἱερὰς τῆς θεοῦ νομισθῆναι.

Según Serafini, es probable que este Feretes sea uno de los hijos de Creteo y de Tiro¹, colonizador de Feras, que por ello lleva su nombre, y que sería el padre de Admeto. Esta noticia contradice la nota de Hesiquio según la cual Hécate es hija de Admeto (Hsch. *Alpha* entrada 1155 lín. 1 Ἀδμήτου κόρη). Sin embargo, el mismo autor identifica a Hécate con Ferea (Hsch. *phi* entrada 293 lín. 1 Φεραία) al igual que el escoliasta de Licofrón (*Schol. Lycophr.* 1180). Se trata de una confluencia de tradiciones áticas y locales de Tesalia. En mi opinión, lo importante es el vínculo que subyace entre Hécate y Ferea, tanto si la tradición local la hace hija o una identificación alternativa de ésta. En cualquier caso ello justificaría el uso del teónimo *Ferea* para Hécate, así como la atribución de las prerrogativas de la diosa tesalia: la naturaleza triforme y el dominio en las encrucijadas. Y de ahí, tal vez, la atribución a Hécate del epíteto *Enodia* (“en el camino”), el cual es teónimo, a su vez de otra diosa Enodia de origen tesalio.

No hay testimonios arqueológicos que prueben la relación entre las dos diosas transmitida en los escasos textos literarios que acabo de comentar. Solo algunas acuñaciones de monedas de Feras podrían tenerse en consideración si es que muestran realmente el sincretismo iconográfico entre la diosa Ferea y Hécate². Aunque tal vez se trate de representaciones de la diosa Ferea, ya que, aunque algunos de cuyos rasgos coinciden con los de Hécate o Ártemis, principalmente la antorcha, otros como el caballo³ son propios de ella y no de las dos diosas griegas, cuyo animal predilecto es el perro.

Respecto de la relación de Hécate con Enodia destacan varios puntos de encuentro que no le restan autonomía a Enodia como diosa local de Feras⁴ respecto de Hécate. En primer lugar, la posibilidad de que Enodia influenciase los rasgos ctonios característicos de Hécate en Atenas a partir del s. V a.C.⁵ Dichos rasgos son relevantes porque determinarán el perfil mágico de la diosa. A favor de esta hipótesis: la introducción y asentamiento del culto de Enodia en Atenas en el s. V a.C. coincide con el momento en el que Hécate comienza a adoptar su fisonomía triforme, como demuestra la estatua de Alcámenes, y sus atribuciones ctonias, como demuestran, por ejemplo, los textos de los trágicos atenienses. De ahí que la potestad común de ambas diosas en los caminos y en las encrucijadas: el propio nombre de Enodia significa “en el camino” (Ἐνοδία) y a veces acompaña al nombre de Hécate funcionando o bien como epíteto, como en el texto de Sófocles (S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*), o bien como prueba de

¹ Hom., *Od.* XI 259; Apoll., I 9, 11; Pin., *Pyth.* IV 125-6.

² Diecisiete ejemplares de monedas AE datadas entre 404-369 a.C. y conservadas en el Münzkabinett, Berlin Staatl. Mus. Los motivos que presentan en el anverso y reverso son: una cabeza femenina coronada identificada con Hécate-Ferea o con Enodia, que acompañada por el característico atributo de la antorcha o bien por una fuente con forma de cabeza de león.

³ Ejemplos de AE (404-369 a.C.) Münzkabinett, Berlin Staatl. Mus. 18213578, 18213601, 18213607 y 18213613: ejemplares que podrían llevar una representación sincrética Hécate-Ferea, pues en ellas figura una diosa que sostiene una antorcha mientras monta a caballo. El mismo motivo iconográfico en el estáter (400-350 a.C.) de Feras, Münzkabinett, Berlin Staatl. Mus. 18213473. Otros AE datados entre 369-357 a.C. poseen el mismo motivo iconográfico; por ej. ANS n. 1970.142.62; Münzkabinett, Berlin Staatl. Mus. 18213515. Un poco distinto el ejemplar AR (369-359 a.C.) British Museum BM 1844,0925.34, en el que la cabeza de la diosa va acompañada de una antorcha y no lleva caballo. Son análogos a este último ejemplar: AE (353-352 a.C.) Münzkabinett, Berlin Staatl. Mus. 18213527, 18213531, 18213535 y 18213487; y un AR triobol BMC 20, SNG Cop 239 (ca. IV a.C.).

⁴ Zografou, 2010: 123-124.

⁵ Serafini, 2015: 370.

la asociación o sincretismo entre ambas diosas. Así mismo, Pausanias interpreta la resolución del sacrificio de Ifigenia como la transformación de la joven en Ártemis *Enodia* (Paus., I 43, 1-6). Esto, según Estesícoro, significa que Ifigenia se transformó en Hécate (Stesich., fr. 215 Page), por lo que éste último estaría equiparando Enodia, Ártemis-*Enodia* y Hécate.

En segundo lugar, la relación de Hécate y Enodia con Zeus Μελίχιος y Deméter. Enodia recibía culto cerca de la necrópolis oeste de Feres, donde se asociaba a Deméter y a Zeus Μελίχιος. Además, en Larisa se encontró un epígrafe apoya el culto conjunto de Enodia y de Zeus Μελίχιος (IG IX.2, 578: τὸν να[ὸν] Διὶ Μελιχίων καὶ Ἐνοδαίαι). De forma análoga, Hécate tenía un pequeño templo dedicado a ella en el recinto sagrado de Deméter Μαλοφόρος en Selinunte, donde también se rendía culto a Zeus Μελίχιος, y donde se veneraba a las divinidades ctonias.

En tercer lugar, Clement sugiere que en el interior de Tesalia la diosa Ferea fuese solamente otra forma de llamar a Enodia¹. La diosa Ferea adopta el epíteto λιμενοσκόπος y se asimila a Ártemis en Calímaco². Hécate, por su parte, recibe el epíteto λιμενῆτις por ejemplo en el PGM IV 2563. Las diosas Ferea-Enodia y Hécate tienen en común la potestad sobre los cruces de caminos o zonas de transición³. No creo que esta atribución haya sido “traspasada” de Ferea a Hécate, ya que la función de Hécate como guardiana de las zonas liminales podría remontarse hasta el s. VI a.C. en Mileto. Sin embargo, no descarto que Hécate adquiriese su característica iconografía ctonia en Atenas por influencia de Ferea.

Respecto de la forma triforme de Hécate, cabe mencionar dos *hekataia* de mármol que se encontraron en Tesalia. Uno de estilo arcaizante procedente de Larisa (s. I d.C.)⁴ y otro más tardío (época romana) procedente de Cranon y de estilo no arcaizante⁵.

Por último, el caso complicado de Brimó, una divinidad infernal tesalia cuyo nombre es epíteto de Ártemis *Fered*⁶. El teónimo⁷ significa “enfurecida” y de ahí que fuese considerada “la diosa terrible de los infiernos”. Esta divinidad se asocia con diosas lunares en ámbito mágico, pues suele identificarse con Selene, Perséfone y especialmente con Hécate⁸: por ejemplo, en el PGM IV 2265. También se asocia con Afrodita-Perséfone-Hécate en una gema mágica⁹. Luciano da noticia de Brimó como divinidad infernal que grita en los Infiernos, mientras que Licofrón confirma su origen infernal y la temprana asociación de esta diosa con Hécate¹⁰. Por su parte, Hipólito relaciona a Brimó con el ritual de iniciación llevado a cabo por

¹ Clement, 1939: 200.

² Call., *Dian.* 259. Sobre Ártemis guardiana de las puertas véase la bibliografía en Serafini, 2013: 150.

³ IG IX 2, 1060, 1061 y 1063. Dos inscripciones dedicadas a una diosa Φωσφόρος de parte de unos soldados que guardaban una fortaleza en Tesalia. Ese epíteto podría referirse a Hécate, Ferea o al sincretismo de ambas, Hécate-Ferea.

⁴ Copenhagen, Mus. Nat. AB b 159.

⁵ Larisa, Mus.

⁶ Betz, 1986: 333.

⁷ Sobre la etimología del teónimo Brimó, véase Kern, O. (1897). “Brimos”, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. III 1. Stuttgart: Metzler, pp. 853-854.

⁸ Bonner, 1950: 104, 168, 196.

⁹ SGG 2007: 109 Pe 15.

¹⁰ Orph., *HI* 9; Luc., *Nec.* 20; Lyc., *Alex.* 1175-1180 y Tzt., *Ad Lyc.* 968 y 1176.

los hierofantes en los Misterios Eleusinos¹. Según este autor, la πότνια Brimó pertenece a una generación divina noble y su descendencia es sagrada, por ese motivo Brimó se relaciona con una fuerza poderosa y sublime. Este teónimo se aplica a Hécate especialmente cuando se muestra bajo su aspecto infernal y terrorífico², así como en las gemas mágicas³.

Frigia: Hécate Ούρανεία en contexto votivo y funerario

La presencia de Hécate en Frigia está testimoniada por medio de las inscripciones dedicadas a ella y a través de las estelas votivas y las de carácter funerario. Una de las inscripciones de la zona de **Afyon** revela que su culto debía de gozar de carácter oficial, pues contiene la dedicatoria de una sacerdotisa para la diosa⁴.

Pero los testimonios frigios consagrados a Hécate que más abundan son las estelas votivas y funerarias, lo cual significa que en esta región Hécate se relacionaba con el mundo de ultratumba, tanto como protectora (Σώτειρα⁵) del reposo eterno de los fallecidos como de las almas que en su viaje al mundo de ultratumba. Por ejemplo, una estela de carácter no funerario dedicada como exvoto a Hécate y cuyo motivo iconográfico es una representación de Zeus junto a dos bueyes. Fue encontrada en un santuario dedicado al Ὅσιος καὶ Δικαίος (probablemente Zeus) en el valle del río **Tembris**⁶. De este mismo santuario proceden otras dos estelas votivas con la representación de Hécate, una de las cuales lleva la dedicatoria a Hécate Σώτειρα⁷.

Entre las estelas de carácter funerario, una de ellas muestra una representación de Hécate acompañada de un epitafio⁸. El texto de consagración contiene una fórmula que consiste en la forma de aoristo del verbo καθιέρω (καθιέρωσαν) seguido del teónimo Hécate en dativo, y esto, según De Hoz, significa que el difunto se consagra a la divinidad y que, por lo tanto, la tumba queda bajo su protección⁹. Mientras que otra estela funeraria (s. III d.C.) muestra la representación de un *hekataion* y contiene una fórmula de consagración diferente, consistente en la expresión τιμηθέντα ὑπὸ + teónimo en genitivo, en este caso τιμηθεὶς ὑπὸ Σωτήρης Ἑκάτης¹⁰. La inscripción de una estela funeraria (IG IV n. 621) procedente de Temenotiri-Flaviopoli (269-270 d.C.) está dedicada a Hécate οὐρανεία. Tal epíteto refiere el

¹ Hippol., *Haer.* V 8, 40; Clem. Al., *Protr.* p. 13, 4 Stählin. Sobre la presencia de Brimó en rituales eleusinos véase también Trümpy, 2004: 13-42. Según Devereux, 1984: 47, "Brimó" es el nombre que recibe Deméter cuando se enfurece al haber sido violada por Zeus.

² Orph., A. I 7; A.R., A. III 845-866, 1211; *Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica (scholia vetera)*, pág. 242 lín. 10: 861 ἐπτάκι δὲ Βριμώ; *Et.Gen. beta* entrada 213 lín. 49 y 261 lín. 2 Βριμώ. También en PGM III 432. Véase Serafini, 2015: 149, 170, 227, 241.

³ Amuleto 19 (CBd-221), SGG 2007: 109 y Bonner, 1950: 263 n. 63 pl. 3, también en Sarian, 1992: 1010 nn. 303 y 305 (esta última gema en el Walters Art Gall. 42.874).

⁴ Akyürek Sahin, 2007: nn. 67-69.

⁵ *Inscr.Aqu.* 215 e 216 (II sec. d.C.).

⁶ Lochman, 2003: 285 n. II 465.

⁷ Publicadas por Drew-Bear/Thomas/Yildizturan, 1999: nn. 519 y 592.

⁸ Lochman, 1990 (*editio princeps*) y Lochman, 2003: p. 264 n. II 147.

⁹ De Hoz, 1997.

¹⁰ Cavalier, 1996; Serafini, 2015: 35 nota 3, 391 nota 4 y 392 nota 3.

carácter astral de Hécate, lo cual supone una novedad porque la diosa en contexto funerario suele ser asociada con el mundo inferior subterráneo y no con la esfera celeste. El texto de la inscripción consiste en una advertencia dirigida a todo aquel que pretenda dañar la estela o perturbar la paz del difunto: cualquier profanación provocará la ira de Hécate y será castigada por la diosa (IG IV n. 621)¹.

La estela funeraria llamada “de Avignon” dedicada a Tateis y su hijo Glykon (principios del s. III d.C.)² presenta en el centro del registro superior un *hekataion* inclinado ligeramente a la derecha. A la izquierda sobre un zócalo Deméter con unas espigas en su cabeza y a la izquierda de ella el dios solar Men con un creciente de luna asomando por detrás de sus hombros. En la línea superior, por encima de Hécate, aparece Zeus que era considerado en Frigia como divinidad ctonia además de gran dios, y por último el busto de Helios que sobresale sobre Zeus. El epitafio invoca la protección de Hécate Σώτειρα y libera la identidad de los difuntos madre e hijo³. Esta estela es uno de los ejemplos más valiosos de la producción funeraria de Frigia y especialmente del valle del Alto Tembris.

Además, Hécate triple aparece representada en relieves votivos de mármol. Dos de ellos se corresponden con el modelo iconográfico que la diosa adopta en Asia Menor al menos desde época helenística⁴. Dicho modelo consiste en representar las tres figuras en posición frontal, una al lado de otra, la del centro queda destacada de las otras porque lleva un *polos* más grande y en algunos casos lleva dos antorchas en las manos⁵. Cabe mencionar dos ejemplos de este tipo iconográfico. El primero es un relieve votivo de finales del s. IV a.C. procedente de **Irmeni Köy**, cerca de la ciudad frigia de **Cícico**⁶. En él se presenta a Hécate-*Ártemis* de frente y contoneando la cadera con una antorcha encendida en cada mano y un perro detrás de ella. Este relieve emula la composición de una célebre estatua de Praxíteles que fue consagrada probablemente en un santuario eleusino⁷. Al parecer, el modelo de la figura femenina sinuosa y corriendo tuvo bastante acogida y difusión en los retratos funerarios romanos de los siglos II y III d.C., ya que asemejaban la figura en movimiento de la difunta con la de la diosa reina de los Infiernos. El segundo es un relieve votivo procedente de **Ancira**⁸ en el que las tres figuras están de frente, una al lado de otra y la del centro destacando sobre las otras por ser más alta, por estar coronada con un *polos* y por llevar dos largas antorchas. Las

¹ *Athen. Mitteil.* XXX, 1905, p. 327: εἴ τις δὲ παραμαρ|τήσι τῇ στήλῃ ἢ τῷ ἡρώῳ, ἔξει τὴν οὐρανεῖαν Ἑκάτην κεχλωμένην (Il. 19-22). Serafini, 2015: 391-392.

² Comprada por la fundación Calvet en 1989, inv. 24.201.

³ Una traducción al español: “A la buena fortuna de Hécate, la Salvadora. El cuñado Menandro, la cuñada Kyrila, el hijo Papes y la nuera Apes han consagrado a la salvadora Hécate a Tateis y a su hijo Glykon honrados [por la diosa] y el hijo adoptivo Onésimo les ha consagrado”

⁴ El mismo tipo iconográfico presentan algunos relieves de la diosa procedentes de las ciudades microasiáticas de Heraclea Póntica en Bitinia, Afrodisia en Caria, Constantinopla, etc. Sarian, 1992: 1002-1003 nn. 159-165. Por su parte, los testimonios numismáticos de Asia Menor en los que aparece la diosa presentan un modelo iconográfico diferente: la figura central está en posición frontal mientras que las otras están de perfil, las tres llevan atributos como el puñal, la serpiente, las antorchas, la llave y siempre van acompañadas de un perro. Sarian, 1992: 171-190.

⁵ Sarian, 1992: 1001 nn. 160-161.

⁶ Paris Louvre 2849. Perrot, 1862; Kahil/Icard, 1984: 660 n. 506; Sarian, 1992: 995 n. 66.

⁷ El modelo iconográfico recuerda el de la Kore del Louvre MA 752. El movimiento sinuoso de la estatua se asemeja al de Kore-Perséfone en relieves votivos del s. IV a.C.

⁸ Paris Louvre. Michon, 1892: 417-419 fig. 4; Sarian, 1992: 1001 n. 161.

tres visten chitón largo y peplos en *apoptygma* ceñido a la cintura. Según Michon, el escultor de esta pieza no supo combinar el bulto redondo y el bajorrelieve, de modo que no consigue captar del todo la triple personalidad de Hécate: las dos figuras laterales parecen inacabadas, dando un efecto poco conseguido de la posición de perfil.

Por último, el relieve votivo procedente de **Heraclea Póntica** en Bitinia¹, fechado en época romana, muestra una escena diferente: la triple Hécate se encuentra en el interior de un edículo. La figura central con chitón largo, himation y *polos* hace una libación con sobre un altar en llamas y apoya el brazo izquierdo sobre un bastón o una antorcha. Hay un perro a sus pies. Las otras dos figuras aparecen de perfil coronadas con *poloi*: una de ellas sujeta una antorcha corta y tal vez una *phiale*, mientras que la otra tiene una antorcha corta y un puñal.

El modelo de Hécate triple portando antorchas aparece en las monedas romanas de ciudades frigias. Por ejemplo, la acuñación de **Peltae** (época de los Antoninos y posterior) presenta en su anverso a Tyche local y en el reverso a la triple Hécate con chitón largo, himation y *polos*, la figura central mira al frente y de perfil están las otras dos figuras, una a cada lado². En otro modelo numismático de Lisias (época de Marco Aurelio, 161-180 d.C.) aparece el busto de la *Boulé* divinizada en el anverso y en el reverso Hécate de igual forma vestida, las figuras de los lados portando antorchas y la central haciendo una libación con un *phiale*³. El modelo numismático de **Apamea** (época de Septimio Severo-Severo Alejandro, finales del s. II principios del s. III d.C.) es casi idéntico al de Peltae solo que incluye la inscripción ΣΩΤΕΙΡΑ⁴. Similares a éstos son los modelos de Ancira (época de Caracalla, 198-217 d.C.)⁵ y de Otacilia, 248 d.C.⁶, Laodicea (época de Julia Domna *ante quem* 217 d.C.)⁷, Temisonion (época de Maximino Tracio, 235-238 d.C.)⁸, Bruzos (época de Gordiano III, 238-244 d.C.)⁹ y Cibira (época de Filipo el Árabe, 244-249 d.C.)¹⁰. La acuñación de Bruzos tiene un modelo iconográfico especial porque aparece Hécate de pie y de frente sobre un globo portando dos antorchas. Es una imagen que se corresponde con su epíteto οὐρανεΐα y que representa a la diosa con poder universal, semejante a Isis *Ourania* sobre la esfera del mundo. En estas acuñaciones Hécate aparece generalmente junto a los bustos de las figuras de poder, lo cual significa que en la región de Anatolia se asociaba a la diosa con el poder político, un ámbito en el que Hécate toma parte ya en la *Teogonía*.

En ámbito mitológico, existe una posible conexión entre Hécate y Frigia a través de la reina Hécuba, hija del rey Dimante de Frigia. Al final de la obra homónima *Hécuba*¹¹,

¹ Erigli Mus. Erichsen, 1972: 47-49 pl. 4 a; Mitropoulou, 1978: 39 n. 28 fig. 46; Sarian, 1992: 1004 n. 163.

² BMC Phrygia 348, 11 pl. 41, 4; Sarian, 1992: 1004 n. 180.

³ BMC Phrygia 331, 2 pl. 38, 7; Sarian, 1992: 1004 n. 178.

⁴ BMC Phrygia 88.110-113 pl. 11, 1; Sarian, 1992: 1004 n. 176.

⁵ Imhoof-Blumer: 228, 6, pl. VIII.15. Véase online en <http://www.asiaminorcoins.com/gallery/displayimage.php?album=187&pid=1506>

⁶ BMC Phrygia 68, 53 pl. 9, 8; Sarian, 1992: 1002 n. 175.

⁷ BMC Phrygia 323, 255 pl. 38, 5; Sarian, 1992: 1004 n. 179.

⁸ Sarian, 1992: 1002 n. 181. Con la diferencia de que en este ejemplar cada figura está flanqueada por perros.

⁹ Weber Coll. 7043 = Bunbury Coll. 236 = BMC Phrygia pl. 14, 7; Sarian, 1992: 996 n. 92.

¹⁰ BMC Phrygia 146, pl. 18, 7; Sarian, 1992: 1002, n. 177.

¹¹ E., *Hec.* 1273: κυνὸς ταλαίνης σῆμα, ναυτίλοις τέκμαρ. Al igual que en E., *Tr.* 428-430.

Polimestor predice la transformación de la reina en “perra¹ de ardiente mirada” y afirma que así lo ha vaticinado Dioniso, el profeta de los tracios². Añade que el sepulcro de la reina se llamaría “Tumba de la perra infeliz” y que serviría como “señal y guía de los marineros”. Otros autores antiguos denominaron la tumba de la reina de Troya Κυνὸς σῆμα, lo cual alude a su transformación en este animal³. La relación entre Hécuba y Hécate se establece debido a la transformación de la reina en perro, compañero fiel de Hécate, y también por la connotación protectora que tenía su sepulcro. Un fragmento espurio de la obra *Alejandro* atribuida a Eurípides⁴ también transmite la transformación de Hécuba en la imagen de un perro (ἄγαλμα κύων) compañero de Hécate Φωσφόρος. No sabemos si el termino ἄγαλμα se refiere a una estatua literalmente o, como propone Serafini, a uno de los fantasmas del κῶμος de Hécate⁵. Este mismo verso es modificado y transmitido en primera persona por Aristófanes para mofarse de Eurípides⁶.

El segundo nexos mitológico entre Hécate y Frigia se debe a la asociación de la diosa con Cíbele, divinidad principal de Frigia. Según una narración de Estrabón, los frigios serían originarios de Samotracia, pues eran colonos tracios, de ahí las similitudes culturales entre Tracia y Samotracia⁷. La noticia tiene una parte verídica ya que, efectivamente, existen similitudes en los cultos de uno y otro lugar. Además, Samotracia era uno de los lugares de celebración de los Misterios de Hécate⁸. A su vez, los Misterios de Hécate y Cíbele guardan cierto parecido. Una prueba de ello son dos inscripciones romanas en las que se nominan a hierofantes de Hécate en los Misterios de Cíbele (*CIL* VI 504 y 510)⁹.

La iconografía de unos relieves votivos llamados *naïskoi* prueba que existe una relación entre Hécate y la diosa Cíbele¹⁰. Se trata de una representación de Cíbele sentada en un trono acompañada por Hécate de pie a su izquierda portando una o dos antorchas y por una figura masculina, identificada normalmente con Hermes *Cadmilos*. En ocasiones, dicha iconografía presenta variantes, como un relieve (s. IV a.C.) en el que se representa a Cíbele sentada y a Hécate frente a ella con una antorcha.

Por último, debo comentar el inusual fenómeno iconográfico de Hécate τετραπρόσωπος/τετρακέφαλος que se manifiesta en monumentos votivos e inscripciones frigias. El simbolismo de sus cuatro rostros es tardío y me parece factible relacionarlo con la faceta lunar de su perfil astral, ya que Hécate, al igual que la Luna, gobierna sobre los cuatro

¹ Cic., *Disp.* III 63.

² Hdt., VII 111.

³ Ps.-Apollod., *Epit.* V 23-24; Ov., *met.* 13, 565 y 570-571; Lycophr., 333; *Suid.* Κυνὸς σῆμα (κ 2722 Adler); etc. Otros especulan sobre la ubicación de este κυνὸς σῆμα, Str., XIII 1, 28: sitúa la tumba en un promontorio de la costa tracia; Schol. Lycophr. 1184 (pp. 219-220 Leone): sitúa la tumba en Panychos, Sicilia. Por su parte, Quinto Esmirneo dice que Hécuba fue petrificada en forma de perro en Troya (Quint. Esmirneo, XIV 347-348).

⁴ E., fr. 62h Kannicht = fr. 968 N. = fr. 42c N.-Sn.: Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ. Kannicht, 2004: 202.

⁵ *Adesp.* fr. 375 Kannicht-Snell; Serafini, 2015: 183-186.

⁶ Ar., fr. 608 K.-A. = fr. 594 Kock: καὶ κύων ἀκράχολος, / Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου, γενήσομαι. *Schol. Ar. Pax* 276.

⁷ Str., X 3, 16; D.S., V 48-49.

⁸ Serafini, 2015: 371-376.

⁹ Scarpi, 2002: 543.

¹⁰ Sarian, 1992: 1008-1009 nn. 268-280.

elementos naturales (fuego, aire, agua y tierra)¹, de ahí que se represente en determinadas ocasiones con una cuádruple forma. Dicha apariencia de Hécate está testimoniada en Lido² (τετρακέφαλος), en el PGM IV 2556-2557 o *Himno 20* (τετραπροσωπεινή) y en el PGM IV 1814-1815.

Los únicos testimonios arqueológicos que muestran la imagen cuádruple de Hécate proceden principalmente de la región frigia de Anatolia y son de época romana. Todos ellos han sido recogidos en el sitio web *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (MAMA).

El primero es una estela votiva (MAMA XI 131) del periodo imperial romano procedente de un patio en Çalköy (Zafertepe)³ en el valle alto del río Tembris⁴. Es de mármol blanco y de forma rectangular, dividida en dos registros horizontales que albergan los motivos iconográficos, además de la inscripción que se encuentra en la parte inferior de la estela. Está rota por la parte de arriba. El registro superior contiene la imagen en relieve de Hécate con cuatro cuerpos. Las figuras van vestidas con chitón y un himation suelto que cae sobre el brazo izquierdo. Cada una sujeta un objeto con la mano derecha y otro con la izquierda, aunque es difícil discernir de cuáles se trata. La segunda figura empezando por la izquierda parece que lleva una hogaza de pan en la mano derecha y un pájaro en la izquierda. Las figuras de los extremos sostienen un objeto colgante, tal vez un racimo de uvas, en su mano izquierda.

En el registro inferior hay una figura masculina en relieve montada a caballo que lleva puestos pantalones, túnica, cinturón, capa ondeante y un gorro frigio, mientras que sujeta una hoja de palma con su mano derecha. Probablemente se trata del dios lunar Men, el cual es representado exactamente de la misma forma en cuatro relieves votivos⁵: uno procedente de Nuhören, al norte de Frigia, otro de Süpü Ören, al sur de Kütahya, otro de Değışören, al sur de Eskişehir, y otro de procedencia exacta desconocida pero cerca de Eskişehir. La presencia de Men en esta estela favorece la identificación de la figura cuádruple con Hécate, ya que Men aparece sujetando una rama de palma y junto a Hécate triforme en la estela funeraria del valle alto del Tembris⁶. La inscripción, situada por debajo del jinete, contiene la siguiente dedicatoria: Τρόφιμος Εὐφήμο<υ> Τετραπροσώπῳ κατὰ ὡς ἐπέτ<α>ξεν ἀνέ<σ>τησα.

Dos testimonios votivos proceden de Dorylaion, en turco Şarhöyük, que se encuentra cerca de la actual ciudad turca de Eskişehir. Uno de ellos es el MAMA V 101, un monumento votivo con la dedicatoria: Μητρὶ Τ[ετ]ραπροσώπῳ. El otro es la inscripción SEG XIV 782: [ἀ]γαθῇ τύχῃ· .IKABOP...ΟΙ θεῶ τετραπροσώπῳ [εὐ]χρήν conservada en el Museo de Eskişehir.

¹ Ronan, 1992: 96 citando a Kroll p. 30 n. 1.

² Lyd., *Mens.* III 8, 8-25 y Porph.,

³ Una localidad situada al sur de Appia en el valle alto del Tembris, no debe confundirse con la homónima localidad de Çalköy en Gireğiovası situada más al norte. En Çalköy (Zafertepe) se ha encontrado también la estatuilla de Hécate triforme MAMA XI 132. Sobre este lugar véase <http://mama.csad.ox.ac.uk/map/#Zafertepe>.

⁴ MAMA XI 131. Véase <http://mama.csad.ox.ac.uk/monuments/MAMA-XI-131.html>.

⁵ Delemen, 1999: 58, nn. 317, 320, 323 y 353.

⁶ Pfhul y Möbius, 1977-9: 502-3 n. 2089 (vol. II); Lochman, 1990: 457.

El cuarto testimonio es una inscripción procedente de la localidad de Küçükhasan¹ al oeste de Frigia y que fue copiada por Anderson: Μητρὶ Τετραπ[ρο]σώπῳ².

El quinto testimonio es el MAMA X 53, una estatuilla de cuatro figuras femeninas que llevan guirnalda y están de pie con las espaldas apoyadas alrededor de un pilar. Procede de Beşkarış Hüyük, situado a 13 km al noreste de Çalköy (Zafertepe).

El sexto monumento es el MAMA VI 245, una estela votiva procedente de la ciudad de Hasanköy en el territorio de Akmoneia (actual Ahat)³ situado a 30 km al suroeste de Çalköy. Está dedicada a la Μητρὶ Θεῶν Κασμινῇ y fue erigida por Ammias para su padre adoptivo Markos. La fórmula final de la inscripción: τὴν στήλῃν ἀνέθηκα κατὰ ὡς ἐπέταξε (líns. 3-8) es casi idéntica a la de MAMA XI 131. Por encima de la inscripción quedan los pies y la parte inferior del cuerpo de tres figuras femeninas pero la parte superior de los cuerpos se ha perdido⁴. Sin embargo, parece evidente que originalmente fuesen cuatro figuras y no solo tres debido a la dedicatoria de la inscripción y a su analogía con el MAMA XI 131. Hécate se identifica con la Μητὴρ Τετραπρόσωπος de la estela MAMA XI 131 así como con la Μητὴρ Θεῶν Κασμινῇ⁵ de la estela MAMA VI 245.

La diosa τετραπρόσωπος representada en estos seis testimonios ha sido identificada con Hécate y me parece plausible que así sea: primero, porque esta característica morfología cuádruple se relaciona con su faceta lunar, de tal modo está atestiguada en las fuentes literarias que he citado; segundo, por la presencia del dios Men junto a ella, el cual refuerza la naturaleza lunar de la diosa en esta estela.

Egipto: Hécate de Ultratumba y diosa de la magia

La presencia de Hécate en Egipto es un caso curioso. Diodoro Sículo transmite una noticia de Hecateo de Abdera (Hecat.Abd., *FGrHist.* -F 3a, 264, F, frag. 25, lín. 1612) según la cual había un templo dedicado a Hécate cerca de **Menfis** (D.S., I 96, 9). Sin embargo, no se han encontrado pruebas arqueológicas que lo confirmen⁶. Diodoro asocia este templo con el culto egipcio de los muertos y con el viaje de Ultratumba de las almas, por eso dice que está situado

¹ Sobre este lugar véase el comentario del monumento MAMA XI 218 (Axylon) en <http://mama.csad.ox.ac.uk/monuments/MAMA-XI-218.html>

² Anderson, 1899: 303 n. 237.

³ Sobre este lugar véase <http://mama.csad.ox.ac.uk/monuments/Akmoneia.html#Akmoneia>.

⁴ Lochman, 1990: 461 n. 30.

⁵ Según los editores del MAMA XI, la (Μητὴρ) Τετραπρόσωπος de la estela MAMA XI 131 es equivalente a la Μητὴρ Θεῶν Κασμινῇ de la inscripción de Hasanköy. La misma dedicatoria Μητρὶ Θεῶν Κασμινῇ (SEG XXXV 1399) se encuentra en una estela procedente de Frigia central. Véanse Naour, 1985: 45-46, Körte, 1902: 32 n. 57 y Michon, 1906: 184-187 pl. III. La Μητὴρ Θεῶν Κασμινῇ aparece, en fin, en una estela votiva del santuario de Çavdarlı cerca de Afyon (*Bulletin épigraphique* 1967, 587: Νίκη Μητρὶ Θεῶν Κασμινῇ εὐχὴν). Es probable que el epíteto Κασμ(ε)ινῇ derive del topónimo Κασμ/ος, según Brixhe, *Bulletin épigraphique* 2000, 597. Aparece como nombre personal en Thiounta, al norte de Hierápolis (Ramsay, 1895-7: 143-144 n. 31; Zgusta, 1964: 686) y el femenino Κασμεινα está atestiguado en Frigia como el nombre de una dedicante del santuario de Zeus Alsenos en Kurudere, al norte de Afyon (Drew-Bear/Thomas/Yildizturan, 1999: 173 n. 242).

⁶ Serafini, 2015: 404.

en Egipto “cerca de las puertas de Cocito y las de Lete sujetas con cadenas de bronce” (σκοτίας Ἑκάτης ἱερὸν καὶ πύλας Κωκυτοῦ καὶ Λήθης διελημμένας χαλκοῖς ὀχεῦσιν).

Precisamente en Menfis se encontraron unas fichas o monetiformes de plomo de época imperial en las que aparece representada Hécate en sincretismo con Isis. Estos ejemplares tienen en común: la imagen tricéfala de Hécate-Isis, el atributo del disco solar situado entre los cuernos de vaca que representan el creciente de luna y que se coloca sobre las tres cabezas de la diosa, y el ureo, símbolo de poder egipcio. En algunos casos, la diosa porta en la mano o tiene cerca un *daimon* alado. Apis está junto a ella y sobre la cabeza tiene también un disco solar entre cuernos más un creciente de luna al lado, además lleva atributos como la serpiente¹.

Puede que Hécate se introdujese en Egipto a través de su afinidad con Isis², ya que las dos son diosas relacionadas con la Luna. Recuérdese el *hekataion* procedente del templo de Isis en Cirene en el que una de las figuras de Hécate lleva un haz de luna en la frente. Así mismo, en estos monetiformes de plomo Hécate-Isis combina el atributo de los cuernos lunares de Isis con las tres cabezas de Hécate.

Las condiciones del clima desértico de Egipto hicieron posible la conservación de los dos únicos *hekataia* de madera que han llegado hasta nosotros. Uno se encontró en **Teadelfia**, provincia de Cocodrilópolis cerca de la actual Batn Ihrid, es de época helenística y le falta la parte inferior³. Se trata de una pieza de cuidadoso trabajo, que representa a las tres figuras de pie y en posición rígida vestidas con chitón drapeado y largo *apoptygma*, un único *polos* corona las tres cabezas. El otro ejemplar procede de **Aleandría** y también es de época helenística⁴. Las tres figuras se adosan a una columna cilíndrica que termina en forma de *polos* alto. Los vestidos son de estilo arcaizante: chitón largo, peplos con *apoptygma* de talle alto y, como novedad, todas llevan un tahalí y un carcaj. Este atributo es inusual en los *hekataia* y podría significar que se trata de una representación de Hécate-Ártemis. De hecho, Plutarco, tratando sobre la atribución de animales a los dioses según los egipcios, cuenta que Ártemis, también llamada Hécate, es la diosa a la que se asocia el perro y que su estatua porta antorchas (Plu., *De Is. et Os.* 379D, 10). El atributo de la estatua que describe Plutarco difiere del atributo del *hekataion* pero, no obstante, es relevante encontrar una prueba arqueológica y literaria del sincretismo de ambas diosas en Egipto. Esto prueba que el culto de Hécate en Egipto es una continuación de la tradición cultural griega de la diosa.

Por último, Egipto en época tardía (I-IV d.C.) procede un colgante de hematita con una figura de Hathor-Hécate grabada en el anverso⁵. La diosa está de pie, los pies y la cabeza son de vaca. Tiene una antorcha en cada mano y viste un largo chitón que forma un gran pliegue en la cintura y se abre hacia abajo, los senos y los hombros están aparentemente al

¹ Sarian, 1992: 1009 nn. 281-285.

² Sobre la relación de Hécate e Isis, Bricault, 1996.

³ Aleandría, Mus. Greco-Rom. 19690. Breccia, 1926: 110 pl. 74; Kraus, 1960: 172, A 1; Sarian, 1992: 999 n. 124.

⁴ New York, MMA 39.11.3. Alexander, 1939: 272-274; Alexander, 1940: 293-296; Sarian, 1992: 1006 n. 241.

⁵ *MABF*, n. 58.2207 A. Pieza comprada por Georges Monolacos (19/1/1899, reg. M.2761). Mastrocinque, 2014: 144 n. 378; Bosson/Aufrere, 1999: 201 n. 34; Delatte/Derchain, 1964: n. 203.

descubierto. Sobre el borde se lee la inscripción APYONEAΛ BAΛBANHX. El carácter mágico de la gema se revela en el reverso, donde se lee la palabra mágica ABP | ACAΞ | APBAP | AΩΘΩ | BAPA¹. Por lo tanto este ejemplar será tratado en la siguiente sección. Lo que aquí interesa es que la relación de Hathor-Hécate equivale a la de Isis-Hécate, ya que Hathor suele sincretizarse con Isis y las dos diosas vaca.

Egipto será la región de mayor interés en la Sección II, pues es un centro de desarrollo y producción de textos de magia. Por eso, no es casualidad que otros autores oriundos de Egipto o que tuvieron contacto con esta región, den noticia de Hécate en contexto mágico. Algunos de ellos son Calímaco (Call., *Iambi* fr. 191, lín. 28), Aristófanes de Bizancio (Ar.Byz., *Epit.* II, 384, 4), Luciano (Luc., *Cat.* 7, 2; *Philops.* 13, 20; 14, 24; 14, 36; 24, 8; *Nec.* 9, 19; *DMort.* 1, 1, 18; 2, 3, 6) y Aquiles Tacio (Ach.Tat., *Leucippe et Clitophon* III, 18, secc. 2 y 4). Todos ellos llegaron al final de su vida en Alejandría de Egipto. Trataré los testimonios sus testimonios en el siguiente apartado.

Panfília: Hécate en testimonios numismáticos

Asimismo, Hécate aparece representada en las monedas de las ciudades de **Aspendo**² y de **Perge**³, ambas ciudades carias de la región de Panfília.

La iconografía numismática de estas dos ciudades se caracteriza porque presentar el tipo de Hécate triforme con atributos en sus seis manos, entre los cuales se distinguen antorchas, serpientes y vasija, y un perro que la acompaña. Este modelo es bastante diferente del cario y resulta una imagen muy similar a la que presentará la diosa en ámbito mágico.

Siria: ¿Hécate en Antioquía del Orontes?

Un ejemplar numismático más tardío (s. III d.C.) de **Antioquía en el Orontes**¹ muestra a Hécate triforme con antorchas, llave, serpiente y puñal; a su izquierda un altar iluminado y a su

¹ El mensaje completo es αρουνεαλ βαλβανηχ. Αβρααξ Αρβαρωθωβαρα, la última palabra es un palíndrome imperfecto.

² AE de Julia Soaemias (217 d.C.): v/Busto del emperador con Medusa en el pecho, r/ [ACΠEN-ΔΙΩΝ] Hécate triforme con *poloi* en cada cabeza y vasija, dos antorchas y otros atributos en las seis manos, dos perros debajo de ella. Sarian, 1992: 1002-3 n. 183. AE de Julia Paula (219-220 d.C.): v/ IOY KOP ΠΑΥΛΑΝ CEB, busto con vestimenta drapeada, r/ ACΠENΔΙΩΝ, Hécate triforme coronada con tres *poloi*, tiene serpientes y antorchas en las manos. Sarian, 1992: 1002 n. 182. AE de Julia Paula (219-220 d.C.): v/ Hécate triforme con tres *poloi* en cada cabeza y patera, dos antorchas y otros atributos en las seis manos. Sarian, 1992: 1003 n. 184. AE de Salonina (254?-268 d.C.): v/ KOPNIAIA CAΛΩNINA CEB, busto de Salonina con vestimenta drapeada, r/ ACΠENΔΙΩΝ, Hécate triforme con quitón largo y peplos en *apoptygma*, lleva *poloi* y porta antorchas y serpientes. Sarian, 1992: 1003 n. 185. AE de Cornelio Valeriano (255-258? d.C.): v/ Hécate triforme dispuesta sobre una base con quitón largo y peplos en *apoptygma*, lleva *poloi* y porta antorchas y serpientes. Sarian, 1992: 1003 n. 186.

³ AE de Salonina (254?-268 d.C.): v/ Hécate triforme con quitón largo, peplos en *apoptygma* ceñido a la cintura, *poloi* y antorchas y serpientes. Sarian, 1992: 1003 n. 187.

derecha un perro. Respecto de dicha iconografía, más próxima a la que presenta Hécate en los *PGM*, cabe señalar una “problemática” noticia posterior de Iohannes Malalas (491 – 578). Este autor, nacido en la Antioquía turca, habla de la construcción de un santuario subterráneo para Hécate en una ciudad llamada Dafne, junto a los santuarios de Zeus Olímpico, de Némesis y de Apolo (Io.Mal., *Chron.* pág. 307 lín. 17). La localización exacta de esta Dafne se desconoce. Una opción es que se tratase de la opulenta ciudad de Dafne en Antioquía de Orontes², una ciudad situada entre la costa sur de Anatolia y la costa de Siria, a la orilla del río Orontes (actualmente es Antioquía, capital de la provincia turca de Hatay). Dicha Dafne, según Fernández Fernández, es una localidad candidata como posible cuna de los *Oráculos Caldeos*³, textos teúrgicos de importancia fundamental para la concepción de la faceta cósmica de Hécate.

Hécate y los Misterios. *Misterios de Eleusis*

Hécate participa en los Misterios de Eleusis⁴ consagrados a Deméter y Perséfone, mientras que a ella se le dedican rituales de misterios en Samotracia, Frigia, ríos Fasis y Halis, Egina y el istmo de Corinto.

La ciudad griega de Eleusis está situada a pocos kilómetros al noroeste de Atenas, en la llanura triásica. El lugar es famoso porque allí se celebraban los Misterios de Deméter y Perséfone. Poco se sabe acerca del desarrollo de la ceremonia debido a que los rituales místicos griegos tenían como premisa fundamental el voto de silencio, de modo que los iniciados tenían prohibido difundir lo que la divinidad venerada les había revelado durante el ritual⁵. Los Misterios de Deméter y Perséfone estaban ligados a la tradición mitológica del rapto de Perséfone y de la búsqueda desesperada que emprende su madre Deméter. Todo ello narrado en el *Himno homérico a Ceres* (finales del s. VII – principios del s. VI a.C.⁶) que conviene resumir, a modo de premisa y para destacar el importante papel que Hécate desempeña en el mito.

En el momento del rapto de Kore, Hécate desde su cueva (ἐξ ἄντρου) es la única que oye gritar a la joven, así como Helios es el único testigo visual del secuestro (*h.Cer.* 22-27). Deméter emprende desconsolada la búsqueda de su hija y todo queda en silencio, signo ritual (*h.Cer.* 44-46). Peregrina durante nueve días portando antorchas hasta que el décimo día de búsqueda Hécate sale a su encuentro para contarle (ἀγγελέουσα) lo que ha sucedido (*h.Cer.* 52-58), así como se encuentra con Helios (*h.Cer.* 59-63). Deméter suplica información a ambos dioses (*h.Cer.* 64-73). Sigue la respuesta y marcha de Helios (*h.Cer.* 75-89). Deméter se indigna ante la impasibilidad e indiferencia de Zeus y llega errante a la casa de Céleo, rey de Eleusis (*h.Cer.* 90-180). Llegada de Deméter al palacio y epifanía y revelación de la diosa. La criada

¹ AE de Filipo el Árabe (244-249 d.C.): v/busto Filipo el Árabe, r/Hécate triforme con antorchas, llave, serpiente y puñal; a la izquierda, un altar iluminado, y a la derecha un perro. Sarian, 1992: 1002 n. 171.

² Amm. Marc., XIX, 12, 19.

³ Fernández Fernández, 2011: 11.

⁴ Sobre los Misterios de Eleusis, Mylonas, 1961.

⁵ Ar., *Ra.* 1073.

⁶ Bernabé Pajares, 1978: 62.

Yambé anima con su chanza grotesca y desvergonzada a Deméter, que puede así beber el ciceón reconfortante (*h.Cer.* 180-232). La crianza de Demofonte, hijo de la reina Metanira de Eleusis, por Deméter (*h.Cer.* 233-255). La indiscreción y desconfianza de Metanira provoca la ira de Deméter y la condena de la Humanidad. Deméter pide un templo en compensación en el que se quedaría y en donde se celebrarían a partir de entonces los Misterios de Eleusis (*h.Cer.* 243-304). La carestía de los campos y el malestar de los hombres se solucionan con el retorno de Perséfone por decisión de Zeus (*h.Cer.* 305-470). Zeus envía a tres mensajeros a convencer a Hades y a buscar a la joven. La primera mensajera es Iris pero Plutón no obedece (*h.Cer.* 314-323). El segundo mensajero es Hermes y Plutón obedece (*h.Cer.* 334-358). Hades permite marchar a Perséfone pero le ordena regresar al Hades y le da el grano de una granada para asegurarse su retorno (*h.Cer.* 359-374). Perséfone emprende la anábasis al mundo terrenal (*h.Cer.* 375-383). Reencuentro con su madre Deméter. Alocuciones de una y otra (*h.Cer.* 384-433). Reunión de Deméter, Perséfone y Hécate. Hécate se convierte en asistente y compañera πρόπολος καὶ ὀπάων de la joven (*h.Cer.* 434-440). Zeus envía como tercer mensajero a Rea (*h.Cer.* 441-470). Regreso a la normalidad (*h.Cer.* 471-489). Celebración de los Misterios: instrucción de los misterios, secreto obligado, beneficios del iniciado y desventajas del que no participa en ellos (*h.Cer.* 473-482). Vuelta de Deméter al Olimpo (*h.Cer.* 483-486).

Como señala Sfameni Gasparro¹, el mito se inserta en un dinámico escenario (*mythical cartography*) que se desarrolla en tres niveles: cielo, tierra y mundo subterráneo, y en perspectiva vertical y horizontal. En vertical porque Deméter desciende del Olimpo a la tierra, así como Hades asciende a la tierra para raptar a Kore. Hécate desde su gruta en la tierra (nivel inferior) oye a la joven gritar, mientras que Helios desde el cielo (nivel superior) presencia los hechos; finalmente la *katábasis* desde la tierra a los Infiernos después del rapto. En horizontal sucede la acción en la tierra: la búsqueda de Deméter y su encuentro con Hécate, la acogida de Deméter por Céleo, el episodio de Yambé y los acontecimientos de la estancia de Deméter en Eleusis. De nuevo en perspectiva vertical se desarrollan las negociaciones de Zeus con Hades a través de mensajeros (Iris y Hermes) que descienden desde el punto más alto, el Olimpo, hasta lo más bajo, los Infiernos. En perspectiva horizontal el reencuentro de Deméter, Perséfone y Hécate, así como la relación que se establece entre ésta y la muchacha. La instauración de la celebración de los Misterios. Por último, el retorno de Perséfone al Hades, esta vez acompañada por Hécate, significa la vuelta a empezar de todo el ciclo.

Así pues, la presencia de Hécate en Eleusis está determinada por su participación en los Misterios Eleusinos, cuya referencia literaria más antigua y, tal vez, más sólida que nos ha llegado sea el *Himno homérico a Ceres* que acabo de comentar. El siguiente verso de Esquilo, oriundo precisamente de Eleusis, podría hacer referencia a la cueva de Hécate: καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἀνταίαν λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ [ἱᾶντρος?] ἐπιπέμπειν αὐτά (A., *Fragmenta*, Tetralogía 34, obra A, *frag.* 361A lín. 3). Llama a la diosa Ἀνταία, cuyo significado es “que viene de frente”, de donde “que viene al encuentro”, ¿podría ser una referencia al hecho de que es Hécate quien va al encuentro de Deméter para informarle del rapto? Por su parte, Eurípides llama a Hécate Δήμητρος λάτριν “ministra de Deméter” (Eur., fr.955 Kannicht), lo cual, sin otro referente mitológico, podría asociarse a la idea de Hécate como ayudante de Deméter en la búsqueda de

¹ Sfameni Gasparro, 2009: 141.

Perséfone o bien con la función que adquiere al final del mito como asistente y compañera de Perséfone.

En el mito eleusino Hécate se presenta como ἀγγελέουσα “mensajera”, que constituye una de las funciones más relevantes de la diosa en ámbito mágico y teúrgico. En contexto eleusino, esta función hace que la diosa se relacione con Hermes, mensajero de Zeus en los Infiernos. Prueba de ello es la recurrente escena del *ánodos* de Perséfone representada en la cerámica (ss. VI-V a.C.), unas veces acompañada solo de Hécate¹ y otras de Hécate y de Hermes². Las dos divinidades mensajeras concurren en ámbito infernal y funerario³, pues son los dioses χθόνιοι καὶ ἄγγελοι “ctonios y mensajeros” que se encargan de guiar las almas de los muertos que abandonan el mundo terrenal. Hécate y Hermes son los φύλακες “guardianes” de Cíbele, semejante a Deméter en cuanto que son *Magnae Matres*, y de tal forma aparecen representados en placas votivas y en los *naïskoi*.

Las pocas referencias textuales que describan el escenario místico de Eleusis son más tardías y lo hacen desde un punto de vista literario. Por ejemplo, Publio Papinio Estacio (45-96 d.C.) quien, además de mencionar a Hécate como guía de las almas de los muertos (Theb. 4, 541), la hace partícipe del triste sentimiento que provoca el rapto de Kore (Stat. Theb. 12, 129). Las celebraciones de los Misterios recibieron críticas negativas de autores como Hipólito de Roma (170 – 235 d.C.), que dice que los iniciados en los Misterios Eleusinos (οἱ πνευματικοί) descienden “al Adamas subterráneo” (Hipp., *Haer.* V 8, 41, 4-6). Así como de Libanio de Antioquía, que censura la celebración de los rituales griegos “condenables”, incluyendo a los Misterios eleusinos y los frigios, a las fiestas orgiásticas de Baco y a los rituales mitraicos. Dice el autor que se trata de fiestas secretas celebradas por la noche al son de la flauta de las esposas desatadas. El sonido llama a los Coribantes enloquecidos, que cantan a su vez, y a los seguidores de Baco, y también a los fantasmas malvados de Hécate nocturna y las malvadas obras del templo de Mitra, y conduce todo ello a las orgías (Lib., *Carmina quae spectant ad alios*, p. 1572, lín. 1). Aunque se trata de una mezcla confusa de tradiciones, lo cierto es que se aprecian algunos elementos comunes que seguramente fuesen característicos de este tipo de celebraciones, por ejemplo, la nocturnidad y la música.

Si atendemos al testimonio de Melancio, transmitido por Ateneo, durante la celebración de los Misterios Eleusinos probablemente se realizaban ofrendas de peces para Hécate, concretamente de la τρίγλη (“mújol”) y del μαινίς (“espadín”), ya que el autor considera que Hécate tiene potestad también sobre el mar (Melanth.Hist., *Frag.* 2 ll. 2 y 5 = Ath., *Deipnosophistae* VII 126 lín. 5, 16, 20, 28, 30, Kaibel).

Por otra parte, la iconografía de Hécate es los testimonios literarios de contexto místico eleusino es similar a la que presenta la diosa en los testimonios arqueológicos que aluden a estos Misterios, tanto en aquellos testimonios procedentes de Eleusis u otros lugares del Ática, como en aquellos que proceden de Italia.

¹ Sarian, 1992: 990-991 nn. 11 (s. 490 a.C.), 14 (s. V a.C.) y 15 (fin s. V a.C.).

² Sarian, 1992: 990-991 nn. 10 (s. VI a.C.), 12 (470 a.C.), 13 (440 a.C.).

³ IG XII 1, 141 = GVI n. 1916 (Rodas, s. II a.C.). Epitafio de un maestro (διδάσκαλος) de Rodas que se proclama “presidente de los misterios” (μουσικῶν τε [ἐ]πιστά[την]) en nombre de Plutón, Core, Hermes y Hécate.

Predominan las representaciones en vasos de cerámica. Los temas de la tradición misteriosa eleusina más representados son: el rapto de Kore¹ y el *ánodos* de Perséfone de vuelta a la tierra². Un apunte interesante al respecto de esta segunda escena es que el *himno a Deméter* cuenta que, en el primer *ánodos* de Perséfone, la diosa es guiada solo por Hermes. No obstante, al final del mito se formaliza la relación entre Perséfone y Hécate, y se entiende que desde entonces ésta última sería quien la guiase en sus futuros ascensos a la tierra y descensos a los Infiernos. En este sentido, los vasos de cerámica representan más bien los *ánodoi* anuales de la joven diosa que suceden al primero. Solo un escolio al *Idilio II* de Teócrito transmite una variante en esta tradición, la cual se habría transmitido en un poema perdido de Calímaco. En este poema Calímaco consideraría que Hécate es hermana de Perséfone y que Zeus la habría enviado al Hades a buscar a la joven para traerla de vuelta (fr. 466 Pfeiffer *ap. Schol.* II 12C: p. 272, 18-23 Wendel). Este sería el único testimonio literario que implica un viaje de Hécate a los Infiernos para buscar a Perséfone³.

Otra escena recurrente que se representa es la partida de Triptólemo y la tradición ilustrativa ha incluido a Hécate (a una sacerdotisa de la diosa) en el cortejo del héroe eleusino⁴.

¹ *Skyphos* ático (figs rojas). Eleusis, 430 a.C. Eleusis Mus. 1244. También el vaso ARV² 1112.3, en el que una escultura de Hécate se coloca a la entrada de un santuario en el momento del rapto de Perséfone, guardando la entrada del lugar. Hölscher, 1980: 173-9 pl. 42 fig. 1-3; Serafini, 2015: 350.

² Fragmento tapa *lekanis* (fig. negras). Ática, V a.C. Berlín, col. privada. Hécate con dos antorchas guía a Perséfone.

Crátera ática de campana (figs. rojas). Ática?, 440 a.C. MMA New York 28.57.23. Pintor de Perséfone. En escena e identificados aparecen Perséfone (ΠΕΡΣΩΦΑΤΑ), Hermes (HPMEΣ), Deméter (ΔΕΜΕΤΕΡ) y Hécate (HKATE) vestida con peplos y un collar de péndulo, más una cinta alrededor de la cabeza. Sujeta dos antorchas encendidas y vuelve la mirada dirigiéndose a Kore.

lécito aribalístico (figuras rojas). Atenas, fin s. V a.C. Mus. Nac. Atenas 1414 (CC 1434). Hécate con peplo y portando dos antorchas, una de ellas apunta al suelo, mientras Perséfone surge de la tierra. Fragmento de crátera ática (figuras rojas). Acrópolis de Atenas, 490 a.C. Pintor de Berlín. Mus. Nac. Acróp. Atenas inv. 732. En la parte trasera del vaso Perséfone asciende de los Infiernos flanqueada por Hermes a la derecha y por Hécate a la izquierda, que tiene una antorcha en su mano derecha (tal vez tenía otra en la izquierda pero se ha perdido ese fragmento del vaso). Tal vez se trata de una representación horizontal del *ánodos* (Schwarz, 1971: 178-182), pues el brazo extendido de Hermes y su mirada hacia abajo dirigen la atención a un nivel visual inferior. Este vaso tiene en su frente una escena de Deméter con Triptólemo.

³ Serafini, 2015: 349.

⁴ *Kylix* ático (figs rojas). Vulci (Viterbo, Italia), ca. 480 a.C. Frankfurt, Liebieghaus ST V7. Pintor de Brygos próximo al Pintor de Castelgiorgio (Sarian) o el de Nióbides (Edwards). Partida de Triptólemo en un santuario. Triptólemo, Deméter, Kore, Céleo, Nike y otros personajes. Hécate lleva *quitón* largo, *himation* y una cinta en la cabeza, con antorchas en las manos y a la izquierda del carro de Triptólemo, entre Nike y un guerrero. Según Dugas, la supuesta Nike y el guerrero serían iniciados en los Misterios Eleusinos (Dugas, 1950: 127-128); mientras que Edwards sugiere que el guerrero es Eumolpo o el hijo de Triptólemo, ya que los grupos familiares son típicos en las representaciones de partida de un guerrero (Edwards, 1950: 317). O tal vez, como sugiere Serafini, las personas representadas sean miembros de la casta sacerdotal eleusina y que la figura de Hécate sea en realidad la de una sacerdotisa de la diosa (Serafini, 2015: 351-352).

Crátera de volutas. Ática, 2º cuarto s. V a.C. Col. Paris Louvre G 343, pl. 7, 2. Pintor Nióbides. La escena se representa en un santuario. Aparecen Triptólemo con divinidades y detrás de su silla una figura identificada con Hécate que lleva con *quitón* largo, *himation* y diadema, en su mano izquierda un ramo de espigas y en la derecha una antorcha.

Hidria ática (figs. rojas). Nola, Campania (Italia), 3º cuarto s. V a.C. British Museum London E 183. Pintor de Londres. Partida de Triptólemo presenciada por Deméter, que hace una libación, y Hécate a su

La escena de Triptólemo se representa, a su vez, en un relieve italiano de Sinuessá¹. En él se presentan los dioses de Eleusis ante Triptólemo. Kore lleva dos antorchas. Junto a ella una figura femenina identificada con la personificación de Eleusis, con Thea o con Hécate, vestida con peplos y con los brazos levantados en señal de que llevaba antorchas aunque no se conserven. Deméter se sienta en la cista y alza la mano en gesto de oración. Un grupo de hombres a la derecha, tal vez personajes de tradición eleusina (Theos, Eumolpo/Dioniso, Eubuleo o *lakchos*).

Así como en una estela votiva de Eleusis se representa el momento en el que Hécate encuentra a Deméter para informarle de lo sucedido².

La escultura de Hécate eleusina más reseñable es la “muchacha que corre”, “*kore in corsa*” o “*running maiden*” (485-480 a.C.)³. Encontrada en Eleusis, cerca de la puerta meridional, fuera del *temenos* de la ciudad. Formaba parte de un frontón, a juzgar por el basamento bajo sus pies, su pose y la escasez de detalles en la parte de atrás de la estatua. Edwards fue el primero en rebatir que fuese la representación de una muchacha corriendo y en proponer que se tratase, en cambio, de una representación de Hécate en el acto de guiar a Kore en su *ánodos*, iluminando el camino de la joven con sus antorchas. Los brazos de la estatua se han perdido pero la posición de lo que queda de ellos indica que seguramente portaban antorchas y que el derecho estaba ligeramente más elevado que el izquierdo, tal vez para adaptarse al espacio del frontón. La posición de la figura recuerda la de la crátera ática del MMA y al lécito ateniense que he mencionado en nota⁴. Según Serafini, la estatua de Hécate estaría colocada a la derecha de Deméter y dirigiría la mirada hacia el suelo, hacia Perséfone. Comparable con esta pieza es la estatua G del frontón este del Partenón de la Acrópolis de Atenas (447-432 a.C.)⁵. Esta figura reúne todas las características de las imágenes de Hécate corriendo en los vasos de cerámica. Parece que en la escena escultórica se relaciona con otras dos figuras sentadas, la D identificada con Deméter y la F con Perséfone, lo cual daría a la escena un ambiente eleusino. Siguiendo la propuesta de Berger, en ese punto del pedimento del frontón la composición se divide en dos, el Olimpo y la zona de nubes, una separación entre el cielo y la tierra. El hecho de que Hécate se coloque en dicho lugar no es de extrañar, ya que ella preside sobre los puntos de transición.

derecha llevando dos antorchas. Perséfone detrás del carro mira a una muchacha con quitón, himation y antorchas que seguramente sea una hierofante de Eleusis, tal vez Calídice, hija de Céleo.

Skyphos ático (figs. rojas). Pintor Splanchnopt, ppios. s. V a.C. (aprox. 480 a.C.). Bâle, col. H.A. Cahn HC 18. Dudosa identificación, podría tratarse de Ártemis o de Hécate con rasgos propios del contexto eleusino.

Skyphos ático (figs. rojas). Pintor Splanchnopt, ppios. s. V a.C. (aprox. 480 a.C.). Bâle, col. H.A. Cahn HC 18. Hécate con traje drapeado y corona, se vuelve a la derecha y lleva dos antorchas. Aunque hay reservas sobre la identificación de esta figura con Hécate o con Ártemis.

¹ Relieve ático votivo de mármol. Mondragón (cerca de la antigua ciudad de Sinuessá), prov. de Caserta, Campania (Italia), mediados del s. IV a.C. Nápoles, Mus. Naz.

² Estela votiva ática de mármol. Eleusis, 480-475 a.C. Mus. Eleusis inv. 5085. Deméter frente a Hécate, llevando quitón jonio, pelo recogido y cinta, que llega por la derecha y porta dos antorchas encendidas, una de ellas hacia abajo.

³ Mus. Eleusis inv. 5235. Edwards, 1986; Sarian, 1992: 1016 n. 16; Serafini, 2015: 344-346.

⁴ Zografou, 2010: 75-76.

⁵ British Museum fig. G. Broomer, 1956: 236-242; Harrison, 1967: 13-22; Ridgway, 1981: 50-51 y 70; Edwards, 1981: 318; Sarian, 1992: 991 n. 17; Serafini, 2015: 353.

Uno de los patrones comunes que se observan en las representaciones de Hécate, escultóricas o de pintura en cerámica, es que los mismos elementos componen su vestimenta: quitón largo o himatión, peplo y, a veces, una cinta o diadema en la cabeza, el pelo recogido. El atributo único que lleva es una o un par de antorchas.

Misterios de Hécate: Samotracia, Frigia, ríos Fasis y Halis, Egina y el istmo de Corinto

La información sobre la celebración de los misterios de Hécate es escasa. Sin embargo, las fuentes literarias revelan que, si efectivamente se le consagraban rituales místicos, éstos tenían lugar en Samotracia, en el monte Berecinto de Creta, en Egina y, tal vez, en la desembocadura del río Halis cerca de Paflagonia y en el río Fasis de la Cólquide.

La primera noticia genérica sobre los Misterios de Hécate es la de Idomeneo de Lámpasaco (ca. 325-210 a.C.) y resulta de especial interés porque asocia el culto místico de Hécate con su perfil mágico. Según el autor, Hécate hace su aparición en la tierra acompañada de un cortejo de seres fantasmales, entre ellos Empousa multiforme, así como tiene potestad para enviar a dichos espíritus a la tierra según su voluntad (Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. "Ἐμπουσα *Historica Fragmenta*). Las epifanías de Hécate suceden durante la celebración de sus Misterios. Los iniciados se denominan con el término griego *μουυμένο*s del verbo *μυάω* que significa "tener los labios sellados", lo cual sería una referencia al carácter secreto de los Misterios que deriva del voto de silencio que deben mantener los iniciados para no revelar nada acerca del ritual.

Por su parte, Estrabón transmite que los cultos griegos de Apolo, Hécate, las Musas y Deméter se asocian con las manifestaciones de naturaleza orgiástica o báquica, así como con las danzas y rituales ligados a la celebración de los misterios iniciáticos (Str., X 3, 10, 10; también en Posidon., *Frag.* 370, lín. 27). Los Curetes, según Demetrio de Escepsis, son servidores de Hécate (Str., X 3, 20, 7) y esto es importante porque confirma la relación de Hécate con el culto de Cíbele.

Artemidoro testimonia el carácter secreto de los misterios de Hécate. Cuando describe la aparición de la diosa en sueños y explica el significado de los símbolos que la acompañan el autor afirma que esto es sabido por los iniciados en sus misterios, y añade que no es lícito hablar sobre ello. Según el *Oneirocriticon*, ver a Hécate en sueños con triple rostro y erguida sobre un pedestal significa viajes y traslados, de ahí el epíteto *Ἑοδία*. Si en cambio aparece con un solo rostro, el sueño se traduce en un funesto vaticinio de calamidades que vendrán del extranjero. Tanto si la diosa aparece inmóvil como si persigue al individuo, los resultados de la visión se interpretarán según el aspecto de su figura y los atributos que esté portando. En definitiva, ver a Hécate en sueños anuncia siempre un cambio en las circunstancias de quien la contempla (Artem., *Oneirocriticon* II 37, 5)¹.

¹ Serafini considera que en este pasaje Artemidoro se refiere a los Misterios de Hécate celebrados en Egina. Serafini, 2015: 331.

Más tarde, Epifanio de Constantinopla (s. IV-V d.C.) dice que los misterios grecoegipcios celebrados en honor de diferentes divinidades, Hécate entre ellas, son rituales que llevan a cabo principalmente mujeres. Comenta también la asociación entre Hécate y la desconocida divinidad Tithambro (Epiph.Const., *Haer. vel Panarion seu aduersus LXXX haereses* vol. 3, pág. 512, lín. 12).

Por último, cabe mencionar la entrada de la *Suda* sobre el acto ritual llamado κατατλῆ y que consiste en “ensuciar” y que se lleva a cabo en las odas a Hécate de los coros cíclicos cantados durante los misterios de Hécate. Según la noticia, cierto ditirambo cantado en Κινησίαν (¿Cinesia?) serviría para llamar a Hécate como aquella que trajo el teatro y para la cual se escriben poemas (Sud., *kappa*, 822 ll. 2, 6 y 15. Κατατλῆ). Esta información no es muy específica y tampoco está respaldada por otras fuentes. Tal vez este acto de “ensuciar” se refiera a los rituales llamados ὄξυθύμια que consisten en el depósito de los desechos del hogar que se generan después del nacimiento o de la defunción de alguien. Estos desechos se depositaban en los cruces de caminos al tiempo que se consagraba un *hekataion* para Hécate. Se trata de una práctica apotropaica de protección (no confundir con los δεῖπνα de Hécate) y que tenía como objetivo purificar la casa de la “contaminación” que se generaba cuando alguien nacía o moría. La consagración a Hécate de este tipo de rituales ratifica su potestad sobre los momentos liminales de la vida humana. Sobre las odas dedicadas a Hécate o sobre el ditirambo que menciona la *Suidas* no tengo ulterior noticia. Tal vez esa información esté inspirada en los cantos que, en teoría, se dedicaban a Hécate, como sucede en Mileto con el canto a Hécate que abre la marcha para que comience la celebración de Apolo o el canto dedicado a ella por los abderitas, según Píndaro, antes de ir a la batalla.

Estas dispersas noticias proporcionan algo de información sobre los Misterios de Hécate. Primero, sus misterios se asocian con los rituales orgiásticos y báquicos debido a la relación que se atribuye a Hécate con los Coribantes, miembros del cortejo de Cíbele, otra diosa para la cual se celebraban misterios. Esto es otra prueba de la relación entre Hécate y Cíbele, ya atestiguada en las fuentes literarias y arqueológicas. Segundo, el ritual místico incluye la epifanía de la divinidad que se celebra, la cual revela sus misterios a los iniciados. En el caso de Hécate, cuando ésta se aparece lo hace con todo su séquito de seres o espíritus infernales¹ (D.Chr., *Orationes* IV 90, 2), y esta imagen esté influenciada por el perfil mágico de la divinidad. Seguramente se piensa la imagen de la diosa aparecida caracterizada con sus atributos y, aunque Artemidoro no especifica de cuáles se trata, probablemente sean aquellos que muestra en los *hekataia* y en los textos de magia. Tercero, como es habitual, los misterios se celebran por la noche (CIL VI 30966) y el silencio es un voto obligado para los iniciados. Cuarto, el hecho de que las mujeres sean las que ejecutan el ritual místico, algo que tampoco es exclusivo de los misterios de Hécate. Quinto, el acto denominado κατατλῆ que sí sería algo distintivo de los Misterios de Hécate. Sin embargo, es probable que esta información transmitida por el *Suda* se deba a una confusión con los rituales de purificación llamados ὄξυθύμια dedicados a Hécate, sobre los que sí tenemos referencias literarias y que no se corresponden con el ámbito místico.

¹ Dichos espíritus (φάσματα) han sido interpretados por Bremmer como simulacros materiales o de apariciones monstruosas que se mostraban a los iniciados, de modo que su contemplación precedería al ritual de iniciación; Bremmer, 2014: 98.

Algunos autores informan sobre la localización de los Misterios de la diosa. La noticia más antigua es la de Eudoxo Rodio (390-339 a.C.) transmitida gracias a una cita en la obra *De mirabilibus auscultationibus* atribuida a Aristóteles (Arist. y *Corpus Aristotelicum*, Mir. p. 847A, lín. 6 Bekker)¹. Aquí se refiere un tipo de piedra llamado μάχαϊραν que se encuentra en el monte Berencinto donde se celebran los Misterios de Hécate (Eudox., *Frag.* 338, lín. 2).

Pero ¿dónde se encuentra este monte **Berencinto**? Una opción es que se trate del monte Berencinto cerca de Áptera, la antigua ciudad de **Creta** actualmente en La Canea, en el que los Dáctilos descubrieron el hierro (D.S., V 64). La otra opción es que se trate del monte Berencinto de **Frigia**, donde los frigios rendían culto a Cíbele bajo el nombre de Berecintia (*Berecynthia mater*) para que favoreciera los campos y la tierra. Los Dáctilos se relacionan con la *Magna Mater*, que se identifica con Cibeles o con Rea, y con los Curetes, Cábiros y Coribantes del cortejo de la diosa. Esta raza arcaica de hombrecillos fálicos habitaba en el monte Ida y precisamente existe un monte Ida en Creta y otro en Frigia, por lo que los Dáctilos se consideran unas veces frigios y otras cretenses. Los tres Dáctilos frigios al servicio de la *Magna Mater* se llaman Acmon (yunque), Damnameneo (martillo) y Celmis (fundición). Una coincidencia curiosa es que Hécate recibe el epíteto Damnameneia, con el sentido de “fuerza dominadora”, en la invocación *PGM VII* 699-700; sin embargo, la gran distancia temporal entre esta noticia y la fecha del *PGM VII* hace que la coincidencia no sea muy significativa. Lo que sí es relevante es que Hécate se asimila tanto a Rea como a Cíbele en calidad de diosa *Magna Mater*. Respecto de la primera, Hécate aparece sincretizada con Rea en los *Oráculos Caldeos* (llamada en efecto Rea) porque en estos textos oraculares Hécate es la Madre Universal que dota de vida todo cuanto hay en el Universo. Respecto de la segunda, si bien no es tan claro el sincretismo entre las dos, sí lo es la asociación de sus cultos. Una clara prueba es la iconografía de los *naískoi* dedicados a Cíbele en los que la diosa Madre aparece flaqueada por Hécate y por Hermes.

Por otro lado, Hécate se asocia con los mismos sirvientes de Cíbele, los Cábiros o Coribantes, en el contexto de sus misterios en Samotracia, como mostraré a continuación. Esta relación gana fundamento si seguimos la información de Diodoro Sículo. Según el autor, los Cábiros son Dáctilos Ideos que habían llegado a la isla de Samotracia desde Frigia. Ellos habían tomado a Orfeo como discípulo y celebraban prácticas mágicas y rituales de iniciación mística. Magia y Misterios son dos ámbitos en los que Hécate tiene una notable presencia, por lo que su relación con estos seres en la tradición samotracia o frigia no debe extrañar. Hécate en Frigia destaca por su carácter de diosa Οὐρανεία y Σώτειρα, de ahí que predomine su presencia en contexto votivo y funerario como salvadora o protectora de las almas de los difuntos. Esto recuerda la concepción de la diosa en los *Oráculos Caldeos* en los que ella es, precisamente, οὐρανεία y σώτειρα porque los teúrgos se encomiendan a sus oráculos para que les sea revelado el camino hacia la salvación de sus almas. Por todo ello, me inclino a pensar que se trata del monte Berencinto de Frigia porque en esta región Hécate tiene el bagaje cultural propicio para que se celebrasen misterios dedicados a ella.

Dos referencias en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas hablan de los misterios de Hécate cerca de dos ríos, el río Fasis (actual Rioni) y el Halis (actual Kizilirmak). En el primer

¹ Eudox., fr. 338, lín. 2 = Eudox., *FGrHist.* 79F 5 *dub.*, transmitido en Arist. y *Corpus Aristotelicum*, Mir. p. 847A, lín. 6 Bekker = Arist. y *Corpus Aristotelicum*, Mir. 173.

caso parece tratarse del rito de iniciación de Jasón. Para que el héroe tenga éxito en su empresa con los dientes de dragón, Medea le aconseja bañarse solo en las corrientes del río Fasis a media noche. Después, cubierto con un manto negro, debe realizar el ritual sacrificial para Hécate que consiste en excavar un foso circular sobre el que tiene que degollar una oveja y depositarla entera en una pira construida sobre el foso (A.R., A. III 1026-1041). Hasta aquí parecería que se trata de un ritual sacrificial para en honor de Hécate para ganarse su favor. Sin embargo, las consecuencias que siguen a la celebración de dicho ritual es lo que me hace pensar que se trata de una celebración de los misterios de Hécate. Jasón prende los leños y vierte libaciones mezcladas sobre ellos invocando a Hécate *Brimó* como auxiliadora de su misión y después se aleja. Entonces se produce la epifanía de Hécate: se escucha su voz terrible y desde lo más alto (ἐξ ὑψίστων, lectura incierta en el texto) acude a las ofrendas. Apolonio describe con gran detalle el aspecto terrorífico de la diosa: coronada de horribles serpientes con ramas de encina, portando centelleantes antorchas y con una jauría de perros infernales a su alrededor aullando con agudos ladridos. Dice que se estremecen las praderas a su paso y que gritaron las ninfas moradoras del pantano que hacían su ronda nocturna en el prado del Fasis¹ Amarantio (A.R., A. III 1209-1220).

El carácter místico de este ritual se debe, en mi opinión, a dos factores. Primero, Jasón tiene que realizarlo solo y vestido con el manto negro característico del culto de Hécate; segundo, la epifanía de la diosa que sigue a su invocación. Sin embargo, desconcierta que sea una sola persona (y además un hombre) quien lleva a cabo el ritual místico, siendo además él mismo quien va a iniciarse. La epifanía de Hécate no sucede cada vez que se invoca a la diosa sino que es propia de la celebración mística. No obstante, en este caso no se dice que el objetivo de su aparición sea desvelar sus misterios a Jasón. En cualquier caso, Apolonio está describiendo el ritual místico de Hécate de forma literaria y ficticia.

Así pues, la ubicación del ritual en el río **Fasis** está justificada en la narración de Apolonio porque el río se encuentra en la Cólquide donde vive Medea y donde Jasón debe realizar su prueba. Sin embargo, no es la única noticia que tenemos de una celebración mística para Hécate en este río. En el tratado *De mirabilibus auscultationibus* se prescribe el uso de una raíz de hojas blancas llamada λευκόφυλλος en recetas para prácticas eróticas. Esta planta sirve a los maridos jóvenes y celosos para mantener la castidad de la habitación nupcial (Arist. y *Corpus Aristotelicum*, *Mir.* p. 846 A Bekker). Una noticia idéntica se encuentra en el capítulo dedicado al río escita Fasis² del tratado *De fluviis* atribuido a Plutarco, en el que el autor describe la raíz de hojas blancas llamada λευκόφυλλος (Ps.-Plu., *Fluv.* V 2, 3). Según el texto, esta planta aparecía durante los misterios de Hécate por la mañana temprano y en el momento en el que empieza la primavera y los iniciados cantan el peán. La llegada de la primavera significa el *ánodos* de Perséfone anual de Perséfone de lo que se deduce una posible relación entre los misterios de Hécate y los de Eleusis.

¹ El río Fasis es el actual Rioni y discurre por la tierra baja de la Cólquide hasta desembocar en el Mar Negro en la antigua ciudad llamada también Fasis, actualmente la ciudad portuaria de Poti, que fue una colonia milesia fundada en los siglos VII o VI a.C.

² Hornblower, Spawforth, Eidinow, 2012: 1124 "Phasis".

Por otro lado, llama la atención que en el *De fluviiis* la epifanía de Hécate ocurra por la mañana, ya que el momento propicio para celebrar a Hécate es la noche¹. No obstante, esta no es una referencia aislada. Eurípides menciona la aparición de Hécate (bajo el apelativo Enodia) tanto de día como de noche (E., *Io*. 1048-1055); Luciano describe la epifanía de Hécate a mediodía y rodeada de perros que ladran (Luc., *Philops.* 21). En ese momento de día sitúa las epifanías de Hécate y Empusa un escoliasta de Aristófanes (Schol. Ar., *R.* 293). Por último, es reseñable que en los *Oráculos Caldeos* se especifica que la venida de Hécate a la tierra se produce “después del amanecer” (*Orac.Chald.* 219)². ¿Por qué Hécate aparece precisamente a mediodía o, como es habitual en mitad de la noche o en el punto álgido de la noche? La explicación que puedo proponer es que se trata de momentos del día cruciales que representan la intersección de dos opuestos³. Puede que las epifanías y rituales de Hécate se lleven a cabo en esas franjas horarias porque ella es la diosa de la liminalidad. A mediodía el sol está en su cénit y desde ese momento en adelante empieza a declinar; mientras la medianoche es el momento en el que empieza el nuevo día.

El canto del peán para Hécate que aparece en este pasaje del *De fluviiis* se puede conectar con la colonización milesia de la ciudad de Fasis. El ritual para Apolo *Delphinios* en Mileto (s. VII o VI a.C.) comienza con una procesión que arranca después de cantar un peán en honor de Hécate (*LSAM* 50 = *SIG* 57)⁴ que favoreciese la buena inauguración del ritual. Del mismo modo, la entrada del templo de Apolo en Mileto estaba protegida por el santuario dedicado a Hécate. Nótese, en fin, que en los *PGM* será frecuente encontrar asociado a Apolo-Helios con Hécate-Selene *PGM*⁵.

Desconozco si la noticia del tratado aristotélico es la fuente del *De fluviiis* pero la coincidencia de tres fuentes literarias que asocian los misterios de Hécate con el mismo río es significativa. Además el Fasis es el lugar donde Jasón ejecutó los conjuros eróticos que le enseña Afrodita para ganarse el favor de Medea (Pi., *P.* IV 212-217).

La planta λευκόφυλλος vuelve a aparecer en el tratado tardío de Aetius Medicus (s. VI d.C.) donde figura como ingrediente de un perfume seco (ξηρόμυρον) que se aplica sobre el cuello y las axilas (Aet., XVI 128 y 130). Los *Oráculos Caldeos* atribuyen otra planta a la celebración de los misterios de Hécate pero en esa ocasión se trata probablemente de una planta de flor roja (*Orac.Cald.*, fr. 130).

¹ Hécate es hija de Perses y Asteria (Hes. *Th.* 404) y en la tradición alternativa de Baquílides es hija de la Noche (B., *fr.* 1B). Hécate se relaciona con los fantasmas y espíritus nocturnos (Orph., *H.* 1) y sus características antorchas sirven para iluminar la oscuridad (*h.Cer.* 52). Hécate recibe ofrendas a medianoche (Orph., *A.* III 840). De ahí que se conecte con la Luna (Nonn., *D.* XL 190) y por eso Medea invoca a la diosa para que traiga la Luna a la tierra (A.R., *A.* IV 55) a medianoche (Ov., *met.* VII 192). Las estatuas votivas de Hécate se consagran bajo la Luna creciente (*Orac.Chald.* 224; Majercik, 1989: 137-138).

² Sobre este oráculo véase Eus., *PE* V 8, 3-4 = Wolff p. 155-156; Nicephorus Gregoras, *PG* 149, 604 A-B y N. Terzaghi, *S.I.F.C.* 12, 1904, p. 191.

³ Hom., *Il.* VIII 66-68; Hdt., IV 181; Schol. Hom., *Il.* VIII 66 Erbse; Eust., *Ad Il.* II 529, 9 van der Valk. Serafini, 2015: 171-172.

⁴ Serafini, 2015: 377.

⁵ Por ejemplo, *PGM* II 30-50.

La siguiente noticia literaria sobre los Misterios de Hécate pertenece a otro texto pseudo-plutarqueo¹: un **proverbio** alejandrino que informa sobre las τριακάδες en el Hades, momento de celebración del gran ritual místico denominado Φερσεφόνεια y consagrado a Hécate (Ps.-Plut., *De Prov. Alex.* VIII). Según el proverbio, las τριακάδες son el trigésimo día de cada mes y se consagra a la celebración de los misterios de Hécate en el Hades. Los iniciados le ofrecen un μύjol (τρίγλη): τιμᾶται ἡ τριακάς ἐν Ἄιδου διὰ τὴν Ἑκάτην μυστικώτερον, ἥ καὶ τρίγλα ἐπιθύεται. Por este motivo Hécate adquiere el epíteto Τριτογενῆ, además de formar la tríada junto a Atenea y a Ártemis, pues las tres son consideradas como “una sola”: καὶ γὰρ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἑκάτη αἱ τρεῖς δοκοῦσιν ἓν εἶναι. La Φερσεφόνεια se considera el mayor culto místico de Hécate. Recibe este nombre por Perséfone porque ella gobierna en el Inframundo que es donde se colocan las ofrendas para Hécate, concretamente en los cruces de caminos: τὸ γοῦν μυστικὸν Ἑκάτη ἢ Φερσεφόνεια καλεῖται, τῶν ὑποχθονίων δεσπότις. ὅθεν καὶ ἀφιδρύματα Ἑκάτης πρὸς ταῖς τριόδοις ἐστὶ καὶ τὰ νεκύσια τῇ τριακάδι ἄγεται. El proverbio indica que en los cruces de caminos se llevan a cabo τὰ νεκύσια que son rituales para invocar y preguntar a los espíritus. El texto finaliza con una curiosa sentencia que remarca el carácter místico de su contenido: λεχθείη δ’ ἂν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν περιέργων καὶ τὰ ἀποκεκρυμμένα ζητούντων γινώσκειν.

El término τριακάς refiere el trigésimo día del mes² que se consagra a Hécate³ debido a que ese es el día “fronterizo” entre el final de un mes y el comienzo otro⁴: otra manifestación de su potestad sobre los límites. Además, esta fecha está relacionada con la Luna. Según Plutarco, en tiempos de Solón los diez últimos días del mes se contaban hacia atrás⁵ de acuerdo con la luz de la Luna menguante⁶, por lo que era la fecha adecuada para Hécate (Schol. E., *Med.* 396: ὅταν ἡ τριῶν ἡμερῶν Σελήνη ὀνομάζεται, ὅταν δὲ ἔξ, Ἄρτεμις, ὅταν δὲ δεκάπεντε, Ἑκάτη). En este texto parece que Hécate representa la fase menguante de la Luna. La asociación de Hécate con la Luna era conocida al menos desde el s. I a.C.⁷. Porfirio sitúa a Hécate en el éter que es el lugar donde reside la Luna⁸, relacionando a ambas diosas debido a su naturaleza similar como entidades intermedias y transmisoras.

El día treinta, además, era el *interlunium*, el momento propicio para un eclipse lunar⁹ y para la purificación. Este día se consagraba a los difuntos y las personas llevaban ofrendas a

¹ Sobre la atribución a Plutarco del tratado *De fluviis* y de los *Proverbia Alexandrinorum*, Lelli, 2007: 143.

² Plu., *Alex.* XXV 1-2 y LXXV 6.

³ Harp. s.v. τριακάς· τοῖς τετελευτηκόσιν ἦγετο ἡ τριακοστὴ ἡμέρα...καὶ ἐλέγετο τριακάς.

⁴ Pin., *P.* fr. 52B.78 M.: ἐν δὲ μηνὸς πρῶτον τύχεν ἄμαρ· εὐμενὴς Ἑκάτα τὸν ἐθέλοντα γενέσθαι...; D.L., I 24: πρῶτος δὲ καὶ τὴν ὑστέραν τοῦ μηνὸς τριακάδα εἶπεν.

⁵ Plu., *Sol.* XXV 5-6: ὥσπερ τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἑώρα, μέχρι τριακάδος ἡρίθμησεν. El día vigésimo primero era el décimo día del fin del mes, el vigésimo segundo era el noveno, y así sucesivamente. Así pues, el trigésimo día era el último de un mes y al mismo tiempo era el primero del siguiente, un día “fronterizo”. Cada mes tenía 29 días más 1/3.

⁶ El calendario griego antiguo sigue las fases lunares, de modo que el mes finaliza con la Luna nueva en el cielo oscuro.

⁷ Sen., *Med.* 790; Porph., *apud* Eus., *PE* III 11, 113C; Eus., *PE* III 16, 126C.

⁸ Eus., *PE* V 10, 193D; Johnston, 1990: 30-31.

⁹ La conjunción de la Luna y del sol ocurrió en el trigésimo día del mes, momento en el cual Rómulo fundó la ciudad de Roma (Plu., *Rom.* 12, 2). El día treinta del mes podemos ver que el sol se oscurece debido a la Luna, así como el oscurecimiento de la propia Luna, lo cual era señal de un desastre enviado por la divinidad (Plu., *Nic.* 23, 2). El trigésimo día del mes *Epiphi* los egipcios celebraban el aniversario de

Hécate¹ tales como sus δειπνα (Ath. 325 A; Harp. τριακάς; Porph., *apud* Eus., *PE* III 11, 32) las cuales, según el proverbio alejandrino, consistían en mújoles rojos. El festival νεκύσια² que se menciona en este proverbio era una celebración de los difuntos.

La denominación de Φερσεφόνεια para los misterios de Hécate señala la relación de Hécate con Perséfone y su participación en los Misterios de Eleusis³; lo cual no es de extrañar debido a la relación de Perséfone con la Luna. Según la geografía celeste de Plutarco, se llama “luna de Perséfone” a una región liminal situada en la Luna donde tiene lugar la segunda separación del alma inmortal (Plu., *De facie* 943B). En el proverbio plutarqueo, la ubicación de los misterios en el Hades, literal o figurada, tiene que ver con la tradición eleusina en la que Hécate se convierte en πρόπολος de Perséfone para acompañar sus bajadas y ascensos desde el Hades (*h.Cer.*; Schol. Theocr. II 12). Si el Hades al que se refiere el texto es una mención “literal” podría ser una metáfora de la cueva de Hécate, el lugar desde el cual oyó gritar a Perséfone (*h.Cer.* 25) en el momento del rapto, ¿una alusión, tal vez, a la cueva de Zerynthia?

Estas escasas pero significativas noticias sobre los Misterios de Hécate revelan, en primer lugar, que la celebración de los mismos se conecta con las fases de la Luna, lo cual es lógico debido a que Hécate es una diosa lunar. En segundo lugar, se puede apreciar la influencia o relación entre los misterios de Hécate y los de Eleusis, tal vez porque Hécate participa de estos últimos debido a su relación mitológica con Perséfone y Deméter, la tríada eleusina.

La ofrenda para el ritual místico de Hécate es el pez carroñero mújol rojo (τρίγλη). Este pez se consideraba “contaminado” y según Eliano comía carne humana, cadáveres de peces o desechos de comida⁴, por esa razón se consagra a divinidades ctonias⁵ como Hécate. Los testimonios literarios que asocian el mújol a Hécate se remontan al s. IV a.C. (Antiph., fr. 68, 14 *apud* Ath., *Deipn.* 358F, 313B-C; Ath., 325A; *FGrHist.* 326 F 2). Uno de los motivos es que la raíz del nombre en griego τρίγλη se asemeja al número tres que representa la triplicidad de Hécate. Otro motivo es que el mismo pez era considerado sagrado por los iniciados en los misterios eleusinos⁶. El hecho de que el mújol sea sacrificado en los misterios que describe el proverbio corrobora que se trate de misterios de Hécate, pues en los misterios eleusinos de Deméter y Perséfone estaba prohibido sacrificarlo⁷.

los Ojos de Horus porque en este momento la Luna y el sol se encuentran perfectamente alineados. Para ellos tanto la Luna como el sol constituyen los ojos del dios (Plu., *De Is. et Os.* 372B).

¹ Serafini, 2015: 128-129 nota 1.

² Eust., *ad Od.* I 322, 11; Arr., *Bith.* 27; Poll., *Onomasticon* 3.102; Hsch., *alpha* 788, *gamma* 337, *kappa* 4245 and 4895.

³ *h.Cer.* 22-25, 51-61, 335-339, 438-440; Luc., *Nec.* IX 19. En una *defixio* alejandrina (s. III d.C.) aparece Hécate formando parte del ciclo eleusino, Audollent, 1904: 69 n. 38; Sarian, 1992: 989-993 nn. 1-43.

⁴ Ael., *NA* II 41; Parker, 1996: 362-363.

⁵ Hornblower, Spawforth, Eidinow, 2012: 650; Serafini, 2015: 132-134 nota 5.

⁶ Plu., *De soll. an.* 983F.

⁷ Ael., *NH* IX 51. Comer mújoles estaba prohibido para los Pitagóricos y para los sacerdotes de Poseidón en Leptis (Khoms, Libia) porque se trata de un pez inofensivo y beneficioso para el ser humano, Plu., *Quaest. Conv.* 730B.

El epíteto Τριτογενῆ que aparece en el texto se atribuye excepcionalmente a Hécate, ya que es propio de Atenea¹. Se atribuye a Atenea por tres razones: primera, porque según una tradición Atenea nació cerca del río Tritón². Segunda, porque la palabra τριτογένεια deriva de la palabra τριτώ de origen cretense, eólico o beocio y significa “cabeza”, pues según la tradición más extendida la diosa nació de la cabeza de Zeus. Tercera, porque Atenea nació en el tercer día del mes³. Ciertamente es que el lugar de culto más antiguo de Atenea se sitúa en las orillas del río Tritón en Beocia, donde las ciudades pelasgas de Atenas y de Eleusis deberían haber estado antes de ser tragadas por el lago. Además, los egipcios llamaron a Isis con el nombre de Atenea⁴ porque las dos fueron engendradas sin componente masculino. ¿Por qué entonces se atribuye este epíteto de Atenea a Hécate en el texto del proverbio? Una posible respuesta es la naturaleza triple de Hécate. De hecho, Atenea y Hécate (junto a Ártemis) se consideran como “una sola” en el texto, de ahí que se intercambien los epítetos. Atenea, Hécate y Ártemis tienen en común tres factores: la virginidad, la relación con los nacimientos y su asociación con la Luna⁵. Es plausible que este proverbio alejandrino identifique a las tres diosas como las tres fases de la Luna⁶. En ese caso, tiene sentido que los misterios de Hécate se celebren a final de mes cuando la Luna menguante, fase representada por Hécate, completa su ciclo. La relación de Hécate, Atenea y Ártemis recuerda la variante siciliana del rapto de Perséfone⁷.

Existen noticias similares a las de este proverbio alejandrino, tal vez inspiradas en el contenido del mismo. Una es de Diogeniano (época de Adriano) e informa de la celebración de las τριακάδες en el Hades en honor de Hécate; así como del sincretismo Hécate-Ártemis-Atenea consideradas una sola (Diogenian., *Paroemiae vel Paroemiographi epitome operis* sub nomine Diogeniani, *Centuria* 8, sección 39, lín. 2-3). Otra es más tardía, del paromiógrafo Macario Crisocéfalos (s. XV) que sitúa la veneración de Hécate en el Hades durante las τριακάδες (Macar., *Paroemiae* Centuria 1 sección 61 lín. 3 Αἱ ἐν ᾿Αΐδου τριακάδες).

¹ Hes., *Th.* 895; Hom., *Il.* IV 515, VIII 39, XXII 183; Hom., *Od.* III 378; *h. Min.* I; Hdt., VII 141, 17; Ar., *Nu.* 989, *Lys.* 347; D.S., I 12, 8, V 72, 3; Plu., *De Is. et Os.* 381E; Paus., IX 33, 5; Ath., *Deipnosophistae* XV 50 Kaibel; Luc., *ITr.* I 4; Ps.-Luc., *Charidemus* XI 7, Polyæn., *Strategemata* I 30, 2., Nonn., *D.* V 342, XXVII 332, XXVIII 148; Hsch. *tau* 1444, 1-2; Sud. *kappa* 1262, *tau* 1020, etc.

² Apollod., *Bibl.* I 4, 6; Sch. ad Pi., *O.* VII 66. De acuerdo con una tradición libia, Atenas es hija de Poseidón y Tritonis (Hdt., IV 180) y fue educada por el río Tritón junto a su hija Pallas (Apollod., *Bibl.* III 12, 3). La conexión de Atenea con Tritón y Tritonis originó varias tradiciones sobre su lugar de nacimiento (Creta, Tesalia, Beocia, Arcadia y Egipto). La hija de Tritón, Tritaea (Τριτεῖα), es sacerdotisa de Atenea (Pau., VII 22).

³ Tztz., *ad Lycophr.* 519.

⁴ Plu., *De Is. et Os.* 376 A-B. Demócrito llamó a su tratado Τριτογένεια por Atenea, debido a la similitud de ésta con la diosa madre Isis. De ahí que “todo provenga de ella”, D.L. IX 46, 5. De acuerdo con Plutarco, los Pitagóricos llamaban Atenea Τριτογένεια al triángulo equilátero, de modo que el nombre de la diosa era una alegoría matemática, Plu., *De Is. et Os.* 381F.

⁵ Los estoicos llamaban a la Luna por el nombre de Ártemis o de Atenea, Plu. *De facie* 922 A.

⁶ De esta forma considera Servio a Hécate, Ártemis y Perséfone; Serv. Virg. *Aen.* IV 511: *Tergeminamque Hecaten quidam Hekaten dictam esse tradunt quod eadem et Diana sit et Proserpina [...] Tria virginis ora... Lunae Dianae Proserpinae: et cum super terras est creditur esse Luna; cum in terris, Diana; cum sub terris, Proserpina. Quibusdam ideo triplicem placet, quia Luna tres figuras habet [...] nonnulli eandem Lucinam Dianam Hekaten appellant ideo, quia uni deae tres assignant potestates nascendi valendi Dianam moriendi Hekataen.*

⁷ D.S., V 3,4 y posteriormente Ps.-Hyg., *Fabulae* 146; Val. Flac., A. V 344; Stat., *Ach.* I 824.

Por último, según Porfirio durante las τριακάδες se celebraban rituales para Hécate en Metidrio, una antigua ciudad en el centro de la Arcadia (Porph., *Abst.* II 16)¹.

Al hilo de las *Argonáuticas* de Apolonio cabe mencionar el río **Halis**² de Frigia puesto que allí también se celebran los Misterios de Hécate según esta narración (A.R., A. IV 247). En las costas del río Halis Medea ordena a los Argonautas que desembarquen y que lleven a cabo sacrificios para Hécate. El autor especifica que nadie sabe sobre los preparativos que hizo la joven para llevar a cabo dichos sacrificios y que y que él mismo no se atreve a cantarlos. Esto es señal del carácter secreto de los mismos, lo cual indica que no se trata de rituales al uso sino que probablemente fuesen rituales de tipo místico. Sin embargo, cuenta que edificaron un santuario para la diosa a orillas del río Halis y que éste permaneció visible desde entonces.

La mayor parte de las noticias sobre los misterios de Hécate remiten a **Samotracia**³ y concretamente a la cueva denominada Zerynthia, donde tenía lugar la celebración mística. Licofrón de Calcis (*fl.* III a.C.) dice que Zerynthia es la cueva de la diosa que come perros: Ζήρυνθον ἄντρον τῆς κυνοσφαγοῦς θεᾶς (Lycophr., *Alex.* 77)⁴. La diosa a la que alude es seguramente Hécate porque recibe el sacrificio ritual de cachorros. Licofrón llama a Hécate παρθένος Βριμῶ Τρίμορφος y cuenta que ella transforma a Hécuba en perra, y que ésta ladra por las noches asustando a los mortales que no honren con un desfile de antorchas (λαμπαδουχίαις) a la estatua de la dueña cerintia del Estrimón y a los que no aplaquen a la diosa Ferea haciendo sacrificios (Lycophr., *Alex.* 1175-1180). La noticia es interesante en varios aspectos: primero, porque refiere que el ritual místico de Hécate incluía un desfile de antorchas, lo cual es razonable teniendo en cuenta que éste es uno de los principales atributos de la divinidad. Segundo, conecta a Hécate y a Hécuba a través del perro, ya que bajo ese aspecto la reina pasa a ser parte de la jauría espectral de Hécate. Esto da una pista sobre la epifanía de Hécate, portando antorchas y rodeada de perros. Tercero, identifica a Hécate con el teónimo de Brimó, otra divinidad infernal que en ámbito mágico suele aparecer junto a Hécate. Sin embargo, es problemático determinar si los misterios se celebran en la cueva Zerynthia de la isla de Samotracia o en la región continental de Tracia a orillas del río Estrimón, ya que Licofrón se refiere a Hécate como μεδούσης Στρυμόνος Ζηρυνθίας. Es plausible que fuese venerada en ambos lugares y que aquí Licofrón se refiera a la celebración de Hécate Zerynthia en el continente. Cumplir con estos rituales permite aplacar a la diosa Férea. Ésta probablemente sea Hécate-Ferea, asimilación que adquiere Hécate en Tracia. El hecho de “aplaclarla” (ἐξακεύμενοι) refiere, tal vez, al sincretismo Hécate-Brimó, pues Brimó se apoda “la enfurecida”, o tal vez solo a la ira que desata una divinidad si no es venerada adecuadamente.

Eutecnio (III-IV d.C.), en su paráfrasis de las *Theriaca* de Nicandro (s. II a.C.), sitúa la cueva (Zerynthia) consagrada a Hécate al norte de Samotracia y dice que allí sacrificaban

¹ Farnell, 1992: 50.

² Actualmente es el río Kizilirmak, el más largo de Turquía y que desemboca en el Mar Negro. Aquí tuvo lugar la Batalla del Halis o Batalla del Eclipse el 28 de mayo de 585 a.C.

³ Serafini, 2015: 373-376.

⁴ *Scholia in Lycophronem (sch. vetera et recentiora partim Isaac et Johannis Tzetzae)*. Scholion 77 lín. 1 Ζήρυνθος; lín. 6a Ζήρυνθον...ὁ Δάρδανος, ὡς δέ τινές φασι τῆς Ἑκάτης; scholion 77 lín. 5b Ζήρυνθον (*idem*).

cachorros de perro a la diosa (Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20. *Paraphrasis in Nicandri teriaca* vv. 458-482; *Sud.*, zeta 86, 3).

Los πρόπολοι de Hécate en Samotracia son los Coribantes, a veces identificados con los Curetes (Demetr.ix., *fr.* 61 lín. 10; Str., X 3, 20; *Sud.*, *sigma* 79, 11). Esto es importante porque permite conectar los misterios de Hécate con el culto de Cibeles (E., *Hipp.* 142), la Diosa Madre que también recibe culto místico. En efecto, según el escoliasta de Aristófanes, en esta cueva Zerynthia se celebra un ritual orgiástico y se hace un sacrificio de perro para Hécate. Así como identifica a los Coribantes con *daimones* de Hécate a los que las gentes de Samotracia acuden cuando se encuentran en peligro¹. En esta noticia el culto místico de Hécate en Samotracia adopta cierto carácter salvífico y se encuentra también en la *Suidas* (*Sud.*, *alpha* 1164, 5).

Por último, una noticia mitológica de Nono de Panópolis (s. V d.C.). El autor relata el encuentro de Cadmo con los Coribantes en Samotracia. Describe el desarrollo del ritual orgiástico en honor de los Coribantes en el que se celebra también a Hécate φιλοσκύλακος, epíteto que probablemente alude al sacrificio de cachorros para la diosa. Los Coribantes danzan, las Dríades cantan, las Osas (constelaciones) acompañan la danza saltando y girando desenfrenadas y los leones rugen (Nonn., *D.* III lín. 75). La relación de Hécate con los Cábiros o Coribantes en esta isla está clara. En otro pasaje Nono cuenta que habla de un héroe con nombre de Cábiro que porta una pica y hace girar el fuego del tíaso de Hécate (Nonn., XXIX lín. 204), por lo que la diosa se vuelve a asociar con el ritual orgiástico y báquico. El tíaso llameante recuerda la antorcha que suele portar la diosa.

Finalmente, hay noticias tardías de los misterios de Hécate en el istmo de Corinto y en Egina². Luciano (120-180 d.C.) en su *Navigium* refiere unas fiestas de Hécate-Enodia celebradas en Egina pero no está claro si se trata de la celebración de sus misterios o de fiestas de culto regular para la diosa en esta ciudad (Luc., *Nau.* 15). Hécate aparece nominada como Enodia, probablemente debido a la asimilación de ambas diosas en Egina, o tal vez porque para llegar hasta Egina los personajes deben hacer la travesía de forma más difícil en una pequeña barca y Hécate-Enodia vela por la seguridad en los caminos y viajes. Por su parte, Pausanias (110-180 d.C.) refiere un templo consagrado a Hécate en Egina, tal vez el templo al que se dirigen los navegantes fantásticos de Luciano, así como la celebración de Misterios en su honor (Paus. II 30, 2). Cuenta el Periegeta que estos misterios de Hécate tal vez fuesen instaurados por Orfeo el tracio³. La estatua monomorfa de Hécate hecha de madera que registra Pausanias en Egina ha sido identificada como una obra de Mirón (440 a.C.), aunque actualmente la pieza se encuentra desaparecida⁴. La forma de la diosa con un solo cuerpo es un rasgo característico de su celebración mística.

Los misterios de Hécate en Egina debían de gozar de cierta popularidad, pues Orígenes (s. II-III d.C.) los menciona entre los más famosos celebrados por los griegos, junto a los de

¹ *Scholia in Pacem (scholia vetera et recentiora Triclinii)*. Argumentum dramatis personae scholion, Sch. Pac. verso 277b alpha ll. 3-4; Sch. Pac. verso 277b beta lín. 4.

² Sobre Hécate en Egina véase Polinskaya, 2013: 290 y ss.; Serafini, 2015: 330-333.

³ ¿Sería posible conectar esta afirmación con la tradición transmitida por Diodoro Sículo sobre los Cábiros que llegan a Samotracia tomando a Orfeo como discípulo?

⁴ Sarian, 1992: 997 n. 101.

Eleusis y los de Mitra (Orígenes, *Cels.* VI 22, 37). Mientras que Libanio de Antioquía (314-393 d.C.) alude a los misterios de Hécate denominándolos “orgías” (εἰς Αἰγίνα ὑπὲρ τῶν ἐκείνης ὀργίων) probablemente por la asociación de Hécate con los Cábiros. Así como habla de unos misterios de Hécate en el istmo de Corinto de los cuales no tenemos ulteriores fuentes literarias (Lib., *Or.* 14, secc. 5, lín. 2).

Serafini refiere que en algunas inscripciones honoríficas romanas¹ es posible rastrear algunas fórmulas tradicionales con las que se especificaba la iniciación en los misterios eginetas de Hécate. Según Bremmer, esto se debería a que la iniciación en dichos misterios se había convertido en una costumbre bastante asentada entre la aristocracia romana que aspiraba a conseguir los altos grados religiosos. Por eso los misterios de Hécate en Egina sufrieron una profunda secularización, pasando en época imperial de tener un matiz terapéutico a uno teológico y filosófico social². Así pues, en el caso de los misterios eginetas de Hécate se puede observar un cambio de concepción respecto de la tradición mística de la diosa que inicialmente se caracteriza por su asociación con los Cábiros, de ahí que algunos autores le atribuyesen un cierto carácter báquico u orgiástico, a ser una celebración integrada en la alta élite religiosa romana.

¹ *CIL* VI 261, 504, 507, 509-511, 1675, 31940; *ILS* 1259-1261, 1264, 4148-4149, 4151; *AE* 1953, 238.

² Bremmer, 2014: 98.

Conclusiones de la Sección I

La Sección I sirve para establecer los fundamentos mitológicos e iconográficos que caracterizan a Hécate en las fuentes literarias y arqueológicas. Dichos fundamentos determinan los rasgos fundamentales de su perfil mágico y su perfil astral, de los que me ocupo a continuación.

El dominio fundamental de Hécate es la **liminalidad** porque ella es la guardiana y protectora de los lugares y estados de transición y a la vez es el **vínculo** que los conecta. Esa es mi respuesta a la cuestión ¿de qué es diosa Hécate? Como he podido demostrar esto no solo se demuestra en la *Teogonía* en primer lugar y se transmite en las fuentes literarias posteriores, dando lugar al despliegue de prerrogativas de Hécate y a su condición de divinidad polivalente. El dominio liminal de Hécate en la *Teogonía* significa, primero, su potestad en el cielo, el mar y la tierra debido a su ascendencia celeste; segundo, la protección de los momentos cruciales de la vida humana: el nacimiento de los niños y su crianza, la muerte, la cría de los hijos y la pérdida de la virginidad cuando las muchachas pasan a ser mujeres; tercero, la asistencia de la diosa en los ámbitos más relevantes de los hombres: la ganadería y la pesca, la política y los juicios, la guerra y los juegos atléticos. Los tres ámbitos que simbolizan los pilares de la existencia humana en la antigüedad: la producción de sustento, el gobierno y la organización de la sociedad y la defensa del honor de la ciudad y la obtención de la honra individual.

La función principal de Hécate es ser **guardiana** y **protectora** de los límites físicos y metafísicos. En su faceta terrenal, Hécate custodia los umbrales de las ciudades, las casas y los santuarios. Por eso sus representaciones escultóricas se encuentran en las entradas de las ciudades, de las casas y de los templos. Los *hekataia* se colocaban en las puertas de las casas y de las instituciones de gobierno, así como en los cruces de caminos en donde se llevan a cabo los rituales en su honor. La estatua de Hécate Ἐπιπυργιδία de Alcámenes junto a los Propileos de la Acrópolis de Atenas custodiaba la entrada a la ciudad. Numerosas inscripciones epigráficas indican la consagración de estatuas para la diosa situadas en el ingreso a los recintos sagrados consagrados a otras divinidades, como el santuario de Apolo en Mileto, el área sagrada de Deméter Μαλοφόρος en Selinunte, el templo de Afrodita en Cirene o el de Ártemis en Éfeso, por nombrar solo algunos ejemplos. En Dídima se le dedicaba la práctica ritual de los γύλλοι para favorecer que ella guardase la ciudad, y la misma finalidad tiene el sacrificio prescrito para ella en el calendario de Eritras. Incluso la isla de Renea o “isla de Hécate” se considera el πρόδομος protector de la entrada a la isla de Delos; así como le consagraron un *témenos* en la entrada del hipódromo de Bizancio.

La influencia de Hécate se extiende al límite metafísico entre la vida y la muerte. Hécate protege los sepulcros, como demuestran las estelas funerarias de Asia Menor, especialmente Frigia, en cuyas inscripciones los familiares piden a la diosa que vele por el alma de sus difuntos. Es la νεπτέρων πρύτανις y la señora de los *daimones* porque guía su camino desde el mundo de los vivos hasta el mundo de los muertos, de modo que desempeña la función de ψυχοπομπός como Hermes. En mi opinión, el dominio de Hécate en este ámbito es la clave para entender su potestad en el mundo subterráneo y en el mundo ultraterreno. En el

mundo griego, la región del Hades se encuentra originalmente por debajo de la superficie terrestre (Hes., *Th.* 850-851); sin embargo, la doctrina platónica de la vida después de la muerte implicó la uranización del Hades griego, por lo que el mundo de los muertos pasa a concebirse en la región superior celeste. Plutarco es uno de los principales seguidores y promotores de dicha doctrina en la cual se inserta el viaje sidéreo de las almas¹. Así pues, Hécate conduce a los *daimones* en su viaje de transición desde la región de los vivos hasta la región de los muertos, sea en el mundo subterráneo o en el mundo celeste. Ella es la divinidad encargada de conectar ambos mundos porque es quien tiene potestad para recorrer el espacio intermedio o liminal que existe entre ambos mundos; además, Hécate es κλειδοῦχος porque posee las llaves del Hades. De ahí que en los festivales carios se celebrase la κλειδὸς πομπή en la cual una sacerdotisa κλειδοφόρος dirigía la procesión. Este gran poder de Hécate tiene consecuencias: la primera es que adopta rasgos terroríficos debido a su relación con el oscuro mundo de los muertos y de la magia. Ambos resultan de difícil comprensión al ser humano y el miedo es la primera reacción a lo desconocido. La segunda y más relevante consecuencia es que Hécate se convirtió en la divinidad predilecta de los magos, quienes la necesitaban para que les enviase *daimones* que les ayuden a ejecutar sus prácticas mágicas.

Curiosamente en las *Defixiones* Hécate casi siempre es invocada con rasgos de divinidad ctonia, considerando que los *daimones* provienen del mundo subterráneo. Aunque estos textos de magia son más antiguos que los *PGM* que conocemos, no se remontan más allá del s. V a.C. Sin embargo, en los *PGM* se aprecia una confluencia de los dos aspectos de Hécate y, aunque prevalece su aspecto χθόνιος, también hay invocaciones en las que aparece con su aspecto uranio como divinidad todopoderosa del cosmos. Por otra parte, los *Oráculos Caldeos* sí tienen una datación concreta en el s. II d.C. y en ellos Hécate se concibe únicamente como divinidad cósmica. Dada la extensa cronología de las *Defixiones* y de los *PGM* y dado que se trata de recopilaciones de textos mágicos de diferentes autores, es en estos dos *corpora* donde se percibe la confluencia de los dos aspectos de Hécate; mientras que en los *Oráculos Caldeos*, redactados por un solo autor y en una fecha determinada, se muestra el aspecto de Hécate apropiado para la finalidad de estos oráculos. Desarrollaré esta breve reflexión en las siguientes dos secciones.

La naturaleza ctonia de Hécate se relaciona con su perfil mágico. La cuestión de debate es si también su aspecto triple y su carácter y forma física aterradora son exclusivos de dicho perfil. En mi opinión no es así porque la naturaleza triforme de Hécate no pertenece únicamente al ámbito mágico y tampoco se asocia siempre con sus rasgos aterradores. Valgan como ejemplo los *hekataia* puesto que no son instrumentos propiamente mágicos sino manufacturas simbólicas de carácter apotropaico que se colocaban en los lugares de culto de la diosa: las entradas y las encrucijadas. Su objetivo es proteger dichos lugares y a los individuos que los colocaban. Lo cierto es que los testimonios arqueológicos no reflejan los rasgos aterradores de Hécate de los que hablan las fuentes literarias, tal vez porque representar a una divinidad con semejante aspecto inspiraba temor. Solo algunos *hekataia* tardíos de época romana presentan atributos mágicos como el puñal, el látigo o el cuchillo, pero el semblante de la diosa es apacible. Hécate solo se representa con verdadero aspecto terrorífico en las gemas mágicas y en los pocos diseños que conservamos de los *PGM*, en ellos

¹ Pérez Jiménez, 1993: 109 y nota 22 con bibliografía sobre este tema.

sí aparece con sus armas y con los cabellos de serpiente. Por lo tanto, la naturaleza triforme de Hécate se debe tanto a su perfil mágico como a su perfil cultural; así como Hécate mágica no siempre aparece con rasgos aterradores, como veremos a continuación.

La naturaleza triforme de Hécate siempre juega un importante papel en la relación de la diosa con Selene, la hipóstasis divina griega de la Luna. Frente a esta afirmación debo señalar que los testimonios literarios y arqueológicos de Hécate triple son anteriores a su asociación con Selene. La triple forma de Hécate probablemente contribuyó a que se produjese dicha asociación pero no es el motivo de la misma. Plutarco es uno de los primeros autores que las asimila claramente pero el motivo de su conexión no es la naturaleza triforme sino la posición y potestad de Hécate y Selene en el cosmos. En la geografía celeste de Plutarco la Luna representa el punto de inserción o frontera que separa el mundo sensible del inteligible, y constituye el lugar que deben atravesar las almas en su camino al Más Allá¹. El cráter mayor de la Luna donde sucede el paso y selección de las almas es el “cráter de Hécate” porque la diosa es guardiana de los puntos liminales. Así como la propia Luna se considera κληρον Ἑκάτης (“dominio de Hécate”) debido a la doble naturaleza ctonia y celeste del astro y de la diosa y que comparten también los *daimones* (Plu., *De def. or.* 416E). Por lo tanto las claves de la faceta lunar de Hécate, esto es, de Hécate como diosa lunar, son la posición y función de intermediarias que desempeñan en el cosmos y la doble naturaleza que poseen. La naturaleza triforme es sin duda otro punto de similitud porque se asocia con las tres fases de la Luna, de hecho Selene también recibe epítetos que aluden a su naturaleza triforme. Pero no puede ser el motivo principal porque si no debería ser un rasgo de las otras diosas lunares como Ártemis, Perséfone o Atenea. Sirva todo ello como anticipo para las Secciones siguientes.

Con tales premisas es normal que Hécate se considerase como una Moira capaz de prever todas las cosas (Chrysipp.Stoic., *Log.Phys.* fr. 930, lín. 1. *Schol. Hes. Theog.* v. 411). Entre las prerrogativas mágicas de Hécate está la adivinación, sea por medio de oráculos o de revelaciones en sueños. Uno podría pensar que es una consecuencia de su posición como potencia divina cósmica y universal pero seguramente influyese también la relación de la diosa con Apolo, a la cual refiere su testimonio arqueológico más antiguo procedente de Mileto. Aunque Hécate ha sido ampliamente relacionada con Ártemis, lo cierto es que su relación con el hermano de la Letónida no se queda atrás, especialmente respecto de los testimonios arqueológicos, aunque en las fuentes literarias parece tener primacía su relación con Ártemis. En este sentido, los *Oráculos Caldeos* resultan reveladores porque las dos divinidades principales de las que proceden los oráculos son Hécate y Apolo; así como su conjunción aparece también en los *PGM*. Sin embargo, en las fuentes literarias Hécate se considera capaz de enviar sueños premonitorios, así como de causar terrores nocturnos.

Los animales asociados con Hécate son el perro, algunos peces, la serpiente, la comadreja y, excepcionalmente el lechón. Entre ellos destaca el perro. Se representa junto a ella en los vasos de cerámica y los relieves, es el miembro principal del cortejo de espíritus que se aparece junto a ella en las epifanías pero también se prescribe como sacrificio de la diosa. La relación de Hécate con este animal es razonable: el perro es guardián de las puertas de las casas al igual que la diosa y, además, los perros y los lobos tienen una conexión especial con la

¹ Plu., *De facie* 943C-E, 944E-F; Lernould, 2013: 221.

Luna, a la que dirigen sus ladridos o aullidos. Un ejemplo es Cérbero, que es el guardián de las puertas del Hades al igual que Hécate es portadora de las llaves de las mismas. El perro suele ser animal de compañía de Ártemis debido a su función de cazadora. Hécate también recibe el sacrificio de peces como el mújol o el *μαῖνις* (“espadín” o “sardina”) debido a su dominio sobre el mar. Estos peces tienen en común que son caníbales según Antífanos pero lo cierto es que el mújol es un pez carroñero y que suele habitar en las zonas contaminadas de los puertos. Tal vez otro motivo de asociación con Hécate sea su presencia en las zonas “contaminadas”, aunque Hécate purifica las zonas contaminadas en contextos totalmente diferentes. Según Plutarco, a Hécate recibe al perro como sacrificio porque se consideraba un animal impuro e indigno de cualquiera de los dioses olímpicos, ¿puede haberse asociado la “impureza” del perro y de estos peces con Hécate en época tardía romana? No obstante, en época de Plutarco los sacrificios cruentos ya no estaban en vigor por lo que tal afirmación debe remontarse a una costumbre pasada. En el calendario sacrificial de Eritras, Hécate recibe como sacrificio un cerdito. Este animal se asocia a las divinidades ctonias relacionadas con la tierra y por eso es sacrificio predilecto para Deméter o para Cíbele. El hecho de que en algunos casos se ofrezca también a Hécate se debe seguramente a su naturaleza igualmente ctonia y su afinidad con estas diosas aunque, sin embargo, no es uno de los animales sacrificiales más característicos de Hécate.

La serpiente se representa en manos de la diosa como uno de los atributos en algunos *hekataia*, así como figura en los textos mágicos referidos a Hécate. Se relaciona con la diosa debido a su carácter ctonio porque se desplaza reptando y a la capacidad que tiene algunas serpientes para producir veneno, lo cual concuerda con la fama de Hécate como conocedora de los *φάρμακα*. Por último, en la tradición mitológica de Antonino Liberal la comadreja es un animal que Hécate acoge bajo su protección, aunque no hay noticias ulteriores al respecto.

Aunque Hécate recibe como sacrificio cruento el cachorro y los peces, la mayoría de las ofrendas para la diosa consisten en alimentos como pasteles y tortas de aceite, las llamadas *δεῖπνα* de la diosa. Esto favoreció las “rapiñas” de los pobres atestado por Plutarco que acudían a devorar las viandas ofrecidas a la diosa. Sin embargo, es importante no confundir los *δεῖπνα* con las *ὄξυθύμια*, esto es, el depósito de los desechos generados en el hogar después de un nacimiento o de una defunción, los cuales se consideraban “contaminados” por los griegos. Se trata de las ofrendas más características de Hécate y se depositaban en los cruces de caminos con el objetivo de purificar el hogar. A Hécate no se le ofrecían desechos, si no que se llevaban a su lugar de culto en las encrucijadas para obtener la purificación de parte de la diosa.

Como se puede observar, ciertos aspectos del culto de Hécate generan su característica ambigüedad: ¿es “benévola” o “malévola” o ambas cosas al mismo tiempo? No se puede categorizar a una divinidad bajo esa dicotomía. Los dioses no se rigen por las leyes de los humanos y su interacción favorable o perjudicial hacia ellos dependerá de los actos de culto o de impiedad que reciban. Hécate tiene relación con la muerte porque guía a los *daimones* y porque purifica el hogar de los desechos dejados tras una defunción. En el pasado recibía sacrificios cruentos de cachorros como otras divinidades recibían lechones o cabras. El hecho de considerar al perro como animal impuro e indigno de los dioses olímpicos es propio de época romana en la cual tales sacrificios probablemente ya no se llevaban a cabo. Es en el

terreno de la magia donde más se acentúa esta ambigüedad de Hécate. Por un lado, su dominio sobre los *daimones* hace que sea capaz de enviarlos a la tierra si el mago que lo solicita lo hace de forma correcta. En este caso, la diosa solo responde favorablemente a una petición de ayuda humana. Los propósitos que el mago tiene para dichos espíritus es un asunto humano y ajeno a la voluntad divina. Hécate comunica sus respuestas oraculares en sueños, como también lo hace Apolo; sin embargo, adquiere por ello la mala fama de enviar terrores nocturnos a los que duermen. Esto último, no obstante, es fruto de la superstición humana. La voluntad de los dioses es ambigua y favorecen a unos humanos o a otros según les plazca: así como Apolo envía enfermedad y cura, Ártemis favorece a sus sacerdotisas y castiga sin piedad a quienes violan su intimidad. Hécate actúa como intermediaria entre el mundo de los vivos y el de los muertos pero no interfiere en la vida humana. No hay registros literarios de la diosa enviando hordas de espíritus contra los humanos, por ejemplo. Si la diosa responde a las peticiones de los magos es porque éstos han invocado de forma correcta, lo que hagan con los *daimones* asistentes es asunto humano e indiferente a la diosa. En la mitología griega vemos cómo los dioses actúan con libre albedrío y favorecen o perjudican a los hombres según les convenga, como si éstos fuesen las piezas de un tablero en el que las divinidades son las que juegan para entretenerse durante su eterna existencia. Es aquí donde Hécate marca la diferencia. No protagoniza historias mitológicas en las narraciones homéricas y solo se introduce en la mitología griega a partir de la *Teogonía* de Hesíodo, donde recibe un trato preferente por parte de Zeus en cuanto a su dote de prerrogativas. Sin embargo, con frecuencia Hécate asiste a otras divinidades y es co-protagonista de sus tradiciones mitológicas. Uno de los ejemplos más claros es el ciclo eleusino.

En la tradición mitológica de los Misterios de Eleusis las protagonistas son Deméter y Perséfone, aunque Hécate desempeña un papel tan relevante en la narración del *h.Cer.* que acaba siendo asistente de Deméter y guía y protectora de Perséfone gracias a su potestad para recorrer el espacio intermedio entre la superficie y el mundo subterráneo. Otro ejemplo son los Misterios de Cíbele porque Hécate y Hermes son las divinidades que aparecen representadas en los *naïskoi* de la Μεγάλη Μήτηρ flanqueando ambos lados de su trono. El hallazgo de *hekataia* en el santuario de Cíbele en Soros/Moustaphades y otras ciudades de Beocia corrobora la conexión entre ambas diosas. Además, los Cábiros y Coribantes terminan asociándose al propio culto místico de Hécate. Apenas hay información sobre los propios Misterios de Hécate pero el hecho de que se le consagrasen es signo de su importancia como divinidad y seguramente influyó que ella participase de los Misterios de estas otras divinidades. Hay que destacar que en estas tres tradiciones místicas Hécate lleva siempre sus antorchas como atributo. Además, en los Misterios de Eleusis y los de Cíbele se asocia con Hermes como *psycopompos*. La relación de Hécate con el culto místico de Cíbele la conecta con las fiestas orgiásticas y báquicas. Tal vez esto se deba al origen “extranjero” de Hécate, Cíbele o Dioniso respecto del panteón tradicional griego. Por último, la instauración de unos Misterios para Hécate está relacionada con la cualidad de la diosa como divinidad oracular de los *PGM* y de los *Oráculos Caldeos*. Algunas prácticas de los *PGM* pretenden que Hécate muestre los eventos futuros generalmente en forma de sueños. Además, aparece como divinidad adyacente en algunas prácticas mánticas consagradas a Apolo. Sin embargo, el objetivo último de los *Oráculos Caldeos* atribuidos a Hécate no es la adivinación sino la revelación del camino correcto para conseguir la salvación del alma, de ahí su función de

Σώτεια en estos textos. Es un objetivo muy parecido al que persiguen los iniciados en los Misterios. De este modo, puedo concluir que el ámbito místico de Hécate sirve de enlace para conectar su perfil cultural con sus perfiles mágico y astral de los que me ocupo a continuación.

SECCIÓN II. DELIMITACIÓN DEL PERFIL MÁGICO DE HÉCATE

Introducción

Esta Sección está dedicada al estudio del perfil mágico de Hécate con el objetivo de definirlo y delimitarlo. Dicho perfil consta de tres elementos: los rasgos característicos, los epítetos y los atributos que identifican a Hécate como diosa de la magia. La metodología que sigo consiste en presentar, por un lado, los textos no mágicos en los que Hécate aparece como diosa de la magia y, por otro lado, los textos mágicos en los que venga invocada. Los primeros son los testimonios griegos y latinos que carecen de naturaleza propiamente mágica porque no son compilaciones de encantamientos ni sirven al mago para desempeñar su función. Estos textos sirven para conocer la concepción que los autores tenían de Hécate en ámbito mágico. Las características más importantes de Hécate mágica son los siguientes: su aspecto: triple forma y apariencia terrorífica (cabellos de serpientes), sus atributos (antorchas, puñales, látigos), los animales que la acompañan (perro y serpiente), su relación con las magas que parte de la maternidad de Medea.

Los segundos, los textos propiamente mágicos, son compilaciones de encantamientos y de prácticas que sí servían a los magos para ejercer su profesión y como producto que vendían a sus clientes. Los textos mágicos que voy a analizar pertenecen a dos *corpora*: las *Tabulae Defixionum* o *Defixiones* (Def.)¹ y los *Papiros Mágicos Griegos* (PGM).

Las *Defixiones* contienen maldiciones escritas en tablillas que se remontan al s. V a.C. y cuyo objetivo es dañar a alguien. Las divinidades que se invocan suelen ser ctonias, ya que tienen poder sobre los *daimones* y seres subterráneos requeridos en este tipo de prácticas. Hécate ocupa un lugar especial entre ellas, así como Selene, Hermes, las Erinias, Gea, Plutón y Perséfone. En esta sección voy a tratar las 34 *Defixiones* que atañen a Hécate y que se extienden en el tiempo desde el s. V a.C. hasta el s. IV d.C.²

Los *PGM* consisten en una colección de prácticas mágicas de diverso tipo. Contienen instrucciones para la preparación de los sahumerios y para la colección de las sustancias y de los ingredientes necesarios; así como las invocaciones pertinentes a los dioses y a los seres que hacen posible la práctica. Sus finalidades son variadas y pueden clasificarse en cuatro grupos³:

1) prácticas instrumentales o “para todo fin”, entre las que se incluyen las prácticas de “consagración del mago” y de sometimiento de los *daimones*. En el primer caso, el mago pretende conseguir la unión mística con la divinidad para conocer su Nombre (que constituye la esencia del dios) y su δύναμις, con lo que gana poder para cumplir sus objetivos. En el segundo caso, se trata de traer a un *daimon* πάρεδρος “asistente” hasta la tierra y de

¹ La primera edición del *corpus* de *Defixiones* es la de Audollent, 1904 y la traducción al español más reciente es la de López Jimeno, 2001.

² Las referencias pertenecen a la edición de López Jimeno, 2001 (ALJ). En orden cronológico: ALJ 268, 107, 82, 105, 106, 108, 139, 104, 187, 215, 291, 189, 190, 273, 216, 275, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 441, 454, 471, 289, 312, 476, 252, 255, 264, 286 y 512.

³ Me inspiro en la clasificación propuesta por Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 28-47.

someterlo a su servicio por la fuerza. Este tipo de prácticas es relevante porque el mago debe recurrir a Hécate, ya que ella tiene potestad para traer los *daimones* a la tierra.

2) Las prácticas para conseguir bienes externos (riqueza, salud, éxito empresarial o en competiciones deportivas...) que son abundantes y, en ocasiones, resultan semejantes a las del primer grupo. Sin embargo, se diferencian principalmente porque son requeridas grandes potencias divinas como la Osa, porque mueve el Polo y, por lo tanto, el mundo de la Necesidad y del Destino, la Luna divinizada, sea Selene, Hécate o un sincretismo de las dos, y Hermes grecoegipcio debido a su conocimiento supremo, además de invocar a un genérico “dios supremo” nominado Iao, Yaweh o Agatodaimon. Hécate es una divinidad apropiada para este tipo de prácticas debido a su función como intermediaria entre el mundo sensible y el mundo inteligible, pues ella es quien guarda la frontera liminal entre ambos mundos y la que recorre el espacio intermedio comunicando uno con otro y transmitiendo información entre ellos. Por este motivo, Hécate o Hécate-Selene es una de las principales potencias a las que se dirigen estas prácticas, así como se asocia a Hécate con la Osa en el *PGM VII 686-702*.

3) Las prácticas mánticas que sirven al mago para obtener tanto conocimiento procedente del dios como la δύναμις de profetizar. Hay prácticas de comunicación directa (σύντασις) con la divinidad para conocer algún hecho futuro y la forma más simple de realizarlas es dirigiendo una plegaria. La divinidad predilecta para este tipo de prácticas es Apolo-Helios con el cual, en ocasiones, se asocia Hécate-Selene, como en el *PGM III 1-164*. Las otras dos prácticas mánticas son de comunicación indirecta. Una mediante un *daimon* profético y otra mediante un médium humano. En el primer caso, el mago intenta conseguir la colaboración del *daimon* directamente. Para ello debe consagrarse al dios que proceda (por ej., esto es solarización si consagra a Helios) para que le otorgue poder y después deberá tentar o coaccionar al *daimon* para que vaticine para él. Si el *daimon* resulta peligroso el mago se protege con algún tipo de amuleto mientras realiza la práctica. Sin embargo, el mago también puede obtener en sueños el vaticinio del *daimon*, proceso llamado revelación onírica. Para ello, el procedimiento habitual es pedir a un dios como Hermes, Helios o Hécate que haga de intermediario y le envíe en sueños al *daimon* profético. Así pues, para la súplica al dios el mago deberá utilizar elementos de la cadena de simpatía del dios en cuestión, además de los gestos rituales que procedan. Por ejemplo, si invoca a Hécate-Selene utilizará alguna de las plantas (como el lino) o sahumerios que se consagran a la diosa y dirigirá los gestos rituales atendiendo a las fases de la Luna. A veces es necesario grabar voces *magicae*, escribir la petición concreta o dibujar figuras de dioses en un elemento puro y colocárselo bajo la cabeza durante la noche; así como elaborar estatuillas para el dios. El uso de estos medios está inspirado en los rituales teúrgicos o en los misterios de los dioses que ya se practicaban. Véanse las instrucciones dictadas por la propia Hécate para la elaboración de sus estatuas en el *Orac.Chald.* fr. 224. Por último, en el caso de la práctica mántica mediante un médium humano, el mago utiliza a un joven inocente y/o purificado y ejecuta la práctica de la manera prescrita. Los dos humanos deben llevar amuletos de protección debido al riesgo de la σύστασις con la divinidad. El mago alza una plegaria, luego hace una libación y un sahumerio y después repite la fórmula adecuada al oído del médium para que éste entre en trance, reciba el mensaje del dios y lo retrasmite al mago.

Las prácticas de licnomancia e hidromancia son de comunicación indirecta con la divinidad a través de una lámpara o de un plato. Entre las prácticas de licnomancia las hay de visión onírica, en las cuales se invoca el fuego de una lámpara como elemento primordial o divinizado para que envíe una revelación en sueños. Otra posibilidad es contemplar a la divinidad en la llama de la lámpara y pedirle revelaciones. Las prácticas de hidromancia consisten en contemplar a la divinidad en una vasija de bronce o en un *φιάλή* (un plato de cualquier tipo). Dicha vasija, que puede llevar signos inscritos en el fondo, se llena de líquido: agua de lluvia o de fuente mezclada o no con aceite de oliva, o bien agua de mar para invocar a divinidades subterráneas. Sigue la invocación al dios y el mago solicita su presencia con lenguaje amenazador y pronunciando sus verdaderos nombres, aunque siempre después de haber ayunado antes y de haberse purificado.

4) Prácticas de sometimiento (*ὑποτακτικόν*) pueden ser de tipo erótico o de maldición ya que ambas pretenden someter una persona a la voluntad de otra. Se caracterizan porque las divinidades que se invocan son nocturnas y ctonias y también por el tipo de material simpático que se utiliza en el ritual. Estas son las prácticas propias de Hécate y de Selene. Estas prácticas incluyen invocaciones de tipo genérico porque no se especifica el nombre ni del mago ni de la persona afectada, sino que se pone *δεῖπνα*, de modo que era un producto válido para ser utilizado por diferentes magos y clientes; mientras que otras están personalizadas y contienen nombres propios.

En los *PGM* se encuentran algunas maldiciones aunque la mayoría de estas prácticas se recogen en el *corpus* llamado *Defixiones*, del cual analizaré aquellas prácticas dirigidas a Hécate. Pueden ser de tipo preventivo, vindicativo y de separación (*διακοπός*): el primero sirve para que un agente impida que otra persona hable o actúe en su contra, para lo cual encadena su boca, su voluntad o su ira; el segundo sirve para producir daño, enfermedad o muerte a un enemigo; el tercero se utiliza para romper un matrimonio o una amistad. Aunque el nivel de complejidad de la práctica es variable, en cualquier caso la finalidad es invocar a las divinidades ctonias que tienen poder en el mundo subterráneo para que envíen un *daimon* al mago, dicho espíritu puede ser un *βίαιος*, alguien muerto violentamente, o un *ἄωρος*, alguien muerto prematuramente. Las fórmulas escritas se depositan siempre en cauces de agua, en el mar o en cementerios o junto a un muerto prematuro. Las divinidades más invocadas son Hécate, Selene y Seth-Tifón, a veces también Isis y Osiris. Por lo tanto, los materiales simpáticos de estas prácticas incluyen láminas de plomo por ser un material relacionado con los *daimones* y con el mundo subterráneo, el color de la misma es rojizo, semejante al de la sangre, la posición izquierda prima sobre la derecha y el momento propicio es la noche.

Las prácticas de sometimiento eróticas suelen tener una fórmula estándar en la que el agente pide a un *daimon* que cause daño, enfermedad o insomnio a la mujer que desea y que la arrastre por la fuerza hasta su casa. Para conseguir que la divinidad le envíe al *daimon*, el mago no solo la invoca sino que también la amenaza con divulgar sus secretos. En este caso la divinidad principal que se invoca suele ser Hécate, Tifón, Afrodita y Eros, aunque normalmente van acompañadas de otras más y menos poderosas. La complejidad de la fórmula es variable. La fórmula de la invocación se escribe en materiales simpáticos: conchas marinas, el metal cinc, o el mineral magnetita, o la mecha de una llama o un sahumerio para quemar la fórmula (como alguien “arde de amor”), las hojas de eléboro o de papiro, la piel de asno... La sustancia

más utilizada en los sahumerios es la mirra. Entre los objetos complementarios utilizados en las prácticas de sometimiento eróticas hay figuritas de cera que representan a los dioses invocados, aunque también se fabrican voodooos para pincharles partes del cuerpo con agujas de bronce. Además, el agente podía aplicarse ungüentos en las partes sexuales.

Cabe señalar una diferencia importante entre los magos de los *PGM* y los teúrgos místicos de los *Oráculos Caldeos* (*Orac.Chald.*): mientras que los segundos buscan la manera de salvar su alma haciendo que ésta ascienda hasta la divinidad y se funda con ella para conocer su esencia, los magos tienen la necesidad más pragmática de conocer el verdadero Nombre de la divinidad para obtener de ella favores inmediatos con los que obtienen ganancias económicas¹.

¹ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 32.

PARTE 1: HÉCATE EN LOS TEXTOS LITERARIOS DE CARÁCTER NO MÁGICO

El origen de la influencia de Hécate en ámbito mágico reside en su potestad sobre los *daimones*. Una cita de Hesiquio transmitida por Diogeniano (Hsch., *Lex.* A 5307 L.)¹ define el epíteto ἄνταια o ἐναντία de Hécate a través de otra cita de la obra perdida de Esquilo *Sémele* (Αἰσχύλος Σεμέλη): σημαίνει δὲ καὶ δαίμονα, y de una cita de Sófocles (S., fr. 311 Pearson): καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ Ἑνταίαν λέγουσιν, ἀπὸ τοῦ ἐπιπέμπειν αὐτὰ [*aka daimones*]. De esta forma, el epíteto ἄνταια de Hécate adopta un doble sentido. Por un lado se refiere a su función de guardiana porque ella está “delante” de las puertas, custodiando los accesos; por otro lado, manifiesta la cualidad de aparecerse para “venir al encuentro” de los humanos suplicantes. El último significado tiene dos lecturas: una en la que Hécate es benévola y responde a las súplicas², otra en la que viene con predisposición negativa o para no favorecer a los humanos³ (*EM* p. 111, 49 Gaisf.): ἄνταια καὶ ἡ Ἑκάτη ἐπιθετικῶς... ἰκέσιος.

Existe un fragmento atribuido a **Sofrón** de Siracusa (*fl.* 430 a.C.) y transmitido por Ateneo que ha sido puesto en valor recientemente por Serafini⁴. Se trata del pasaje de un mimo en el que se describe un ritual mágico-religioso con fines apotropaicos⁵, probablemente realizado por mujeres, que implica el sacrificio de un cachorro utilizando un puñal y un sahumerio (PSI 1214 A = Sophr., fr. 4a col. i, pp. 42-44 Hordern = fr. 4 K.A., *apud* Athen. 480B). Los estudiosos concuerdan en que se trata seguramente del único fragmento que se conserva del mimo *Ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεὸν φαντι ἐξελαῖν*, cuyo título conocemos gracias a los testimonios de Apolonio Díscolo y de Ateneo⁶. Los versos que se conservan son de influencia doria y Chantaine⁷ ha identificado características lingüísticas concretamente siracusanas que podrían confirmar la autoría de Sofrón. La ceremonia mágica que se describe está oficiada por una maga la cual, en opinión de Kerényi, es en realidad una sacerdotisa de Hécate⁸, y por su asistente. El objetivo es liberar a un grupo de personas, probablemente mujeres⁹, de una enfermedad o del delirio infligido por una divinidad (πότνια) identificada con Hécate según los estudiosos¹⁰; aunque también podría tratarse de víctimas de maleficio que necesitan ser exorcizadas. Si atendemos a la hipótesis de Kerényi¹¹ el género mímico pretende la imitación

¹ A., *Fragmenta* Tetralogía 34, obra A, *frag.* 361A lín. 3 y 361B lín. 1.

² *EM* pág. 88 lín. 45 ἀμφεπονεῖτο.

³ Serafini, 2015: 166.

⁴ Serafini, 2015: 197-215. Se trata de un fragmento papiráceo encontrado en 1932 en el *kôm* de Ali Gammân cerca de Oxirrínco. Contiene 19 líneas de texto y su *editio princeps* corrió a cargo de G. Vitelli y M. Norsa, quienes adjudicaron la paternidad sofronea al fragmento. La edición que tomo como referencia es la de Hordern, 2004: 42-44 (fr. 4A), véanse también Wünsch, 1902; Herzog, 1926; Gallavoti, 1933: 459-476; Page, 1941: 328-331 (fr. 73) = Sophr., fr. 4A K.-A.

⁵ Verdejo Manchado, 2010.

⁶ A.D., *Adu.* II 1, 1 p. 180, 6 Schn., quien cita el texto a propósito de la forma del artículo y del relativo en dorio pero sin mencionar a Sofrón como fuente del pasaje, y Ath., IX 480B = fr. 3 K.-A., quien cita el texto a propósito del nombre κυαθίς de una vasija y sí menciona la autoría de Sofrón y que se trata de un mimo sobre mujeres. Sobre el título véase Hordern, 2004: 124-126; Verdejo Manchado, 2010: 83.

⁷ Chantaine, 1935.

⁸ Kerényi, 1935: 4 y 6.

⁹ Page, 1941: 328.

¹⁰ Latte, 1933: 262, Legrand, 1934: 27 y Hordern, 2002: 169.

¹¹ Kerényi, 1935: 2-3.

natural de la realidad: ¿tal vez en la época de Sofrón se llevaba a cabo algún ritual mágico semejante al del mimo que era lo bastante conocido por el público? Al parecer, el elemento cómico del texto reside en una serie de errores lingüísticos que comete la persona que oficia el ritual, lo cual revela que se trata de una maga poco profesional o de una impostora¹. Por ejemplo, uno de los errores más destacados se produce cuando se pide silencio a los asistentes: εὐκαμίαν νυν παρέχεσθε (Il. 14-15). Se trata de un momento de gran tensión: el personaje principal no utiliza el término técnico para llamar a este tipo de silencio ritual, término que es εὐφασία en dialecto siracusano, sino que en su lugar dice εὐκαμία cuya fonética es similar. Este término es un *hápax* y su raíz es la de καμός “bozal” por lo que haría alusión a cerrar la boca de los asistentes con este objeto.

Según el texto, la acción sucede en una habitación con las puertas cerradas y la oficiante da instrucciones a las mujeres que deben ser curadas de la posesión. Hay una mesa preparada para las ofrendas (τὰν τράπεζαν κάθεται) y las mujeres tienen sal en las manos y laurel en las orejas (λάξεσθε δὲ ἄλός χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα καὶ δάφναν πάρ τὸ ὦας): un método apotropaico de protección de esta cavidad somática. La sal, el laurel y, más adelante, el betún (ἄσφαλτος) son materiales² propios de los rituales de tipo purificadorio³. A continuación, se sientan en la ἰστία dispuestas para el sacrificio del perro (ποτιβάντες⁴ νυν πὸτ τὰν ἰστίαν θωκεῖτε). El término ἰστία, según Serafini, se refiere al hogar de la casa⁵ o a una escara (PGM IV 2338) o bien al altar del sacrificio (PGM V 201 y XII 28) el cual, en este caso, tal vez sea la propia mesa. A favor de la relación de esta práctica mágica con Hécate está el uso de la escara, propia de los cultos heroicos y ctonios⁶ y la elección del perro, lo cual le confiere además cierto carácter purificadorio⁷. El animal debe ser ungido con ἄσφαλτος (πεῖ γὰρ ἃ ἄσφαλτος;), sustancia que ha sido identificada con el betún fabricado a partir de alguna resina o de pez o con el propio combustible para las antorchas⁸. Esto último tiene sentido porque el sacrificio del perro, realizado por la oficiante con un puñal (δός μοι τὸ τῶμφακες· φέρ' ὧ τὰν σκύλακα), se produce después de haber quemado un sahumero para las purificaciones rituales y de haberse apagado las antorchas⁹ (ἔχε καὶ τὸ δάιδιον καὶ τὸν λιβανωτόν). Por último, la maga ordena abrir las puertas, que las mujeres permanezcan en silencio (πεπτάσθων μοι καὶ θύραι πάσαι) mirando fijamente en una dirección (ὕμεις δὲ ἐνταῦθα ὀρήτε) y que apaguen las antorchas (καὶ τὸν δαελὸν σβῆτε ὥσπερ ἔχει). Dirige entonces una súplica a la πότνια de la invocación, probablemente a Hécate, aunque el final de la misma se ha perdido (πότνια, δείπνου μὲν τυ κα[ὶ] ξ[ε]νίων ἀμεμφένων ἀντά[σαι...]).

El estado fragmentario de este mimo dificulta la interpretación y el contexto del ritual que se presenta. Los estudiosos debaten entre clasificarlo como un ritual mágico de

¹ Verdejo Manchado, 2010: 91, 93 nota 53, 94 y 95.

² Sobre los materiales de esta práctica, Eitrem, 1933.

³ Verdejo Manchado, 2010: 84.

⁴ Aquí sorprende el empleo del participio masculino ποτιβάντες, por lo que Verdejo Manchado, 2010: 84 argumenta que habría al menos un hombre entre el grupo de mujeres.

⁵ Véase E., *Med.* 397: μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς. Hécate habita en las profundidades del hogar de Medea.

⁶ Kearns, 1992: 67-68.

⁷ Theocr., *Id.* XVI 13; Plu., *Quaest. rom.* 280B-C, 290D, 291A.

⁸ Plin., nat. 35, 179. Latte, 1933: 261 y Serafini, 2015: 208.

⁹ Eust., *In D.P. (Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem)* secc. 142 lín. 59.

purificación de tipo exorcista para liberar a alguien de la posesión sobrenatural¹ una teoxenía o un encantamiento erótico². Me convence la hipótesis de Hordern según la cual este fragmento de Sofrón transmite el rito de purificación previo a una práctica de magia erótica³.

Hay dos elementos controvertidos en este texto. Uno es la ausencia del nombre de Hécate, lo cual impide declarar con total seguridad que el ritual se dirige a la diosa, aunque ésta sea la opinión de la mayoría de los autores⁴. Esta hipótesis se apoya en el contexto y la finalidad del fragmento: se trata de un ritual de purificación después de una posesión mental de un espíritu; ya que Hécate es la divinidad que interviene para provocar y para sanar este tipo de males. Los materiales utilizados también son propios de tales rituales dirigidos a la diosa: no solo la sal, el laurel y el betún, que son más genéricos en este tipo de prácticas, sino también el sacrificio del cachorro⁵.

El segundo elemento es más problemático: ¿el perro ofrecido a la diosa se corresponde con el δειπνον para ella que se menciona al final del fragmento? La noticia sorprende porque, según los testimonios literarios, los δειπνα de la diosa en época clásica estaban constituidos por alimentos (dulces y pasteles, tortas, pan, queso) y no por cachorros sacrificados. A partir de época helenística, concretamente a partir del testimonio de Plutarco, parece que el término δειπνα incluye no solo las ofrendas de alimentos sino también los sacrificios de cachorros. Solo dos testimonios literarios de época clásica testimonian el sacrificio cruento de un perro en honor de Hécate. El primero es el fragmento de otro mimo de Sofrón (Sophr., fr. 8 Kaibel). El pasaje lo transmite el escoliasta de la *Alejandra* de Licofrón: καὶ γὰρ Σώφρων ἐν τοῖς Μίμοις φησὶν αὐτῇ [Hécate] κύνας θύεσθαι. El segundo es un fragmento de Aristófanes: τί δαί; κυνίδιον λευκὸν ἐπρίω τῇ θεῷ | εἰς τὰς τριόδους; (Ar., fr. 209 K.-A. = fr. 204 Kock) y su importancia reside en que es el primero que ubica dicho ritual en las encrucijadas. Además de un *lekythos* ático de figuras rojas (mediados del s. V a.C.)⁶ cuyo motivo iconográfico es una mujer depositando la ofrenda de un perro en un lugar con tres antorchas mientras sostiene una corona con la otra mano. Después de un silencio de varios siglos, Plutarco es el primer autor de época helenística que denomina δειπνα los sacrificios de cachorros en honor de Hécate con fines de purificación (Plu., *Quaest. rom.* 280C y 290D). Así lo corroboran testimonios posteriores como el de Pausanias (Paus., III 14, 9), las *Argonáuticas*

¹ Véase Serafini, 2015: 210 nota 1 con bibliografía. Hay un notable parecido entre este exorcismo y el que se incluye en el *PGM* IV 1227-1264, sin embargo, la diferencia temporal y geográfica entre Sofrón y los *PGM* hace que la comparación de estos textos no resulte del todo eficaz.

² Algunos autores han señalado el parecido de esta práctica con la del *Idilio* II de Teócrito, lo cual me parece plausible a pesar de que no los autores no sean coetáneos. Hordern, 2002, Gallavotti, 1933: 472 y Kerényi, 1935: 11.

³ Un ritual similar en Tib., 1,2 y Luc., *DMeretr.* IV 288.

⁴ Latte, 1933; Kerényi, 1935; Verdejo Manchado, 2010: 85-87; Serafini, 2015: 206, etc.

⁵ Verdejo Manchado, 2010: 86 sostiene la identificación de Hécate como divinidad a la que está dirigido el ritual. Según el autor las líneas 26-28, aunque pertenecen a la parte del papiro *PSI* 1214 A no adscrita con seguridad a la obra sofronea *Ταὶ γυναῖκες...*, contienen las siguientes palabras de difícil lectura: Μορμολύκ[α, nombre de la nodriza del Aqueronte que ha sido interpretado como “loba-coco”, κυναῖδ[ες “perra impudente” y μίσσημα “muy impúdica”. Todas ellas son epítetos atribuibles a Hécate y en el fragmento formarían parte de una invocación que comienza unas líneas antes. Según Eitrem, 1933: 23 estos apelativos pertenecerían a la διαβολή de la práctica mágica del mimo, algo que es propio de los *PGM* y que servía para incitar a la diosa a que se apareciese.

⁶ Mus. Atenas 1695.

órficas (Orph., A. 934-987) y los escoliastas (Schol. Theocr. II 11/12d, p. 273- 1-2 Wendel: διὰ τὸ σκύλακος ἐκφέρεισθαι δεῖπνα τῇ Ἑκάτῃ). A partir de Plutarco tenemos constancia, por un lado, de que el término δεῖπνον incluye tanto ofrendas de alimentos como sacrificios de perros para Hécate y, por otro lado, de que las ofrendas rituales caninas tenían carácter purificadorio. Si bien antes de Plutarco los testimonios clásicos de Sofrón (fr. 8) y de Aristófanes ya hablan de sacrificar (θύεσθαι) cachorros a Hécate, sin embargo no utilizan explícitamente el término δεῖπνον para referirse a este tipo de ofrendas, así como tampoco les confieren un carácter purificadorio. Además, en época clásica no tenemos ninguna noticia de que el sacrificio cruento del perro estuviera ligado a rituales mágicos en honor de Hécate. Por todo ello, resulta difícil aceptar el solo testimonio de Sofrón (fr. 4a col. i Hordern) como prueba decisiva de que tales rituales existiesen y fuesen habituales en época del autor. Por último, en el mimo sofroneo la inmolación del cachorro se realiza dentro de una habitación sobre una mesa, lo cual es una diferencia sustancial respecto de los testimonios de Aristófanes, de Plutarco y de los autores posteriores que ubican este tipo de sacrificios en el exterior en las encrucijadas.

Este mimo de Sofrón resulta interesante y revelador: puede que sí transmita una variante real o ficticia en el *modus operandi* del ritual mágico de Hécate, pero no podemos saberlo con certeza a falta de pruebas ulteriores. Por su parte, Serafini propone una solución alternativa para la interpretación del texto sofroneo¹: en este fragmento no se habla de sacrificar un cachorro como δεῖπνον para Hécate² porque la acción no se lleva a cabo en una encrucijada y tampoco se menciona que suceda el día 30 del mes, como era habitual en Atenas. En cambio, Serafini propone que se trata de un ritual doméstico de tipo purificadorio, distinto de los sacrificios mensuales de perros para Hécate en los cruces de caminos. En este mimo el término δεῖπνον se refiere al perro como la ofrenda propicia para Hécate y sirve también debido a su carácter purificadorio. Por otra parte, las ξενίων ἀμεμφών serían las ofrendas de comida depositadas en la mesa para la diosa. La solución de Serafini pretende justificar que este fragmento sofroneo es insuficiente para confirmar la costumbre en época clásica de realizar rituales cruentos con perros en honor de Hécate porque la ofrenda no se deposita en las encrucijadas donde era habitual. En mi opinión, el fragmento de Sofrón da noticia de un sacrificio cruento doméstico en honor de Hécate y en contexto mágico. Este ritual no es del mismo tipo que el depósito de cachorros en las encrucijadas, más difundido por las fuentes. A mí no me parece descabellado pensar que existiesen rituales domésticos en los que se inmolaban cachorros para Hécate en contexto mágico. Si no tenemos más noticias de ellos puede deberse precisamente al carácter doméstico y “a puerta cerrada” (como especifica el mimo) de dichos rituales. Si Sofrón lo mencionó en dos de sus mimos y si Aristófanes también lo hizo no debería descartarse la posibilidad de que fuesen rituales conocidos por los pocos o muchos ciudadanos que los llevasen a cabo. En época de Sofrón Hécate ya estaba relacionada con los textos de magia porque así lo demuestran, por ejemplo, las *Defixiones* atenienses del s. V a.C.

Una prueba de que Hécate ya se consideraba diosa de los caminos y de las encrucijadas en época clásica es el fragmento de la obra perdida de **Sófocles** Πιζοτόμοι (S., fr.

¹ Serafini, 2015: 212-215.

² Hordern, 2002: 169 sí considera que el cachorro es un δεῖπνον ofrecido a la diosa.

535)¹. Se trata del primer testimonio literario del epíteto εἰνοδία² atribuido a Hécate (τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος [...] γῆς ἀνιοῦσ' ἱερὰς τριόδους) y de la primera descripción del aspecto terrorífico de la diosa cuando está ligada al ámbito mágico (στεφανωσαμένη δρυϊ καὶ πλεκταῖς ὤμων σπείραισι δρακόντων κόρον ἄϊστώσας πυρί). Este texto describe la actividad de las “Recolectoras” que dan nombre a la obra. Las hierbas que están cogiendo y el uso del bronce para el recipiente (χαλκίοισι κάδοις) y para la hoz (χαλκίοις ἥμα δρεπάνοις) con la que cortan las plantas hacen pensar que se trata de la búsqueda de ingredientes para elaborar φάρμακα con fines mágicos. Hay un cierto halo de secretismo porque algunas mujeres llevan el rostro cubierto y porque esconden las hierbas cortadas en las cestas (αἱ δὲ καλυπταὶ κίσται ῥιζῶν κρύπτουσι τομάς). Una de ellas recoge desnuda las hierbas con la hoz de bronce y a continuación profieren a gritos una invocación dirigida a Helios y a Hécate. Parece la puesta en escena de un ritual mágico con tintes báquicos y que recuerda en algunos aspectos los rituales más tardíos de los *PGM*. La invocación pronunciada por el coro (ἔταλ vez la mujer desnuda como corifeo?) llama a Hécate εἰνοδία y la describe armada con una lanza de fuego sagrado representada por Helios (Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος) y dice que dicha lanza es la que lleva Hécate cuando profetiza por el Olimpo (τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει). Alude al aspecto terrible de la diosa cuando ésta asciende a los sagrados cruces de caminos de la tierra, coronada de encina y con retorcidas espirales de terribles serpientes (καὶ γῆς ἀνιοῦσ' ἱερὰς τριόδους, στεφανωσαμένη δρυϊ καὶ πλεκταῖς ὤμων σπείραισι δρακόντων). Las últimas palabras de la invocación parecen dirigirse a Helios, ya que el participio utilizado está en masculino, y dice que el dios hacía invisible a un niño con el fuego (κόρον ἄϊστώσας πυρί).

El fragmento de esta obra dramática contiene información reveladora que lo hace interesante por varios motivos:

1) supone la primera mención literaria del epíteto εἰνοδία aplicado a Hécate y también de las encrucijadas como su lugar sagrado.

2) Parece ser el primer testimonio de Hécate relacionada con los φάρμακα. Las mujeres recolectoras de hierbas son probablemente magas, a juzgar por los utensilios de bronce que utilizan (material asociado con las divinidades ctonias), por su modo de actuar al cortarlas y recogerlas y por el halo de secretismo que envuelve el proceso. Aceptando que el pasaje anterior de Sofrón se dirige a Hécate, el fragmento de Sófocles corroboraría la relación de la diosa con las magas. De este modo se va configurando la imagen de Hécate como asistente de las magas en los rituales de exorcismo y purificación y en la elaboración de φάρμακα³.

3) La invocación asigna a Hécate la categoría de diosa olímpica o al menos con potestad para acceder a él cuando va a profetizar, y de diosa ctonia porque “asciende”

¹ ἢ δ' ἐξοπίσω χερὸς ὄμμα τρέπουσ' ὁπὸν ἀργινεφῇ στάζοντα τομῆς χαλκίοισι κάδοις δέχεται ** αἱ δὲ καλυπταὶ κίσται ῥιζῶν κρύπτουσι τομάς, ἃς ἦδε βοῶσ' ἀλαλαζομένη γυμνὴ χαλκίοις ἥμα δρεπάνοις. {ΧΟ.} Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος, τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει καὶ γῆς ἀνιοῦσ' ἱερὰς τριόδους, στεφανωσαμένη δρυϊ καὶ πλεκταῖς ὤμων σπείραισι δρακόντων κόρον ἄϊστώσας πυρί.

² *EM* pág. 344 lín. 43.

³ Oikonomopoulou, 2004.

(entendiendo desde el mundo subterráneo) hasta las encrucijadas de la tierra. Es precipitado afirmar que se trata de la primera alusión a la doble naturaleza de Hécate, ctonia y olímpica, pues desconozco si esa era la concepción que se tenía de la diosa en la época del autor. Sin embargo, es digno de mención que se trata de un texto dramático y que las referencias de la obra solían estar en el imaginario popular. Como comentaré más adelante, la doble naturaleza de Hécate (χθονία καὶ οὐρανία) aparece por primera vez de forma explícita en un pasaje de Plutarco (Plu., *De Is. et Os.* 368E).

4) Este texto contiene la primera descripción de Hécate con aspecto terrorífico. Éste consiste en la característica cabellera de serpientes, que se acaba convirtiendo en su rasgo distintivo, y en la corona de encina. ¿De dónde proviene esta concepción terrorífica de la diosa y cómo se inspiró Sófocles para describirla de esta forma? Las referencias literarias anteriores no manifiestan semejante concepción de Hécate y mucho menos los testimonios arqueológicos en los que no hay rastro de dicha apariencia. Las únicas representaciones gráficas o “pictóricas” de Hécate con aspecto aterrador se encuentran en los pocos diseños conservados de los *PGM*, mientras que en las gemas mágicas aparece sujetando serpientes o junto a ellas. Este mismo aspecto es el que utiliza Apolonio de Rodas cuando describe la epifanía de Hécate (A., III 1215). En el caso de Sófocles, tal vez se trata de una extravagante caracterización pensada por el cómico para provocar mayor impacto en el público, tanto si pensaba “traer la diosa” a escena con un actor como si solo la describía con palabras. El secretismo de las prácticas mágicas (véase las magas encapuchadas del texto) y el exclusivo acceso que tenían los magos a ellas crea una atmósfera de misterio que asusta a quien no pertenece a él porque no lo comprende. Es lógico que una diosa ligada a ese mundo misterioso de la magia presentase un aspecto terrorífico que solo las magas estaban dispuestas a contemplar. La serpiente se convierte en uno de los animales totémicos de Hécate en ámbito mágico debido a su naturaleza ctonia y a su capacidad para producir veneno, una de las sustancias que las magas producían con la asistencia de Hécate. En cuanto a la encina, solo aparece asociada con Hécate en el *De lapidibus*, la traducción latina del tratado órfico en griego *Λιθικά Κηρύγματα* atribuido a Damigeron (s. II a.C.) o Evax, donde el nombre del árbol sirve para denominar la piedra ópalo que tiene propiedades mágicas relacionadas con Hécate (Damig., *De lapidibus* p. 321 l. 17 = *L.Ker.* 38, 8). Estas escasas referencias no bastan para considerar a la encina entre las plantas características de Hécate mágica, ya que no aparece tampoco en las recetas de los *PGM*.

5) La relación de Hécate con Helios se establece por medio del símbolo de la lanza: bien porque el arma representa al dios o bien porque Helios dota al arma de fuego sagrado para que Hécate la utilice. Es importante destacar que estos dioses ya aparecen asociados en el himno homérico a Ceres (*h.Cer.*) del s. VIII a.C., siendo los únicos testigos (visual y auditivo) del rapto de la joven. Dicha escena está representada en el vaso calabrés del Museo de Locri¹ (475 a.C.). Por otro lado, la imagen de Hécate con la lanza de fuego recuerda la de la diosa φωφόρος. En el pasaje sofocleo se aprecia cómo Hécate se relaciona con la luz, un factor fundamental para comprender su asociación con los astros luminosos, principalmente con la Luna-Selene pero también con sol-Helios.

¹ Mus. Naz. Locri. Zancani Montuoro, 1964: 386-395; De Angeli, 1988: 883 n. 458 = *LIMC* IV 1 “Deméter” n. 458 p. 882; Sarian, 1992: 992 y 1013 n. 26.

6) Por último, en el fragmento sofocleo Hécate puede profetizar, cualidad que está en sintonía con su temprana relación con Apolo, el cual, a su vez, está relacionado con Helios y el sol. Otra alusión literaria a la capacidad de Hécate para emitir oráculos se encuentra en Píndaro (Pi., *Peán* II fr. 52b M.) en una época cercana a la de Sófocles.

Con estos antecedentes, el testimonio del tercer dramaturgo griego de época clásica es la prueba más clara de la temprana concepción de Hécate como diosa de la magia y de las magas en el s. V a.C. La *Medea* de Eurípides (E., *Med.* 395-398) invoca a Hécate como divinidad predilecta y como “cómplice” de sus propósitos (οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην, Ἑκάτην) y dice que la diosa habita en las profundidades de su hogar (μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς). La expresión “profundidades del hogar” pude que se refiera a los cimientos de una casa¹ como lugar simbólico que soporta todo el hogar. Si dicha ubicación debiese coincidir con un punto concreto de la casa, tal vez se refiera a la chimenea, como lugar central de calor y por analogía a Hécate φωσφόρος, o bien puede que se refiera al umbral de la casa, el lugar de acceso que queda bajo custodia de Hécate. Como curiosidad, la misma palabra, μυχοῖς, que Eurípides emplea para las “profundidades” es usada por Plutarco para denominar los cráteres u oquedades de la superficie de la Luna, de los cuales el mayor se llama Ἑκάτης μυχός (Plu., *De facie* 944C). En cualquier caso, Medea demuestra su veneración hacia Hécate atribuyéndole la protección del centro de su hogar; no obstante, sorprende que la diosa no tenga más protagonismo y que no vuelva a mencionarse su nombre en la obra. Esto constituye una notable diferencia respecto de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, donde la interacción entre Hécate y Medea tiene mucho más protagonismo.

Un escolio a dos versos de esta obra eurípidea relaciona las crisis epilépticas con Pan y con Hécate². Los versos comentado son los siguientes: καὶ τις γεραῖα προσπόλων, δόξαδά που / ἢ Πανὸς ὀργὰς ἢ τινος θεῶν μολεῖν, / ἀνωλόλυξε (E., *Med.* 1171-1172). A lo que el escoliasta dice: ἢ Πανὸς ὀργὰς: τοὺς ἐξαίφνης καταπίπτοντες ὦντο τὸ παλαιὸν οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ Πανὸς μάλιστα καὶ Ἑκάτης πεπληῆσθαι τὸν νοῦν (*Sch. E.Med.* 1172, p. 203 Schwartz). Esto prueba cómo las noticias de las fuentes clásicas presumen o inspiran la idea de que Hécate es causante de los trastornos mentales.

En la *Helena* Hécate es aludida como diosa que envía visiones engañosas a los humanos (E., *Hel.* 568-569). Por un lado, cuando Menelao se reencuentra con Helena cree estar ante una visión de su esposa y por eso exclama: ὦ φωσφόρ' Ἑκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῇ. El rey pide φάσματ' εὐμενῇ “visiones favorables” porque piensa que es la diosa está perturbando sus sentidos y haciéndole ver una imagen irreal de su anhelada Helena. La princesa le asegura: οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἑνοδίας μ' ὀρᾷς contra el recelo de su esposo. En este caso, los términos φάσμα y νυκτίφαντον πρόπολον se utilizan para designar a las

¹ Nótese que allí se enterraban los ingredientes necesarios para las prácticas adivinatorias según Cyr. II 3.27-28: θάψον ἐν τῷ οἴκῳ σου ἔνδον.

² La relación entre Pan y Hécate se observa en la iconografía. Por ejemplo, en un *skyphos* en el que se representa ofreciendo el dulce llamado ἀμφιφῶν a Ártemis-Hécate Μουνυχία, mientras que en el otro lado del vaso figura una diosa corriendo que puede identificarse con Ártemis o con Hécate. Mus. Laon inv. n. 371972 (370-360 a.C.) véase La Genière, 1972, Borgeaud, 1979: 230-231, Simon, 1985: 277, Serafini, 2015: 187 nota 2. También en algunos *hekataia* helenísticos aparece Pan junto a Hécate portando sobre la cabeza y sobre la espalda un cesto de ofrendas, Sarian, 1992: 1005-1006 nn. 234-236.

“visiones” que Hécate podía enviar a los humanos y a los espíritus que forman parte de su séquito nocturno. Esta es una concepción bastante cercana a la de Hécate como señora de los δαίμονες en los textos de magia. Además, el hecho de que Helena diga νυκτίφαντον revela que se trata de un espíritu de naturaleza nocturna y que se aparece en la noche al igual que la diosa. Estos dos versos contienen importante información sobre la concepción de Hécate en ámbito mágico que se estaba gestando. Primero, la diosa lleva sus antorchas como atributo imprescindible porque ella es fuente de luz (φωσφόρος). Segundo, Hécate envía φάσματα engañosos a los humanos y los νυκτίφαντα son miembros del séquito nocturno con el que se aparece por las noches. Las connotaciones negativas para los humanos son notables. Sin embargo, el hecho de que Menelao pida a Hécate que le envíe φάσματ' εὐμενῇ significa que la diosa puede enviar visiones tanto engañosas como favorables. Tercero, las palabras de Helena confirman que las epifanías de Hécate y su séquito suceden de noche y, probablemente, que suceden en los caminos (¿y las encrucijadas?) debido al epíteto ένοδία que emplea para ella.

La mención de Hécate en estas dos obras de Eurípides revela las dos funciones principales que desempeñará en los textos de magia: su maestría con los φάρμακα y su capacidad para enviar visiones favorables o desfavorables a los humanos por la noche, así como de su función de portadora de luz.

La imagen de Hécate que transmiten los trágicos atenienses es esencialmente muy parecida a la de los **Hexámetros Getty** (HG) de Selinunte. Como he mencionado en la sección anterior, se trata de unas láminas de plomo opistógrafa de finales del s. V a.C. y principios del s. IV a.C. que contienen una invocación mágica de ámbito místico. Parece que el yo poético describe su viaje iniciático en los Misterios Eleusinos. Es poco probable que el texto contenga la descripción del proceso de iniciación, ya que éste requería el voto de silencio; no obstante, puede ser que el autor se inspirase en los rituales de iniciación mística para componer una invocación que formase parte de una práctica mágica. Según Faraone¹ los versos de esta invocación proceden de una antología de encantamientos reagrupados por un escriba en la lámina de plomo opistógrafa. El texto nos ha llegado en seis fragmentos que actualmente se conservan en el J. Paul Getty Museum de Los Angeles, California².

En este apartado voy a comentar solo aquellos aspectos culturales, mágico-religiosos, lingüísticos y de contenido que afectan a la interpretación y al contexto del texto y los que atañen concretamente a Hécate. No hay unanimidad entre los estudiosos respecto de la función e interpretación del texto, sin embargo, la mayoría concuerda en que su finalidad es la protección y la salvación terrenal y espiritual tanto del individuo como de la polis de Selinunte. El texto se estructura en varias partes³ separadas por un estribillo dirigido a Apolo Παϊῶν:

¹ Faraone, 2013: 218-219 y con él concuerdan Bernabé/Martín Hernández, 2013: 118, pues proponen que se trata de un conglomerado de textos en hexámetros de diversa procedencia y que circulaban por varios lugares de Grecia antigua. Sigo la edición del texto griego en Bernabé/Martín Hernández, 2013: 119-123 con aparato crítico, traducción y comentario. Véase también Serafini, 2015: 438-451 (*Apéndice I*) porque ofrece una visión global y de contraste entre los diversos estudios del texto con completa y actualizada bibliografía.

² Anónimo, *Hexámetros Getty*, recto: col. i frags. 1+2+3+4, col. ii Frags. 5+6; verso: col. iii Frags. 4+3+2+1. *Editio princeps* de Jordan/Kotansky, 2011. Fragmentos conservados en el J. Paul Getty Museum de Los Angeles, California (inv. 81.AI.140.2) donación de Max Gerchik en 1981.

³ Bernabé/Martín Hernández, 2013: 125-127.

presentación del texto y de su eficacia por el yo poético¹ (i 1) – instrucciones de uso (i 2-3) – efectos (i 4-5) – estribillo 1 (i 6-7) – *historiola* (i 8-20) – prevención ritual (ii 3) – estribillo 2 (ii 4) – formulación de la petición (ii 5-12) – estribillo 3 (ii 13) – *Ephesia Grammata* (ii 14) – resumen de la *historiola* (ii 15) – secuencia inteligible (ii 16-18) – *Makarismos* (ii 19-21) – invocación a (Τε)τράξ y a Δαμναμενεύς (ii 22) – ¿continuación de la invocación? (iii 1) – invocación plural (iii 2) – divinidades ἄλκιμοι (iii 4-6) Heracles (iii 4) Apolo (iii 5) Zeus (iii 4-5) – estribillo 4 (iii 7) – γνώμη (iii 5-8). El uso del plomo como material del soporte del texto es característico en el ámbito místico. En Selinunte las láminas de plomo son el soporte predilecto para las *Defixiones* aunque, curiosamente, también se utilizó para una ley sagrada². Los *HG* prescriben que las palabras mágicas denominadas *Ephesia Grammata* sean grabadas sobre una lámina de estaño (κασσιτέρω i 3), el metal con el que se fabrican las armas defensivas. La idea de protección se refuerza con el estribillo que viene a continuación en el que se pide a Apolo que envíe a los mortales παντὸς ἀλέξιμα φάρμακα (i 6). El yo poético afirma (ἐπαείδω) que esta invocación es infalible y que no quedará sin cumplimiento (οὐκ ἀτέλεστ') (i 1). La misma fórmula se encuentra en otros encantamientos hexamétricos. Por ejemplo, en el *Idilio II* de Teócrito cuando la maga invoca a Hécate y se encomienda a ella para que sus φάρμακα funcionen³. Los *HG* indican en la *praxis* que el conjuro escrito sobre la lámina de estaño debe ser enterrado por aquel que vaya a hacer uso de él: ὅστις τῶνδ'ἱερῶν ἐπέων ἀρίσημα καλύψει (i 2-3)⁴. Esta acción recuerda el uso de los βόθροι del área sagrada de la Μαλοφόρος porque en ellos se enterraban *Defixiones* además de víctimas sacrificiales.

En cuanto a las *Ephesia Grammata*⁵ de los *HG*, Martín Hernández señala que el nombre Δαμναμενεύς (Δαμναμενεῦ ii 22) vincula este texto con los Misterios del Ida para Cíbele⁶. Kotansky da consistencia a este argumento por medio de algunos pasajes de los *PGM* en los que se encuentran *Ephesia Grammata*. Por ejemplo, en la fórmula del *PGM* LXX 4-25 dirigido a Hécate-Eresquigal figuran las *Ephesia Grammata* ἀσκει κατασκει y sirve para realizar un ritual de iniciación en los Misterios de los Dáctilos del Ida. Mientras que en el ritual de sometimiento del *PGM* VII 450 las *Ephesia Grammata* ἀσκει και τασκει se consideran parte del ὁ λόγος ὁ Ὀρφαϊκός. A ello hay que añadir que en la invocación del *PGM* VII 699-700 aparece la variante en femenino Δαμναμενεῖα como epíteto de la Osa-Hécate⁷; así como en la práctica de sometimiento del *PGM* IV 2271 dirigida a Selene-Hécate-Perséfone aparece Cíbele identificada con el epíteto Ἰδαῖα.

¹ El narrador de la *historiola* se auto-identifica con una divinidad, Johnston, 2013: 128.

² Bernabé/Martín Hernández, 2013: 123.

³ Theocr., *Id.* II 14-15: Χαῖρ', Ἐκάτα δασπλήτι, καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὀπάδει φάρμακα ταῦτ'...

⁴ La lectura de καλύψει es incierta. Está incluida en la edición de Bernabé/Martín Hernández, 2013: 126-127 nota 27. La advertencia del ocultamiento del texto pudo haber sido un añadido del escriba al fijar el texto, Serafini, 2015: 443.

⁵ Reciben este nombre porque se grabaron en la estatua de Ártemis de Éfeso según Pausanias en Eust., *ad Od.* XX 247 p. 1864. Bernabé Pajares, 2003.

⁶ Originariamente el culto de la diosa Cíbele en el monte Ida era de tipo místico y no místico porque carecía de iniciación. El relato mitológico de su compañero Atis, el dios que retorna del mundo de los muertos recuerda la historia de Perséfone en su regreso anual del Hades. El culto de la diosa Cíbele en el Ida se asimila al de Deméter Μαλοφόρος de los Misterios de Eleusis y va adquiriendo tintes místicos que dan lugar a los Misterios del Ida. La tríada del Ida está compuesta por Hécate-Cíbele-Hermes, como se observa en las representaciones de los *naïskoi*.

⁷ López Carrasco, 2018.

La *historiola* (i 8-10) contiene una narración a modo de αἰτία mítica de los HG y constituye la parte del texto que más me interesa comentar. He aquí un resumen de su contenido: desde el huerto de Perséfone (Φερσεφόνης ἐγ κήπου, i 9) un/a παῖς (sexo no especificado) se lleva por la fuerza (ἀνάγκη, i 9) al cuadrúpedo sagrado que es compañero de Deméter (τετραβάμονα...ἡαγίην Δήμητρος {h}όπηδόν, i 10) para ordeñarlo (πρὸς ἀμολγόν, i 9). El animal es divino porque está cargado de una fuente de flujo inagotable de leche (ἀκαμαντορόα νασμοῦ θαλεροῖο γάλακτος βριθομένην, i 11-12). La cabra (αἶγ', i 11) sigue a las brillantes diosas (θεαῖς...φαειναῖς, i 12-13) seguramente portadoras de antorchas (si consideramos un acusativo de relación λαμπάδας¹, i 13). Ellas iluminan el camino oscuro de los montes sombríos en una tierra de oscuro resplandor (κατὰ σκιαρῶν ὀρέων μελαναυγέϊ χώρῳ, i 8) a través de la noche (ἔprofunda?) (διὰ νύκτα β[αθεῖαν, i 15). Resplandor que probablemente procede de las antorchas porque son la única fuente de luz. Sigue la intervención en primera persona de Hécate Enodia (i 15-17) que profiere un bárbaro chillido con voz espeluznante mientras muestra a un dios el camino ([E]νοδία{ι} δ' <h>Εκάτη φρικώδεϊ φωνῇ | [βᾱ]ρβαρον ἐκκλάζουσα θεᾷ θεῶι ηηγεμονεύ[ει·], i 13-14). La diosa llega por propia voluntad ([ἔρχομα]ι αὐτοκέλευστος, i 15) y tras salir de la estancia(?) ([κάκ μεγάρω]ν, i 16) transmite las palabras proferidas por un dios (la deidad de espléndidos frutos, ἀγλα[οκάρπου]) a los dioses inmortales y a los mortales (προμολοῦσα λέγω [θ]εόφρασ[τα θεοῖσιν] | [ἀθανάτοις] θνητοῖσι τε δαίμο[ν]ος ἀγλα[οκάρπου], i 16-17).

La propuesta de Johnston² es que esta *historiola* de los HG tiene influencia u origen en la tradición egipcia. Propone que se trata de una adaptación del mito egipcio de la gacela que nutre con su leche a Hathor y a Horus. Este mito habría llegado a Selinunte a través de los intercambios comerciales con los fenicios. Según la autora, hubo dos fases de adaptación: en la primera, la gacela de la tradición egipcia fue sustituida por una cabra y la diosa dueña de esta cabra se identificó con Deméter, ya que estaba relacionada con Isis y Hathor en el s. V a.C. En la segunda fase se produjo la recepción del texto en la cultura griega y se incluyó a Hécate y a las diosas luminosas en la *historiola* (i 12-13). En efecto, Hécate recibe el epíteto griego εἰνοδία (variante de ἐνοδία), se presenta con su atributo preferente, las antorchas, y desempeñando sus funciones como guía y portadora/transmisora de un mensaje divino que ella debe hacer llegar a los dioses y a los hombres.

Respecto del mito contado en la *historiola*, la única referencia espacial en el texto es el Φερσεφόνης ἐγ κήπου (i 9), el cual recuerda el λειμῶν donde la joven recogía flores antes de su rapto, según la tradición posterior de Diodoro Sículo (D.S., V 4, 5); o tal vez, según Johnston, al remanso de paz regentado por Perséfone al cual llegan los bienaventurados después de morir³. Si se trata de una referencia a un lugar real, la autora propone que sea el santuario selinuntino de Deméter. Bernabé y Martín Hernández consideran que la acción se desarrolla en un espacio indeterminado e intermedio entre el mundo sensible y el inteligible, un lugar coherente con el ritual iniciático. Esta hipótesis me resulta convincente debido a la intervención en primera persona de Hécate, ya que su principal función es la de mediar y conectar el mundo divino y el humano⁴, motivo por el cual es ella quien enuncia las palabras

¹ Bernabé y Martín Hernández, 2013: 131.

² Johnston, 2013: 129-132.

³ Johnston, 2013: 150.

⁴ Johnston, 1990: 29-38 e *idem*, 2013: 129 nota 23 con bibliografía.

proferidas por un dios: λέγω θεόφραστα (i 16) para transmitir las θεοῖσιν ἄθανάτοις θνητῶσι¹ (i 16-17). Hécate transmite el mensaje φρικώδεϊ φωνῇ βάρβαρον ἐκκλάζουσα (i 13-14): la voz espeluznante y el bárbaro chillido que emite la diosa son signos de su procedencia extranjera o de su faceta mágica. Esto recuerda a la Ifigenia de Eurípides, a la que llaman maga por pronunciar βάρβαρα μέλη (E., *IT* 1337). Además, el bárbaro chillido se relaciona con Brimó divinidad infernal de origen tesalio con quien Hécate se identifica²: recuérdese que Hécate bajo el título de παρθένος Βριμὼ Τρίμορφος obra la transformación de Hécuba en perro cuyo ladrido aterra a los humanos por las noches (Lycophr., *Alex.* 1175-1180). Además, una de las ubicaciones literarias propuestas para el cenotafio de la reina Hécuba es el promontorio isleño de Paquino en Siracusa³ (Lycophr., *Alex.* 1184). En la *historiola* la epifanía de Hécate se produce διὰ νύκτα (i 15), el momento propicio para la diosa⁴ y también para la celebración de los rituales de iniciación mística.

En el s. V a.C. no hay duda de que la noche era el momento idóneo para Hécate. Esto no es de extrañar considerando su ascendencia divina, según Hesíodo. Perses y Asteria⁵ son titanes asociados con las estrellas y, por lo tanto, con la luz en la noche. Además de los trágicos atenienses, el testimonio de Acusilao de Argos resulta revelador en este sentido porque llama a Hécate νυκτιπόλος (caminante nocturna) (Acus., *fr.* Vol. Jacoby' -F 1a, 2, F, frag. 42, lín. 3-4; frag. 27, lín. 1). Su característico epíteto φωσφόρος revela su poder para aportar luz, una cualidad cuyo símbolo son las antorchas.

Εἰνοδίαι δ' ἑκάτει... θεῶι ἡγεμονεύει (i 13-14). La divinidad a la que guía Hécate es el/la παῖς del principio (i 9). Como señalan Bernabé y Martín Hernández, el verbo ἡγεμονεύω empleado en la *historiola* coincide con el de que usa Parménides cuando indica que las Helíades conducen al sujeto a un lugar que no es ni terrenal ni ultramundano, un espacio intermedio⁶.

Este παῖς de la *historiola* ha suscitado diferentes interpretaciones de las cuales voy a señalar las que me parecen más viables: Bernabé y Martín Hernández⁷ proponen que es 1) el dios guiado por Hécate en la narración, el cual simboliza al iniciado en busca de la protección en la ἐπιωδὴ de los *HG*; 2) si este niño se identifica con la cabra, podría tratarse de Dioniso. Por su parte, Johnston⁸ lo interpreta como el παῖς específico de algún mito local selinuntino o el propio παῖς Demofonte (*h.Cer.* 164-165 y 233-291), hijo de Céleo y hermano de Triptólemo puesto al cuidado de Deméter en el mito de los Misterios Eleusinos. Esta opción resulta

¹ Integración de Bernabé y Martín Hernández, 2013.

² A.R., III 1211, 861-862; *Schol.* Lycophr. 698 y 1176; *Etym. Magn.* 213, 51; Luc, *Nec.* 20. Véase βριμώ como epíteto de Hécate en los *PGM* IV 2270, 2291, 2611; VII 692 y LXX 20. Bernabé y Martín Hernández, 2013: 134.

³ Serafini, 2015: 147.

⁴ Orph., *H.* 1; A.R., III, 861-4; *Orac. Chald.*, 224; Val. Flac., 7, 521 ss.; Ov., *Met.* 7, 192 ss., etc. Hécate es hija de la Noche según B., *fr.* 1B y recibe el epíteto de νυχία en Luc., *Nec.* 9, 19 y en *PGM* IV 1402, además de νυκτοδρόμα en *PGM* VII 695.

⁵ *Anonymi Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, pág. 398, lín. 24.

⁶ Parm., *Proemio* B 1, 5. Bernabé y Martín Hernández, 2013: 134 y nota 66. Así como posteriormente en los *PGM* Hécate se invoca con el epíteto ἡγεμόνη (*PGM* IV 2715), δαδοῦχος (*PGM* IV 2716) y εἰνοδία (*PGM* IV 2719-2720).

⁷ Bernabé y Martín Hernández, 2013: 133.

⁸ Johnston, 2013: 150.

plausible debido al cargo de κουροτρόφος que ostenta tanto Deméter¹ como Hécate². ¿Tiene este niño algo que ver con la escena representada en un *pinax* locrense, en el cual se representa a Perséfone descubriendo a un infante dentro de una cesta? Otra opción tentadora es que se trate de Helios, la propuesta de Kotansky secundada por Serafini³. En efecto, el dios Sol es el testigo visual del rapto de Perséfone (*h.Cer.* 24-27) como Hécate es el testigo auditivo; así como representa el fuego sagrado del arma de Hécate ἐνοδία en el fragmento sofocleo (*Soph.*, fr. 535 Radt). Existen tradiciones que sugieren que la Perseida (Hécate) se unió a Helios para dar a luz a Circe⁴.

Deméter interviene de forma indirecta en la narración de la *historiola* por varias razones. Primera, la cabra en torno a la cual gira la procesión de la *historiola* le pertenece. Segunda, siguiendo la propuesta de Bernabé y Martín Hernández⁵, Deméter es la divinidad que ha revelado a Hécate las palabras (θεόφραστα, i 16) que debe transmitir. Dicha hipótesis adquiere sentido si aceptamos la integración del adjetivo ἀγλα[οκάρπου]⁶ (i 17) que se referiría a Deméter.

Así pues, la cabra sagrada de Deméter que emana inagotable leche podría ser Amaltea, que también es κουροτρόφος por ser nodriza de Zeus; o bien a la cabra Ἐπίφη⁷, la cual amamanta a Dioniso niño, o incluso podría tratarse del propio Dioniso transformado en cabra para no ser descubierto por Hera, después de haber nacido de Zeus⁸. La identificación con Amaltea inspira la reveladora interpretación cosmogónica de la *historiola* propuesta por Kotansky. Según el autor, esta *historiola* contiene una alusión a la creación de la Vía Láctea escenificada a través de los dioses que intervienen: Hécate-Selene simboliza la Luna llena y encabeza la comitiva, sigue la cabra que es Amaltea catasterizada en la baliza de la brillante estrella Capella⁹ de cuyas ubres emanó el eterno flujo lácteo que dibuja nuestra galaxia, por último Helios (si aceptamos la identificación del παῖς divino con el dios) ordeñará la cabra en el cénit del cielo nocturno primaveral¹⁰ cuando mejor se ve la Vía Láctea en el cielo. Esto es una metáfora del camino de los Bienaventurados (κατ'ἀμαξιτόν ii 38-9) hacia la vida ultraterrena, hacia el Inframundo astral en términos neoplatónicos. Bajo esta perspectiva, Hécate anuncia el secreto de la salvación en la vida de Ultratumba: esto es, el mensaje que encierran los versos de los *HG*.

¹ Véanse las estatuillas en honor de la diosa κουροτρόφος encontradas en un pequeño templo a las afueras del recinto sagrado de Deméter Μαλοφόρος en Selinunte.

² Véase el epíteto κουροτρόφος aplicado a Hécate en la *Teogonía* de Hesíodo y, más tarde, la representación escultórica de la diosa desempeñando esta función como nodriza de Zeus en el frontón del templo de Hécate en Lágina.

³ Kotansky, 2016 y Serafini, 2015: 449.

⁴ Hes., *Th.* 957; Lycophr. 1173; Apoll. Rhod., III 467, 478, 1033; IV 1020; Nonn., *Dion.* XIII 401; Serafini, 2015: 449 nota 4.

⁵ Bernabé y Martín Hernández, 2013: 135. Además notan que Deméter es apelada de la misma forma en Parm., *Proemio* B 1, 2-3.

⁶ Lectura de Jordan-Kotansky, 2011: 57 que siguen Bernabé y Martín Hernández, 2013: 120 como alternativa a la lectura ἀγλα[οδώρου].

⁷ Bernabé y Martín Hernández, 2013: 131-132 se basan en los versos helenísticos que Hemsterhuys atribuye a Calímaco (Call., fr. anon. 89 Schneider = *EM* 371.547 G. = *SHell.* 1045 *adespota*), en los cuales se explica el significado del epíteto Εἰραφιώτης para el dios.

⁸ Apollod., III 4, 3.

⁹ Arat., *Phaen.* 163F.

¹⁰ En primavera y al alba suceden los Misterios de Hécate según la noticia de Ps.-Plu., *Prov. Alex.* 8.

Por último, queda comentar la identidad de las θεαὶ φαειναί (i 12) que arrojan luz con sus antorchas λαμπάδας (i 13) y a quienes sigue la cabra. Los estudiosos¹ han propuesto que se trata de Deméter y Perséfone (Bremmer), de Hécate y Perséfone (Janko) o de Ninfas λαμπάδες que siguen a Hécate (Johnston)². La última opción me parece plausible. Sin embargo, en el texto no se especifica que sean solo dos diosas, ¿por qué no identificarlas con la tríada Deméter-Perséfone-Hécate? Esta es la propuesta de Bernabé y Martín Hernández³ la cual no solo sería coherente con el texto de la *historiola* sino que además podría encontrar su representación gráfica en una metopa selinuntina precedente al texto de los *HG* (560 a.C.)⁴. La única objeción es que Hécate está nombrada en el texto de forma independiente por lo que tal vez resulte extraño nombrarla junto a las otras dos diosas bajo esta denominación genérica. Por otra parte, esta hipótesis encaja con la interpretación de las diosas λαμπάδες que siguen a Hécate si consideramos que Hécate lleva también antorchas y que encabeza dicha comitiva, la de las θεαὶ φαειναί.

Johnston afirma que los mitos narrados en las *historiolae* son invención tanto de profesionales especializados en rituales como de gente ordinaria, que lo más importante es que la función de dichos mitos es llamar la atención sobre situaciones de emergencia utilizando para ello cualquier medio que tuvieran a su alcance, véase la palabra. Por eso, estos mitos están basados en la tradición de un lugar y su complejidad o fidelidad con la realidad dependerá del nivel cultural y/o de la intención del autor/es. En el caso de los *HG*, ¿será que algún peligro amenazaba a Selinunte y que éste se refleja en la *historiola*? Si la *historiola* responde a una motivación histórica tal vez aluda a alguna vicisitud que desconocemos de la comunidad selinuntina o de su metrópolis en ese momento.

Siguiendo el hilo cronológico de las menciones literarias de Hécate en ámbito mágico, la diosa aparece en el texto científico del *Corpus Hippocraticum* como causante de la “enfermedad sagrada” (Hp. et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92). En este tratado la causa de la enfermedad se debe a la acción de la diosa Ἑοδία o de Hécate (si es que no se trata de dos formas de llamar a Hécate) según los síntomas que presente la persona afectada. Si la víctima sufre de incontinencia de sus excrementos, la causante es la diosa Ἑοδία. Tal vez esta imagen esté relacionada con determinadas prácticas mágicas, como aquellas que prescriben arrojar excrementos de perro en la puerta de la casa de la víctima o en los cementerios (*PGM* IV 1396 y XIII 240-241).

Por otra parte, Hécate es la causante de la enfermedad sagrada cuando el paciente sufre terrores nocturnos, espantos y delirios (δείματα νυκτὸς παρίσταται καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι). Dicha potestad tiene que ver seguramente con la creencia de que Hécate provoca visiones en la mente humana⁵, como transmite el testimonio de Eurípides. La reacción de la

¹ Serafini, 2015: 448-449.

² Una interesante propuesta de Johnston basada en el fragmento de Alcman (fr. 63 Davies = 94 Calame) y el esolío tardío Σ min. Hom. *Il.* VI 21. Según dicho esolío, las Ninfas λαμπάδες siguen a Hécate.

³ Bernabé/Martín Hernández, 2013: 132.

⁴ Tusa, 1969: 155-162 tav. XXXVI 1-2, XXXVII 2, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI 1-2, XLII 1-2; Serafini, 2015: 423-425.

⁵ Según el comentario de Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani* vol. 2 pág. 232 lín. 13, Hécate provoca miedo por las noches en las bifurcaciones de caminos: τοῦτο ἔνεκεν τῶν ἐν ταῖς ἀμφόδοις νυκτέρων φόβων, ὧν αἰτία εἶναι ἡ Ἑκάτη ἐδόκει.

víctima es saltar de la cama diciendo que sufren ataques de Hécate y asaltos de los héroes (ναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης καὶ φόβητρα καὶ φεύξεις ἔξω, Ἑκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς καὶ ἡρώων ἐφόδους). Para remediar tales visiones recurren a purificaciones y conjuros, acciones consideradas impias (Καθαρμοῖσί τε χρέονται καὶ ἐπαιδιῇσι, καὶ ἀνοσιωτάτων γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν). Purifican a los poseídos con sangre y sustancias semejantes, como si tuvieran algún miasma o fuesen criminales o hubiesen sido hechizados por otros hombres o hubieran cometido algún acto sacrilego (καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νούσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιούτοισιν ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας, ἢ ἀλάστορας, ἢ πεφαρμαγμένους ὑπὸ ἀνθρώπων, ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους). En opinión del autor, el remedio para la enfermedad es erróneo porque supone cometer actos de impiedad. Él propone, por el contrario, que los afectados deberían hacer sacrificios y acudir a los templos de los dioses para dirigir sus plegarias por la sanación (οὐς ἐχρῆν τάναντία τούτοισι ποιέειν, θύειν τε καὶ εὐχεσθαι καὶ ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεούς). Respecto de los residuos purificados, dice que algunos los esconden bajo tierra, otros los echan al mar y otros los llevan a los montes para que nadie los pueda tocar ni pisar (Καὶ τὰ μὲν τῶν καθαρμῶν γῇ κρύπτουσι, τὰ δὲ ἐς θάλασσαν ἐμβάλλουσι, τὰ δὲ ἐς τὰ οὖρεα ἀποφέρουσιν, ὅπη μηδεὶς ἄψεται μηδὲ ἐπιβήσεται). En contra de esta acción, el tratado prescribe llevar dichas sustancias a los templos para ofrendarlos a la divinidad si es que ella es la responsable (τὰ δ' ἐχρῆν ἐς τὰ ἱερὰ φέροντας τῷ θεῷ ἀποδοῦναι, εἰ δὴ θεός γέ ἐστιν αἴτιος). Sin embargo, el autor del tratado no cree que la divinidad mancille el cuerpo del hombre, pues éste es perecedero y está destinado a morir; en cambio sí puede purificarlo o santificarlo cuando queda manchado de impurezas (Οὐ μέντοι ἔγωγε ἀξιῶ ὑπὸ θεοῦ ἀνθρώπου σῶμα μιάινεσθαι, τὸ ἐπικηρότατον ὑπὸ τοῦ ἀγνωτάτου· ἀλλὰ κῆν τυγχάνη ὑπὸ ἐτέρου μεμιασμένον ἢ τι πεπονθὸς, ἐθέλοι ἂν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθαίρεσθαι καὶ ἀγνίζεσθαι μᾶλλον ἢ μιάινεσθαι).

La información referente a Hécate contenida en este tratado resulta interesante por dos motivos. Uno, porque es la primera vez que queda constancia de la creencia popular de Hécate como agente transmisor o provocador de perturbaciones mentales en los humanos. ¿O es posible que fuese una creencia asentada en la sociedad y que en la tragedia de *Helena* se trate de una alusión a dicha creencia y no de un elemento de ficción en la obra? Sin embargo, el tratado hipocrático se posiciona al respecto y, como texto científico que es, desmiente que una divinidad, Hécate, sea la responsable de mancillar la mente humana, pues eso es tarea propia de los mortales. De modo que son los supersticiosos¹ los que piensan que la diosa les puede provocar estas perturbaciones, por lo que se trata de una creencia carente de fundamento científico.

Los residuos catárticos son el segundo motivo de interés. Precisamente la sangre y residuos similares se emplean en los rituales mágicos de diverso tipo, no solo purificatorios sino también de sometimiento. Así como el hecho de enterrar dichos residuos servía para que estuviesen “en contacto” con las divinidades ctonias como Hécate, a quienes se consagraban las prácticas mágicas. En el caso de Hécate, estas sustancias utilizaban en los rituales de purificación que buscaban su protección catártica. Dichos rituales recibirían después el nombre de καθάρσια u ὀξύθυμια y son distintos de las ofrendas rituales a Hécate llamadas δεῖπνα que ya he comentado. Aunque en época de Plutarco se confundían y se utilizaba un término u otro

¹ Riess, 1895.

indistintamente, es importante saber que originalmente eran diferentes, como indican las fuentes literarias. Los δειπνα son las ofrendas rituales que se llevaban regularmente a los cruces de caminos o en las entradas de las casas para venerar a la diosa, ganarse su favor o su asistencia en algún asunto. Mientras que los καθάρσια y ὀξυθύμια son rituales de purificación que consisten en depositar desechos orgánicos generalmente en las encrucijadas. Estos desechos provenían de determinadas acciones humanas, como un parto o una defunción, que se consideraban agentes contaminantes. Por eso una vez que sucedían, los desechos generados (como la sangre, la placenta, etc.) debían sacarse de la casa y depositarse en el lugar adecuado y con el ritual pertinente para que Hécate purificase el hogar. Por eso la referencia en el mimo de Sofrón es comprometida o ambigua, pues parece que el sacrificio del cachorro para Hécate se produce en el interior de una casa y no en el exterior, y que además es referido con el término δειπνον cuando su finalidad, en teoría, es la purificación o liberación de la posesión. No obstante, como ya he comentado, no me parece que el solo testimonio sofronico baste para poner en duda la distinción de un ritual y otro, más teniendo en cuenta que se trata de un mimo cuyo objetivo es provocar la risa aunque sea a costa de alterar cómicamente la realidad. En el tratado hipocrático sí parece claro que el depósito de desechos orgánicos sirviese como exvoto para Hécate y que el objetivo fuese de tipo purificador para liberarse de la posesión o de perturbaciones mentales. El texto hipocrático es la segunda noticia literaria después del mimo de Sofrón que considera a Hécate con los rituales de purificación destinados a liberar de la posesión mental.

¿Hécate era considerada causante de tales perturbaciones mentales, a la vez que sanadora de las mismas? La noticia en el mimo sofronico no lo deja claro; mientras que en el *Corpus Hippocraticum* los que creen en tal afirmación son los supersticiosos, contrarios a la razón científica que el tratado transmite. Parece ser que esta creencia popular encuentra continuidad en los textos de magia como los *PGM*, ya que en ellos Hécate es invocada para provocar visiones nocturnas que solían ser pesadillas, especialmente en las prácticas de sometimiento erótico.

Por último, cabe comentar que el tratado hipocrático considera que es un acto de impiedad utilizar sustancias como la sangre para purificarse y depositarlas en lugares que no sean el templo de la divinidad. A juzgar por los testimonios arqueológicos de los que disponemos, el número de templos dedicados a Hécate es bastante reducido y no tenemos noticia de ninguno en la época de este tratado, solo de capillas anexas a los templos de las grandes divinidades, generalmente con el objetivo de guardar la entrada de los mismos. ¿Dónde debían depositarse los residuos consagrados a Hécate? ¿En los lugares sagrados reservados para la diosa en los recintos de otras divinidades? ¿En capillas de particulares que le rindiesen culto?

Una cosa está clara: el culto de Hécate era de carácter popular, eso explica que aparezca en las obras de los dramaturgos, no solo en las tragedias atenienses sino también en la comedia. Dos versos de una obra perdida de **Aristófanes** corroboran el aspecto terrorífico de Hécate ctonia: χθονία θ' Ἑκάτη σπείρας ὄψεων ἐλελιζομένη. La imagen de Hécate rodeada de espirales de serpientes tal vez está inspirada en el fragmento sofocleo de *Rhizotomoi*. Así

como la relación de Hécate con Empusa¹: τί καλεῖς τὴν Ἑμπουσαν; (Ar., fr. 500, 501, 1)². Sin conocer el contexto de la pregunta formulada en este verso es difícil aportar una interpretación certera. Se observa que hay una relación entre Hécate y Empusa porque la segunda es llamada por la diosa. Empusa es un *daimon* cuyo poder consiste en adoptar múltiples formas³ (Ar., *Ra.* 288-295; *Ec.* 1056) y se considera uno de los *daimones* del séquito fantasmal de Hécate porque inspira temor. Los *daimones* Empusa, Lamia y Mormo reciben cualidades vampíricas debido a su habilidad para adoptar la forma de hermosas mujeres con el objetivo de atraer a los hombres jóvenes y succionarles la sangre para devorar después su carne (Philostr., *VA* IV 25). A este respecto nótese que Hécate adopta habilidades semejantes en el *PGM* IV 2482 (σαρκοβόρα), 2861 (αἱμοπότι) y 2863 (σαρκοφάγε). Hécate aparece mencionada dos veces en la comedia de las *Asambleístas* pero solo como muletilla en las exclamaciones de mujeres (Ar., *Ec.* 70 y 1097).

En el fragmento de otra obra perdida de Aristófanes Hécate figura posiblemente en una práctica mágica: τί δέ σοι δράσω, κακόδαιμον, ἀμφορεὺς ἐξοστρακισθεῖς; {ΓΥΝΗ} καὶ κύων ἀκράχολος Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου γενήσομαι. λάβραξ ὁ πάντων ἰχθύων σοφώτατος ἡδύς γε πίνειν οἶνος, Ἀφροδίτης γάλα (Ar., fr. 594, 2 y *Play* IFF 82, 2). Estos versos resultan desconcertantes fuera de contexto. Parece que una mujer ha invocado a un κακόδαιμον, tal vez con la mediación de Hécate. El participio de aoristo ἐξοστρακισθεῖς del verbo ἐξοστρακίζω podría indicar dos cosas: 1) que la maga ha tenido que romper un ánfora o un fragmento de ánfora para lograr la aparición del *daimon*; 2) que la cerámica que se rompe contiene el nombre de la persona víctima de la práctica mágica y de la cual se quiere deshacer la maga. De ahí que el verbo utilizado signifique también “exiliar por ostracismo”, pues se crea cierta analogía entre este acto y el objetivo de deshacerse de alguien con las artes mágicas. La *praxis* del conjuro continúa con la elaboración de un perro rabioso y de una estatua de Hécate (καὶ κύων ἀκράχολος Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου γενήσομαι)⁴ por parte de la maga, seguramente a modo de objetos rituales para lograr la asistencia de Hécate para que envíe a la tierra el κακόδαιμον que la maga requiere. Nótese que la estatua debe representar a la diosa portando antorchas, como es habitual. Hasta ahí la parte del conjuro que atañe a Hécate. Sigue la mención de un pez llamado λάβραξ denominado el más sabio de los peces porque bebe vino dulce, leche de Afrodita. Desconozco si esta última oración está relacionada con los versos anteriores, tal vez se trate de un añadido posterior. El pez es uno de los animales que sirven de ofrenda o δεῖπνον para Hécate, pero las fuentes literarias transmiten que dichos peces son la triγλή y el μαινίς⁵, ésta sería la primera y única mención del λάβραξ⁶ como ofrenda marina de Hécate.

¹ *EM* pág. 336 líns. 40-44 Kallierges.

² Referencia en el *TLG*: Ar., Fr. *Play* Tag 14-15, 1-3.

³ Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 414 lín. 3; *Et. Gud.*, *Additamenta in Etymologicum Gudianum* (e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. I 70] + Pari, *epsilon* pág. 465, líns. 22-23.

⁴ Verso comentado en Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 126 líns. 36-38.

⁵ Incluso en el comentario tardío de Eustacio de Tesalónica (1110-1198), *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* vol. 1 pág. 138 líns. 19-23; vol. 4, pág. 372 líns. 1-3.

⁶ Tal vez λάβραξ es el término griego correspondiente al latín *Labrax* que da el nombre científico de la lubina o róbalo (*Dicentrarchus labrax*).

Vuelvo sobre la noticia de los Misterios de Hécate que transmite el historiador Eudoxo de Rodas que nos ha llegado a través de la cita del *De mirabilibus auscultationibus* (Eudox., *Frag.* 338, lín. 2 = Eudox., *HGrHist.* 79 F 5 dub. *apud Mir. Ausc.* 173 = Arist. y *Corpus Aristotelicum*, *Mir.* p. 847A, lín. 6 Bekker). En el monte Berecinto durante los Misterios de Hécate (al final del mes) aparecía la piedra llamada μάχαιραν: Ἐν ὄρει Βερεκυνθίῳ γεννᾶσθαι λίθον καλούμενον μάχαιραν. Aquel que encontrase la piedra sufriría un ataque de locura: ὃν ἐὰν εὖρη τις, τῶν μυστηρίων τῆς Ἑκάτης ἐπιτελουμένων ἐμμανὴς γίνεται, ὡς Εὐδοξὸς φησιν. Traigo esta cita de nuevo a colación porque los testimonios de Sofrón (*Sophr.*, fr. 4 Hordern), Eurípides (*E.*, *Hel.* 569) y el *Corpus Hippocraticum* (*Hp.* et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92) explican y justifican que en la época de Eudoxo la locura estuviera relacionada con el culto de Hécate. Además, el culto de Hécate asociado al ambiente místico en Eudoxo tiene su antecedente en el texto de los *HG*. La misma noticia sobre la piedra μάχαιραν y sus efectos se encuentra en un pasaje del *De fluviis* atribuido a Plutarco que es de época posterior (*Ps.-Plu.*, *De fluv. et mont. nom.* X 5). Dicho pasaje contiene transmite una noticia del historiador Samio el cual, a su vez, cita una noticia del libro sobre los frigios escrito por un tal Agatárquida: Γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ λίθος καλούμενος μάχαιρα· ἔστι γὰρ σιδήρῳ παραπλήσιος· ὃν ἐὰν εὖρη τις τῶν μυστηρίων ἐπιτελουμένων τῆς θεᾶς, ἐμμανὴς γίνεται, καθὼς ἱστορεῖ Ἀγαθαρχίδης (*Samius FGrHist.* 284 F 3) ἐν τοῖς Φρυγιάκοις. El *De fluviis* añade el dato de que esta piedra μάχαιραν es enteramente de hierro.

Al hilo de la superstición relacionada con el culto de Hécate hay un pasaje de los *Caracteres* de **Teofrasto** (*Thphr.*, *Char.* 16). Se trata de una serie de acciones y de medidas que adopta un supersticioso: se lava las manos tres veces y se purifica en la fuente de tres caños (οἷος ἐπιτυχῶν ἐκφορᾷ ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας); coge una rama de laurel del templo (de Apolo) y se pasea con ella en la boca (καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβὼν οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν); si se encuentra con una comadreja en su camino espera a que ésta cruce para seguir adelante o bien lanza él mismo tres piedras por encima del lugar por donde ha pasado (καὶ τὴν ὁδὸν ἐὰν ὑπερδράμῃ γαλῆ, μὴ πρότερον πορευθῆναι, ἕως διεξέλθῃ τις ἢ λίθους τρεῖς ὑπὲρ τῆς ὁδοῦ διαβάλλῃ); si una serpiente pasa por su casa y es sagrada, le erige un altar en ese lugar (καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν δὲ ἱερὸν, ἐνταῦθα ἡρῶον εὐθύς ἰδρύσασθαι); cuando pasa al lado de las piedras relucientes que hay en las encrucijadas vierte aceite con una *lekythos* y las adora (καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριῶν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσὼν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι); purifica su casa porque piensa que sobre ella ha caído un conjuro de Hécate (καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινὸς Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι); si ve a hombres coronados con ajos en las encrucijadas de los caminos se lava por completo al volver a casa y luego llama a las sacerdotisas para que le purifiquen con una cebolla albarrana o un cachorro (κἄν ποτε ἐπίδῃ σκορόδῳ ἐστεμμένον τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις, ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι καὶ ἱερείας καλέσας σκύλλη ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὐτὸν περικαθᾶραι).

Los elementos relacionables con el culto de Hécate son: primero, la triplicidad de los lavados de manos, de los caños de la fuente y de las tres piedras que lanza sobre el camino. El número tres es característico de Hécate especialmente pero además adquiere un valor apotropaico en el ámbito mágico y de la superstición; así como lanzar piedras por encima del camino tiene el mismo valor.

Segundo, el caso de la comadreja es curioso. Sabemos que este mamífero se relaciona con Hécate a partir de la versión del mito de Galintias que transmite Antonino Liberal. Sin embargo, la noticia de Teofrasto es anterior a la del autor latino. Puede que se hubiera generado una creencia supersticiosa en torno a la comadreja y que recuerda, por cierto, la que se tiene actualmente del gato negro. Tal vez esta noticia de Teofrasto inspiró la versión del mito de Antonino Liberal (Ant.Lib., *Metamorphoses* 29, 4, 1).

Tercero, atribuir a la serpiente que entra en el hogar un carácter sagrado. Este reptil se relaciona con Hécate debido a su naturaleza ctonia, especialmente en ámbito mágico: forma parte de la imagen terrible de Hécate porque ésta tiene cabellos de ensortijadas serpientes o las sujeta con las manos, según es descrita en los textos mágicos y representada en las gemas mágicas. La relación de las serpientes con las sustancias tóxicas, como el veneno que emanan algunos de estos reptiles, hace que por analogía se asocie con la potestad de Hécate como señora de las brujas. El hecho de que el supersticioso erija un altar para la serpiente en su casa y de que purifique el hogar ante un posible ataque de Hécate demuestra la influencia de la diosa en ámbito doméstico.

Cuarto, las piedras relucientes que este individuo se encuentra en las encrucijadas y que allí adora con una libación. Está claro que las encrucijadas responden al lugar ritual de Hécate; sin embargo, ¿qué son estas λιπαρὸι λίθοι que allí se encuentra el supersticioso? En las encrucijadas solían colocarse los *hekataia* para la diosa y junto a éstos se depositaban las ofrendas que consistían en alimentos como dulces y en sacrificios animales de cachorros y de peces. Puede que las piedras formen parte de algún ritual para Hécate del cual no tengo ulterior noticia, o puede que fuesen un elemento ritual genérico. Solo en Dídima existe un ritual con piedras dedicado a Hécate que consistía en llevar dos γύλλοι (piedras de forma cúbica) en procesión hasta el santuario de Apolo, donde Hécate tenía su lugar de culto como guardiana de la entrada del santuario. Sin embargo, la distancia geográfica y temporal hace difícil relacionar este ritual con la noticia de Teofrasto.

Quinto, las purificaciones del hogar por miedo a la amenaza de Hécate. Esto significa que Hécate influía en ámbito doméstico y que la casa era uno de los lugares que se creía que podían ser atacados por la divinidad. Esto recuerda el *modus operandi* de las prácticas mágicas en los PGM en las que el mago, con mediación de la divinidad, ordena a los *daimones* que se dirijan a la casa de la víctima para forzarla a hacer algo. Lástima que Teofrasto no dé ninguna pista sobre la manera en la que se llevaban a cabo los rituales domésticos de purificación de los que habla.

Sexto, el supersticioso lleva a cabo otro ritual de purificación en caso de cruzarse con los hombres coronados con ajos de las encrucijadas. Esos hombres podían ser los encargados de limpiar los cruces de caminos después de que los oferentes hubieran depositado los alimentos o sacrificios para Hécate. Llevaban ajos porque éstos se consideraban bulbos depurativos en la Antigüedad. En este caso, la purificación del supersticioso comenzaba por lavarse de pies a cabeza, luego de llamar a unas sacerdotisas (¿de Hécate?), les pedía que le purificasen y éstas lo hacían utilizando un cachorro y una cebolla, dos elementos cultuales de Hécate.

Estas creencias supersticiosas transmitidas por Teofrasto son distintas a las del *Corpus Hippocraticum* pero ambos testimonios sirven para corroborar el hecho de que se estaba creando una tradición supersticiosa en torno a la figura de Hécate.

El testimonio de **Idomeneo de Lámpsaco** (325-270 a.C.) se suma a la concepción de Empusa (también llamada Onokole) como *daimon* multiforme enviado por Hécate¹: "Ἐμπουσα φάσμα ἐστὶ τῶν ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπομένων, εἰς πολλὰς ἀλλασσόμενον μορφάς. Esta noticia confirma la creencia en el cortejo de espíritus de Hécate y en el hecho de que ésta los envía a la tierra². Pero tal vez lo más interesante del testimonio de Idomeneo es la descripción que ofrece del *daimon* Empusa: Ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ὀνοκώλη τοῦτο τὸ φάντασμα. Ἐμπουσα δὲ ὑπὸ τοῦ ἐμποδίζειν τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἀπὸ τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν, τὸν δὲ ἕτερον βολίτινον (Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. Ἐμπουσα)³. Dice que tiene un pie de bronce y otro de estiércol. El bronce es el metal que tiene carácter apotropaico para ahuyentar a los *daimones*⁴. En cuanto a la "pierna de estiércol" la *Suida* explica que se trata de una pierna de asno, cuyo excremento se denomina βόλιτος: Ὀνοκώλη δέ, ὅτι ὄνου πόδα ἔχει· ὃ λέγουσι βολίτινον, τουτέστιν ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τῶν ὄνων τὸ ἀποπάτημα. El asno es uno de los animales predilectos en los *PGM* porque representa a Seth-Tifón y se encuentra en varias prácticas en las que participa también Hécate (*PGM* III 1-164, IV 1923-2132, XI A 1-41, etc.). La característica morfología de sus piernas se asocia con la función de este *daimon*, la de poner trampas a los hombres en los pies. Por otra parte, en otra obra llamada *Περὶ δημαγωγῶν* Idomeneo refiere lo siguiente: ὥς δὲ Ἰδομενεὺς φησι <Περὶ δημαγωγῶν> ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυούμενοις. Empusa sale de las sombras para aparecerse ante τοῖς μυούμενοις "los que tienen los labios sellados". Se trata seguramente de los iniciados en los misterios (que tienen voto de silencio) y los misterios son probablemente los de Hécate, ya que de su cortejo de espíritus forma parte Empusa.

La noticia de Empusa como φάσμα de Hécate se encuentra, además, en una cita del *Lexicon in decem oratores Atticos* del gramático griego **Valerio Harpocración** en época alejandrina: Ἐμπουσα: Δημοσθένης ὑπὲρ Κτησιφῶντος. φάσμα τί φασιν εἶναι τῆς Ἑκάτης, ὅπερ στοιχοῦσιν ἐφαίνετο. πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἡ κωμῶδία (Harp., *Lexicon in decem oratores Atticos* p. 112 lín. 8). Se trata de una noticia de Demóstenes basada en el testimonio de Ctesifontes. Dice que Empusa es un φάσμα de Hécate que se aparece "cuando se ponen en formación". Esto se refiere, tal vez, al séquito de espíritus que desfilan junto a Hécate en sus epifanías. El autor señala que "el teatro está repleto de este nombre", lo cual alude al curioso hecho de que los dramaturgos griegos, en efecto, incluyen alguna mención de Hécate en sus piezas.

Uno de los textos de temática mágica más significativos en los que Hécate participa es el *Idilio* II de **Teócrito** denominado ΦΑΡΜΑΚΕΥΤΡΙΑ⁵. El poeta siracusano describe la preparación de un φάρμακον (filtro mágico) para realizar un καταδεσμός (conjuro de atadura), todo ello orquestado por la maga Simeta con el objetivo de conseguir que su amado Delfis

¹ Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 442, lín. 33.

² Ps.-Zonar., *Lexicon* épsilon pág. 701, lín. 9-15.

³ *Suid.*, épsilon 1049 Ἐμπουσα transmite la misma noticia que Idomeneo.

⁴ Plu., *De facie* 944E.

⁵ Sobre el *Idilio* II de Teócrito, véase Wunsch, 1909; Gow, 1950; Hordern, 2002; Serafini, 2015: 215-220.

vuelva a enamorarse de ella. La disposición y la atmósfera que se describen en el texto recuerdan el mimo de Sofrón¹; sin embargo, la motivación del *Idilio II* es diferente y se trata de una práctica mágica de sometimiento erótico de tipo καταδεσμός cuyo *modus operandi* recuerda el de las prácticas de los PGM de este tipo.

Este es un resumen esquemático del *Idilio II*:

Primera parte:

1) Preparación del encantamiento: Simeta reúne los ramos de laurel, los “hechizos de amor” y corona los vasos con lana carmesí (Πᾶ μοι ταὶ δάφναι; φέρε, Θεστυλί. πᾶ δὲ τὰ φίλτρα; στέψον τὰν κελέβαν φοινικέω οἶδς ἰώτῳ). Declaración de intenciones: encadenar al hombre que desea con vínculos mágicos (ὥς τὸν ἐμὸν βαρὺν εὖντα φίλον καταδήσομαι ἄνδρα γ νῦν δέ νιν ἐκ θυέων καταδήσομαι). Motivo de la afrenta que ha sufrido por parte de Delfis (vv. 4-9). Invocación a Selene y a Hécate (ἀλλά, Σελάννα φαῖνε καλόν· τὴν γὰρ ποταεῖσομαι ἄσυχᾶ, δαῖμον, τᾷ χθονίᾳ θ' Ἐκάτᾳ, τὰν καὶ σκύλακες τρομέοντι ἐρχομένην νεκύων ἀνά τ' ἡρία καὶ μέλαν αἶμα. χαῖρ', Ἐκάτα δασπλήτι², καὶ ἐς τέλος ἄμμιν ὀπάδει, φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χρεῖονα μήτε τι Κίρκας μήτε τι Μηδεΐας μήτε ξανθᾶς Περιμήδας). Estribillo (ἴυγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα).

2) Realización del sahumero: Simeta quema harina de cebada y encarga a la sirvienta Testílde que la disemine diciendo “huesos de Delfis esparzo” (ἄλφιτά τοι πρᾶτον πυρὶ τάκεται. ἀλλ' ἐπίπασσε, Θεστυλί. δειλαία, πᾶ τὰς φρένας ἐκπεπότασαι; ἧ ῥά γέ θην, μυσαρά, καὶ τὴν ἐπίχαρμα τέτυγμα; πάσ' ἄμα καὶ λέγε ταῦτα· ‘τὰ Δέλφιδος ὀστία πάσσω’ vv. 18-21). Estribillo. Quema de laurel y símil entre el laurel consumido por el fuego y los huesos de Delfis que “arden de amor” (Δέλφιδος ἔμ' ἀνίασεν· ἐγὼ δ' ἐπὶ Δέλφιδι δάφναν αἶθω· χῶς αὐτὰ λακεῖ μέγα καπυρίσασα κήξαπίνας ἄφθῃ κούδὲ σποδὸν εἴδομες αὐτᾶς, οὔτω τοι καὶ Δέλφιδος ἐνὶ φλογὶ σάρκ' ἀμαθύνοι vv. 23-26). Estribillo. Quema del salvado (νῦν θυσῶ τὰ πίτυρα v. 27). Invocación a Ártemis-Hécate (τὸ δ', Ἄρτεμι, καὶ τὸν ἐν Ἄιδᾳ κινήσας ἀδάμαντα καὶ εἴ τί περ ἀσφαλὲς ἄλλο vv. 33-34)³. Aullidos de los perros anuncian la venida de Hécate a la encrucijada (Θεστυλί, ταὶ κύνες ἄμμιν ἀνὰ πτόλιν ὠρύονται· ἃ θεὸς ἐν τριόδοισι). Simeta manda a Testílde que haga sonar el bronce (τὸ χαλκέον ὥς τάχος ἄχει). Estribillo (vv. 28-31).

3) La llegada de la diosa provoca el silencio de los elementos naturales, silencio contrapuesto a la angustia interna de Simeta (ἡνίδε σιγῇ μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἄηται· ἃ δ' ἐμὰ οὐ σιγῇ στέρνων ἔντοσθεν ἀνία, ἀντὶ γυναικὸς ἔθηκε κακὰν καὶ ἀπάρθενον ἦμεν vv. 38-41). Estribillo. Quema de cera como de Delfis derritiéndose de amor (ὥς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω, ὥς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφιδος vv. 28-29). Hace girar el

¹ Según los escoliastas, el *Idilio II* está inspirado en el texto de Sofrón, Schol. Theocr., *Id. II A* (Wendel, 1914: 269-270) y Schol. Theocr., *Id. II B* (Wendel, 1914: 270). Véase Gow, 1933; Festa, 1933; Serafini, 2015: 215-216.

² Ps.-Zonar., *Lexicon* letra delta Δασπλήτις pág. 469 lín. 2.

³ En el *Etymologicum Gudianum* el teónimo Ἐκάτην se define de la siguiente forma: <Ἐκάτην> τὴν Ἄρτεμιν, ἣν ἡ ἑκαθεν τῶν ἀποθνησκόντων (*Et. Gud.*, *epsilon* pág. 440 líns. 5), identificando a Ártemis y a Hécate y relacionándolas con el Hades. Del mismo modo: τὸν Ἄρην Διὸς εἶναι <καὶ> παρέπεσθαι αὐτῷ τὴν Ἐνυώ, ὥς Ἀθηνᾶ τὴν Νίκην, ὥς Ἀρτέμιδι τὴν Ἐκάτην (*Et. Gud.*, *Addimenta in Etymologicum Gudianum, e codd. Vat. Barber. gr. 70 [olim Barber. I 70], epsilon* pág. 466, lín. 18-19). Así como en *EM* pág. 319, lín. 41 Kallierges.

ρόμβος de bronce como símil de Delfis que acude a su puerta (χῶς δινεῖθ' ὅδε ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας, ὥς τήνος δινοῖτο ποθ' ἀμετέραισι θύραισιν vv. 30-31). Estribillo.

4) Libación triple para la diosa (Hécate) para que la/el amante de Delfis se olvide de él (ἐς τρίς ἀποσπένδω καὶ τρίς τάδε, πότνια, φωνῶ· εἴτε γυνὰ τήνῃ παρακέκλιται εἴτε καὶ ἀνὴρ, τόσσον ἔχοι λάθας ὅσον ποκά Θησέα φαντί ἐν Δίᾳ λασθῆμεν εὐπλοκάμῳ Ἀριάδνας vv. 43-46). Estribillo (v. 46).

5) Simeta habla de la sustancia hipómanes, un humor emanado por las yeguas en celo y que hace enloquecer a los caballos, porque del mismo modo quiere ella volver loco a Delfis para que acuda a su casa (ἵππομανὲς φυτόν ἐστι παρ' Ἀρκάσι, τῷ δ' ἐπὶ πᾶσαι καὶ πῶλοι μαίνονται ἀν' ὥρεα καὶ θοαὶ ἵπποι· ὥς καὶ Δέλφιν ἵδοιμι, καὶ ἐς τόδε δῶμα περάσαι μαινομένῳ ἵκελος λιπαρᾶς ἔκτοσθε παλαίστρας vv. 47-49). Estribillo (v. 51).

6) Quema de la fimbria del vestido de Delfis (τοῦτ' ἀπὸ τᾶς χλαίνας τὸ κράσπεδον ὥλεσε Δέλφιν, ὡγὼ νῦν τίλλοισα κατ' ἀγρίῳ ἐν πυρὶ βάλλω (vv. 52-53). Lamento de Simeta porque ha sido presa del amor (αἰαῖ Ἔρως ἀνιάρει, τί μευ μέλαν ἐκ χροὸς αἷμα ἐμφύς ὡς λιμνᾶτις ἄπαν ἐκ βδέλλα πέπωκας; vv. 54-55). Estribillo (v. 56). Al día siguiente debe machacar un lagarto para acabar la maligna rócima (σαύραν τοι τρίψασα κακὸν ποτὸν αὖριον οἰσῶ. Θεστυλί, νῦν δὲ λαβοῖσα τὸ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαξον vv. 56-57). Estribillo (v. 57).

7) Manda a Testílde para que estruje las hierbas mágicas que han preparado en el umbral de Delfis por la noche (Θεστυλί, νῦν δὲ λαβοῖσα τὸ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαξον τᾶς τήνῃ φλιᾶς καθ' ὑπέρτερον ἅς ἔτι καὶ νύξ [ἐκ θυμῷ δέδεμαι· ὃ δέ μευ λόγον οὐδένα ποιεῖ] καὶ λέγ' ἐπιτρύζοισα 'τὰ Δέλφιδος ὅστ' ἰά μ' ἀσσω' vv. 58-62). Estribillo (v. 62).

El estribillo de invocación a la Ίυγξ se repite periódicamente (vv. 17, 22, 27, 37, 42, 32, 47, 52, 57 y 63).

Segunda parte:

1) Simeta a solas confía a Selene la historia de sus amores con Delfis (Νῦν δὴ μῶνα ἑοῖσα πόθεν τὸν ἔρωτα δακρύσω; [...] ἐγὼ δ' οἰσῶ τὸν ἐμὸν πόθον ὥσπερ ὑπέσταν. χαῖρε, Σελανάια λιπαρόθρονε, χαίρετε δ' ἄλλοι ἀστέρες, εὐκάλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί vv. 64-166).

El estribillo periódico de la segunda parte es una invocación a Selene (φράζεό μευ τὸν ἔρωθ' ὅθεν ἵκετο, πότνα Σελάνα vv. 69, 75, 81, 87, 93, 99, 105, 111, 117, 123, 129 y 135).

La finalidad de la práctica mágica es el sometimiento erótico de la víctima. Está dirigida a Hécate, Selene, Ártemis y Afrodita. El hecho de que las tres primeras sean diosas lunares y de que la *praxis* se realice bajo el influjo de la Luna indica el protagonismo del astro en este tipo de prácticas. La primacía de Hécate se debe no solo a su función como asistente de las magas sino también a su faceta de divinidad lunar y al consecuente sincretismo que establece con Selene, ya que el influjo del astro es uno de los factores fundamentales de esta práctica. Ártemis es invocada para que quebrante el durísimo metal de las puertas del Hades, tal vez implicando con ello que los *daimones* podrán salir de allí y llegar a la tierra donde les requiere la maga. Esta capacidad es propia de Hécate por ejemplo en los *PGM* IV 2716-2717 y VII 699.

La epifanía de Hécate en la encrucijada y el bronce que resuena a su llegada representa una imagen con tintes de ritual místico. Esta referencia al ruido del bronce quizá tenga relación con la costumbre de hacer resonar objetos de bronce para alejar las almas de los muertos, que quedaban espantadas por la sombra que se producía durante los eclipses cuando se acercaban a la Luna¹. Se usa el bronce porque es el metal propio de las divinidades ctonias y de los seres infernales.

El *Idilio* II es el primer texto en el que una determinada variedad de plantas se utiliza para invocar a Hécate². En el mimo de Sofrón se utilizan la sal, el laurel, el bitumen y el incienso que son hierbas habituales para elaborar los sahumerios. En el *Idilio* II el φάρμακον requiere un sahumerio con harina de cebada, laurel, salvado, cera y un lagarto³ triturado, todo ello guardado en un cofre. El único ingrediente que coincide en ambos casos es el laurel, pues una de las plantas que más repiten en las recetas mágicas consagradas a Hécate, como demostraré a continuación.

El objeto mágico más importante del *Idilio* es la ἵυγξ y el ῥομβός. El término griego ἵυγξ⁴ designa originariamente al pájaro “torcecuello”⁵. Este ave realiza un característico movimiento circular con su cuello y emite un matraqueo agudo⁶ como reclamo en época de apareamiento. De ahí que los mitógrafos helenísticos acabaran denominando al torcecuello “pájaro de Afrodita” y que, por analogía, a veces signifique “conjuro amoroso”, “deseo”, “encanto” o “rueda mágica”. Esta rueda mágica gira como el cuello del pájaro y por ello se considera con poder para atraer a la persona deseada. Los fragmentarios trenos de Píndaro constituyen el primer testimonio literario que identifican la ἵυγξ con τροχός⁷ “rueda” y también define la ἵυγξ como “pájaro de Afrodita” usado por las magas en sus φίλτρα de amor. Así pues, el nombre ἵυγξ identifica un instrumento esférico o romboidal que el mago hace girar para propiciar el tránsito de *daimones* entre el mundo divino y el de los humanos. Los testimonios literarios atribuyen este instrumento a Hécate y a Afrodita, especialmente en prácticas mágicas de sometimiento erótico. En el *Idilio* II de Teócrito es el primer ejemplo de este tipo de práctica en el que Hécate es invocada por efecto de la ἵυγξ. Desde el punto de vista de la teología de los *Oráculos Caldeos*, con inspiración medio y neoplatónica, la relación entre Hécate y la ἵυγξ adquiere importancia en contexto astral. Como veremos, a partir de los fragmentarios *Oráculos Caldeos* se deduce que las ἵυγγες forman parte de los σύμβλα divinos del sistema caldaico porque representan el vínculo entre la realidad sensible y la inteligible⁸, de ahí que estén directamente relacionados con Hécate.

¹ Plu., *De facie* 944B.

² López Carrasco, 2020.

³ Las aplicaciones de los lagartos en las prácticas mágicas se recogen después en Plin., nat. XXX 49, 141. Entre ellas se encuentra su eficacia contra el veneno de escorpión, Dsc., II 64; Plin., nat. XXIX 22, 73. Hécate es apodada “devora-reptiles” en una *defixio* ática del s. I d.C., Jordan, 1985 = SGD 21; López Jimeno, 2001: 80 n. 215.

⁴ Sobre la tradición de la ἵυγξ véase Fernández Fernández, 2015: 223, 230 nota 71, 231.

⁵ Lara Alberola, 2010: 275.

⁶ Arist., *HA* II 12, 504 A, 11-19 Louis.

⁷ Pi., fr. 128A, 8 y P. 4.213-219 Snell-Maehler.

⁸ *Orac. Chald.* 223 Des Places; Porph. *Phil. Orac.*, p. 157, 1-2 Wolff.

El ρόμβος de bronce que hace girar Simeta es otro nombre dado a la “rueda mágica” o ἵυγξ. El mismo término ρόμβος se encuentra en el *PGM* IV 2291 (ρόμβον στρέφω σοι) y en el *PGM* IV 2331 (ρόμβος σιδηροῦς) refiriéndose a este artefacto esférico relacionado con Hécate en prácticas de sometimiento erótico. Píndaro es el primer autor que nombra la ἵυγξ para referirse al “pájaro de Afrodita”¹, esto es, a un ave pequeña atada a una rueda y que era usada por las magas como instrumento para que sus φίλτρα o remedios de amor surtieran efecto². Así pues, el campo semántico del término ἵυγξ se amplió una vez que el ave torcecuello se asoció con Afrodita y con su empleo en los conjuros eróticos. De ahí que ἵυγξ sirva para denominar el “hechizo de amor” en Píndaro³ y para referirse a conceptos como φιλία, ἡδονή o χάρις por ejemplo en Esquilo⁴ e incluso a la “atracción” y al “deseo sexual” en Sófocles y Esquilo⁵.

Es interesante observar las diferentes connotaciones que adquieren los términos ρόμβος e ἵυγξ cuando se relacionan con Hécate. Por definición ambos términos se refieren a la rueda mágica empleada en los conjuros de sometimiento erótico. Sin embargo, en el *Idilio* la ἵυγξ parece referirse a esta rueda como símbolo más abstracto o más divino que el ρόμβος. La ἵυγξ es evocada en cada estribillo junto a la petición de Simeta, como si la maga estuviese pidiendo a una fuerza sobrenatural que cumpla su deseo. Por el contrario, parece que el ρόμβος en este caso denomina un objeto más terrenal, tal vez la rueda mágica que Simeta tiene en la mano al realizar el conjuro. Cuando hace girar el ρόμβος bronceo dice: χῶς δινεῖθ' ὁδε ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας; la expresión ἐξ Ἀφροδίτας, en mi opinión, puede tener diferentes interpretaciones: una es que sea la propia Afrodita quien gira el instrumento; otra es que Afrodita haga posible que Simeta lo gire, por lo que ambas opciones tendrían el mismo resultado en la práctica; y una tercera opción es que ἐξ Ἀφροδίτας sirva simplemente para indicar que se trata del instrumento atribuido a Afrodita, independientemente de quien lo haga girar. Los términos ἵυγξ y ρόμβος se refieren al mismo concepto de la rueda mágica pero en el primer caso se trata del objeto en su forma divina o abstracta y en el segundo caso se trata de la representación física de este poderoso objeto en la tierra, una hipótesis concordante con el concepto de simpatía mágica.

Porfirio habla del ρόμβος de la siguiente manera: ἀλλὰ μὰν καὶ τοῖς ρόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ συμβαίνει· ἡσυχᾷ μὲν κινούμενοι βαρὺν ἀφίεντι ᾄχον, ἰσχυρῶς δ' ὀξύν⁶. En este sentido, se trata de un instrumento que se hace girar en las ceremonias rituales para que emita un sonido agudo y estridente. En inglés lo han denominado *bull-roarer* y West lo define como un instrumento de viento utilizado en las ceremonias de iniciación y que consiste en una pieza de madera que gira sobre sí misma al final de una cuerda o correa de cuero, de modo que emite *a demonic roaring noise*⁷.

Como mostraré más adelante, el concepto de ἵυγξ en plural, las ἵυγγες, se relaciona directamente con Hécate en dos fragmentos de los *Oráculos Caldeos* y en ellos adquiere un

¹ Pi., fr. 128A, 8 y P. 4.213-219 Snell-Maehler.

² Fernández Fernández, 2014: 230 nota 71.

³ Pi., N. 4, 35 Snell-Maehler.

⁴ A., *Pers.* 988-989.

⁵ S., fr. 474, 1-2, p. 383 Radt; A., *Lys.* 1110-1111 Coulon. Fernández Fernández, 2014: 233 y notas.

⁶ Porph., *In Harm.* p. 57, 18-19 Düring.

⁷ West, 1992: 122.

significado diferente al que tiene en el *Idilio* de Teócrito. El *Orac.Chald.* 223 se trata de encantamientos secretos con los que el oficiante de la práctica pretende “arrastrar” a los *daimones* aéreos para que desciendan a la tierra. Las *ἵυγγες* funcionan como un vínculo entre la realidad sensible y la inteligible. Seguramente por eso Porfirio¹ cita las *ἵυγγες* como parte de los *λόγια* de Hécate. Me sumo a la interpretación de Majercik acerca de las *ἵυγγες* en los *Oráculos Caldeos* como uno de los σύμβολα del Intelecto Paterno². Dado que la rueda es el símbolo tradicionalmente asociado con la *ἵυγξ*, la autora propone identificarla con el στρόφαλος τεύργico de Pselo³ sobre el cual el autor dice que es ἐκατικὸς στρόφαλος σφαῖρά ἐστι χρῆσις. Pselo da esta descripción al comentar el *Orac.Chald.* 206⁴, del cual solo nos ha llegado la palabra στρόφαλος. Por último, Marino de Neápolis en *Proclo o Sobre la felicidad* (485/486 d.C.) identifica uno de los θεῖοι καὶ ἄφθεκτοι στρόφαλοι, los “divinos e inefables discos” de los caldeos con la *ἵυγξ* y se refiere a ella como la *sphaerula Hecatica* que se usa para provocar la lluvia⁵. Volveré sobre estos testimonios más adelante.

Para concluir, los términos *ἵυγξ* y *ρόμβος* en el *Idilio* II se refieren al mismo concepto de “rueda mágica giratoria” pero adquiriendo el primero la connotación de símbolo metafísico. Esto pudo contribuir a su empleo posterior en los textos de los *Oráculos Caldeos*, donde las *ἵυγγες* se consideran entidades intermediarias y transmisoras de información, razón por la cual se asocian a Hécate que tiene la potestad de conectar el mundo sensible y el inteligible. Por otra parte, los términos *ρόμβος* o más tarde στρόφαλος τεύργico quedan para designar el instrumento giratorio físico que usa el mago y el teúrgico para sus prácticas mágicas eróticas, con el objetivo de potenciar el efecto de las mismas. El movimiento rotatorio de dicho instrumento en el mundo terrenal tiene como finalidad 1) manifestar físicamente el concepto abstracto de atracción sexual gracias a su giro, 2) establecer un vínculo simpático con la *ἵυγξ* caldaica, teniendo en cuenta que las *ἵυγγες* servían como elementos transmisores de los *daimones* entre la realidad sensible e inteligible. En este sentido, las *ἵυγγες* son entidades transmisoras de información entre ambos mundos, motivo por el cual se asocian con Hécate. El germen de dicha asociación en los *Oráculos Caldeos* puede rastrearse en el *Idilio* II.

Entre las magas de la literatura grecolatina que son devotas a Hécate, la más famosa es sin duda Medea. El primer testimonio que tenemos de la relación entre ambas es la *Medea* de Eurípides. Un siglo después, Apolonio de Rodas vuelve a sacar a la luz a este personaje en sus *Argonáuticas* y desarrolla la relación que mantiene con la diosa.

Apolonio presenta a Medea como la sacerdotisa (ἀρήτειρα) de Hécate y este es un elemento diferencial respecto de Simeta o de la maga del mimo de Sofrón, ya que éstas, al parecer, invocan a la diosa con un objetivo funcional, para que sus conjuros tengan mayor eficacia. En cambio, la relación que mantiene Medea con Hécate en las *Argonáuticas* es más íntima. La princesa se dedica devotamente a cuidar de su templo y ésta es la única tarea para la cual sale del palacio de su padres Eetes en la Cólquide: πρὶν δ' οὐτὶ θάμιζεν ἐν μεγάροις, Ἑκάτης δὲ πανήμερος ἀμφεπονεῖτο νηόν, ἐπεὶ ῥα θεῆς αὐτὴ πέλεν ἀρήτειρα (A.R., A. III 250-

¹ Porph., *Phil. orac.* p. 155, 5-6 Wolff; Eus. Caes., *P.E.* V 12, 1.

² Majercik, 1989: 220.

³ Psel., *Phil. Minor.* II 38, p. 133, 17-24 O'Meara. Traducción al español en García Bazán, 1991: 140.

⁴ *Orac.Chald.* 206 Des Places.

⁵ Marin., *Procl.* 28, 8-15 y 19-21 Saffrey & Segonds.

252). Medea dirige a Hécate sus plegarias más personales, pues pide a la diosa que ayude a Jasón para que vuelva indemne de la peligrosa misión de uncir los dos salvajes toros de aliento de fuego de Eetes: ἤ μὲν ὄφελλεν ἀκήριος ἐξαλέασθαι. – ναὶ δὴ τοῦτό γε πότνα θεὰ Περσηὶ πέλοιτο (A.R., A. III 467). Esta petición manifiesta la lucha interna de la princesa entre la lealtad que debe a su padre y a su pueblo y el intenso amor por el extranjero Jasón que se ha apoderado de sus sentidos. Uno de los temas desarrollados en las *Argonáuticas* es la contraposición entre el mundo bárbaro representado por la Cólquide y su inhospitalario rey Eetes y el mundo civilizado de la Hélade. Medea personifica este conflicto porque se deja seducir por el mundo civilizado y hospitalario que representa Jasón¹. Del mismo modo, la diosa Hécate se adscribe al panteón de la civilización bárbara de Medea en contraposición al panteón olímpico de la Hélade. Dicha naturaleza bárbara se infiere en los *HG* (i 13-14) cuando Hécate profiere “barbarismos”, así como en los textos de magia como el *PGM* IV 2329-2331. Así pues, Medea confía a su hermana Calcíoipe que va a guardar en el templo de Hécate las φάρμακα que ha elaborado para ayudar a Jasón a derrotar a los bueyes de su padre: ἀλλ' ἴθι, κεῦθε δ' ἐμὴν σιγῇ χάριν, ὄφρα τοκῆς λήσομεν ἐντύνουσαι ὑπόσχεσιν' ἥρι δὲ νηὸν εἴσομαι εἰς Ἑκάτης, θελκτήρια φάρμακα ταύρων οἰσομένη ξείνῳ ὑπὲρ οὗ τόδε νεῖκος ὄρωρεν (A.R., A. III 736-739). El depósito de tales sustancias en el templo de la diosa supone otra particularidad de su culto, ya que no son las ofrendas regulares de una divinidad y, además, posiblemente la maga las lleva allí para consagrarlas a Hécate en ese lugar y potenciar de esta forma su eficacia.

En las *Argonáuticas* Hécate se denomina Περσηῖς porque es hija del Titán Perses², siguiendo la tradición genealógica de Hesíodo. El culto que Medea rinde a Hécate tiene como consecuencia el profundo conocimiento y maestría de la princesa en cuando al uso de hierbas para preparar φάρμακα. Por este motivo, Argos propone a Jasón que pida ayuda a Medea “que sabe de pótimas por los consejos de Hécate Perseide” para lograr con éxito su peligrosa misión: κούρην δὴ τινα πρόσθεν ἐπέκλυες αὐτὸς ἐμεῖο φαρμάσσειν Ἑκάτης Περσηίδος ἐννεσίησιν' (A.R., A. III 477-478). La descripción que dicho argonauta hace de Hécate ante el resto de la tripulación es bastante esclarecedora respecto de los poderes de Medea: κούρη τις μεγάροισιν ἐνιτρέφετ' Αἰήταο, τὴν Ἑκάτη περίαλλα θεὰ δάε τεχνήσασθαι φάρμαχ' ὅς' ἡπειρός τε φύει καὶ νήχυτον ὕδωρ' τοῖσι καὶ ἀκαμάτοιο πυρὸς μειλίσσεται αὐτμήν καὶ ποταμούς ἴσθησιν ἄφαρ κελαδινὰ ῥέοντας, ἄστρα τε καὶ μήνης ἱερὰς ἐπέδησε κελεύθους (A.R., A. III 528-533). En efecto, a Medea se le atribuye el conocimiento de todo tipo de φάρμακα (hierbas y sustancias) que se encuentran en la naturaleza y esto le confiere un gran poder sobre los elementos del fuego y del agua y también sobre los astros, concretamente sobre los cursos de la Luna. Esta última prerrogativa es de especial importancia porque los movimientos del astro determinan el Destino y la Necesidad, el devenir de las cosas; lo cual significa que Medea, gracias al poder que le confiere Hécate, es capaz de detener los cursos de la Luna y de influir, por lo tanto, en el transcurso de los acontecimientos³. En cuanto a Hécate, su influencia sobre la Luna se debe a la identificación de la diosa con el astro⁴ y a su consecuente asimilación o asociación con Selene. Además de ser uno de los factores fundamentales de Hécate como

¹ A.R., A. III 454-458, 11105-1108; Valverde Sánchez, 1996: 60-61.

² Así en Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 372 lín. 40.

³ Con tales poderes se representa a Medea en Ou., *met.* VII 199-209.

⁴ Iohannes Galenus, *Allegoriae in Hesiodi Theogoniam*, pág. 327, líns. 33 y 36, pág. 330, líns. 11 y 27.

diosa de la magia, esta prerrogativa representa un punto de intersección entre el perfil mágico y el perfil astral de Hécate. Este es el motivo por el cual Hécate es recurrentemente citada en las prácticas de los *PGM* que implican influir sobre el Destino, algunas de ellas de tipo adivinatorio. De esta forma, la concepción de Hécate en los *PGM* como diosa de la adivinación se basa en su capacidad para influir sobre el Destino debido a su faceta de diosa lunar, además de su relación con Apolo.

El remordimiento atormenta a Medea por haber ayudado a Jasón traicionando, por consiguiente, a su linaje. Como respuesta a ese sentimiento, la princesa se pasa una noche en vela y al alba se prepara con un vestido y velo como si fuese una novia. Llama a sus doce doncellas vírgenes que duermen en el vestíbulo de su habitación para que unjan un carro de mulos y la lleven al templo de Hécate: κέκλετο δ' ἀμφιπόλοις, αἳ οἱ δυοκαίδεκα πᾶσαι ἐν προδόμῳ θαλάμοιο θυώδεος ἡγλίζοντο ἥλικες, οὕπῳ λέκτρα σὺν ἀνδράσι πορσύνουσαι, ἔσσυμένως οὐρῆας ὑποζεύξασθαι ἀπήνη, οἳ κέ μιν εἰς Ἑκάτης περικαλλέα νηὸν ἄγοιεν (A.R., A. III 838-842). Este es otro ejemplo de la diosa como depositaria de los íntimos sentimientos de su sacerdotisa. Mientras que las sirvientas preparan el carro, Medea saca de un cofre el φάρμακον llamado Προμήθειον (Prometeico) que debe consagrar en el templo de Hécate (A.R., A. 845). Este pasaje resulta interesante por tres motivos: 1) la descripción de la planta de la que procede el φάρμακον, la elaboración del mismo y su efecto, 2) el rito de consagración a Hécate y 3) el teónimo *hárax* y el epíteto que se atribuye a la diosa (A.R., A. III 843-868).

Según el texto, la pócima Prometeica se elabora a partir de una planta que brotó del icor sangriento¹ procedente de la herida de Prometeo (αἱματόεντ' ἰχῶρα Προμηθῆος μογεροῖο) cuando el águila que le picaba el hígado manchó con este fluido las laderas del Cáucaso². La flor mide un codo de altura y es de color parecido al del famoso azafrán de Córico en Cilicia³ (τοῦ δ' ἦτοι ἄνθος μὲν ὅσον πήχυιον ὑπερθεν χροιῇ Κωρυκίῳ ἔκειλον κρόκῳ ἐξεφαάνθη). Florece sobre tallos gemelos (καυλοῖσιν διδύμοισιν ἐπήγορον) y su raíz en la tierra parece carne recién cortada (ἢ δ' ἐνὶ γαίῃ σαρκὶ νεοτμήτῳ ἐναλιγκίῃ ἔπλετο ῥίζα). El φάρμακον Prometeico es comparable al μῶλυ una sustancia que utiliza Ulises en la *Odisea* como antídoto contra los encantamientos de Circe⁴. Una descripción de este φάρμακον Προμηθῆος se encuentra en Valerio Flaco quien la describe como una planta bulbosa (Val.Fl., 7, 355-365). Se ha propuesto identificarla con la mandrágora (μανδραγόρας), el acónito (ἀκόνιτον) y el cólquico (κολχικόν)⁵. Para elaborar el φάρμακον Medea recoge el jugo de esta planta en una concha del Caspio, al igual que recoge el negro jugo de la encina⁶ en las montañas (τῆς οἴην τ' ἐν ὄρεσσι κελαινὴν ἰκμάδα φηγοῦ Κασπίῃ ἐν κόχλῳ ἀμήσατο φαρμάσσεσθαι). A continuación, en una noche tenebrosa y envuelta con un manto oscuro, la

¹ El icor es la sangre inmortal de los dioses en Hom., *Il.* V 339-342.

² Una descripción del castigo de Prometeo en A.R., A. II 1246-1259.

³ Dsc., *Alex.* I 26: κρόκος *crocus sativus* L.

⁴ Hom., *Il.* X 302-306: ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκειλον ἄνθος· μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί, χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν ἀνδράσι γε θνητοῖσι· θεοὶ δέ τε πάντα δύναται.

⁵ Dsc., IV 75, 76 y 83, respectivamente.

⁶ Puede que el jugo de la encina fuera una de las sustancias que Medea usaba habitualmente. Su uso se debe probablemente al tinte negro que dejaba el emplastro resultante de la cocción de la corteza de su raíz o el extracto del cascabillo de la bellota; Dsc., I 106, 2 φηγός *Quercus aegilops* L./*Quercus ilex* s.l. Recuérdese que las ramas de encina coronan la cabeza de Hécate según la descripción de S., fr. 535.

maga se baña siete veces en aguas de manantial perenne e invoca siete veces a Brimó κουροτρόφος, νυκτιπόλος y χθονία, la divinidad tesalia soberana del mundo de los muertos (ἐπτά μὲν ἀενάοισι λοεσσαμένη ὑδάτεσσιν, ἐπτάκι δὲ Βριμῶ κουροτρόφον ἀγκαλέσασα, Βριμῶ νυκτιπόλον, χθονίην, ἐνέροισιν ἄνασσαν, λυγαίῃ ἐνὶ νυκτὶ σὺν ὀρφναίοις φάρεεσσιν). El ambiente nocturno y el manto oscuro son elementos propios de los rituales místéricos de Hécate. Por este motivo, el nombre de Brimó en este caso se utiliza como epiclesis de Hécate, igual que en el Orph., H. 1. Así como el grito bárbaro de Hécate en el HG i 13-14 se debe a la asociación de la diosa con Brimó. Cuando se corta la raíz de la planta de la Titánide, esto es, de Hécate, la tierra reacciona estremeciéndose e incluso se escucha gemir a Prometeo (μυκηθμῷ δ' ὑπένερθεν ἐρεμνὴ σείετο γαῖα ρίζης τεμνομένης Τιτηνίδος, ἔστενε δ' αὐτός Ἰαπετοῖο πάις ὁδύνῃ πέρι θυμὸν ἀλύων). Se produce una simpatía entre Prometeo y la planta que nace de la sangre del héroe. Medea transporta el φάρμακον en una banda perfumada que se ciñe al pecho para llevarlo al templo de Hécate (τόρρ' ἤγ' ἐξανελούσα, θυώδει κάτθετο μίτρῃ ἢ τέ οἱ ἀμβροσίοισι περὶ στήθεσσιν ἔερτο).

El efecto, en fin, que tiene el φάρμακον Προμηθῆος consiste en hacer indestructible a quien se unge el cuerpo con él, volviéndose resistente a los golpes del bronce y al fuego, obteniendo ese día inagotable vigor y fuerza (τῷ εἴ κεν, [...], ἐὼν δέμας ἱκμαίνοιτο, ἦ τ' ἂν ὄγ' οὔτε ῥηκτὸς ἔοι χαλκοῖο τυπῆσιν οὔτε κεν αἰθομένῳ πυρὶ εἰκάθοι, ἀλλὰ καὶ ἀλκῇ λωίτερος κεῖν' ἤμαρ ὁμῶς κάρτει τε πέλοιτο). Tal efecto se consigue si antes el agente se concilia a Daira (Hécate) unigénita (νυχίοισιν ἀρεσσάμενος θυέεσσιν Δαῖραν μουνογένειαν). El epíteto Δαῖρα para Hécate es un *hárax* y tal vez deriva del griego δαῖς δαῖδος “antorcha”, ya que el efecto del φάρμακον tiene como resultado volverse resistente al fuego. El epíteto μουνογένεια, en cambio, aparece atribuido a la diosa en la *Teogonía* porque es la hija única de Perses y de Asteria y en A.R., III 1035.

El templo de Hécate, el lugar donde Medea lleva a sus fieles criadas para jugar y recoger flores (A.R., A. III 912-916), es el punto de encuentro de la princesa con Jasón. Este sitio asegura a Medea que está a salvo protegida por su diosa a la vez que demuestra un voto de confianza al extranjero permitiéndole estar allí.

Para que Jasón tenga éxito en su empresa, Medea le aconseja coger los dientes de las quijadas de dragón y esperar con ellos justo hasta media noche (εὔτ' ἂν δὴ μετιόντι πατὴρ ἐμὸς ἐγγυαλίξῃ ἐξ ὄφιος γενύων ὀλοοὺς σπείρασθαι ὁδόντας, δὴ τότε, μέσσην νύκτα διαμμοιρηδὰ φυλάξας. A.R., A. III 1027-1029). En ese momento debe bañarse solo en las corrientes de un río, vestido con un manto negro, y luego excavar un foso circular sobre el cual construirá una pira para degollar una oveja sobre ella y allí depositarla entera (ἀκαμάτοιο ῥοῆσι λοεσσάμενος ποταμοῖο, οἷος ἄνευθ' ἄλλων ἐνὶ φάρεσι κυανέοισιν βόθρον ὀρύξασθαι περιηγέα, τῷ δ' ἐνὶ θῆλυν ἀρνειὸν σφάζειν καὶ ἀδαίετον ὠμοθετῆσαι, αὐτῷ πυρκαϊὴν εὔ νηήσας ἐπὶ βόθρῳ. A.R., A. III 1030-1034). Para propiciarse a Hécate debe hacer un libación de miel para la diosa (μουνογενῇ δ' Ἑκάτην Περσηίδα μελίσσοιο, λείβων ἐκ δέπας συμβλήια ἔργα μελίσσέων. A.R., A. III 1035-1036). Hecho esto, el héroe se dará la vuelta y abandonará la pira y no debe dejarse llevar por la tentación de darse la vuelta y mirar, a pesar de que escuche un ruido de pasos o ladridos de perros, pues esto podría ser fatal (ἐνθα δ' ἐπεὶ κε θεῶν μεμνημένος ἰλάσσηαι, ἅψ ἀπὸ πυρκαϊῆς ἀναχάζεο, μηδέ σε δοῦπος ἢ ποδῶν ὄρησι μεταστρεφθῆναι ὀπίσω ἢ ἐκυνῶν ὑλακὴ, μή πως τὰ ἕκαστα κολούσας οὐδ' αὐτὸς κατὰ

κόσμον ἑοῖς ἐτάροισι πελάσσης. A.R., A. III 1037-1041). Al alba debe humedecer el φάρμακον y aplicárselo desnudo por todo el cuerpo como con un unguento para obtener una fuerza inmensa. Debe ungir también el escudo y la espada con ella, así no podrán herirle las picas de los enemigos ni el fuego de los bueyes. Esta condición sobrehumana le durará solo un día (ἥρι δέ, μυθήνας τόδε φάρμακον, ἥύτ' ἄλοιφῇ γυμνωθεὶς φαίδρυνε τεὸν δέμας· ἐν δέ τοι ἄλκῃ ἔσσειε' ἀπειρεσίῃ μέγα τε σθένος, οὐδέ κε φαίης ἀνδράσιν ἀλλὰ θεοῖσιν ἰσαζέμεν ἀθανάτοισιν· πρὸς δὲ καὶ αὐτῷ δουρὶ σάκος πεπαλαγμένον ἔστω καὶ ξίφος. ἔνθ' οὐκ ἂν σε ιατμήξειαν ἀκωκαὶ γηγενέων ἀνδρῶν οὐδ' ἄσχετος αἰσσοῦσα φλόξ ὀλοῶν ταύρων τοῖός γε μὲν οὐκ ἐπὶ δηρὸν ἔσσειαι, ἀλλ' αὐτῆμαρ ὁμῶς σύγε μή ποτ' ἀέθλου χάζεο. A.R., A. III 1042-1051).

La ejecución del ritual para propiciarse a Hécate por parte de Jasón sigue las instrucciones de Medea y aporta algunos detalles adicionales. Después de la ablución y de degollar a la oveja sobre la pira en el foso, el héroe vierte unas “libaciones mezcladas” (ἐπὶ δὲ μιγάδας χέε λοιβάς. A.R., A. III 1210). Esto supone una diferencia respecto de las instrucciones de Medea, a no ser que la sustancia que mezcle sea miel con agua, aunque tal vez se trate de vino con agua. Cuando invoca a Hécate como auxiliadora de las pruebas, lo hace usando el epíteto Brimó de la diosa (Βριμῷ κικλήσκων Ἑκάτην ἐπαρωγὸν ἀέθλων. A.R., A. III 1211). El héroe se aleja y se produce la epifanía de la diosa. Hécate aparece coronada con terribles serpientes y ramas de encina (como en S., fr. 535 Radt), porta antorchas en sus manos y va acompañada de sus perros infernales que aúllan con agudos ladridos (καὶ ῥ' ὁ μὲν ἀγκαλέσας πάλιν ἔστιχεν· ἢ δ' αἰοῦσα κευθμῶν ἐξ ὑπάτων δεινὴ θεὸς ἀντεβόλησεν ἱροῖς Αἰσονίδαο, πέριξ δέ μιν ἔστεφάνωντο σμερδαλέοι δρυῖνοισι μετὰ πτόρθοισι δράκοντες, στράπτε δ' ἀπειρέσιον δαΐδων σέλας· ἀμφὶ δὲ τήνγε ὀξεῖῃ ὑλακῇ χθόνιοι κύνες ἐφθέγγοντο. A.R., A. III 1212-1217). La naturaleza se estremece a su paso: gritan las ninfas moradoras del pantano del río Fasis Amarantio (πίσσεα δ' ἔτρεμε πάντα κατὰ στίβον· αἱ δ' ὀλόλυξαν νύμφαι ἐλειονόμοι ποταμηίδες, αἱ περὶ κείνην Φάσιδος εἰαμενὴν Ἀμαραντίου εἰλίσσονται. A.R., A. III 1218-1220), lo cual nos revela que Jasón lleva a cabo el ritual a orillas del río Fasis.

Los elementos rituales para Hécate son el foso circular, la pira, la ofrenda de la sangre de la oveja y del cuerpo del animal, la libación de miel u otra sustancia mezclada. El foso circular y el sacrificio cruento recuerdan los rituales sacrificiales para la Μαλοφόρος en su recinto sagrado de Selinunte, en los que se arrojaban cerditos o corderos en los βόθροι. No obstante, esta forma ritual parece ser propia de la región de la Cólquide, mientras que el método sacrificial más habitual para Hécate en Atenas era el depósito de cachorros en las encrucijadas junto a sus *hekataia*. La prohibición de darse la vuelta pone a prueba la confianza ciega del humano en la divinidad¹, como en el mito de Orfeo y Eurídice. El ritual para Hécate se lleva a cabo en el río Fasis de la Cólquide, el mismo lugar en el que, según la noticia del *De fluviis* de Ps.-Plutarco, se celebraban unos Misterios para la diosa. El ambiente ritual descrito en las *Argonáuticas* (a media noche, con el manto negro y la epifanía de la diosa) recuerda el de la celebración mística. Sin embargo, el contexto de la obra específica que, en este caso, el héroe pretende ganarse el favor de la diosa, no iniciarse en los misterios de esta divinidad extranjera a su patria. El aspecto terrible de Hécate sí que coincide con el de fuentes más tempranas: la cabellera de serpientes y de ramas de encina, las antorchas y los perros

¹ Véase S., *Ed. Col.* 490; Theocr., *Id.* XXIV 95-96.

aullantes que le acompañan se han convertido en rasgos característico de las apariciones de la diosa. Por último, en este pasaje unas Ninfas se asustan ante la epifanía de Hécate. La presencia de estos seres en los rituales de Hécate no es muy frecuente, basta recordar los ejemplos en Alcman y tal vez en los *HG* (Alcm., fr. 63 Davies = 94 Calame y el escolio tardío Σ min. Hom. *Il.* VI 21; *HG* i 13).

Más adelante sí hay una referencia a la celebración de unos Misterios de Hécate. Cuando la nave regresa a Yolco bordeando la costa meridional del Ponto hasta Paflagonia, Medea ordena desembarcar en la ribera del río Halis para propiciarse a Hécate con sacrificios (A.R., A. IV 241-252). No podemos comparar los elementos de dicho ritual con el anterior porque Apolonio declara que nadie era conocedor de ellos y que él mismo no se atreve a decirlos (καὶ δὴ τὰ μὲν ὅσσα θυηλὴν κούρη πορσανέουσα τιτύσκετο (μήτε τις ἴστωρ εἴη μήτ' ἐμὲ θυμὸς ἐποτρύνειεν αἰεῖδεν) ἄζομαι αὐδῆσαι. A.R., A. IV 247-250). No obstante, seguramente se trata de dos rituales diferentes porque en esta ocasión es la propia Medea la que lleva a cabo los preparativos y la ejecución del mismo. Solo sabemos que, según Apolonio, quedó un santuario erigido para ella en ese lugar, aunque no tenemos prueba arqueológica de ello. Curiosamente, este pasaje de Apolonio fue comentado por el historiador Ninfis de Bitinia (s. III a.C.) en el octavo libro de su obra *Sobre Heraclea*: Νύμφις ἐν τῷ ἔκτῳ Περὶ Ἡρακλείας Ἐκάτης φησὶν ἱερὸν εἶναι ἐν τῇ Παφλαγονίᾳ, Μηδείας ἰδρυσαμένης (Nymphis, *Hist.Frag.* 14, lín. 2: Schol. Apoll. Rh. IV, 247). El autor corrobora la existencia del templo para Hécate en Paflagonia.

Por último, en las *Argonáuticas* hay una versión sobre la descendencia de Hécate. Según la cual, Hécate es madre del monstruo Escila de Ausonia, al cual habría engendrado con Forco¹: ἥ ἐκ πατρὸς Σκύλλης συγγενὸν κευθμῶνα νέεσθαι (Σκύλλης Αὐσονίης ὀλοόφρονος, ἣν τέκε Φόρκῳ νυκτιπόλος Ἐκάτη, τήν τε κλείουσι Κράταιν) (A.R., A. IV 827-829). Por su parte, esta genealogía de Escila difiere de la tradición homérica, en la que es hija de Crateis, pero sigue la genealogía transmitida por Acusilao (Acus., fr. Vol. Jacoby' -F 1a, 2, F, frag. 42, lín. 3-4; frag. 27, lín. 1). Hécate recibe el epíteto νυκτιπόλος en ese mismo pasaje de Acusilao, por lo que puede ser que la tradición genealógica propuesta por el Rodio esté inspirada en dicho autor². Este mismo epíteto aparece antes en la invocación de Medea dirigida a Hécate *Brimó*, así como más adelante, atribuido a Hécate (doncella Perseide): ἴστω νυκτιπόλου Περσηίδος ὄργια κούρης (A.R., A. IV 1020).

Dioniso Escitobraquión (s. III a.C.), gramático y mitógrafo griego, transmite algunas genealogías alternativas de Hécate haciendo de la diosa una personaje pseudo-histórico emparentado con Eetes y Medea. En su comentario del pasaje de A.R., A. III 200, dice que existe una llanura primaveral llamada Κιρκαῖον debido a Circe y que ésta era hija de Eetes y de Hécate y hermana de Medea: ἐπὶ θρωσμοῦ πεδίοιο· Κιρκαῖον τόδε που κικλήσκεται] τὴν Κίρκην Διονύσιος ὁ Μιλήσιος ἐν πρώτῳ τῶν Ἀργοναυτικῶν θυγατέρα Αἰήτου καὶ Ἐκάτης τῆς Περσέως θυγατρὸς, ἀδελφὴν δὲ Μηδείας (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby' -F 1a, 32, F, frag. 1a, lín. 3). La misma noticia: Διονύσιος δὲ ὁ Μιλήσιος Ἐκάτην μητέρα Μηδείας καὶ Κίρκης, ὡς προείρηται (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby' -F 1a, 32, F, frag. 1b lín. 6).

¹ La misma noticia en Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 2 pág. 13 lín. 20 y 23.

² Epítetos equivalentes a νυκτιπόλος aplicados a Hécate en Orph., *H.* I 5, *H.* IX 3 y *PGM* IV 2523.

Existe una tradición mitológica en la que Medea y a Circe son hijas de Hécate¹. El motivo principal es que las dos mujeres son magas y, en el caso de Medea, se suma la cercana relación que mantiene con la diosa por ser su sacerdotisa. Esta concepción no concuerda con los rasgos de diosa virgen y sin descendencia que se atribuyen a Hécate, rasgos que la asemejan a Ártemis y a Atenea. Además, la *Teogonía* hesiódica tampoco menciona que Hécate haya engendrado otras divinidades. Sin embargo, la consideración de Circe y Medea como hijas de la diosa ha sido transmitida por algunos autores antiguos y por los comentaristas que, viendo el grado de relación entre las tres, consideraron esta línea de parentesco resulta una consecuencia o una interpretación lógica. Por ejemplo, tenemos el testimonio de Epiménides que transmite las palabras de Dioniso el Milesio (32 F 1b), precisamente en su comentario a A.R., A. III 240: κρείων Αἰήτης σὺν ἑῇ ναίεσκε δάμαρτι] ὃ τὰ Ναυπακτικὰ πεποιηκῶς (F 4 Ki) Εὐρυλύτην αὐτὴν λέγει· Διονύσιος δὲ ὁ Μιλήσιος (32 F 1b) Ἑκάτην μητέρα Μηδείας καὶ Κίρκης... (Epimenid., vol. Jacoby'-F 3b, 457, F, frag. 11, lín. 3). Dioniso el Milesio fue un logógrafo griego, la *Suda* le hace contemporáneo de Hecateo de Mileto (550-476 a.C.) el cual vivió en tiempos de Darío I (549-486 a.C.). Por lo que, si la cita de Epiménides es verídica, ésta podría constituir el testimonio literario más antiguo que atribuye a Hécate la maternidad de dos de las brujas más famosas de la literatura griega.

Según el autor, Hécate enseña a su hija Circe sus habilidades con los φάρμακα para elaborar venenos y filtros: αἱ τὴν μὲν Κίρκην εἰς φαρμάκων παντοδαπῶν ἐπίνοιαν ἐκτραπεῖσαν ἐξευρεῖν ῥιζῶν παντοίας φύσεις καὶ δυνάμεις ἀπιστουμένας· οὐκ ὁ τὸ τῆς ξενοκτονίας νόμιμον; λίγα μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἑκάτης διδαχθῆναι, πολὺ δὲ πλείω διὰ τῆς ἰδίας ἐπιμελείας ἐξευροῦσαν μηδεμίαν ὑπερβολὴν ἀπολιπεῖν ἐτέραι πρὸς ἐπίνοιαν φαμακείας (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 14, lín. 127). Al igual que transmite sus artes mágicas a Medea: ἐνταῦθα πάντων θαυμασάντων τὸν λόγον καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐπιβουλῆς μαθεῖν ζητούντων, εἰπεῖν ὅτι κομίζει μεθ' ἑαυτῆς πολλὰς καὶ παραδόξους δυνάμεις φαρμάκων εὐρημένας ὑπὸ τε τῆς μητρὸς Ἑκάτης καὶ τῆς ἀδελφῆς Κίρκης· καὶ ταύταις μὲν μηδέποτε χρῆσθαι πρότερον πρὸς ἀπώλειαν ἀνθρώπων, νυνὶ δὲ δὴ αὐτῶν ἀμυνεῖσθαι ῥαδίως τοὺς ἀξίους τιμωρίας (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 14, lín. 275).

En otro pasaje dice que el hijo mayor de Perses es el padre de Hécate y que ésta era varonil y estaba interesada en la caza (igual que Ártemis), que sabía encontrar raíces mortales y que ella misma mató a su padre con sus venenos: τὸν δὲ Περσέα πρεσβύτερον ὄντα γῆμαι γυναῖκα τῶν ἐγχωρίων τινά, καὶ γενέσθαι αὐτῷ θυγατέρα, ἣ ὄνομα Ἑκάτη, ἥτις λέγεται ἀνδρική γενέσθαι περὶ τὰ κυνηγετικά καὶ πρώτη θανασίμους ῥίζας εὐρεῖν καὶ τὸν ἑαυτῆς πατέρα φαρμάκοις ἀποκτεῖναι (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 1a, lín. 8). Sobre la personalidad de Hécate: καὶ Πέρσου μὲν Ἑκάτην γενέσθαι θυγατέρα, τόλμη καὶ παρανομίαί προέχουσιν τοῦ πατρὸς (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 14, lín. 116). Mientras que en este pasaje Eetes no es el marido sino el padre de Hécate: τὸν γὰρ Αἰήτην τὰ μὲν διὰ τὴν ἰδίαν ὠμότητα, τὰ δ' ὑπὸ τῆς γυναικὸς Ἑκάτης πεισθέντα προσδέξασθαι τὸ τῆς ξενοκτονίας νόμιμον (Dionys.Scyt., *FGrH* 32 = Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 14, lín. 141).

¹ EM pág. 515 lín. 13.

La naturaleza mágica de Hécate se fue consolidando hasta convertirse en una prerrogativa inherente de la diosa. Al mismo tiempo, hay que tener en cuenta la relación de Hécate con la Luna que influye tanto en su perfil mágico como en su perfil astral. En el *Idilio II* de Teócrito vemos por primera vez una cierta confluencia entre el perfil mágico de Hécate, imperante en la práctica mágica que se describe, y la faceta lunar de Hécate no solo porque se conecta con Selene sino por la influencia de la Luna en la invocación de Hécate y en la ejecución del conjuro. Es interesante contemplar ahora la dimensión mágica de Hécate desde una perspectiva astral, en la cual impera la identificación de Hécate con Selene, siendo ésta hipóstasis de la Luna. Los *Ἀποτελεσματικά* del **Pseudo-Manetón**¹, de época imperial, describen en hexámetros las consecuencias que tiene para un individuo el haber nacido durante la conjunción de la Luna, aquí bajo el nombre de Μήνη y no de Σελήνη, y del sol. Según el autor, esta persona puede experimentar un giro positivo o negativo en su suerte económica y, además, obtiene el “arte de Hécate” τέχνης Ἑκατησίου, esto es, la habilidad mágica con la cual podrá generarse fama y ganancias: “Ὡν δέ τ' ἔχῃ σύνδεσμον ἐπ' Ἡελίων ποτε Μήνη, ἐκ πενίης πλουτεῖ τε καὶ εἰς πενίην ἀνακάμπτει· δόξαν ἔχει τέχνης Ἑκατησίου εἵνεκα κέρδους, καὶ μαγικῇ συνέσει πέπιθεν τὰ πνεύματα φεύγειν, καὶ κρυφίμῃς βίβλοις ἐπαγαλλόμενος περιεργεῖ” (Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V 302-304). La conjunción de la Luna y del Sol significa que es el momento de la Luna nueva. Una ocasión propicia para el ocultismo debido, en parte, al ambiente oscuro que se genera que es el apropiado para la intervención de Hécate.

El texto dice que el individuo obtiene “la fama de la ganancia” (δόξαν ἔχει...κέρδους) “debido al arte de Hécate” (τέχνης Ἑκατησίου εἵνεκα). El hecho de que εἵνεκα como preposición suele ir pospuesta me lleva a interpretarla como parte del sintagma de τέχνης Ἑκατησίου y no con el de κέρδους. Además, el hexámetro suele poner los dos elementos sintácticos que se relacionan al principio (δόξαν) y al final (κέρδους). El uso de Ἑκατησίου, derivado del nombre de Hécate, en lugar del genitivo del propio nombre de la diosa, Ἑκάτης, indica, tal vez, que se trata de un arte “característico de Hécate” o “hecatesiano”. De modo que el individuo tiene fama de ganar dinero debido a su habilidad como mago. Dicha habilidad consiste en tener poder sobre los espíritus (πνεύματα) para hacerlos huir. Esto puede interpretarse como que el mago es requerido para liberar de la posesión o para realizar exorcismos, o bien simplemente para conceder a alguien protección ante el posible ataque de estos seres sobrenaturales. El conocimiento para ello lo obtiene de libros secretos (κρυφίμῃς βίβλοις). Un elemento característico de los magos, especialmente en época helenística, cuyo saber lo atesoraban en documentos secretos que solo transmitían a sus aprendices, por lo que solo aquellos pertenecientes al “gremio” tenían acceso a ellos. El poder del mago, no obstante, se debe al don otorgado por Hécate (gracias al momento de su nacimiento en una conjunción tan propicia de la Luna), ya que la diosa controla el tránsito de los *daimones*.

En este texto el propio nombre de Hécate sirve para denominar el arte mágica de la cual ella es matrona y divinidad referente. La potestad mágica de Hécate aparece por primera vez en un contexto astrológico. De esta forma la magia está directamente relacionada con la conjunción favorable del astro Luna, que es símbolo de Hécate y que influye sobre el desarrollo de su poder mágico.

¹ La obra poética *Ἀποτελεσματικά* se compuso entre los siglos II-IV d.C. y utiliza el nombre del historiador grecoegipcio Manetón del s. IV/III a.C. aunque no fue compuesta por él.

Siguiendo con la relación de Hécate con las brujas conviene comentar la cita de Aristófanes de Bizancio (257-180 a.C.) transmitida por el profesor de retórica romano **Claudio Eliano** (ca. 175-235 d.C.) en su *Historiae Animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis* (Ar.Byz., *Epit.* II, 384, 4 en Ael., *De natura animalium* XV 11, 1-19). El epítome transmite la creencia popular según la cual hubo un tiempo en el que la comadreja terrestre (χερσαία γαλῆ) habría sido una humana. Esta mujer era hechicera y bruja (γόης καὶ φαρμακίς), tenía un carácter terriblemente incontinente y un apetito sexual desbordante (καὶ ὅτι δεινῶς ἀκόλαστος ἦν καὶ ἀφροδίτην παράνομον ἐνόσει). Por este motivo, Hécate τῆς θεοῦ μῆνις se encolerizó y la transformó en el pequeño animal (καὶ ὡς εἰς τοῦτο τὸ ζῷον τὸ κακὸν ἔτρεψεν αὐτὴν Ἐκάτης τῆς θεοῦ μῆνις οὐδὲ τοῦτό με λέληθεν). Aunque parece que Eliano se limita a transmitir una noticia popular, pues apela al favor de Hécate y dice que deja a otros las fábulas y los cuentos (ἢ μὲν οὖν θεὸς ἴλεως ἔστω· μύθους δ' ἐῷ καὶ μυθολογίαν ἄλλοις). A continuación, el autor describe al animal como una bestezuela muy indigna, pues dice que se coloca encima de los cadáveres humanos para corretear por encima si están desprotegidos y sacarles los ojos para engullirlos (ὅτι δὲ ἐστὶ θηρίον ἐπιβουλότατον, καὶ νεκροῖς ἀνθρώποις ἐπιτίθενται γαλαῖ, καὶ μὴ φυλαττόμεναι ἐπιτηδῶσι, καὶ συλῶσι τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐκροφοῦσι, δῆλόν ἐστι). Por último, añade que la acción de colgarle a una mujer los testículos de la comadreja (con o sin su consentimiento) impide que ésta se haga mujer y que se abstenga del acto sexual (φασὶ δὲ καὶ ὄρχεις γαλῆς γυναικὶ κατ' ἐπιβουλήν ἢ καὶ ἐκούσῃ περιαφθέντας ἐπισχεῖν τὸ ἔτι μητέρας γίνεσθαι καὶ ἀναστέλλειν αὐτῶν).

Un factor importante para relacionar al animal con Hécate es la naturaleza terrestre de la criatura. Por otro lado, la mujer-comadreja del mito popular era γόης καὶ φαρμακίς, lo cual señala su dedicación a las artes mágicas en general y a los filtros, pócimas y venenos, respectivamente. Estas características se corresponden con el perfil de personajes como Medea y Circe. Sin embargo, puede sorprender la reprochable inestabilidad de su carácter y el ese apetito sexual desmesurado. Si pensamos en las magas míticas que hasta ahora se han puesto en relación con la diosa, es cierto que poseen un carácter bastante característico y a veces incluso violento, como en el caso de Medea. En cuanto al apetito sexual, Circe cumple el perfil ya que, llevada por su pasión obliga a Ulises a quedarse en su casa; igual que Medea, cegada de amor por el extranjero Jasón, abandona su patria y traiciona a su padre. El factor del apetito sexual se relaciona con el efecto mágico de los testículos de la comadreja: la esterilidad femenina y la anorexia sexual. El hecho de que la comadreja corretee por encima de los cadáveres se corresponde con la conexión de Hécate con el mundo de los muertos. Este cuadro descriptivo de la comadreja y de sus puntos en común con Hécate, pueden justificarse en el ámbito mágico. Esta cita de Aristófanes es relevante porque supone el primer testimonio literario que relaciona a Hécate con este animal. Sin embargo, la imagen de este mamífero es bien distinta en el mito de Antonino Liberal, autor coetáneo de Eliano, en el cual también aparece emparejado con Hécate.

La potestad de Hécate sobre los *daimones* está presente en el tratado *De Lapidibus* de Damigeron (fl. s. II a.C.). Uno de los efectos de la piedra ópalo (λίθος ὀπάλλιος) es el de ahuyentar a las apariciones fantasmales enviadas por Hécate y por eso la utilizan los supersticiosos: Λίθος ὀπάλλιος· οὗτος λέγεται ὑπὸ τινων σαλπιζηνός, ὑπὸ δὲ ἄλλων παιδέρως διὰ τὴν εὐμορφίαν· ἔστι δὲ παρόμιος ἀμεθύστω, ἀνειμένος καὶ διαυγής, ὑελίζων, προσφιλὴς μὲν πᾶσιν, μάλιστα δὲ τῷ ἡλίῳ· ἔστιν οὗτος καὶ πρὸς τὰς τῶν ὑπερεχόντων αἰτήσεις

ἐπιτευκτικός· ἐπίχαρίς τε καὶ ἔνδοξος ὁ λίθος· ἐπὶ δὲ τοὺς ἀποτροπιαζομένους ἄκρως εὐεργετῇ καὶ μάλιστα τοῖς φανταζομένοις ὑπὸ τῆς Ἑκάτης· ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια τῶν παίδων· γλύφεται δὲ ἐν αὐτῷ. El *De Lapidibus* fue recogido en el *Orphei Lithica Kerygmata*, una traducción tardía en latín del tratado helenístico griego y los manuscritos atribuyen la paternidad del mismo a Damigeron o a Evax.

Diodoro Sículo (s. 80-20 a.C.), al igual que Dioniso Escitobraquiión, presenta a Hécate como un personaje pseudo-histórico basándose en el relato de las *Argonáuticas* de Apolonio Rodas. Diodoro hace una digresión en su relato para hablar del asesinato de extranjeros (D.S., IV 45, 2-4). Cuenta el autor que Helios tuvo dos hijos, Eetes y Perses, y que Hécate fue hija de este Perses. El carácter despiadado de la muchacha la llevó a asesinar a su padre valiéndose de su pericia con los venenos y le sucedió en el trono en la Táurica. Experimentaba los efectos y la potencia de sus venenos mezclándolos con las comidas que ofrecía a los extranjeros. Descubrió el veneno llamado acónito (*Aconitum napellus*¹). Hécate era amante de la caza y cuando no conseguía cazar fieras asaeteaba a los hombres en su lugar. Después de asesinar a su padre erigió un templo para Ártemis e instauró la ley de sacrificar a todo aquel que desembarcaba en las costas de su territorio: φασὶ γὰρ Ἡλίου δύο γενέσθαι παῖδας, Αἰήτην τε καὶ Πέρσην· [...] καὶ Πέρσου μὲν Ἑκάτην γενέσθαι θυγατέρα, τόλμη καὶ παρανομία προέχουσιν τοῦ πατρὸς· φιλοκύνηγον δ' οὖσαν ἐν ταῖς ἀποτυχίαις ἀνθρώπους ἀντὶ τῶν θηρίων κατατοξεύειν. φιλότεχνον δ' εἰς φαρμάκων θανασίμων συνθέσεις γενομένην τὸ καλούμενον ἀκόνιτον ἐξευρεῖν, καὶ τῆς ἐκάστου δυνάμεως πείραν λαμβάνειν μίσγουσιν ταῖς διδομέναις τοῖς ξένοις τροφαῖς. ἐμπειρίαν δὲ μεγάλην ἐν τούτοις ἔχουσιν πρῶτον μὲν τὸν πατέρα φαρμάκῳ διαφθεῖραι καὶ διαδέξασθαι τὴν βασιλείαν, ἔπειτ' Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἰδρυσαμένην καὶ τοὺς καταπλέοντας ξένους θύεσθαι τῇ θεῷ καταδείξασαν ἐπ' ὠμότητι διονομασθῆναι. La figura de esta Hécate humana pseudo-histórica es la de una mujer famosa por su crueldad, fratricida y homicida y experta en la elaboración de venenos, además de ser amante de la caza y devota de Ártemis. Dichos rasgos la convierten en una figura de la ficción literaria fruto de la fusión entre Medea y la diosa Hécate de la tradición de las *Argonáuticas* de Apolonio.

De hecho, Diodoro continúa su relato y añade que Hécate se casó con su tío Eetes y que parió a dos hijas, Circe y Medea y a un varón, Egialeo: μετὰ δὲ ταῦτα συνοικήσασαν Αἰήτη γεννησάσιν δύο θυγατέρας, Κίρκην τε καὶ Μήδειαν, ἔτι δ' υἱὸν Αἰγιαλέα. Circe se dedicó a la investigación y creación de drogas; así como descubrió las propiedades y poderes de diferentes raíces gracias a la instrucción recibida de su madre Hécate: καὶ τὴν μὲν Κίρκην εἰς φαρμάκων παντοδαπῶν ἐπίνοιαν ἐκτραπέυσαν ἐξευρεῖν ῥιζῶν παντοίας φύσεις καὶ δυνάμεις ἀπιστουμένας· οὐκ ὀλίγα μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς μητρὸς Ἑκάτης διδαχθῆναι. Por su parte, Medea aprendió de su madre y de su hermana todos los poderes de las drogas pero los utilizó con la

¹ Diosc., IV 77 ἀκόνιτον ἕτερον (“otro acónito”). Algunos lo llaman κυνοκτόνος (“mataperros”); los romanos *colomestrum*. Llamaban λυκοκτόνος (“matalobos”) y otros κύαμος λευκός (“haba blanca”). Hay tres variedades de acónito: una es la que usan los cazadores y las otras dos los médicos. Entre ellas hay una que se llama ποντικός (“del Ponto”) y que crece en gran cantidad en Italia, en los llamados Montes Vestinos. Tiene las hojas semejantes a las del plátano, aunque más hendidas y mucho más pequeñas y negras. Tiene un tallo que se parece al pecíolo del helecho, es liso y tiene, al menos, un codo de altura. Su fruto se encuentra en unas vainas pequeñas y alargadas, sus raíces son negras como los tentáculos de los camarones. Los humanos usan el fruto para cazar a los lobos, introduciéndolos dentro de las carnes crudas para que estas fieras los ingieran y se mueran.

intención contraria, pues se dedicaba a salvar de los peligros a los extranjeros que desembarcaban en su país, ya que incluso su padre, coaccionado por Hécate, había aprobado la ley de sacrificar a todo aquel que llegaba a sus tierras: τὴν δὲ Μήδειαν ἰστοροῦσι μαθεῖν παρά τε τῆς μητρὸς καὶ τῆς ἀδελφῆς ἀπάσας τὰς τῶν φαρμάκων δυνάμεις, προαιρέσει δ' ἐναντιωτάτῃ χρῆσθαι· διατελεῖν γὰρ τοὺς καταπλέοντας τῶν ξένων ἐξαιρουμένην ἐκ τῶν κινδύνων, καὶ ποτὲ μὲν παρὰ τοῦ πατρὸς αἰτεῖσθαι δεήσει καὶ χάριτι τὴν τῶν μελλόντων ἀπόλλυσθαι σωτηρίαν, ποτὲ δ' αὐτὴν ἐκ τῆς φυλακῆς ἀφιεῖσαν προνοεῖσθαι τῆς τῶν ἀτυχοῦντων ἀσφαλείας· τὸν γὰρ Αἰήτην τὰ μὲν διὰ τὴν ἰδίαν ὤμότητα, τὰ δ' ὑπὸ τῆς γυναικὸς Ἑκάτης πεισθέντα, προσδέξασθαι τὸ τῆς ξενοκτονίας νόμιμον (D.S., IV 46, 1). Nótese el contraste entre las personalidades y caracteres de las dos hermanas y de su madre. Mientras que Circe es afín a Hécate en cuanto a su crueldad, Medea muestra un espíritu bueno y civilizado y usa sus artes con los φάρμακα para ayudar a los humanos. En este sentido, se parece a la Medea de las *Argonáuticas*, cuya intención primaria fue ayudar a Jasón porque se enamorado de él. No obstante, la evolución de los acontecimientos en las *Argonáuticas* hace que ésta última acabe asesinando y traicionando a su patria para favorecer a Jasón y escapar con él. En este sentido, el relato de Diodoro se asemeja al de Apolonio porque Medea acaba cometiendo el asesinato de Pelias como castigo porque éste había matado previamente a toda la familia de Jasón, para ello usa los venenos mortales ideados por su madre Hécate y por Circe: εἰπεῖν ὅτι κομίζει μεθ' ἑαυτῆς πολλὰς καὶ παραδόξους δυνάμεις φαρμάκων εὐρημένας ὑπὸ τε τῆς μητρὸς Ἑκάτης καὶ τῆς ἀδελφῆς Κίρκης· καὶ ταύταις μὲν μηδέποτε χρῆσθαι πρότερον πρὸς ἀπώλειαν ἀνθρώπων, νυνὶ δὲ δι' αὐτῶν ἀμυνεῖσθαι ῥαδίως τοὺς ἀξίους τιμωρίας (D.S., IV 50, 6). Sin embargo, la Medea de Diodoro no demuestra un carácter malvado y pasional como la de Apolonio, sino que el asesinato de Pelias representa el castigo que éste se merece por el acto atroz que previamente había cometido.

Entre las heroínas grecolatinas que se relacionan con Hécate se encuentra Dido. En uno de los momentos álgidos de la *Eneida* de **Virgilio** (79 a.C.-19 d.C.), la mítica reina de Cartago sufre de delirio y desesperación debido a la marcha de Eneas. Para poner fin a su sufrimiento, decide buscar a una sacerdotisa de raza masila (un pueblo al nordeste de la costa africana). Se trata de la guardiana del templo de las Hespérides, se encarga de alimentar al dragón que custodia el sagrado Jardín y de cuidar el árbol de las famosas manzanas doradas regándolo con unas gotas de miel y granos de amapolas soporíferas. Pero lo más interesante es que también es hechicera, pues con sus ensalmos puede librar de amor los corazones y del mismo modo infundirles tenaces obsesiones. Tiene poder sobre los elementos naturales porque es capaz de detener los ríos y de hacer retroceder las estrellas. Evoca a los Manes por la noche y la tierra muge bajo sus pies (Verg., *aen.* 4, 483-491)¹. Esta sacerdotisa es una hechicera y recuerda a Medea en cuanto a sus poderes. Cuando Dido se coloca sobre la pira de haces de pino y de leños de encina (Verg., *aen.* 4, 504-505)² la sacerdotisa con la cabellera

¹ *hinc mihi Massylae gentis monstrata sacerdos, Hesperidum templi custos, epulasque draconi quae dabat et sacros seruabat in arbore ramos, spargens umida mella soporiferumque papauer. haec se carminibus promittit soluere mentes quas uelit, ast aliis duras immittere curas, sistere aquam fluuiis et uertere sidera retro, nocturnosque mouet Manis: mugire uidebis sub pedibus terram et descendere montibus ornos.*

² *At regina, pyra penetrali in sede sub auras erecta ingenti taedis atque ilice secta.* Nótese la elección de los leños de encina que son las ramas que coronan la cabeza de Hécate con cabellera de serpientes.

suelta pronuncia su invocación. Primero nombra a los trescientos dioses y llama al Érebo y al Caos y a Hécate la triforme y a Diana la doncella de tres rostros. Derrama agua de la fuente del Averno. Busca las hierbas que se recogen a la luz de la Luna segándolas con la hoz de bronce y de las cuales mana una leche de veneno negruzco. Elabora el filtro de amor y sacrifica un potrillo recién nacido: *stant arae circum et crinis effusa sacerdos ter centum tonat ore deos, Erebumque Chaosque tergeminaque Hecaten¹, tria uirginis ora Dianae. sparserat et latices simulatos fontis Auerni, falcibus et messae ad lunam quaeruntur aënis pubentes herbae nigri cum lacte ueneni; quaeritur et nascentis equi de fronte reuulsus et matri praereptus amor* (Verg., *aen.* 4, 509-516).

La maga es probablemente sacerdotisa de Hécate. La invocación incluye a los trescientos dioses subterráneos, al Érebo y al Caos porque se trata de las potencias divinas infernales que van a asistirle en su práctica mágica. Las apelaciones a Hécate *tergeminam* a Diana *tria uirginis ora* pueden ser dos formas de invocar a Hécate bajo su faceta de diosa lunar, pues tiene triple rostro y triple cuerpo. No sería la primera vez que el nombre de Diana se usa para llamar a Hécate. Aunque la intención fuese invocar a Hécate y a Diana por separado, lo cierto es que se percibe un fuerte sincretismo entre ambas a través de la faceta lunar que poseen y que es tan habitual en contexto mágico. La maga, al igual que Medea, es conocedora de los φάρμακα y en este caso del filtro de amor que precisa Dido. Recolecta las hierbas necesarias por la noche y se da entender que son venenosas debido a que “manan leche de negruzco veneno”. Las recoge a la luz de la Luna porque el influjo del astro es imprescindible para llevar a cabo la acción mágica. Sesga las hierbas con una hoz de bronce porque es el metal propicio para protegerse de los influjos mágicos peligrosos y de los *daimones* malignos, como en S., fr. 535 y en Theocr., *Id.* II. La libación con agua de la fuente del Averno es otro elemento más que indica la dependencia de este conjuro de los seres infernales. Con todo ello elabora el filtro de amor para la reina.

Eneas se marcha de Cartago y Dido ve zarpar sus naves al alba. Entonces se apodera de la reina una furia ansiosa y una desazón incontrolable que le hacen maldecir al héroe. Dido alza una plegaria al sol, a Juno, a Hécate y a las Furias para que no den descanso ni paz a Eneas aunque consiga llegar a tierra por designio de Júpiter. Dido presagia las guerras que emprenderían los troyanos al llegar a Italia; así como la amenaza de las Guerras Púnicas y del feroz Aníbal. La invocación a los dioses es la siguiente: *Sol, qui terrarum flammis opera omnia lustras, tuque harum interpretis curarum et conscia Juno, nocturnisque Hecate² triuiis ululata per*

¹ El escoliasta de la *Eneida* de Virgilio M. Servio Honorato (363-s. IV d.C.) respecto de la expresión *TERGEMINAMQUE HECATEN* aclara que se refiere a la triple naturaleza de Hécate: *TERGEMINAMQUE HECATEN quidam Hecaten dictam esse tradunt, quod eadem et Diana sit et Proserpina, ἀπὸ τῶν ἐκατέρων: vel quod Apollinis soror sit, qui est ἐκατηβόλος. Sed secundum Hesiodum Hecate Persi Titanis et Asteriae filia est, Diana Iovis et Latonae, Persephone Iovis et Cereris, quam genealogiam posteriores confunderunt.* Según Servio, Hécate se llama de esta forma porque es al mismo tiempo Diana y Proserpina o bien porque es hermana de Apolo que es ἐκατηβόλος. No obstante, estas relaciones de parentesco no concuerdan con la tradición de Hesíodo según el cual Hécate, Diana y Proserpina tienen progenitores diferentes. *In Vergilii Aeneidos Libros (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentari. Vols. 1-2, ed. G. Thilo, 1878-1884. In Vergilii Bucolicon Librum (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii. Vol. 3:1, ed. G. Thilo, 1887).*

² Servio Honorato comenta con estas palabras el motivo por el cual Dido invoca a Hécate para vengarse del ultraje de Eneas: *Unde permansit in eius sacris, ut certis diebus per compita a matronis exerceatur ululatus, sicut in Isidis sacris, ubi est imitatio inventi Osiridis, quem dilaniatum a Typhone eius fratre uxor*

urbes et Dirae ultrices et di morientis Elissae, accipite haec, meritumque malis aduertite numen et nostras audite preces... (Verg., *aen.* 4, 607-612). Dice que Hécate es “a quien invocan a alaridos de noche en las encrucijadas de las ciudades”. La referencia al culto de la diosa en los cruces de caminos es algo habitual, así como *per urbes* indica tanto la localización de las encrucijadas como, en mi opinión, lo habitual del culto de la diosa en las ciudades. Sin embargo, los alaridos (*ululata*) pueden interpretarse como los aullidos de los perros que anuncian su presencia o, tal vez, literalmente como los gritos que profieren aquellos que la invocan, lo cual es más propio de los rituales báquicos. La invocación se dirige al Sol como potencia en el cielo, a Juno como divinidad principal de la reina y a las potencias ctonias y seres infernales, que son las Furias vengadoras (*Dirae ultrices*) y los divinos valedores de la muerte (*di morientis Elissae*), a la cabeza de los cuales está Hécate.

Los troyanos llegan al puerto de Cumas y Eneas sube al templo de Apolo para escuchar el oráculo del dios proferido a través de los labios de la Sibila. Eneas suplica a la Sibila que le deje volver a ver a su padre. En su plegaria el héroe dice que Hécate fue quien encargó a la Sibila la custodia de los bosques del Averno: *Gnatique patrisque, alma, precor, miserere (potes namque omnia, nec te nequiquam lucis Hecate prae fecit Auernis*¹) (Verg., *aen.* 6, 616-618). Esta afirmación no tiene precedentes literarios, por lo que asumo que se desprende del papel de Hécate como guardiana apotropaica de las entradas, de las puertas del Hades concretamente, y de su consecuente potestad para delegar en otros seres la protección de ciertos lugares que quedan bajo su influencia, como los bosques del Averno en este caso.

La Sibila responde a la petición de Eneas. Para bajar al Averno primero debe honrar a los dioses infernales para ganarse su favor. Se dirige con ella a la cueva Aornos, honda y aterradora, protegida por un lago de aguas negras y un tenebroso bosque. Se llama así porque ningún ave se atreve a sobrevolarla, puesto que su ancha entrada desprende un hedor que se alzaba hasta el cielo. Es el lugar de acceso al Aqueronte. La Sibila alinea allí cuatro novillos de espinazo negro y vierte vino por sus frentes. Sobre un fuego sagrado llama a voces a Hécate *caeloque Ereboque potentem*². Degüellan a los novillos y recogen su sangre para ofrecerla a la madre de las Furias (la Noche) y de Gea. Además, sacrifican una vaca estéril en honor de Proserpina. Luego ella inaugura el altar de los ritos nocturnos en honor del monarca de la Estigia y coloca sobre las llamas a toros abiertos en canal y vierte aceite sobre sus entrañas: *His actis propere exsequitur praecepta Sibyllae. spelunca alta fuit uastoque immanis hiatus, scrupula, tuta lacu nigro nemorumque tenebris, [...] quattuor hic primum nigrantis terga iuuenkos constituit frontique inuergit uina sacerdos, et summas carpens media inter cornua saetas ignibus imponit sacris, libamina prima, uoce uocans Hecaten caeloque Ereboque potentem. supponunt alii cultros tepidumque cruorem succipiunt pateris. ipse atri uelleris*

Isis per totum orbem requisisse narratur: Iuuenalis “plangentis populi currit derisor Anubis”. Hecaten autem causa invocatur ultionis. Hécate representa el castigo de una injusticia, lo cual se puede asociar con su relación con las Erinias. Mientras que el cruel comportamiento de Eneas se asimila al asesinato de Osiris y la desolación de Isis con la de Dido.

¹ Servio Honorato comenta la expresión *LUCIS HECATE PRAEFECIT AVERNIS* diciendo que *Hecate trium potestatum numen est: ipsa enim est Luna, Diana, Proserpina*. Se pone de manifiesto la triple naturaleza de Hécate debida a su identificación con la Luna, Diana y Proserpina, al tiempo que se considera gobernante en el Averno.

² Servio Honorato comenta: *CAELOQUE EREBOQUE POTENTEM hoc est quod ait “hecaten”, ut plenum numen ostenderet*. Hécate tiene poder en el cielo y en el Érebo.

agnam Aeneas matri Eumenidum magnaëque sorori ense ferit, sterilemque tibi, Proserpina, uaccam; tum Stygio regi nocturnas incohat aras et solida imponit taurorum uiscera flammis, pingue super oleum fundens ardentibus extis. (Verg., *aen.* 6, 236-254). En esta invocación Hécate es nombrada con potestad tanto en el cielo como en el Érebo, lo cual es una alusión al poder universal de la diosa. Dicho poder está relacionado con su naturaleza ctonia y celeste, que es una de las características principales que permite asociar a la diosa con la Luna, cuestión importante para entender el papel de Hécate en los *PGM*.

La Sibila y Eneas atraviesan el Aqueronte y llegan al Tártaro. La vívida descripción del Tártaro por Virgilio es la siguiente: se encuentra al pie de una roca enorme. Se trata de un recinto cercado por un triple muro y envuelto en llamas en cuyas corrientes ruedan peñascos resonantes. La entrada es una puerta gigantesca con columnas de sólido adamantino, imposibles de quebrantar ni siquiera por los dioses. En lo alto de una torre de hierro se sienta Tisífone ceñida con su sanguinoso manto que guarda la entrada noche y día. Desde fuera resuenan los horribles gritos de las almas humanas que son castigadas en el interior. Cuando Eneas horrorizado pregunta qué terribles castigos les imponen, la Sibila le cuenta lo que Hécate le enseñó, guiándola por el recinto, cuando le confió la custodia del bosque del Averno: *sed me cum lucis Hecate praefecit Auernis, ipsa deum poenas docuit perque omnia duxit* (Verg., *Aen.* VI 564-565). Esta información es importante porque da fundamento mitológico a los textos de los *PGM*. Para empezar, el adamantio es el mítico metal indoblegable con el que están fabricadas las Puertas del Averno (*PGM* IV 2713). Según Virgilio, solo Hécate tiene potestad para atravesarlas, como transmite el *PGM* IV 2716-2717. En Theocr., *Id.* II 34 Hécate-Ártemis es invocada como diosa con poder para quebrantar las puertas adamantinas del Hades. Hipólito de Roma habla del *Adamas* subterráneo como un sinónimo del Hades, desde donde descenderían los iniciados en los Misterios Eleusinos (Hipp., Hipp., *Haer.* V 8, 41, 4-6). En cuanto a Tisífone, en el *PGM* IV 2795 aparece bajo el nombre de Perséfone, seguramente por asimilación de las dos diosas. Mientras que la sátira primera de Horacio, como mostraré a continuación, Hécate y Tisífone son invocadas por unas magas después de haber presenciado unas apariciones (Hor., *Sat.* I 8, 33). Por último, el hecho de que Hécate mostrase a la Sibila lo que sucede dentro del Tártaro es sinónimo del importante papel de la diosa en el mundo subterráneo del Hades.

La sátira primera de **Horacio** (65-8 a.C.) comienza informando de la construcción de los jardines de Mecenas en el Esquilino. Con este pretexto, Príapo¹ narra una escena de brujería porque se dice que las magas acudían allí debido a que ese lugar había sido un cementerio. La *Sátira I* es de tipo narrativo y su finalidad es social, ya que contiene una crítica hacia la magia y la superstición en la sociedad romana. Éstas se consideran una amenaza para la comunidad en la época del autor ya que se vivía una época de fuerte regeneración moral, religiosa y de costumbres impulsada por Augusto, gran amigo de Mecenas.

La escena de brujería presenta a las magas Canidia, vestida con un manto negro y el pelo suelto, y Sagana, ambas pálidas y con un aspecto terrible: *Vidi egomet nigra succinctam*

¹ Horacio se inspira en el *Corpus Priapeum* cuando Príapo dice que él era un pedazo de madera antes de que un artesano lo transformase en dios (vv. 1-3). Además, en esta sátira hay nombres parlantes propios de la tradición popular y de las comedias; así como se dan descripciones literarias de ciertos personajes, por ejemplo el de Canidia.

uadere palla Canidiam pedibus nudis passoque capillo, cum sagana maiore ululanti: pallor utrasque fecerat horrendas adspectu (Hor., sat. I 8, 23-26). Éstas realizan un conjuro cuyo objetivo es interrogar a las almas de unos difuntos. Para ello, excavan la tierra con las uñas, desgarran a mordiscos a una cordera negra y vierten su sangre en la fosa de los infelices con los que pretenden comunicarse. Fabrican dos figuras, la más grande de lana y la otra de cera: la de lana tiene forma de amo que reprime con castigos a un esclavo, mientras que la de cera representa a ese esclavo en postura suplicante. Una de las magas invoca a Hécate y la otra a Tisífone, aparecen serpientes infernales y perros vagando, la Luna se tiñe de rojo y, por último, las magas llevan unas piezas de cerámica al sepulcro de ladrillo: *Hecaten vocat altera, saevam altera Tisiphonen: serpentes atque videres infernas errare canes Lunamque rubentem, ne foret his testis, post magna latere sepulcra* (Hor., sat. 1, 8, 33-36).

Algunos detalles de esta escena se parecen a los que transmite Virgilio. La invocación a Hécate conlleva el sacrificio de un cordero negro cuya sangre se vierte en un foso. El hecho de que la Luna se tiña de rojo como respuesta a la acción de las magas simboliza el carácter sangriento del sacrificio y la habitual influencia del astro en esta práctica mágica. La presencia de serpientes infernales y de perros errantes son elementos que manifiestan la presencia de Hécate en este acto. La finalidad de esta práctica es comunicarse con las almas de los muertos, de ahí que el ritual mágico se lleve a cabo sobre los sepulcros y que las divinidades invocadas sean Hécate y Tisífone. Estas diosas representan el acceso al mundo subterráneo de las almas, nadie salvo Hécate atraviesa las puertas adamantinas del Averno, así como nadie entra o escapa del Tártaro, cuya entrada está custodiada por Tisífone desde su alta torre, debido a la voluntad de Hécate. Las magas que protagonizan la escena son Canidia¹ y Sagana. Canidia es una famosa maga de literatura latina, conocida por aparecer en seis composiciones de Horacio. En las *Sátiras* y *Épodos* del autor, Canidia comete actos terribles como la violación de tumbas de esta sátira, el rapto, el asesinato o la tortura y envenenamiento por medios mágicos. Se considera un anti-Musa, pues a menudo Horacio la contrapone a sus míticas patronas literarias; además, Canidia es la personificación de la poesía yámbica del autor. Por su parte, el nombre parlante de Sagana deriva del latín *saga* “maga”, aparece también en el *Épodo* V del autor. Este ritual mágico de comunicación y revelación por medio de las almas de los difuntos y la intervención de Hécate sienta las bases del *modus operandi* de las prácticas de los PGM.

En las *Metamorfosis* de **Ovidio** (43 a.C.-17d.C.), como en los otros autores latinos, Hécate aparece relacionada con los φάρμακα y con la magia. El nombre de Hécate sirve para denominar unas hierbas mágicas (*Hecateidos herbae*) en el mito de Aracne. La transformación de la joven lidia Aracne sucede cuando ésta reta inconscientemente a la diosa Atenea porque dice que teje mejor que ella y que su habilidad no se debe a un don concedido por la divinidad. De modo que Atenea compite con ella en un certamen y, celosa de la obra maestra de la joven, la rocía con hierbas mágicas de Hécate que hacen que quede desfigurada y transformada en araña tejedora para toda la vida: *post ea discedens sucis Hecateidos herbae sparsit: et extemplo tristi medicamine tactae defluxere comae, cum quis et naris et aures, fitque caput mínimum; toto quoque corpore parva est...* (Ov., met. 6, 139).

¹ Sobre la figura de Canidia, véase Levack, 2015 y Teitel Paule, 2017.

Por supuesto Hécate aparece en el relato de Ovidio sobre Medea. En primer lugar, la maga dirige a Hécate una invocación para rejuvenecer a Esón, el padre de Jasón. La *praxis* mágica se lleva a cabo de la siguiente manera: Medea espera tres días hasta que sale la Luna llena. Sale de su casa descalza y con los vestidos y los cabellos sueltos, la quietud de la naturaleza. Se dirige a las estrellas del cielo tres veces y se baña los cabellos tres veces con agua de la corriente del río, emite aullidos por la boca y sobre la tierra de hinojos pronuncia la invocación: “*Nox*” ait “*arcanis fidissima, quaeque diurnis aurea cum luna succeditis ignibus astra, tuque, triceps Hecate, quae coeptis conscia nostris adiutrixque venis cantusque artisque magorum, quaeque magos, Tellus, pollentibus instruis herbis, auraeque et venti montesque amnesque lacusque, dique omnes nemorum, dique omnes noctis adeste, quorum ope, cum volui, ripis mirantibus amnes in fontes rediere suos, concussaue sisto, stantia concutio cantu freta, nubila pello nubilaque induco, ventos abigoque vocoque, vipereas rumpo verbis et carmine fauces, vivaque saxa sua convulsaue robora terra et silvas moveo iubeoque tremescere montis et mugire solum manesque exire sepulcris! te quoque, Luna, traho, quamvis Temesaea labores aera tuos minuant; currus quoque carmine nostro pallet avi, pallet nostris Aurora venenis! vos mihi taurorum flammis hebetastis et unco inpatiens oneris collum pressistis aratro, vos serpentigenis in se fera bella dedistis custodemque rudem somni sopistis et aurum vindice decepto Graias misistis in urbes: nunc opus est sucis, per quos renovata senectus in florem redeat primosque recolligat annos, et dabitur. neque enim micuerunt sidera frustra, nec frustra volucrum tractus cervice draconum currus adest” (Ou., met. 7, 192-219). Invoca a la Noche, a la Luna y a Hécate tricéfala, la cual le va a servir en su propósito porque es quien proporciona “potentes hierbas” a los magos y a la tierra. Llama después a todos los elementos naturales y a los dioses nocturnos. Medea muestra su poder sobre la naturaleza: agita y calma las corrientes de agua con sus cantos, amontona o dispersa las nubes, controla los vientos, rompe las fauces de las serpientes, hace salir de la tierra las rocas y los troncos de robustos robles, hace temblar los montes y mugir el suelo y, finalmente, hace salir de a los manes de sus sepulcros. Arrastra a la Luna y dice que el carro de Selene y la Aurora palidecen con “sus” venenos: refiriéndose, tal vez, a los venenos que son obra de ella y de Hécate. Hace referencia a la guerra de Troya y al mal que recibieron los troyanos por parte de los griegos. Concluye declarando su intención de compensar ese mal en beneficio de Esón, al devolverle años de vida, y esto sucede cuando su carro tirado por dragones desciende del cielo como muestra de su poder.*

La narración de este conjuro interesa porque describe la predisposición de la maga y los preparativos que hace. Entre los dioses a los que Medea se dirige están la Noche, la Luna y Hécate. La última en calidad de diosa lunar, como manifiesta su aspecto tricéfalo, y además como diosa que proporciona a Medea las hierbas mágicas que necesita. Este conjuro demuestra el gran poder que ejerce la maga sobre la naturaleza al ser capaz de controlar los elementos del cielo y de la tierra.

Después de esta invocación, Medea lleva a cabo la *praxis* mágica en casa de Esón: *constitit adveniens citra limenque foresque et tantum caelo tegitur refugitque viriles contactus, statuitque aras de caespite binas, dexteriore Hecates, ast laeva parte Iuventae. has ubi verbenis silvaque incinxit agresti, haud procul egesta scrobibus tellure duabus sacra facit cultrosque in guttura velleris atri conicit et patulas perfundit sanguine fossas; tum super invergens liquidi carchesia mellis alteraque invergens tepidi carchesia lactis, verba simul fudit*

terrenaque numina civit umbrarumque rogat rapta cum coniuge regem, ne properent artus anima fraudare senili (Ou., met. 7, 238-250). Allí establece un altar para Hécate y otro para Juventud, los ciñe de verbena y de follaje, cava dos hoyos y sacrifica una oveja negra para rociar con su sangre las cavidades, liba vino y pronuncia las fórmulas pertinentes para pedir a los dioses infernales que alarguen la vida de Esón.

En las *Metamorfosis* también Circe protagoniza una escena de magia y en ella Hécate juega un papel tan importante como en los conjuros de Medea, debido a la potestad de la diosa sobre las hierbas para elaborar filtros mágicos. En esta historia, Circe se ofende al ser rechazada por Glauco y, dado que no es capaz de dañar al amado, la emprende contra la mujer preferida por el héroe: *venerisque offensa repulsa, protinus horrendis infamia pabula sucis conterit et tritis Hecateia carmina miscet caerulaque induitur velamina perque ferarum agmen adulantum media procedit ab aula oppositumque petens contra Zancleia saxa Region ingreditur ferventes aestibus undas, in quibus ut solida ponit vestigia terra summaque decurrit pedibus super aequora siccis* (Ou., met. 14, 42-50). Circe muele hierbas de jugos infames y las mezcla con los “conjuros de Hécate” (entiéndase *carmina* como “conjuros”, aunque también podrían ser “cantos mágicos”). La diosa se cubre con velos azules y marcha desde su palacio hasta la tierra de Reggio que se halla en frente de las rocas de Zancle. También en este caso la naturaleza reconoce el poder de la maga, pues las fieras la adulan por el camino. Las gentes de la ciudad de Pico pretenden atacar a Circe con las armas por considerarla una amenaza. Entonces Circe esparce los filtros venenosos que porta consigo y realiza una invocación a la Noche, a los dioses del Érebo y al Caos, ulula largamente para invocar a Hécate. Las divinidades responden a su invocación alterando todo a su alrededor: las selvas cambian de lugar, gime la tierra, palidecen los árboles, los prados se rocían con sangre, mugen las piedras, ladran los perros, negras serpientes empiezan a cubrir el suelo y, al final, vuelan las almas de los muertos. Nótese que la llamada a Hécate es el ulular, lo cual es signo de su relación con los perros. Éstos se presentan ladrando junto a las serpientes, símbolos de la presencia de Hécate. Por otro lado, el mugido de las piedras se asocia a la vaca, cuyos cuernos son el símbolo de la Luna. Con esta disposición de elementos, se alzan las almas de los muertos para asistir a Circe en su empresa.

La última aparición de Hécate en la obra de Ovidio es en sus *Heroidas*, cuando Jasón jura fidelidad a Medea “por los tres rostros de Diana” que son “Febe en la Luna, Diana en la tierra, Hécate en los infiernos”¹ (Ou., *heroi.* 12, 69-88).

El poder mágico de Hécate se debe a la conjunción de tres factores: primero, su pericia con las hierbas mágicas, de ahí que las grandes magas recurran a ella para elaborar su filtros; segundo, su conexión con el mundo subterráneo de los muertos porque es guía de las almas de los difuntos en su camino al Más Allá y porque controla el flujo de las almas entre el mundo sensible y el inteligible; tercero, su conexión con la Luna. Ésta se debe a la asociación e identificación de Hécate con Selene, ya que el astro suele influir en la ejecución de prácticas mágicas. Dicha identificación de la Luna con Hécate y, por ende, de Hécate con la diosa Luna, es un motivo recurrente en las tragedias de **Séneca** (4 a.C.-65 d.C.). La Luna se llama con el nombre de Hécate y ésta, a su vez, es invocada con atributos lunares.

¹ Pérez Vega, 2001: 91.

Un ejemplo de ello se encuentra en la tragedia *Troyanas*, en el momento en el que Calcante anuncia el destino funesto del hijo de Héctor. El autor expresa vívidamente el poder implacable de la Muerte a través de elementos astronómicos. Entre ellos, la Luna es denominada con el nombre de Hécate y “se apresura a recorrer sus órbitas oblicuas”: *quo bis sena uolant side turbine, quo cursu astrorum dominus, quo properat modo obliquis Hecate currere flexibus: hoc omnes petimus fata nec amplius* (Sen., *Tro.* 386-390).

Al principio de la *Medea* de Séneca hay otro ejemplo de la identificación de la Luna bajo el nombre de Hécate. La maga pronuncia la siguiente plegaria: *Di coniugales tuque genialis tori, Lucina, custos quaque domituram freta Tiphyn nouam frenare docuisti ratem, et tu, profundae saeue dominator maris, clarumque Titan diuidens orbi diem, tacitisque praebens conscium sacris iubar Hecate triformis, quosque iurauit mihi deos Iason, quosque Medae magis fas est precari* (Sen., *Med.* 1-9). En este caso, la Luna se llama Hécate y el punto de conexión entre ellas es la naturaleza triforme que caracteriza los semblantes de Hécate y las fases de la Luna.

En esta tragedia Hécate también toma parte en la preparación de filtros mágicos. Medea dirige a ella una invocación para que surta efecto el filtro venenoso con el que ha impregnado las ropas y regalos para la futura esposa de Jasón: *uocetur Hecate, sacra letifica appara: statuatur arae, flamma iam tectis sonet* (Sen., *Med.* 577-578). Al igual que en la siguiente invocación con la que pretende acrecentar el efecto de dichos venenos: *Adde uenenis stimulos, Hecate, donisque meis semina flammae condita serua [...] Vota tenentur: ter latratus audax Hecate dedit et sacros edidit ignes face luctifera* (Sen., *Med.* 833-842). En este caso, los *simbola* que caracterizan a Hécate son el triple aullido ronco y tremendo, lo cual es una combinación de su naturaleza triforme y de su conexión con el perro, y la antorcha, atributo indispensable, con cuya luz la diosa manifiesta a Medea que ha respondido a su ruego.

En la obra de *Fedra* Hécate es invocada bajo su aspecto lunar para doblegar el ánimo del joven Hipólito y que ceda a los deseos de Fedra: *o magna siluas inter et lucos dea, clarumque caeli sidus et noctis decus, cuius relucet mundus alterna uice, Hecate triformis, en ades coeptis fauens. Animum rigentem tristis Hippolyti doma* (Sen., *Phaedr.* 409-413). En estos versos hay alusiones a la asociación de Hécate con Ártemis y con Selene. Por un lado, su conexión con Ártemis se percibe en el poder sobre las selvas y en los bosques sagrados; por otro lado, su faceta lunar se manifiesta en los calificativos de “brillante astro del cielo y ornato de la noche que con sus cambios sucesivos hace brillar al mundo”, esto es, la luz que emite el astro y los cambios provocados por las fases lunares, las cuales se representan en la forma triforme de Hécate.

Por último, Hécate aparece en un fragmento conservado de la tragedia de *Hércules Oeateus*, en la invocación final del Coro ante la muerte inminente de Hércules. Se trata de una hermosa metáfora del amanecer: *O decus mundi, radiate Titan, cuius ad primos Hecate uapores lassa nocturnae leuat ora bigae* (Sen., *Her. O.* 1518-1520). Cuando surgen las primeras llamas del Titán Sol Hécate-Luna desunce los corceles fatigados de su carro nocturno.

En la obra de **Cornuto** (20-65 d.C.) *De natura deorum*, sin embargo, el nombre de Hécate sirve de epíteto para Ártemis, identificada como la Luna, porque es la diosa arquera al

igual que su hermano Apolo, identificado con el sol, y ambos envían luz “desde lejos” a la tierra con sus disparos: Ἐχομένως τοίνυν, ὃ τέκνον, Ἀπόλλων ὁ ἥλιός ἐστιν, <Ἄρτεμις> δὲ ἡ σελήνη· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τοξότας αὐτοὺς ἀμφοτέρους παρήγαγον, τὴν ὥσανει ἄφεισιν πόρρω τῶν ἀκτίνων αἰνιπτόμενοι. καλοῦνται δὲ ὁ μὲν [ἥλιος] ἕκατος [διὰ τοῦτο], ἡ δὲ ἐκάτη τῷ ἕκαθεν δεῦρο ἀφιέναι καὶ ἀποστέλλειν τὸ φῶς, ὥστε παρακειμένως καὶ ἐκατηβόλους αὐτοὺς προσηγορεύκασιν (Cornuto, *De natura deorum* pág. 65, 1-7). Los dos tienen fama de tener gran alcance al disparar, de ahí los epítetos ἕκατος para Apolo y ἐκάτη para Ártemis y que los dos juntos se llamen ἐκατηβόλοι. Según el autor, una etimología alternativa para dichos epítetos es que sean una petición de alejamiento por parte de los humanos que les rezaban, ya que los efectos que producían estos dioses no siempre eran favorables: ἔνιοι δὲ τὸν Ἑκατον καὶ τὴν Ἑκάτην ἄλλως ἐτυμολογοῦσιν, ὡς τῶν τεθειμένων αὐτοῖς τὰ ὀνόματα ταῦτα ἐκὰς αὐτοὺς εἶναι εὐχομένων καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν βλάβην μὴ προσπελάζειν αὐτοῖς· (Cornuto, *De natura deorum* pág. 65, 8-11). Añade que a veces ellos parecen corromper el aire y ser responsables de las plagas, como Apolo en la *Ilíada*, motivo por el cual los antiguos creen que ellos son responsables de las muertes súbitas: δοκοῦσι γὰρ καὶ φθείρειν ἔσθ' ὅτε τὸν ἀέρα καὶ τῶν λοιμικῶν καταστάσεων αἵτιοι γίνεσθαι· διὸ καὶ τοὺς ὀξεῖς θανάτους αὐτοῖς ἀνέτιθεσαν οἱ πάλαι, καὶ ὁ ποιητὴς ὡς ἐμφανές τι ἐν τῷ λοιμῷ παρεισάγει τὸν Ἀχιλλέα λέγοντα ὅτι ζητητέος μάντις ὃς κ' εἴποι ὅτι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων (Cornuto, *De natura deorum* pág. 65, 11-16).

Cornuto comenta los elementos naturales y los epítetos atribuidos a los dioses (Cornuto, *De natura deorum* p. 71, 5-20 – 72, 1). En esta sección queda claro que Ártemis y Hécate son nombres divinos de la Luna. En primer lugar, habla de Ártemis y de Apolo, representando los gemelos al Sol y a la Luna, y a ellos corresponde el elemento del fuego. Los epítetos de Ártemis son φωσφόρος porque arroja luz a la tierra (en especial en plenilunio) y δίκτυννα porque lanza sus rayos o porque su potencia de disparo alcanza a todo lo que hay en la tierra: <Ἄρτεμις> φωσφόρος μὲν ἐπωνομάσθη διὰ τὸ καὶ αὐτὴ σέλας βάλλειν καὶ φωτίζειν ποσῶς τὸ περιέχον, ὁπότεν μάλιστα πανσέληνος ἦ, δίκτυννα δ' ἀπὸ τοῦ βάλλειν τὰς ἀκτῖνας – δίκειν γὰρ τὸ βάλλειν – ἢ ἀπὸ τοῦ δικνεῖσθαι τὴν δύναμιν αὐτῆς εἰς πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ὡς δικτύνης αὐτῆς οὔσης. Mientras que los epítetos κυνηγέτις, θηροκτόνος, ἐλαφηβολος y ὀρεσίφοιτος se los atribuyen los hombres en secreto para alejar el mal que las fieras salvajes puedan provocarles, especialmente de noche, cuando la quietud reina en todas partes y cuando, al parecer, los hombres son más proclives a perderse en los bosques y desiertos: κυνηγέτιν δ' αὐτὴν καὶ θηροκτόνον καὶ ἐλαφηβόλον καὶ ὀρεσίφοιτον παρεις ἡγάγον ἦτοι τρέπειν εἰς τὰ ἄγρια βουλόμενοι τὴν ἐξ αὐτῆς βλάβην ἢ ἐπειδὴ μάλιστα νυκτὸς καταφαίνεται, πολλὴ δ' ἐν τῇ νυκτὶ ἡσυχία πανταχοῦ καθάπερ ἐν ταῖς ὕλαις καὶ ταῖς ἐρήμοις ἐστίν, ὥστε ἐν τοιοῦτοις τισὶ χωρίοις αὐτὴν πλάζεσθαι δοκεῖν, ἔξωθεν ἤδη τούτῳ προσπεπλασμένου τοῦ κυνηγετεῖν αὐτὴν τοξότιν οὔσαν. De esta forma, los perros se consideran animales sagrados de Ártemis debido a que le resultan útiles en la caza y porque vigilan y ladran por las noches: συνωδὸν δὲ τούτῳ καὶ τὸ τοὺς κύνας ἱεροὺς αὐτῆς νομισθῆναι πρὸς τε τὰς θήρας ἔχοντας ἐπιτηδεῖως καὶ ἀγρυπνεῖν ἐν ταῖς νυξὶ καὶ ὑλακτεῖν πεφυκότας.

A continuación, Cornuto da una referencia astrológica de Ártemis identificándola con la Luna en su veloz recorrido por el Zodíaco, el cual se asemeja a una persecución de caza entre ella y el sol: κυνηγίᾳ δ' ἔοικε καὶ τὸ μὴ διαλείπειν αὐτὴν ὅτε μὲν διώκουσαν τὸν ἥλιον ὅτε δὲ φεύγουσαν, εἴτα ἐν τῷ ζωδιακῷ μετερχομένην ζῶδια καὶ ταχέως συνιοῦσαν· οἰκεῖον

γὰρ κυνηγία καὶ τὸ τάχος[· προσγειότατόν τε τῶν οὐρανίων οὔσαν αὐτὴν περὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων ἔφασαν ἀναστρέφεσθαι] (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 2-7).

Las líneas que siguen hablan de Hécate como diosa lunar debido a la naturaleza triforme que la caracteriza y que se identifica con las tres fases de la Luna (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 8 – 74, 4). No está claro si el autor habla de Hécate como epíteto de Ártemis, refiriéndose, por tanto, a ésta última, o si habla propiamente de Hécate debido a la naturaleza lunar que comparte con Ártemis y que hace que ambas sean hipóstasis de la Luna. Cornuto dice que Hécate triforme se ha presentado porque tres son las figuras que conforman la Luna, una cuando es nueva y otra cuando es llena, y una tercera figura imaginan los hombres cuando está completando su fase creciente pero no ha cerrado el círculo: οὐχ ἑτέρα δ' οὔσα αὐτῆς ἡ Ἑκάτη τρίμορφος εἰσῆκται διὰ τὸ τρία σχήματα γενικώτατα ἀποτελεῖν τὴν σελήνην, μηνοειδῆ γινομένην καὶ πανσέληνον καὶ τρίτον τι ἄλλο σχῆμα [πλάττουσιν] ἀναλαμβάνουσιν, καθ' ὃ πεπλήρωται μὲν αὐτῆς ὁ μηνίσκος, οὐ πεπλήρωται δ' ὁ κύκλος (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 8-13).

La continuación es de especial importancia porque habla de la diosa Hécate y de sus epítetos, a través de los cuales se identifica con la Luna. Éste es uno de los pocos ejemplos en los que Hécate aparece en contexto astronómico, es decir, en cual Hécate se considera propiamente el astro Luna, al mismo tiempo que conserva su integridad de diosa y que ambas facetas se funden en una sola. Dice Cornuto que Hécate fue llamada τριοδίτις y que es ἐπόπτης de las encrucijadas porque va cambiando tres veces (de fase) en su marcha por los signos: ἐντεῦθεν ἤδη καὶ τριοδίτις ἐπεκλήθη καὶ τῶν τριόδων ἐπόπτης ἐνομίσθη διὰ τὸ τριχῶς μεταβάλλειν ὁδεύουσα διὰ τῶν ζώων (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 13-15). Al igual que el Sol durante el día, Hécate-Luna es el único astro que se ve y que viaja durante la noche, por eso la llaman νυχία y νυκτιπόλον.

La llamaron χθόνια debido a su relación con el mundo subterráneo y comenzaron a honrarla con δεῖπνα (entiéndase en las encrucijadas): τοῦ δ' ἡλίου διὰ τῆς ἡμέρας μόνον φαινομένου, αὐτὴν καὶ νυκτὸς καὶ σκότους ὀρωμένην καὶ μεταβάλλουσιν νυχίαν τε καὶ νυκτιπόλον καὶ χθονίαν ἐκάλεσαν καὶ τοῖς καταχθονίοις θεοῖς ἤρξαντο συντιμᾶν, δεῖπνα ἐμφέροντες αὐτῇ (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 15-19). Según el autor, la relación de Hécate con el mundo subterráneo hace que la diosa se asocie también con la contaminación de la tierra, como los muertos, así como con las brujas porque colabora con ellas, se introduce en las casas, y disfruta con el sufrimiento y con la muerte. De ahí que algunos celebren extrañas fiestas y sacrificios humanos para tratar de aplacarla; así como le consagraron la triγλή debido al nombre de este pez: προσανεπλάσθη δὲ τούτῳ καὶ τὸ μαίνειν τὴν γῆν ταύτην [καὶ μαίνειν] ὥσπερ τοὺς κατοικομένους καὶ τὸ ταῖς φαρμακίαις συνεργεῖν καὶ ἐπάγεσθαι ταῖς οἰκίαις, εἴτα τελευταῖον τὸ πένθεσι καὶ φόνῳ χαίρειν, ἐξ οὗ τινες προήχθησαν ἐπὶ τὸ καὶ θυσίαις αὐτὴν ἀτόποις καὶ σφαγισμοῖς ἀνθρώπων ἰλάσκεσθαι θέλουν. καθιέρωσαν δὲ καὶ τὴν τρίγλαν αὐτῇ διὰ τοῦνομα (Cornuto, *De natura deorum* pp. 72, 19 – 73, 6). Su epíteto ἐνοδία se debe a la analogía con Apolo ἀγυιεύς: ἐνοδία δὲ ἐστὶν οὐ δι' ἄλλο τι ἢ διὸ καὶ Ἀπόλλων ἀγυιεύς (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 6-7).

Por último, el epíteto Εἰλείθυια de Hécate también se relaciona con su faceta de divinidad lunar. Según el autor, mientras rueda y corre sin cesar alrededor de la tierra (Hécate

como Luna), las parturientas ruegan que acuda a ellas con carácter benévolo y auxiliador en los partos para que libere la estrechez de las entrañas femeninas, de ahí que también la llamen Ἐλευθοῦς: δοκεῖ δὲ τοῖς πλείστοις ἢ αὐτὴ εἶναι καὶ Εἰλείθυια, ἀπαύστως εἰλουμένη καὶ θέουσα περὶ τὴν γῆν, ἣν εὖχονται ἐλθεῖν αὐταῖς ἡπίαν καὶ λυσίζωνον αἱ ὠδίνουσαι, λύουσιν τὸ ἐσφιγμένον τῶν κόλπων πρὸς τὸ ῥᾶον καὶ ἀπονώτερον ἐκπεσεῖν τὸ κυισκόμενον, λεγομένης αὐτῆς καὶ Ἐλευθοῦς (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 7-12). El hecho de que haya varias Εἰλείθυιαι se debe a que hay diferentes formas de dar a luz, al igual que existen diferentes tipos de amor porque no son iguales los deseos de cada amante: πλείους δ' Εἰλείθυιαι παραδέδονται καθ' ὃν λόγον πλείους Ἔρωτες· πολύτροποι γὰρ καὶ οἱ τοκετοὶ τῶν γυναικῶν ὥς αἱ τῶν ἐρώντων ἐπιθυμίαι (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 12-15). A partir de esta afirmación, parece que Cornuto era consciente de que el epíteto Εἰλείθυια se aplica a varias diosas relacionadas con el parto, las cuales sabemos que son Ártemis, Hécate, Selene, la propia Ilitía y la romana Geneta Mana. Las tres primeras tienen en común el ser hipóstasis de la Luna y Cornuto justifica esta coincidencia a través de la influencia que el astro ejerce en el parto. La Luna hace que las frutas crezcan, maduren y se suelten del árbol a su debido tiempo: φανερώς δ' ἡ σελήνη τελεσφορεῖσθαι τὰ συλλαμβανόμενα ποιεῖ καὶ ταύτης ἐστὶ τό τε αὔξειν αὐτὰ καὶ τὸ ἀπολύειν τῶν φερουσῶν πεπανθέντα (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 15-18). El papel que tiene Ártemis en el parto se debe a su cualidad de diosa virgen, pura y casta, así como a su capacidad para dar luz a las criaturas debido a su relación de parentesco con Apolo: οὐ θαυμαστὸν δ' εἰ κατ' ἄλλην μὲν ἔμφασιν παρθένον ὑπενόησαν τὴν Ἄρτεμιν ἄχραντον καὶ ἀγνήν οὖσαν ὁμοίως τῷ ἡλίῳ, κατ' ἄλλην δὲ ἐπικούρου τῶν τικτουσῶν, ἐπ' αὐτῇ κειμένου τοῦ εὐτοκεῖσθαι τὰ τικτόμενα (Cornuto, *De natura deorum* pp. 73, 18 – 74, 2). Mientras que la parte dura y terrible del parto hace que este proceso se relacione con Hécate: κατὰ τρίτην δὲ φρικῶδές τι καὶ χαλεπὸν ἔχουσιν, οἷαν ἔφαμεν περὶ τῆς Ἑκάτης ὑπόνοιαν εἶναι (Cornuto, *De natura deorum* p. 74, 2-4).

El testimonio de **Lucano** (39-65 d.C.) agrega el nombre de Ericto al elenco de magas relacionadas con Hécate. El episodio de magia que narra el autor cordobés en su *Bellum civile* resulta interesante porque habla sobre las brujas tesalias y sobre su poder para obligar a la Luna a descender del cielo, ya que la influencia del astro acrecienta el efecto de sus conjuros. Describe a Ericto con un aspecto terrible y con un gran poder que es incluso temido por los dioses, lo cual favorece que éstos la asistan cuando ella lo solicita. En este pasaje, el general Pompeyo acude a Ericto para pedir su ayuda y él y sus hombres asisten a una práctica mágica que consiste en profanar un cadáver para administrarle sustancias tóxicas luego de haber pronunciado una invocación a los dioses infernales. La voz de Ericto (*vox Lethaeos*) para conjurar a los dioses infernales resulta más poderosa que las hierbas y Lucano la describe vívidamente: emite murmullos disonantes y diferentes al lenguaje humano, ladridos de perro, gemidos de lobo, quejumbres de búho asustadizo y de murciélago, estridentes aullidos de las fieras y el silbido de la serpiente. Además, suena como los elementos naturales embravecidos, como las olas que rompen en los acantilados y como el ruido de los truenos y de los bosques (Lucan., 6, 685-693).

La invocación pronunciada por la maga (*cantu Haemonio*) penetra el Tártaro. En primer lugar, Ericto apela a las potencias divinas infernales: las Euménides, el Caos, Plutón, la Estigia, los Campos Elíseos, Perséfone, Hécate-Selene, Cérbero, las Moiras y Caronte. Los términos en los que se refiere a Hécate revelan que la considera como hipóstasis de la Luna en

su última fase, menguante hacia la Luna nueva: *nostraeque Hecates pars ultima, per quam manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae* (Lucan., 6, 700-701). Si así fuera, estos versos indicarían el momento en el que realiza la práctica mágica. Nótese que alude a Hécate como la entidad intermediaria por medio de la cual ella se comunica en secreto con los manes.

En segundo lugar, menciona los horribles preparativos para el conjuro: la maga ha consumido carne humana y ha lavado con sesos calientes los pechos llenos de la divinidad y ha depositado vísceras infantiles en abominables ofrendas a las divinidades.

En tercer lugar, declara la finalidad del conjuro: traer a la tierra, por medio de hierbas mágicas, el alma de un soldado pompeyano que acaba de morir para que revele a Pompeyo si las guerras civiles le serán favorables (Lucan., 6, 712-716). Se trata de pedir una revelación profética al *daimon* de un muerto, un objetivo recurrente en las prácticas de los PGM en las cuales, además, es habitual que sean invocadas Hécate y las divinidades infernales. Al finalizar la petición, parece que Ericto sale de un estado de éxtasis, a juzgar por su cabeza gacha y la boca espumeante (Lucan., 6, 719).

A continuación se presenta la sombra del muerto que siente pavor de introducirse de nuevo en el cadáver lacerado por las heridas del cual procede. Ericto azota el cadáver con una serpiente viva y, a través de las grietas del suelo que han quedado abiertas, pronuncia otro encantamiento y ladra a los manes: *Tisiphone uocisque meae secura Megaera, non agitis saevis Erebi per inane flagellis infelicem animam? iam uos ego nomine uero eliciam Stygiasque canes in luce superna destituam; per busta sequar per funera custos, expellam tumulis, abigam uos omnibus urnis. teque deis, ad quos alio procedere uoltu ficta soles, Hecate pallenti tabida forma, ostendam faciemque Erebi mutare uetabo. eloquar inmenso terrae sub pondere quae te contineant, Henna, dapes, quo foedere maestum regem noctis ames, quae te contagia passam noluerit reuocare Ceres* (Lucan., 6, 730-740). La maga provoca y amenaza a Tisífone y a Megeira. Les dice que les va a hacer salir del Érebo utilizando sus verdaderos nombres y que las dejará abandonadas a la luz de la superficie, que las perseguirá por tumbas y funerales para evitar que regresen al reino del Hades a través de los túmulos. Sigue una amenaza a Hécate: Ericto dice que va a mostrar la fisonomía infernal de la diosa, su lívida figura, ante los dioses. La maga infiere que Hécate muestra un aspecto distinto en el mundo subterráneo y en el terrenal. Si bien es la primera vez que se atribuye tal característica a la diosa, lo cierto es que concuerda con su epíteto *πολύμορφος*. Ericto también intimida a Hennea (Perséfone). Dice que revelará los festines que se da en los infiernos, el pacto de amor que la liga a Plutón y los contagios que padeció, por los cuales Ceres no quiere reclamarla. Lucano inventa estas oscuras y crueles alusiones de Ericto, que no se corresponden con la tradición mitológica de las divinidades, para dotar de intensidad y de fuerza a su narración.

Como se deduce de las obras de estos autores, la magia y la superstición estaban a la orden del día en la literatura. Contemporáneamente se producían textos de carácter propiamente mágico, como veremos a continuación. Como respuesta, **Dion Crisóstomo** (40-120 d.C.) pretende demostrar lo absurda que es la vida humana basada en estas creencias. El autor habla de cómo los *κομψοὶ τῶν δημιουργῶν* (“creadores/artistas refinados”) dejan la impronta de su pensamiento en todo lo que hacen, por ejemplo, representando a los dioses con forma humana según los imaginan. De igual manera, creen que pueden determinar el

carácter de un hombre a partir de su figura y apariencia (οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς μορφῆς καὶ τοῦ εἶδους τὸ ἦθος γινώσκουσι καὶ ἀπαγγέλλουσιν). Crisóstomo considera que hay que ganar almas al Mal, a la desilusión y a los deseos malvados, y que es posible llevar hacia la virtud a esos “artistas” descarrilados. El autor critica las prácticas de iniciación y los ritos de purificación “que amansan la ira de Hécate para que no envíe visiones terribles a los humanos cuando se enfada”: ἢ ὡς εἰώθασιν ἔνιοι τῶν περὶ τὰς τελετὰς καὶ τὰ καθάρσια, μῆνιν Ἑκάτης ἱλασόμενοι τε καὶ ἐξάντη φάσκοντες ποιήσιν, ἔπειτα οἶμαι φάσματα πολλὰ καὶ ποικίλα πρὸ τῶν καθαρμῶν ἐξηγούμενοι καὶ ἐπιδεικνύντες, ἃ φασιν ἐπιτέμπειν χολουμένην τὴν θεόν (D.Chr., *Orationes* IV 90, 2). Esta breve referencia indica, por otro lado, la vigencia y popularidad del culto de Hécate, de sus τελεταί y καθάρσια. No se especifica si dichas τελεταί son los rituales místicos de iniciación o los ritos regulares celebrados para la diosa a final de mes; sin embargo, los καθάρσια son los rituales de purificación que se realizaban para que Hécate purificase un lugar, generalmente el hogar después de algún proceso de contaminación. Ello revela que ciertos rituales domésticos de la diosa eran habituales. No obstante, desde el punto de vista de autores como Dion Crisóstomo su culto no se desliga de la creencia supersticiosa, especialmente en lo que se refiere a que la diosa envíe visiones a los humanos. Esto mismo transmite el pasaje del *Corpus Hippocraticum* que he citado anteriormente.

En las *Argonáuticas* latinas de **Valerio Flaco** (45-90 d.C.), Hécate vuelve a aparecer asistiendo a Medea. En este caso, Hécate no aprueba la decisión de Medea de marcharse con Jasón, abandonando su patria, el templo de la diosa y, por lo tanto, descuidando su labor de sacerdocio. Hécate advierte a Medea que no se deje despreciar por Jasón y que deberá obligarlo a reconocerla a ella como maestra de la joven y a respetarla por ello: *hanc residens altis Hecate Perseia lucis flebat et has imo referebat pectore voces: “deseris heu nostrum nemus aequalesque catervas, a misera, ut Graias haud sponte vageris ad urbes. non invisa tamen neque te, mea cura, relinquam. magna fugae monumenta dabis, spernere nec usquam mendaci captiva viro meque ille magistram sentiet et raptu famulae doluisse pudendo” dixerat. ast illae murorum extrema capessunt defixaeque virum lituumque fragoribus horrent, quales instanti nimborum frigore maestae succedunt ramis haerent<que> pavore volucres* (Val.Fl., 6, 495-506). En este pasaje Hécate predice la sangrienta señal que deberá dejar Medea para poder huir (*magna fugae monumenta dabis*) y también, en cierto modo, la afrenta personal que sufrirá Medea cuando Jasón la abandone por su segunda esposa. La diosa se muestra herida en su orgullo porque su principal sacerdotisa deja atrás su templo con la fuga y se marcha a un lugar extranjero en el que no tiene templos donde se cuide de su culto. Por este motivo exige que Jasón la reconozca como diosa y como maestra de Medea.

No obstante, la joven no abandonará el culto de Hécate. Recurre a la diosa cuando necesita su ayuda, especialmente cuando se trata de conseguir determinadas hierbas para producir venenos y filtros. La descripción de la hierba prometeica es muy parecida a la de las *Argonáuticas* de Apolonio. Se trata de la hierba nacida de la sangre que emana el hígado de Prometeo picado por el águila. Su flor se mantiene siempre fresca a pesar de las inclemencias del tiempo. Para extraer el duro tallo de las rocas, Hécate utiliza una espada que ha sido endurecida por las aguas de la laguna Estigia y le muestra la planta a su sacerdotisa. Bajo el décimo rayo de Febo, Medea recoge la cosecha de la ladera de la montaña y lanza gritos enloquecida: *maiora precatur carmina, maiores Hecaten immittere vires nunc sibi, nec notis stabat contenta venenis. Cingitur inde sinus et, qua sibi fida magis vis nulla, Prometheae florem*

de sanguine fibrae Caucaseum promit nutritaque gramina monti, quae sacer ille nives inter tristesque pruinas durat alitque cruor cum viscere vultur adeso tollitur e scopulis et rostro inrorat aperto. idem nec longi languescit finibus aevi immortale virens, idem stat fulmina contra salvus et in mediis florescunt ignibus herbae. prima Hecate Stygiis duratam fontibus harpen intulit et validas scopulis effodit aristas, mox famulae monstrata seges, quae lampade Phoebes sub decima iuga feta metit saevitque per omnes reliquias saniemque dei (Val.Fl., 7, 352-368). En la obra de Valerio, la figura de Hécate y su relación con Medea no distan mucho de la obra de Apolonio. Hécate es la divinidad suprema a la que Medea rinde culto y hace posible que la maga desarrolle su vasto poder y su extenso conocimiento de las hierbas para sus filtros. Vemos la oposición de culturas: la bárbara representada por Medea en la cual se rinde culto a divinidades como Hécate, “extranjeras” para los griegos; y la helena, representada por Jasón. La descripción de la planta y los gritos de Medea durante el ritual mágico de recolección también coinciden en ambas *Argonáuticas*.

En la epopeya de **Estacio** (45-96 d.C.), la *Tebaida*, también aparece Hécate ligada al mundo de las almas de los muertos. Es guía en el Averno y muestra al anciano adivino las penas y lamentos que allí se imponen a las almas que lo merecen: *Ipse etiam, melior cum sanguis, opertas inspexi sedes, Hecate ducente, priusquam obruit ora deus totamque in pectora lucem detulit* (Stat. *Theb.* 4, 540-543). En otro pasaje, Hécate forma parte de una escena misteriosa de Eleusis y se muestra apenada por el rapto de Proserpina: *illas et lucis Hecate speculata Lycaeis prosequitur gemitu, duplexque ad litus euntes planxit ab Isthmiaco genetrix Thebana sepulcro, noctiuagumque gregem, quamuis sibi luget, Eleusin fleuit et arcanos errantibus extulit ignes* (Stat. *Theb.* 12, 129-133). Nótese como el llanto se considera un elemento característico de Hécate, como si se regocijase en él, y, sin embargo, en este caso la triste escena provoca que la propia diosa lllore el rapto de la joven.

La *Silva* primera de Estacio informa sobre el ritual de Hécate, de carácter probablemente misterioso, que denomina como *Hecateidas idus*, esto es, los idus de la diosa celebrados el 13 de agosto. En este día se llevaban antorchas humeantes al bosque de Aricia¹ en honor de Hécate *Trivia*: *sed quatenus subiti veneranda exordia templi dic, age, Calliope; [...] tempus erat caeli cum torrentissimus axis incumbit terris ictusque Hyperio remulto hacer anhelantes incendit Sirius agros. iamque dies aderat profugis cum regibus aptum fumat Aricinum Triviae nemus et face multa conscius Hippolyti splendet lacus; ipsa coronat emeritos Diana canes et spicula terget et tutas sinit ire feras, omnisque pudicis Itala terra focus Hecateidas excolit idus* (Stat. *Silv.* 1, 60). La historia mitológica de Hipólito se relaciona con este ritual: por un lado, porque el bosque recibe el nombre de la esposa de Hipólito por parte del héroe; por otro lado, porque la expresión “el lago cómplice de la secreta historia de Hipólito” se refiere a la muerte del joven por obra de Neptuno, víctima de la calumnia de su madrastra Fedra. Luego resucitado por Esculapio por la mediación de Diana que protege al héroe casto. Este bosque se consagra a *Trivia*, epíteto de Hécate que denota su naturaleza triforme. La ubicación temporal de la celebración en verano se deduce, además, por las referencias al intenso calor que azotaba las tierras de Aricia en ese momento: “la estación en la que el eje terrestre que abate más tórridamente sobre la tierra”, “Sirio, azotado por un intenso Hiperión,

¹ Actual Ariccia, una ciudad situada a unos 20 km al sur de Roma, cuya fundación se atribuye a Hipólito, quien le puso el nombre de su esposa.

esquilma violentamente los sedientos campos”. La expresión “los reyes prófugos” hace referencia a la tradición según la cual el sacerdote oficiante del rito (“rey” del rito) tenía que ser un fugitivo que hubiera dado muerte a su predecesor, por lo que debía empuñar siempre una espada durante la celebración para protegerse a sí mismo. Nótese que el atributo de la espada ya aparece en las obras *Medea* latinas como el arma que porta Hécate cuando debe sesgar la divina raíz de la planta Prometeica. Este atributo estará presente en los textos de magia por las connotaciones de poder o violencia que confiere a Hécate, así como en algunas representaciones de gemas mágicas, aunque lo habitual es encontrar a la diosa blandiendo puñales. Este texto remarca la asociación entre Hécate y Diana, pues durante la celebración de los idus de Hécate la diosa cazadora “premia a sus perros más meritorios, pule sus jabalinas y permite a las alimañas que vaguen con impunidad”. La declaración de que “toda la tierra de Italia celebra en sus hogares los Idus de Hécate” indica que el culto de la diosa tenía carácter doméstico en Italia, así como lo tenía en Atenas. Puede que a la celebración en el bosque solo acudiesen el sacerdote y, si se trata de un ritual místico, los iniciados, mientras que las gentes que veneraban a la diosa reconocían esta fecha como suya y le rendían homenaje en sus casas, cuyos umbrales podían haber sido confiados a la protección de Hécate.

El astrólogo grecorromano **Doroteo de Sidón** (fl. ca. 75 d.C.) compuso el poema didáctico *Pentateuco* sobre Astrología y sobre el Horóscopo, del cual nos han llegado los fragmentos recogidos por Hefesto de Tebas (s. V) en su *Αποτελεσματικά* y en una versión en árabe. En esta obra, Doroteo enumera los epítetos característicos de las siete “estrellas”, esto es, los planetas y la Luna y el Sol. Entre los epítetos de la Luna se encuentra el nombre de Hécate entre otros epítetos que son comunes a la diosa y al astro: Δωροθέου Σιδωνίου τῶν ἑπτὰ ἀστέρων ἐπίθετα (Doroth., *Pentateuco* apud Heph.Astr., *Fragmenta alia antiqua* 3a.2) [...] Σελήνη· σελασφόρος, Μήνη, διχόζωνος, Τιτανίς, πλησιφαής, διχόμενος, Ἑκάτη, κερόεσσα, χρυσάμπυξ, Θειαντίς, Ἄρτεμις, τριοδίτις. El epíteto σελασφόρος es equivalente al epíteto φωσφόρος de Hécate. Μήνη es otro nombre para la Luna, como sucede en Ps.-Man., *Αποτελεσματικά* V 302-304 y será mucho más recurrente en los *PGM*. El epíteto διχόζωνος puede que tenga que ver con la Luna como frontera o como punto de intersección en el viaje de las almas que abandonan la tierra, aunque este es un concepto se desarrollará Plutarco. También es posible que se refiera a la separación del alma del cuerpo debido a la influencia que puede tener la Luna en este proceso. El epíteto διχόμενος señala la división entre un mes y otro, la cual que coincide con el ciclo lunar y se celebra con los rituales de Hécate. El epíteto Τιτανίς se debe a la influencia de Hécate hija del Titán Perses. Πλησιφαής se debe a Selene porque la Luna es fuente de luz. A continuación viene el nombre propio de Ἑκάτη y, más adelante, el de Ἄρτεμις porque ellas junto a Selene conforman la triada de diosas lunares y son la hipóstasis del astro en sus tres fases. El epíteto κερόεσσα se debe a los cuernos de la Luna y será recurrente en los *PGM*. Un adjetivo genérico es χρυσάμπυξ, pues el frontal de oro o diadema es un adorno habitual para divinidades femeninas. No está claro a qué se refiere el adjetivo Θειαντίς que significa “de azufre”, tal vez porque esta sustancia se asocia de alguna forma con la Luna. El último, τριοδίτις, se atribuye normalmente a Hécate porque ella custodia las encrucijadas, aunque también se asocia con la Luna debido a sus tres fases.

Una noticia más fugaz de la identificación de Hécate con el astro se encuentra en la obra *Ἐπιμερισμοί* (*Partitiones*) atribuida al gramático **Elio Herodiano** (fl. s. II d.C.). Se trata de una explicación gramatical acerca de la escritura de la ε con la κ: Τὸ ε πρὸ τοῦ κ

ψιλογραφεῖται· οἷον· ἑκατόν· ἑκατοντάς· Ἑκάβη, καὶ Ἑκαμήδη, κύριον· Ἑκάτη, ἡ σελήνη· ἑκάς, ἀντὶ τοῦ πόρρω, ἐξ οὗ καὶ ἐκηβόλος, ὁ μακρόθεν βάλλων· (Hdn. y Ps.-Hdn., *Partitiones* = Ἐπιμερισμοί [Sp.?] (e codd. Paris. 2543 + 2570) p. 29 lín. 5). La breve aposición que explica la palabra Ἑκάτη es, precisamente, la Luna.

El autor queronense **Plutarco** (40 – 120 d.C.) marca un hito decisivo en la concepción de Hécate que se ha fraguado hasta este momento, especialmente en lo que se refiere a la configuración de su perfil astral, aunque también informa sobre el perfil mágico de la diosa.

En primer lugar, el tratado *De superstitione* critica a los crédulos y supersticiosos que piensan que Hécate es la responsable de enviar visiones terribles a los humanos por la noche. Para librarse de dichas pesadillas, estas personas adoptan extravagantes medidas que Plutarco considera ridículas: εἴτ' ἐξαναστάντες οὐ κατεφρόνησαν οὐδὲ κατεγέλασαν, οὐδ' ἥσθοντο ὅτι τῶν ταραζάντων οὐδὲν ἦν ἀληθινόν, ἀλλὰ σκιὰν φεύγοντες ἀπάτης οὐδὲν κακὸν ἐχούσης ὕπαρ ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς καὶ δαπανῶσι καὶ ταράττουσιν, εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας ἐμπεσόντες λέγοντας ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῆ, χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον ἐδέξω τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαυτὸν εἰς θάλατταν καὶ καθίσας ἐν τῇ γῇ διημέρευσον (Plu., *De sup.* 166A). En este pasaje Plutarco explica cómo los supersticiosos se entregan a los ἀγύρτας καὶ γόητας después de haber sufrido pesadillas para que les den algún remedio. Los dos versos que constituyen el consejo de los conjuradores (ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον... ἐν τῇ γῇ διημέρευσον) son una cita anónima (*Trag. Adesp.*, fr. 375 Kannicht-Snell¹) probablemente de la segunda mitad del s. V a.C. que ha sido atribuida a algún drama perdido de Esquilo. Las medidas que adoptan por recomendación de estos conjuradores consisten en llamar a una bruja anciana que sepa realizar purificaciones mágicas, en bañarse en el agua de mar, sentarse en el suelo y esperar así todo el día. El hecho de recurrir a una maga para purificarse recuerda el episodio de superstición descrito por Teofrasto en el que uno que se cree “contaminado” o “maldecido” por Hécate también se baña y luego llama a unas magas que le purifiquen en su casa. No obstante, en el caso descrito por Teócrito la ablución se produce en agua de una fuente y las mujeres que le purifican utilizan una cebolla y un perro (Thphr., *Char.* 16). El agua es un elemento a menudo presente en los procesos de purificación mágica y religiosa. En los *PGM* suele tratarse de cursos de agua, por ejemplo la de una fuente u otras corrientes como la de un río. El hecho de sentarse en el suelo y esperar recuerda el acto de meditación, como si se buscase la conexión mental y espiritual con la divinidad. Aunque Plutarco se mofa de este hábito, lo cierto es que no faltan ejemplos en los textos de magia de prácticas que conlleven un estado de trance o de intento de conexión con la realidad metafísica.

En este pasaje se deducen tres aspectos importantes del perfil mágico de Hécate: 1) la capacidad para manifestarse ella misma en las pesadillas de los mortales, 2) su función como guía del κῶμος φάντασμα², esto es, de su séquito de espíritus, 3) su poder para enviar visiones nocturnas a los humanos y para tomar control de la mente humana.

La posesión mental es uno de los poderes de la diosa mejor testimoniados en las fuentes literarias. Por ejemplo: el mimo de Sofrón (Sophr., fr. 4 a K.-A.) en el cual se oficia una

¹ Serafini, 2015: 183-186.

² Nótese la oscilación en la grafía de esta palabra: φάντασμα en Plutarco y en los autores posteriores en lugar de φάσματα en fuentes literarias más tempranas.

ceremonia para librar a una o varias mujeres de la posesión mental de Hécate. Por ejemplo, las alusiones en los pasajes de Eurípides (E., *Hel.* 569-570 e *Hipp.*, 141-147). Así mismo, la referencia en el *Corpus Hippocraticum* a los ataques nocturnos de Hécate que afectan a la salud mental humana (Hp. et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92) sirven como excusa para criticar la creencia supersticiosa, como en el caso de Plutarco. Igual que sucede con la noticia de la piedra μάχαϊραν que provoca locura a quien la encuentre en el monte Berecinto durante los misterios de Hécate (Eudox., *Frag.* 338, lín. 2 = Eudox., *HGrHist.* 79 F 5 dub. *apud Mir. Ausc.* 173 = Arist. y *Corpus Aristotelicum*, *Mir.* p. 847A, lín. 6 Bekker). En el pasaje de Teofrasto no se habla explícitamente de la posesión mental pero sí de la creencia supersticiosa motivada por Hécate (Thphr., *Char.* 16). Por último, en el pasaje de Dion Crisóstomo que he comentado anteriormente se habla sobre la creencia supersticiosa que hay respecto del poder de Hécate para enviar visiones a los humanos (D.Chr., *Orationes* IV 90, 2).

El cortejo de φάντασμα de Hécate está compuesto normalmente por espíritus fantasmagóricos del mundo subterráneo, tales como Empusa. En los pasajes que he comentado hay numerosas referencias a dicho séquito de seres fantasmales, por ejemplo en Eurípides, en Aristófanes (Ar., fr. 500, 501, 1; *Ra.* 288-295; *Ec.* 1056), en Idomeneo de Lámpsaco (Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. "Ἐμπουσα), etc. Algunas fuentes revelan quiénes son los miembros de dicho séquito, por ejemplo Teócrito (Theocr., *Id.* II 12) y Apolonio de Rodas (A.R., A. III 1027-1041) dicen que se trata de perros infernales. No obstante, a menudo se nombran solamente como espíritus en general (D.Chr., *Orationes* IV 90, 2). En cualquier caso, el aspecto que presenta Hécate en tales apariciones suele ser terrorífico. Los *PGM* son un ejemplo de transmisión y conservación del terrible aspecto de la diosa en la tradición escrita.

En este pasaje de Plutarco, la tradición supersticiosa implica que las visiones fantasmales son enviadas por Hécate en sueños. Sobre ello volveré más adelante al comentar el pasaje del *Oneirocriticon* de Artemidoro que analiza los diferentes significados, generalmente negativos, que tiene el hecho de soñar con Hécate. Esta tradición se verá alterada en los textos de los *Oráculos Caldeos*, en los cuales Hécate envía sueños proféticos, no malignos, a los humanos, por lo que adscribe a las divinidades con potestad para emitir premoniciones en sueños (*Orac.Chald.* fr. 223)¹.

La comitiva fantasmal de Hécate y sus poderes para manipular la mente humana jugaron un papel decisivo en el desarrollo del culto de la diosa, desde la tradición griega a la romana. Estos dos elementos están conectados con la función original de Hécate como guía de los espíritus y dicha función, a su vez, es uno de los principales motivos por el cual Hécate adquiere su importante papel en el mundo mágico, ya que los magos se valen de los *daimones* para que les asistan en sus propósitos. Como he demostrado, la tradición literaria está llena de ejemplos en los que Hécate favorece la acción de magas como Medea (E., *Med.* 395-398; A.R., A. III 250-253 y 528-530; D.S., IV 50, 6), Simeta (Theocr., *Id.* II 12), Circe (D.S., IV 45). Plutarco solo hace una alusión al respecto en *Gryllus*: οὐχ οὕτω γ' ἀπλῶς, μὰ τὴν Ἑκάτην (Plu., *Gryllus* 986 A). Se trata de una exclamación en la que Medea pronuncia el nombre de Hécate, lo cual es un indicativo de que ésta es la divinidad por la que ella conjura.

¹ Majercik, 1989: 136-137.

Como he comentado en la Sección I, los pasajes de los tratados *De fluviis* V 2,3 y *De Proverbiis Alexandrinorum* fr. 8, 1-5 atribuidos a Plutarco transmiten información acerca del ritual de los Misterios de Hécate. Esto quiere decir que en época del autor o posterior la celebración misteriosa de la diosa seguía vigente. El *De fluviis* habla de la flor λευκόφυλλος la cual, al igual que la piedra ópalo o μάχαιραν, es un elemento que se encuentra durante los Misterios de Hécate. La información transmitida por este tratado tiene de peculiar, por un lado, la ubicación de estos misterios en el río escita Fasis. Esta noticia podría estar basada o relacionarse con aquel pasaje de las *Argonáuticas* de Apolodoro en el que Medea ordena a los Argonautas celebrar a Hécate a orillas del mismo río. En el caso de las *Argonáuticas* no queda claro que se trate, en efecto, de una celebración misteriosa (¿una ceremonia oficiada por Medea para iniciar a Jasón en los misterios de Hécate?) o de un acto de veneración a la diosa para ganarse su favor. Sea como fuere, creo que al menos la coincidencia geográfica resulta significativa. Por otro lado, el pasaje del *De fluviis* transmite que la flor λευκόφυλλος se encuentra al amanecer, por lo que es posible que el ritual misterioso se realizase también en dicho momento del día y no a media noche, como suelen transmitir otras fuentes literarias. En este caso, el único testimonio que corrobora dicha información son los *Oráculos Caldeos* (*Orac.Chald.* 219) que curiosamente son de época contemporánea a Plutarco. El hallazgo de esta flor es una consecuencia del canto del peán (πρὸς παιανισμόν) al comienzo de la primavera. Esta última referencia es también novedosa debido a que relaciona los misterios de Hécate con el canto del peán que es propio del culto a Apolo, con quien la diosa mantiene una antigua relación cultural. Véase, por ejemplo, la tradición milesia según la cual había que entonar un peán para Hécate que precedía a la celebración de Apolo. Por otro lado, la estación primaveral recuerda la relación de la diosa con Perséfone. De hecho, en el proverbio alejandrino atribuido a Plutarco los misterios de Hécate se llaman Φερσεφόνεια como referencia a Perséfone (*Ps.-Plu., De proverbiis Alexandrinorum* fr. 8, 1-5). Además, este proverbio indica el desarrollo de los misterios el día treinta del mes (τριακάδες¹) y en ámbito infernal, en el Hades. Además, el proverbio agrega que en esta ceremonia Hécate, Ártemis y Atenea se consideran una sola. El gramático griego **Diogeniano** (*fl.* II d.C.) cita la misma noticia de este proverbio alejandrino: la celebración de los misterios de Hécate en las τριακάδες del mes y en el Hades, así como la conexión de las tres diosas (*Diogenian., Paroemiae vel Paroemiographi epitome operis sub nomine Diogeniani, Centuria* 8, sección 39, lín. 2-3).

En el s. II d.C. la fuerte conexión de Hécate con Selene debido la identificación de una y otra con el astro Luna reforzó la creación de la tríada de diosas Hécate, Selene y generalmente Ártemis o en ocasiones Perséfone o Atenea. De ahí que los nombres de Selene, Hécate y Ártemis llegaran a considerarse como variantes para denominar a una misma diosa, como dice **Alexander Rétor** (*fl.* II d.C.): ἔτι τίσι τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς εἶναι θεὸς δοκεῖ, καὶ πόσων θεῶν δύνανται εἰς ἑαυτὸν ἀφαιρεῖται, οἷον λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἥλιον καὶ Ἀπόλλω, καὶ Σελήνην καὶ Ἄρτεμιν καὶ Ἑκάτην τὴν αὐτήν. εἴθ' ὥς ὑπὸ πάντων ἔθνων ἢ ἐνίων τιμᾶται· οὐ γὰρ πάντες παρὰ πᾶσι νομίζονται, ἀλλ' ἄλλοι παρ' ἄλλοις (*Alex., Rh.* p. 5, lín. 9). En este caso, el autor declara que Hécate, Selene y Ártemis son tres nombres para apelar a una misma divinidad y el uso de uno u otro depende de la etnia pero, en cualquier caso, la diosa es siempre bien venerada. Se trata de una concepción un tanto extrema del sincretismo entre estas divinidades. Es cierto que a veces los nombres de una y otra se utilizan indistintamente,

¹ Macar., *Paroemiae* Centuria 1 sección 61 lín. 3 Αἱ ἐν Ἀΐδου τριακάδες.

especialmente en contexto mágico; sin embargo, no me parece que las diosas perdiesen su identidad a pesar de la denominación común. En ocasiones, este hecho dificulta el discernir a cuál de ellas se está refiriendo un texto.

Por otro lado, Plutarco es el primero en especificar la doble naturaleza de Hécate χθονία y οὐρανία porque la diosa tiene influencia tanto en el cielo como en la tierra. Su poder y sus funciones se desarrollan en el espacio intermedio del cosmos, y allí es donde Plutarco sitúa la Luna porque el astro es el hito físico entre ambos mundos. Hécate vincula el mundo terrenal y el de los dioses y custodia la frontera entre los dos, motivo por el que se asimila al dios egipcio Anubis. Trataré con atención los pasajes Plu., *De Is. et Os.* 368E; *De def. or.* 416E y *De facie* 944C en la Sección III.

Luciano de Samósata (ca. 120-180 d.C.) relata un episodio de magia similar al de Lucano (Lucan., 6, 730-740). En este caso, un mago hiperbóreo lleva a cabo un conjuro de atracción erótica en el que Hécate es invocada. Su cliente es Glaucias, un estudiante de filosofía y física, heredero de una fortuna después de la muerte de su padre Alexicleo. El joven se ha enamorado de Crisis, por lo que su maestro le lleva a visitar al famoso mago. Un dato curioso es que el maestro se encarga de pagar al mago por adelantado y acuerdan que, si de verdad tiene éxito el conjuro, le daría una cantidad extra. No sabemos si este método de prestación y pago de los servicios de un mago se corresponde con el que tenía realmente en la sociedad, pero sí nos da una idea del sistema de clientela de los magos. Sobre este hiperbóreo se dice que vuela y que camina sobre el agua, lo cual prueba su poder sobre la naturaleza; que enviaba hechizos amorosos en los que evocaba espíritus y llamaba a los cadáveres estadizos, pues éstos son los elementos propios de la magia erótica y de las maldiciones; así como exponía a la mismísima Hécate a la vista de todo el mundo y hacía descender a Selene: “Σὺ ταῦτα εἶδες,” ἦν δ' ἐγὼ, “τὸν Ὑπερβόρεον ἄνδρα πετόμενον ἢ ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα;” [...] τὰ μὲν γὰρ σμικρὰ ταῦτα τί χρή καὶ λέγειν ὅσα ἐπεδείκνυτο, ἔρωτας ἐπιπέμπων καὶ δαίμονας ἀνάγων καὶ νεκροὺς ἐώλους ἀνακαλῶν καὶ τὴν Ἑκάτην αὐτὴν ἐναργῆ παριστάς καὶ τὴν Σελήνην καθαιρῶν; (Luc., *Philops.* 13, 13-15 y 17-20 y 14, 1). La última referencia es importante ya que, por un lado, Luciano alude al “falso aspecto” de Hécate, igual que Lucano. Ambos autores transmiten que Hécate tiene un aspecto infernal (¿su verdadero aspecto?) que no muestra a los humanos porque lo camufla en sus epifanías en la tierra. Por otro lado, el hecho de hacer descender a la Luna recuerda a las brujas tesalias y su habilidad para atraer la Luna hacia la tierra de modo que ejerza una influencia mayor sobre sus conjuros.

A continuación se describe la ejecución de la práctica. En primer lugar, el mago espera a que la Luna esté crecida porque es cuando mayor efecto surten los hechizos. Excava un hoyo en un espacio de la casa al descubierto y a media noche llama a sus clientes e invoca al recién fallecido padre de Glaucias, quien acaba por consentir el enamoramiento de su hijo: ὁ δὲ αὐξομένην τηρήσας τὴν σελήνην – τότε γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ τοιαῦτα τελεσιουργεῖται – βόθρον τε ὀρυζάμενος ἐν ὑπαίθρῳ τινὶ τῆς οἰκίας περὶ μέσας νύκτας ἀνεκάλεσεν ἡμῖν πρῶτον μὲν τὸν Ἀλεξικλέα τὸν πατέρα τοῦ Γλαυκίου πρὸ ἑπτὰ μηνῶν τεθνεῶτα (Luc., *Philops.* 14, 16-21). Después el hiperbóreo hace que Hécate ascienda desde los Infiernos acompañada de Cérbero, al tiempo que obliga a Selene a descender del cielo. Mientras tanto, Hécate adopta formas cambiantes, primero forma de muchacha, luego de buey precioso y luego de cachorro: μετὰ δὲ τὴν Ἑκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν,

πολύμορφόν τι θέαμα καὶ ἄλλοτε ἄλλοιόν τι φανταζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον γυναικεῖαν μορφήν ἐπεδείκνυτο, εἴτα βοῦς ἐγίγνετο πάγκαλος, εἴτα σκύλαξ ἐφαίνετο (Luc., *Philops.* 14, 24-29). Finalmente, el mago modela un Amorcillo de barro y le ordena que se marche y que traiga a Crisis. Al cabo de un rato se presenta en su puerta con la muchacha, la cual se lanza a los brazos de Glaucias: τέλος δ' οὖν ὁ Ὑπερβόρεος ἐκ πηλοῦ ἐρώτιόν τι ἀναπλάσας, Ἄπιθι, ἔφη, καὶ ἄγε Χρυσίδα. καὶ ὁ μὲν πηλὸς ἐξέπτατο, μετὰ μικρὸν δὲ ἐπέστη κόπτουσα τὴν θύραν ἐκείνη καὶ εἰσελθοῦσα περιβάλλει τὸν Γλαυκίαν ὡς ἂν ἐκμανέστατα ἐρῶσα (Luc., *Philops.* 14, 29-34). Concluida la práctica mágica, Selene regresa al cielo y Hécate se sumerge bajo tierra, a la vez que desaparecen las otras apariciones y envían a Crisis de vuelta a su casa al amanecer: καὶ συνῆν ἄχρι δὴ ἀλεκτρυόνων ἠκούσαμεν ᾄδόντων. τότε δὴ ἢ τε Σελήνη ἀνέπτατο εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἡ Ἑκάτη ἔδυ κατὰ τῆς γῆς καὶ τὰ ἄλλα φάσματα ἠφανίσθη καὶ τὴν Χρυσίδα ἐξεπέμψαμεν περὶ αὐτό που σχεδὸν τὸ λυκαυγές (Luc., *Philops.* 14, 34-39). Este es el relato mediante el cual el narrador pretende convencer a su escéptico receptor (Tiquidides) de las ventajas de recurrir a la magia. Se trata de un ejemplo en el que Luciano utiliza su estilo satírico para ridiculizar la creencia supersticiosa.

En otro pasaje Luciano describe el encuentro casual que el anciano Éucrates tiene con la epifanía de Hécate en un bosque a mediodía. Lucano no contextualiza la aparición de la diosa y por eso sorprende que la ubique a mediodía y no por la noche, como es más habitual. El anciano cuenta a sus coetáneos que un día a mediodía volvía de la vendimia y se adentró en el bosque absorto en sus pensamientos. Allí escuchó primero el ladrido de unos perros y un instante después sintió un temblor de tierra acompañado de un estruendo que parecía un trueno. Vio entonces que se acercaba una figura femenina alta como un medio estadio y de aspecto terrible: llevaba una antorcha en la mano izquierda y una larga espada en la derecha. Sus pies eran serpientes y su cabeza era semejante a una Gorgona en cuanto a su mirada centelleante y a los cabellos también de serpientes, enroscadas en su cuello y cayendo por sus hombros. La descripción de la diosa es la siguiente: ἐπεὶ δ' ἐν τῷ συνηρεφεῖ ἦν, τὸ μὲν πρῶτον ὕλαγμός ἐγένετο κυνῶν, [...] τὸ δ' οὐκ εἶχεν οὕτως, ἀλλὰ μετ' ὀλίγον σεισμοῦ τινος ἅμα γενομένου καὶ βοῆς οἷον ἐκ βροντῆς γυναικὶ ὁρῶ προσιούσαν φοβερὰν, ἡμισταδιαίαν σχεδὸν τὸ ὕψος. εἶχεν δὲ καὶ δᾶδα ἐν τῇ ἀριστερᾷ καὶ ξίφος ἐν τῇ δεξιᾷ ὅσον εἰκοσάπηχυ, καὶ τὰ μὲν ἔνερθεν ὀφίοπους ἦν, τὰ δὲ ἄνω Γοργόνι ἐμφορῆς, τὸ βλέμμα φημί καὶ τὸ φρικῶδες τῆς προσόψεως, καὶ ἀντὶ τῆς κόμης τοὺς δράκοντας βοστρυχηδὸν καθεῖτο εἰλουμένους περὶ τὸν αὐχένα καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων ἐνίους ἐσπειραμένους (Luc., *Philops.* 22, 6-8; 22, 10-20).

Según Éucrates, los perros de la diosa eran tan grandes como elefantes de la India, negros, peludos, sucios y polvorientos. El anciano se quedó paralizado de miedo y comenzó a dar vueltas a una piedra (probablemente mágica) que le había dado un árabe. Por último, Hécate golpeó con violencia el suelo con su pie de serpiente e hizo una grieta que daba acceso directo al Tártaro, a través de la cual se marchó al cabo de un rato: (Luc., *Philops.* 24, 4-11). Éucrates aprovechó para asomarse y pudo ver todo cuanto allí había: la laguna Estigia, el perro Cérbero e incluso a su padre entre los muertos.

El escéptico protagonista asiste al relato de Éucrates y se mofa del miedo del anciano, pues esa mujer tan alta más que una diosa terrorífica parece, en su opinión un espantapájaros gigante. Por este motivo considera que los ancianos son tan proclives como los jóvenes a los cuentos (Luc., *Philops.* 23, 5-24, 1).

En este segundo pasaje sobre la creencia supersticiosa, Hécate vuelve a ser protagonista y es descrita con su habitual atributo de la antorcha y, además, con la espada. Su gran altura hace que parezca todavía más imponente. Los cabellos son de serpientes, como es habitual en contexto mágico, mientras que por primera vez se la describe también con pies serpentinados, como el dios Anguipedes propio de las gemas grecorromanas. Los perros que la acompañan son semejantes a Cérbero en fiereza, tamaño y color negro. También resulta novedosa la forma que tiene la diosa de regresar al Tártaro, a través de la grieta que abre en el suelo con su poderoso pie. Así pues, es interesante observar que los relatos de ámbito mágico que se cuentan sobre Hécate van añadiendo detalles a los elementos que conocemos de la diosa, como por ejemplo la entrada al Tártaro que la diosa abre con su pie. Otra curiosidad es la breve alusión a la piedra mágica que sujeta el viejo en el momento de la aparición. Parece que se trata de la habitual o de la única protección que tiene el viejo ante la terrible aparición divina. Puede ser que el negocio de las gemas mágicas ya estuviera en boga en la sociedad, e incluso que Luciano hubiera tenido la ocasión de ver una gema de Hécate que hubiese inspirado su descripción de la epifanía divina.

La finalidad de estos pasajes del *Philopseudes* es la de criticar la creencia supersticiosa en ámbito mágico, en el cual Hécate desempeña un papel protagonista. Las vívidas descripciones de Luciano dan una idea de la imagen de Hécate en ámbito mágico, por ejemplo, en los escasos diseños de los *PGM* y en las gemas.

En el tratado *El patriota* atribuido a Luciano hay otro ejemplo del pavor que causa la visión de la epifanía de Hécate: μή που Τρικάρανον τεθέασαι ἡ Ἐκάτην ἐξ Ἄιδου ἐληλυθυῖαν, ἢ καί τινι θεῶν ἐκ προνοίας συνήντηκας; (Ps.-Luc., *Philopatr.* 1, 5).

Por último, en su *Necyomantia*, Luciano cuenta la visita de Menipo a los Infiernos acompañado del adivino beocio Tiresias y del mago Mitrobarzanes. Cuenta que se dejan llevar por la corriente de un río y que luego se adentran en un profundo bosque hasta llegar a una laguna en la que desemboca el Éufrates, cruzaron la laguna y llegaron a un paraje solitario, boscoso y sin Sol (Luc., *Nec.* 8-12). Para acceder al mundo de los muertos, realizan un ritual para Hécate que consiste en cavar un hoyo, degollar las ovejas y esparcir su sangre alrededor. Mientras tanto, Mitrobarzanes sujeta una antorcha encendida y con voz profunda invoca a gritos a todos los espíritus, a los Tormentos y las Erinias, a Hécate nocturna y a Perséfone terrible, combinando palabras extranjeras e inteligibles: ὁ δὲ μάγος ἐν τοσοῦτῳ δᾶδα καιομένην ἔχων οὐκέτ' ἡρεμαίᾳ τῇ φωνῇ, παμμέγεθες δέ, ὡς οἷός τε ἦν, ἀνακραγὼν δαίμονας τε ὁμοῦ πάντας ἐπεβοᾶτο καὶ Ποινὰς καὶ Ἐρινύας καὶ νυχίαν Ἐκάτην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν, παραμινὺς ἅμα βαρβαρικά τινα καὶ ἄσημα ὀνόματα καὶ πολυσύλλαβα (Luc., *Nec.* 9, 15-21). La descripción de esta práctica mágica es interesante por dos motivos: primero, porque el *modus operandi* para el sacrificio es el mismo que ya he comentado en otros pasajes, por lo que parecía estar bastante inculcado en la tradición mágica. Segundo, el mago porta una antorcha como corresponde a los oficiantes de los ritos de Hécate, llama a las divinidades infernales que son habituales cuando se trata de interactuar con el Inframundo y pronuncia esas palabras inteligibles con las que Luciano probablemente se refiere a las voces *magicae* presentes en los textos de magia. Aunque Hécate no sea la única divinidad a la que invoca el mago, sí es una de las principales porque ella es quien concede acceso al mundo de los muertos por ser la guardiana de las puertas infernales.

El escritor de novela erótica **Aquiles Tacio** de Alejandría (s. II d.C.) incluye un episodio de magia en su obra *Leucipe et Clitophon* en el que un mago invoca a Hécate para devolver a una difunta a la vida. Se trata de una mofa de la magia. Sucede cuando Clitofonte va a quitarse la vida porque ve a Leucipa muerta en el ataúd y con las heridas abiertas. Menelao y Sátiro llegan para impedirlo. Le dicen a Clitofonte que cierre los ojos. Menelao se dispone como si fuese un mago y, bajo el influjo de la Luna, invoca a Hécate para sanar las heridas de Leucipa y revivirla: ἀλλ' ἰδοὺ καὶ φίλημα ἀληθινὸν καὶ ζῶν, ὡς κάκεῖνο τὸ τῆς Λευκίππης γλυκὺ.” “Ἀλλὰ νῦν,” ὁ Μενέλαος ἔφη, “καὶ τὰ σπλάγχνα ἀπολήψεται καὶ τὰ στέρνα συμφύσεται, καὶ ἄτρωτον ὄψει. ἀλλ' ἐπικάλυψαί σου τὸ πρόσωπον· καλῶ γὰρ τὴν Ἑκάτην ἐπὶ τὸ ἔργον” (Ach. Tat., *Leucippe et Clitophon* III 18, 2 y 4). Aunque se trate de un pasaje humorístico de novela, esta pequeña intervención de Hécate resulta curiosa: por un lado, la diosa es invocada para sanar las heridas mortales de la difunta. No es habitual que, en contexto de muerte, Hécate actúe como sanadora, sino que casi siempre lo hace en relación con los espíritus. Sin embargo, es significativo que el mago recurra a ella para intervenir entre la vida y la muerte. Se trata de una alusión a la naturaleza liminal de Hécate porque actúa entre el mundo de los muertos y el de los vivos, intercediendo a favor del mago.

Como he comentado anteriormente, los textos de algunos autores revelan que Hécate era temida por ser capaz de enviar visiones terribles a los humanos, aunque no se especifica en qué consisten tales visiones. El tratado sobre las interpretaciones de los sueños de **Artemidoro** (fl. II d.C.) describe en qué consisten los sueños que puede uno tener con Hécate y cuáles son sus diferentes significados.

Soñar que uno tiene relaciones sexuales ilícitas con los dioses o ser poseído por alguno de ellos pronostica la muerte a quien está enfermo; sin embargo, para quienes están sanos, este sueño les anuncia una ayuda por parte de los dioses si el contacto es placentero, en caso contrario, es señal de miedos y perturbaciones. No es favorable la cópula con Ártemis, Atenea, Hestia, Rea, Hera y Hécate, ya que aunque la experiencia sea favorable, el sueño anuncia la muerte del que ha tenido esta visión: Ἀρτέμει δὲ καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἑστίᾳ καὶ Πέρᾳ καὶ Ἑρᾷ καὶ Ἑκάτῃ μιγῆναι μόναις οὐ συμφέρει, κἂν ἤδηταί τις· ὀλεθρον γὰρ οὐκ εἰς μακρὰν τῷ ἰδόντι τὸ ὄναρ μαντεύεται· (Artem., *Oneirocriticon* I 80, 34-37).

Los sueños con serpientes están relacionados con Hécate porque este reptil es uno de los animales que se consagran a la diosa. La serpiente pitón simboliza el poder del soberano debido a su fuerza, así como representa el tiempo a causa de su longitud y porque se despoja de la vejez al mudar su piel para ser joven de nuevo. Simboliza las riquezas porque es el animal mítico que custodia los tesoros y representa a los dioses a los que ha sido consagrada, a saber: Zeus Sabacio, Helios, Deméter y Core, Hécate, Asclepio y los Héroes. Si al soñar con ella se acerca, ofrece algo o su lengua manifiesta una predisposición favorable, entonces es pronóstico de ganancia de bienes por parte de los dioses citados, pero si se comporta de forma hostil, se trata de un mal presagio (Artem., *Oneirocriticon* II 13, 1-11).

Antes de desarrollar las posibilidades oníricas con las divinidades, Artemidoro presenta su clasificación de los dioses. Hécate está incluida, por un lado, entre las divinidades terrestres visibles, junto a Pan, Efialtes y Asclepio; por otro lado, entre los dioses ctonios junto a Plutón, Perséfone, Deméter, Core, Yaco, Serapis, Iris, Anubis, Harpócrates, las Erinias y los *daimones*,

que constituyen el séquito de dichos dioses; además del Terror y del Espanto, hijos de Ares según algunos (Artemid., *Oneirocriticon* II 34, 12 y 21-23). En la interpretación de Artemidoro, el hecho de que Hécate sea una divinidad visible y ctonia significa que en sueños es favorable a los campesinos y a las personas que pasan inadvertidas.

En la sección de “sueños con los dioses terrestres” Artemidoro desarrolla las diferentes posibilidades que se dan al soñar con Hécate. Ver a Hécate en sueños con triple rostro y erguida sobre un pedestal se traduce en traslados y viajes, no en vano Hécate se llama Ένοδία: οἷον Έκάτην ἰδεῖν τριπρόσωπον ἐστῶσαν ἐπὶ βάσεως κινήσεις καὶ ἀποδημίας σημαίνει Ένοδία γὰρ ἡ θεὸς καλεῖται (Artemid., *Oneirocriticon* II 37, 4-6). Si en cambio muestra una sola cara en el sueño, se trata de un funesto vaticinio porque presagia calamidades que provendrán del extranjero o de un individuo de diferente nacionalidad: μονοπρόσωπον δὲ ἰδεῖν πονηρὸν πᾶσιν, ὥς δὲ ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀπὸ ξένης τὰ δεινὰ ἢ ἀπὸ ξένου ἐσόμενα προαγορεύει (Artemid., *Oneirocriticon* II 37, 7-8). Bajo cualquier aspecto que aparezca, la visión de Hécate modifica las circunstancias del sujeto que la ve: αἰεὶ δὲ τῶν καθεστώτων κινεῖ τὸν ἰδόντα καὶ οὐκ ἔξ μένειν ἐν τοῖς αὐτοῖς, οἷα ἂν φαίνεται καὶ ὅποια (Artemid., *Oneirocriticon* II 37, 9-10). Si la diosa permanece inmóvil o sale al encuentro del que sueña, entonces el mensaje del sueño depende de su aspecto y de los atributos de poder que tiene y dicho mensaje resulta evidente solo para los que han sido iniciados en su culto: κινουμένη δὲ ἡ θεὸς ἢ συναντῶσα κατὰ <τὸ> σχῆμα καὶ τὰς ἰδῶν καὶ τὰ ὑπ' αὐτῆς κρατούμενα σημαίνει τὰ ἀποτελέσματα. περὶ ὧν λέγειν οὔτε ὄσιον οὔτε ἀσφαλές· εὐδηλος δὲ ὁ λόγος τοῖς μεμνημένοις τῇ θεῷ, οἱ δὲ ἀμύητοι παρὰ τῶν μεμνημένων μανθανέτωσαν (Artemid., *Oneirocriticon* II 37, 9-15). Esta afirmación final de Artemidoro resulta enigmática y reveladora al mismo tiempo: después de mencionar a los iniciados concluye su discurso diciendo que no le está permitido por ley hablar de ello porque no es seguro. Si él, en efecto, tiene más información, puede ser que hubiera sido iniciado en el culto místico de la diosa, respetando el consiguiente voto de silencio. Si no es así, tal vez alguien le hubiera informado. En cualquier caso, el hecho de que sea “peligroso” hablar sobre el tema se debe al temor divino hacia Hécate, que castigaría a quien se atreviese a revelar sus secretos. En segundo lugar, Artemidoro dice que “de los cuales (iniciados) conviene que aprendan los que no lo están”. Tal afirmación no puede sino significar que el autor es, al menos, favorable al culto de la diosa, si es que no es él mismo un iniciado que promueve la veneración de Hécate.

Por último, el autor describe las consecuencias de soñar con dioses ctonios. Soñar con Hécate junto con las Erinias y los *daimones* que componen su séquito tiene consecuencias terribles tanto para aquellos que viven conforme a las leyes como para los delincuentes y para los asesinos: Έκάτη <ἡ> χθονία καὶ Ἐριννύες καὶ Δαίμονες οἱ περὶ τούτους φοβεροὶ καὶ τοῖς δικαιοπραγοῦσι, τοὺς δὲ παρανομοῦντας καὶ τοὺς ἐπιτιθεμένους τισὶ διαφθείρουσι (Artemid., *Oneirocriticon* II 39, 36-38). Es curioso que esta interpretación se aplique a los sueños con la llamada Madre de los dioses, la cual, si es vista en solitario, augura perturbaciones, dolores y revelaciones de cosas ocultas; en cambio, si es vista por los campesinos es propicia para ellos puesto que se identifica con Hécate: τὰ <δ'>αὐτὰ τούτοις καὶ ἡ λεγομένη Μήτηρ θεῶν <σημαίνει>. αὕτη καὶ θορύβους καὶ πένθη καθ' ἑαυτὴν ὀρωμένη προαγορεύει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει, γεωργοῖς δὲ ἐστὶν ἀγαθή· γῆ γὰρ εἶναι νενόμισται (Artemid., *Oneirocriticon* II 39, 38-42). Esta última afirmación es importante porque significa una asimilación de Hécate con la Madre de los dioses, que puede tratarse de Rea, por ejemplo, con quien la diosa se identifica

en los *Oráculos Caldeos*. Como quiera que sea, es reseñable la importancia que reviste a Hécate dicha identificación.

El tema de la creencia supersticiosa se convirtió en el objetivo de crítica de todos aquellos autores que consideraban que la superstición podía suponer una amenaza para la tradición religiosa o una desviación en el comportamiento de la sociedad. Sobre ello se generaban críticas en clave de humor, como en la novela de Luciano, pero sobretudo de tendencia religiosa, como en el caso del filósofo **Celso** (s. II d.C.). La obra de Celso Ἀληθὴς λόγος ha llegado hasta nosotros a través de citas del discurso *Contra Celsum* de Orígenes (248 d.C.). Celso critica a los crédulos que siguen una doctrina sin cuestionarla a través de la razón y por eso llegan a creer que existe un séquito de Hécate con *daimones* fantasmales al acecho. Sin embargo, Celso considera como “creencia supersticiosa” no solo los fantasmas sino también las tradiciones de Cíbele, el culto a Mitra y a Zeus Sabacio y el arte de la adivinación: Μετὰ ταῦτα προτρέπει ἐπὶ τὸ λόγῳ ἀκολουθοῦντας καὶ λογικῷ ὁδηγῷ παραδέχεσθαι δόγματα ὡς πάντως ἀπάτης γιγνομένης τῷ μὴ οὕτω συγκατατιθεμένῳ τισί· καὶ ἐξομοιοῖ τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας μητραγύρταις καὶ τερατοσκόποις, Μίθραις τε καὶ Σαβαδίοις, καὶ ὅτῳ τις προσέτυχεν, Ἐκάτης ἢ ἄλλης δαίμονος ἢ δαιμόνων φάσμασιν (Cels., Ἀληθὴς λόγος I 9, 1-6 = Orígenes, *Cels.* I 9, 1-6). No obstante, se trata de una crítica radical que ataca tanto a las tradiciones religiosas orientales como a la magia, pues también considera un fraude las prácticas adivinatorias y la creencia en el séquito de Hécate como horda de fantasmas enviados contra el ser humano.

Al igual que Celso, el obispo **Hipólito** de Roma (170-235 d.C.) emprende una dura crítica en su obra *Refutatio omnium haeresium* contra la magia y contra todas aquellas creencias que consideraba herejías respecto de los preceptos de la religión cristiana primitiva. Dedicar un pasaje a denunciar la adivinación por medio de un caldero (λεκανομαντείαν) y el engaño de los magos estafadores que crean *daimones* de fuego ilusorios para engañar a sus clientes. Sobre la λεκανομαντείαν, Hipólito cuenta que los estafadores actúan en habitaciones cerradas cuyos techos son recubiertos por ciano, la sustancia de una planta herbácea llamada *scabiosa*, azulejo o pincel. Colocan en el centro de la estancia un caldero lleno de agua para que refleje el tono azulado del techo y que parezca que hay una visión del cielo dentro del caldero. Recubren el suelo con piedra cristal para dar la sensación de profundidad y colocan una trampilla disimuladamente, dentro de la cual se colocan sus ayudantes disfrazados de los dioses y *daimones* que el mago va a exhibir (Hipp., *Haer.* IV 35, 1-35, 2, 7).

Hipólito describe la artimaña mágica para recrear un *daimon* de fuego (δαίμονα δὲ ποιεῖ καίεσθαι). El mago traza en la pared cualquier figura que desee y la cubre con una mixtura de sustancias compuesta de asfalto de Laconia y de Zacinto (φαρμάκῳ μεμιγμένῳ τῷδε τῷ τρόπῳ· Λακωνικῷ καὶ ἀσφάλτῳ Ζακυνθίῳ). Bajo la influencia de un frenesí profético, mueve una lámpara hacia la pared. La sustancia que impregna la pared se quema y produce un resplandor. De este modo, parece que la figura de Hécate enfurecida circula por el aire: εἴτα ὡς ἀποφοιβάζων τὴν λαμπάδα προσφέρει τῷ τοίχῳ, τὸ δὲ φάρμακον ἐκλάμψαν καίεται. Ἐκάτην δὲ δοκεῖν ἔμπυρον διατρέχειν ἐν ἀέρι οὕτω τεχνάζεται (Hipp., *Haer.* IV 35, 3-4, 2). Los espectadores creen que están contemplando a un flameante *daimon* circulando por el aire cuando en realidad se trata del ayudante del mago encubierto. A continuación les manda mantener la mirada fija hasta que ven la llama en el aire y quedan cegados por su resplandor.

Entonces el mago, en una noche sin Luna, pronuncia la siguiente invocación en verso: καὶ ταῦτα διδάξας, ἐν ἀσελήνῳ νυκτὶ δι' ἐπῶν οὕτως φθέγγεται· *Νερτερίη, χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολέ Βομβώ· εἰνοδίη, τριοδίτι, φαεσφόρε, νυκτεροφοῖτι, ἐχθρὴ μὲν φωτός, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη, χαίρουσα σκυλάκων ὕλακῃ τε καὶ αἵματι φοινῶ, ἃν νέκυας στείχουσα κατ' ἡρία τεθνηώτων, αἵματος ἰμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα, Γοργῶ καὶ Μορμῶ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφε·* ἔλθοις εὐάντητος ἐφ' ἡμετέρῃσι θυηλαῖς (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 6-5,8).

Esta invocación no está dirigida explícitamente a Hécate pero cabe entender que así sea por varios motivos. Primero, la mención precedente de la diosa como si fuese ella quien adopta la forma del *daimon* de fuego ilusorio que crea el mago. Segundo, la invocación se realiza una noche sin Luna y la fase de Luna nueva se asocia con Hécate debido a la oscuridad que genera. Tercero, el mago llama a “la diosa de los muertos, terrestre y celeste Bombo”, que puede referirse al nombre de uno de los *daimones* de Hécate o bien a la propia Hécate teniendo en cuenta que los adjetivos que se utilizan. Son característicos de Hécate los epítetos εἰνοδίη, τριοδίτι, φαεσφόρε y νυκτεροφοῖτι, por eso se dice que es “enemiga de la luz” y “amiga de la noche”. Cuarto, los perros acompañan su llegada, y la diosa aparece vestida con túnica de sangre carmesí, caminando entre las tumbas. Por lo tanto, los nombres Γοργῶ καὶ Μορμῶ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφε son formas de llamar a Hécate.

Bajo el nombre del mítico Orfeo se datan los llamados *Himnos órficos* y las *Argonáuticas*, dos obras en las que aparece Hécate, haciendo honor a la antigua tradición que atribuye al propio Orfeo haber difundido su culto desde Tracia. El anónimo *Himno órfico* (s. IV d.C.) dedicado a Hécate ofrece un retrato general de la diosa que reúne las características y los epítetos que se le han ido atribuyendo hasta ese momento. La imagen de Hécate que da este texto es una combinación de sus atributos tradicionales y de aquellos que posee en ámbito mágico. Aunque llamado *órfico* por atribuirse a la tradición del mítico Orfeo, este himno está fechado en el s. IV d.C. El texto íntegro del himno es el siguiente:

Ἑκάτης. Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήιζω, τριοδίτιν, ἐραννήν, οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον, τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσιν, Περσεῖαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, νυκτερίαν, σκυλακίτιν, ἀμαιμάκετον βασιλείαν, θηρόβρομον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν, ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληιδουῶν ἄνασσαν, ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτιν, λισσόμενος κούρην τελεταῖς ὁσίαισι παρεῖναι βουκόλῳ εὐμενέουσιν αἰεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

La acumulación de epítetos es similar a la que muestran las invocaciones de los *PGM*. Los epítetos Εἰνοδία, τριοδίτις, οὐρανία, χθονία, Περσεία, νυκτερία, σκυλακίτις, ἡγεμόνη y κουροτρόφος son propios de Hécate, como he comentado en pasajes anteriores; mientras que ἐραννή es un epíteto genérico para agradar a la divinidad. Cabe destacar la referencia a la doble naturaleza de Hécate, οὐρανία y χθονία, que va a ser habitual en los textos de magia. Su dominio abarca la tierra, el cielo y también el mar, de donde el epíteto εἰναλίαν. Así pues, las denominaciones ἀμαιμάκετον βασιλείαν y παντὸς κόσμου κληιδουῶν ἄνασσαν determinan que su extenso poder e influencia en los tres ámbitos, cielo, tierra y mar. Su potestad se concreta en ser la guardiana de las llaves de todo el universo, esto es, en custodiar los límites entre de la realidad, lo cual alude a su potestad sobre las zonas liminales.

En ámbito terrestre Hécate χθονία no solo protege los caminos y las encrucijadas, que son su lugar de culto, sino que también se asocia con el mundo de los muertos. De ahí el epíteto τυμβιδίαν y la expresión ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσαν, pues ella está en contacto con el mundo de los muertos y actúa como vínculo de conexión y como ἡγεμόνη para llevar y traer a los *daimones* de un mundo al otro. El hecho de que “se agite delirante” recuerda los rituales báquicos, véase la raíz del verbo βακχεύουσαν. El culto de Hécate se asocia con la tradición báquica debido al ambiente nocturno (νυκτερία) en el que se celebran normalmente sus ritos, sumado a la manera en la que es invocada por los magos: con los vestidos y cabellos sueltos y profiriendo gritos. Esto explica que la diosa esté vestida ἄζωστον y que luzca una ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν, entendiendo que se adivinan sus formas femeninas bajo el vestido. El κροκόπεπλον es el peplo que la representa y su color rojizo como el azafrán recuerda la sangre. No obstante, al mismo tiempo el ambiente nocturno y sepulcral hace que se le adscriba el epíteto φιλήρημον, referido a la soledad de los cementerios.

Los epítetos ἀγαλλομένη ἐλάφοισι, θηρόβρομος, ταυροπόλος, νύμφη y οὐρεσιφοῖτις señalan la relación entre Hécate y Ártemis. El primero es más propio de la segunda, pues el ciervo es su animal sagrado al igual que el perro lo es de Hécate σκυλακίτις. El segundo, θηρόβρομος, se asocia con el espíritu salvaje de estas diosas y les atribuye una feroz voz animal cuando se presentan en la tierra recorriendo por los montes οὐρεσιφοῖτις. El epíteto ταυροπόλος se relaciona con Hécate y con Ártemis debido a la naturaleza lunar de estas diosas, ya que el toro se atribuye a la Luna especialmente por la forma de sus cuernos. Por último, νύμφη se refiere a la característica juventud y virginidad de estas diosas.

Como curiosidad, nótese que existe cierta semejanza en el listado de epítetos de este himno y los de la invocación del texto de Hipólito de Roma: χθονίη τε καὶ οὐρανίη, [...] εἰνοδίη, τριοδίτι, [...] νυκτεροφοῖτι, [...] χαίρουσα σκυλάκων ὕλακῃ τε καὶ αἵματι φοινῶ, ἂν νέκυας στείχουσα κατ' ἡρία τεθνηώτων. Los cuatro primeros son iguales, mientras que νυκτεροφοῖτι es equivalente a νυκτερία. La expresión χαίρουσα σκυλάκων ὕλακῃ denota el gusto de la diosa por los perros, manifestado en el *Himno órfico* mediante el epíteto σκυλακίτις. Los dativos αἵματι φοινῶ podrían referirse a la vestimenta de la diosa, roja como la sangre, en unos términos más violentos que los del *Himno*, pues el adjetivo κροκόπεπλον asemeja el rojo del peplo al azafrán y no a la sangre. Por último, la expresión ἂν νέκυας στείχουσα κατ' ἡρία τεθνηώτων transmite la misma idea que el epíteto τυμβιδίαν y que la expresión ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσιν, en cuanto a que la diosa se pasea entre las tumbas, donde se regocija de la soledad.

Los dos versos finales del *Himno órfico* contienen una importante referencia a los Misterios de Hécate. En cuanto al emisor, se presenta suplicante (λίσσόμενος) y, tal vez, desempeñando el oficio de boyero (βουκόλῳ). Este dato se puede remontar al himno de Hesíodo en el cual Hécate es favorable a tanto a los ganaderos como a los pescadores y, por otro lado, continúa la tradición de la diosa como asistente de la gente humilde. Este boyero se dirige a la diosa de los sagrados misterios: κούρη τελεταῖς ὁσίαισι para que le sea propicia. Considero plausible en este caso entender las τελεταῖς como los rituales místicos debido al contexto órfico del himno.

Al igual que en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas y de Valerio Flaco, Hécate tiene presencia en las *Argonáuticas* órficas. Se trata del momento en el que Jasón, tras haber recibido las instrucciones de Medea, se encamina a realizar todas las prácticas pertinentes para acceder al recinto sagrado donde se encuentra el vellocino de oro (Orph., A. 934-940 y 949-988). En este caso, dicho lugar está custodiado no solo por un dragón sino también por Hécate Μουνυχία¹: Αὐτὰρ ἐπεὶ κλύομεν τόδ' ἐτήτυμον ὥς ἐτέυκτο, ἀμφὶ γε Μουνυχίης Ἑκάτης φρουρῆς τε δράκοντος, πάνθ' ὅσα οἱ κατέλεξεν ἀριφραδέως Μήδεια (Orph., A. 934-936). El epíteto Μουνυχίη se debe a la colina fortificada llamada Μουνικία localizada en el conjunto de El Pireo de la antigua Atenas, desde la cual se dominaban las entradas de los puertos de Falero y el propio Pireo. Se aplica a Hécate como guardiana del acceso a la ciudad de Atenas. Este título es compartido con Ártemis, ya que bajo dicho epíteto se ofrendaba a las dos diosas el dulce llamado ἀμφιφῶν², el cual se depositaba en los cruces de caminos el día 16 de cada mes (FGrHist. 328 F 86). De hecho, el texto órfico prosigue diciendo que los Argonáutas debían encontrar una manera de aplacar a la cazadora y encaminarse hasta la fiera: διζόμεθ' ἡμὲν ἄελπτον οἴζυροιο πόνοιο ὥς κέ νιν Ἀγροτέρην μελιζάμενοι πεπίθοιμεν, ἢ δ' ὥς θῆρα πέλωρον ἰκοίμεθα (Orph., A. 937-939). En este caso, la Ἀγροτέρην, epíteto asociado a Ártemis, se usa para denominar a Hécate, remarcando el sincretismo entre las dos que manifiesta el epíteto Μουνυχία.

En esta versión de la historia épica, Medea acompaña a Jasón en su empresa. Al llegar al recinto sagrado, residencia de la diosa Hécate, Jasón lleva a cabo el ritual para congratularse a Hécate y que le permita el acceso al lugar donde estaba custodiado el vellocino. El ritual es básicamente el mismo que se describe en las otras *Argonáuticas*, sin embargo, en esta versión se especifican algunos elementos más: Αὐτὰρ ἐμοὶ Μήδεια συνέσπετο μούνη ἀπ' ἄλλων. Ἡνίκα δ' εἰς σηκοὺς ἰκόμην ζάθεόν τε θεράπνην, χώρῳ ἐπὶ πλακόεντι βόθρον τρίστοιχον ὄρυξα, φιτρούς τ' ἀρκεύθοιο καὶ ἀζαλέης ἀπὸ κέδρου, ῥάμνον τ' ὀξυτέροιο, πολυκλαύτων τ' αἰγείρων, ὦκα φέρων, ἔνησα πυρὴν ἔμπροσθε βόθροιο. Πολλὰ δέ μοι φέρε πάμπαν ἐπισταμένη Μήδεια, φωριαμῶν ἀνελοῦσα θυώδεος ἐξ ἀδύτοιο. Αὐτίκα δ' οὐλοπλάσμαθ' ὑπὸ πέπλους ἐπονέυμην ἃν δὲ πυρὴν ἐπέβαλλον, ἰδ' ἔντομα θύματ' ἔρεζον, σκύμνους παμμέλανας σκυλάκων τρισσοὺς ἱερεύσας. Αἶματι δ' αὖ χάλκανθον ἰδὲ στρούθειον ἔμιξα, κνήκων τε σχιστὴν, ἐπὶ τε ψύλλιον ἀηδὲς, ἄγχουσάν τ' ἐρυθρὴν, ἰδὲ χάλκιμον· αὐτὰρ ἔπειτα νηδύας ἐμπλήσας σκυλάκων, φιτροῖσιν ἔθηκα· ὕδατι δ' αὖ μίξας χολάδας χεόμην περὶ βόθρον, ὄρφνινα θ' ἐσσάμενος φάρη καὶ ἀπεχθέα χαλκὸν κρούων ἐλλισάμην· (Orph., A. 949-966). El ritual consiste en excavar un triple hoyo y preparar delante de él una hoguera con ramas de enebro, cedro seco, espinos puntiagudos y álamos llorones. Medea aporta objetos procedentes del santuario de la diosa. Jasón se viste con unos mantos negros y prepara unos pasteles de cebada para echarlos a la hoguera como ofrenda. Luego realiza sacrificios rituales

¹ Sobre Hécate Μουνυχία véase Viscardi, 2015: cap. I, 2, 5 y 2, 7 concretamente sobre la presencia de Hécate en la colina Μουνικία.

² Philem., fr. 70 K.-A. y Poll., VI 75 (II p. 25 Bethe), véase Simon, 1983: 81 y Serafini, 2015: 131 nota 3. Sobre este dulce, Viscardi 2010 sobre Ártemis Μουνυχία y Viscardi, 2015: 187 nota 2 y 132 nota 1 para la relación entre Hécate y Ártemis Μουνυχία. Este dulce aparece nominado en uno de los escasos fragmentos de la comedia de Dífilo titulada presuntamente Ἑκάτη (Diph., fr. 27 K.-A.) y, según la noticia del *Etymologicum Magnum* hay una conexión entre el nombre del dulce y Hécate: διὰ τὸ κύκλῳ φωτίσζεσθαι ὑπὸ τῶν δάδων· ἢ διὰ τὸ πανσελήνου οὐσης πέμπεσθαι τῇ Ἑκάτῃ (EM pág. 95, lín. 1 Kallierges).

inmolando tres cachorros negros de perro, mezclando su sangre con caparrosa, jabonera, alazor, llantén, ancusa roja y cálcimo¹ y rellenando el vientre de los animales con estas sustancias para colocarlos sobre unos troncos. Mezcla con agua sus intestinos y los arroja al hoyo. Luego golpea un bronce mientras invoca a las divinidades ctonias.

Siguen en procesión las diosas Tisífone, Alecto, Mégera, Pandora y Hécate y Ártemis: αἱ δ' ὀτραλέως ἐπάκουσαν, ῥήξασαι κενεῶνας ἀμειδίτοιο βερέθρου, Τισιφόνη τε καὶ Ἀληκτῶ καὶ δῖα Μέγαιρα, πεύκαις ἀζαλέαις φόνιον σέλας αἵσσουσai. Καίετο δ' αὐτίκα βόθρος, ἐσμαράγει δ' ὀλοὸν πῦρ· λιγνὺς δ' αἰθαλόεσσα χύθη περιμήκετα καπνόν. Αὐτίκα δ' ἐξ Ἀΐδαο διὰ φλογὸς ἡγέρθησαν δειναί, θαμβήτειραι, ἀπηνέες, ἀπροσόρατοι. Ἡ μὲν γὰρ δέμας ἔσχε σιδήρεον, ἣν καλέουσι Πανδώρην χθόνιοι· σὺν δ' αἰολόμορφος ἵκανε τρισσοκέφαλος, ἰδεῖν ὀλοὸν τέρας οὔτι δαϊκτὸν, Ταρταρόπαις Ἑκάτη· λαιοῦ δ' ἄρ' ἐπεσσύθη ὦμου ἵππος χαιτήεις· κατὰ δεξιὰ δ' ἦεν ἀθρῆσαι λυσσῶπις σκυλάκη· μέσση δ' ἔφθ' ἀγριόμορφος χερσὶν δ' ἀμφοτέραις ἔχεν ἄορα κωπήεντα. Ἐγκύκλια δινεῦντο περὶ βόθρον ἔνθα καὶ ἔνθα Πανδώρη Ἑκάτη τε· συνεσσεύοντο δὲ Ποιναί. Ἐκ δ' ἄφαρ Ἀρτέμιδος φρουρὸν δέμας ἦκε χαμάζε πεύκας ἐκ χειρῶν, ἐς δ' οὐρανὸν ἦραρεν ὅσσε. Σαῖνον δὲ σκύλακες πρόπολοι, λύνοντο δ' ὀχῆες κλείθρων ἀργυρέων, ἀνὰ δ' ἔπτατο καλὰ θύρετρα τείχεος εὐρυμενοῦς, ὑπεφαίνετο δ' ἄλλος ἐρυμνόν. Αὐτὰρ ἐγὼν ὑπὲρ οὐδὸν ἔβην· (Orph., A. 966-988). Las primeras ascienden desde el infierno con antorchas encendidas son las Erinias Tisífone, Alecto y Megera, luego aparecen Pandora, que tiene un cuerpo de hierro, Hécate tricéfala y Ártemis. En la tradición órfica Hécate es la Ταρταροπαῖς, la hija del Tártaro², y sus tres rostros son descritos de la siguiente forma: de su hombro izquierdo sale un caballo con larga crin, del derecho, una perra de mirada furiosa y el rostro central entendemos que es humano pero de “aspecto salvaje”. Sostiene en ambas manos unas espadas con empuñadura. Esta descripción resulta interesante porque es comparable a la del episodio de Luciano en el que la diosa aparece cambiando de forma, siendo primero un buey, luego una muchacha y luego un perro (Luc., *Philops.* 14, 24 y 14, 36). Con rostro de caballo Hécate aparece en el PGM IV 2296 bajo el epíteto ἵππος y el PGM IV 2545 bajo el epíteto ἵπποπρόσωπος. Los rostros zoomórficos de Hécate en las fuentes literarias suelen ser de perro³ y de algún cuadrúpedo como el caballo, el buey o la vaca, mientras que el tercer rostro conserva su apariencia antropomórfica.

Las siete diosas se colocan en círculo alrededor del hoyo. En este caso, Ártemis es la guardiana de las puertas del Infierno. La diosa deja caer al suelo las antorchas como símbolo y señal de la apertura de los cerrojos de plata del Averno, al tiempo que sus perros responden ladrando. De este modo queda despejado para Jasón el acceso al bosque sagrado en el que está custodiado el vello cino.

¹ El χάλκανθον: caparrosa (Dsc., 5, 98) y nombre genérico de varios sulfatos. El στρούθιον: jabonera (Dsc., 2, 163) es una hierba cariofilácea cuyo jugo da una espuma que se usaba para lavar la ropa. El κνήκος: alazor (Dsc., 4, 188) o cártama escindida es una planta compuesta cuyas flores de color azafrán se usaban para tintes y sus semillas como pienso para las aves. La ἄγχουσάν ἐρυθρὴν: ancusa (Dsc. 4, 23) roja es una borraginácea del orden de las tubiflorales de corola alargada y embudada, el calificativo de roja se refiere al tono de su raíz. El ψύλλιον ἀηδὲς es el llantén, también llamado arta o plantago, recibe el calificativo de “desagradable” debido a la semejanza de esta planta con la pulga. El χάλκιμον: cálcimo es una planta parecida al crisantemo.

² Sobre las variantes genológicas tardías de Hécate que difieren de la genealogía de Hesíodo, véase Athanassakis, 1977.

³ Eust, *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani* vol. 2 pág. 13 lín. 33-42.

En el tratado órfico *Λιθικά Κηρύγματα* hay una piedra llamada λίθος κοράλιος¹ “piedra coral” (*coralius/um*) o “piedra de Hermes” (Orph., *L.Keryg.* 20) que se relaciona con Hécate debido a una de sus funciones. Se trata de una piedra marina porque se origina en el mar y en las ostras, envuelta por una planta amarilla, tiene un efecto apotropaico² porque es eficaz contra el veneno de las picaduras de serpientes. Según el tratado “ciertas diosas” envían a la piedra los siguientes poderes: proteger al portador en las guerras, de modo que se mantenga ileso y que pueda conseguir cualquier cosa sin miedo; proteger al caminante en su larga trayectoria por el desierto de las posibles amenazas que puedan asaltarle en el camino; servir, en general, como amuleto apotropaico que proteja contra todos los miedos, contra los peligros de las fieras, de los ladrones, de los hombres opresivos y de los recaudadores de impuestos. Dicho amuleto se llama a veces γοργόνιος porque gracias a él es posible atrapar a la Gorgona para encerrarla en oro o en plata (Orph., *L.Ker.* 20, 18-31). Este amuleto recibe el nombre de piedra de Hermes porque funciona en los sueños y aleja a los fantasmas. Si tiene grabada una imagen de Hécate o la cabeza de la Gorgona funciona contra los impulsos malintencionados de los amos: ἔστι γὰρ ὁ λίθος Ἑρμοῦ. Ποιεῖ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὀνείρων καὶ φαντάσματα ἀπωθεῖται τῇ ἰδίᾳ ἀντιπαθείᾳ. Μέγιστον δὲ φυλακτῆριον καὶ πρὸς ὀργὴν δεσπότης γλυφέντος ἐν αὐτῷ ζωδίου Ἑκάτης ἢ Γοργόνος προτομῆς (Orph., *L.Ker.* 20, 31-35). El portador de este amuleto no será afectado por el efecto de φάρμακα ni golpeado por el trueno ni oprimido por los *daimones*. De esta forma, quien lo lleve camina sin miedo y se convierte en él mismo en elemento purificador contra cualquier miasma y atadura. Sirve como amuleto salvador para los marineros y les salvaguarda de los naufragios. Favorece al agricultor cuidando sus tierras contra las inclemencias del tiempo: para ello, el campesino debe frotar la piedra, mezclarla con esperma y diseminarla por la tierra (Orph., *L.Ker.* 20, 45-59).

Los poderes de esta piedra y sus efectos revelan que al menos una de las diosas que inducen poder a este amuleto es la propia Hécate. De ahí que se grabe sobre ella una imagen de Hécate o de la Gorgona. En primer lugar, porque el λίθος κοράλλιος es eficaz contra los venenos que son potestad de Hécate, concretamente contra la mordedura venenosa de serpiente. En segundo lugar, porque por el tipo de personas a las que protege este amuleto: soldados, caminantes, marineros, agricultores y gente humilde oprimida por amos. Esta selección recuerda los gremios que Hécate y Hermes (la λίθος κοράλιος también se llama “piedra de Hermes”) favorecen en el himno a Hécate de la *Teogonía* de Hesíodo. Además, Hécate Ἐνοδία actúa en los caminos protegiendo contra las posibles amenazas de *daimones* y ladrones a aquellos que la veneran correctamente. Por último, la relación de Hécate con esta piedra se refuerza debido a la función de ésta como elemento purificador y de liberación contra las ataduras mágicas. El tratado *Λιθικά Κηρύγματα* especifica que este amuleto tiene los siguientes efectos en ámbito doméstico: guardar la casa contra los *daimones*, fantasmas y truenos y, si se toma con vino sin mezclar, proteger a los de la casa contra la acción de los φάρμακα (Orph., *L.Ker.* 20, 39-42).

La λίθος ὀπάλλιος, sobre la que he hablado anteriormente (Orph., *L.Ker.* 38), es otra piedra cuya acción se asocia con Hécate. Beneficia a los supersticiosos para evitar las

¹ Dsc., V 121 κοράλλιον.

² Otra noticia de una piedra apotropaica para evitar el ataque de los fantasmas de Hécate, tales como Empusa, se encuentra en Eust., *In D.P. (Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem)* secc. 723 lín. 7.

apariciones fantasmales que piensan que son enviadas por la diosa: ἐπὶ δὲ τοῖς ἀποτροπιαζομένοις ἄκρως εὐεργετῇ καὶ μάλιστα τοῖς φανταζομένοις ὑπὸ τῆς Ἑκάτης (Orph., *L.Ker.* 38, 6-8).

Porfirio de Tiro (*fl.* 305 d.C.) es uno de los tres seguidores y difusores más importantes de la corriente filosófica del Neoplatonismo, de la cual es precursor Plotino (205-270 d.C.). Es relevante para esta Sección y para la siguiente debido a tres de sus tratados: *De abstinencia*, *De philosophia ex oraculis haurienda* y *Περὶ ἀγαλμάτων*. Sobre la segunda obra trataré con mayor profundidad en la próxima Sección, pues se trata de un comentario exegético al contenido de los *Oráculos Caldeos*.

En un pasaje del tratado *De abstinencia* Porfirio habla sobre la relación de los humanos con los animales a raíz de las costumbres alimentarias de los denominados μάγοι, esto es, aquellos entre los persas que se ocupan de los temas divinos y que son seguidores del culto de Mitra. Así pues, los μάγοι se clasifican en tres sectas: la primera es la de los más instruidos que se abstienen de comer y de dar muerte a los seres animados; la segunda es la de aquellos que consumen carne pero no matan a ningún animal doméstico; la tercera es la de aquellos que no matan a ningún ser vivo. A continuación, Porfirio asocia distintos animales con los iniciados en el culto de determinadas divinidades; por ejemplo, aquellos que participan de los cultos místicos se llaman leones y leonas. Por otro lado, dice que en latín ciertos dioses se denominan con el nombre de los animales que se les consagran: por ejemplo, a Ártemis la llaman leona, a Helios lagarto, león, serpiente y halcón, a Hécate caballo, toro, leona y perro: καὶ θεοὺς δὲ τούτους δημιουργοὺς οὕτω προσηγόρευσαν· τὴν μὲν Ἄρτεμιν λύκαιναν, τὸν δὲ Ἥλιον σαῦρον, λέοντα, δράκοντα, ἰέρακα, τὴν δ' Ἑκάτην ἵππον, ταῦρον, λέαιναν, κύνα (Porph., *Abst.* IV 16). Este es un ejemplo de cuatro de los animales que más frecuentemente se asocian con Hécate en los textos de magia.

En la obra *Περὶ ἀγαλμάτων* Porfirio describe cómo lucen las estatuas de cada divinidad y explica el porqué de tal representación. Estas explicaciones resultan especialmente interesantes porque asocian el poder de la divinidad con los astros y con la forma en la que es representada. Así pues, la Luna se relaciona con las tres diosas Ártemis, Atenea y Hécate. Según Porfirio, la Luna se llama Ártemis debido al resplandor que emite la diosa portando antorchas y a que es “la que corta el aire”; además, aunque es virgen preside sobre el parto porque la Luna nueva favorece dicho proceso: Τὴν δὲ σελήνην παρὰ τὸ σέλας ὑπολαβόντες, Ἄρτεμιν προσηγόρευσαν, οἷον ἀερότεμιν. Λοχεῖα τε ἡ Ἄρτεμις, καίπερ οὔσα παρθένος, ὅτι ἡ τῆς νοιμηνίας δύναμις προσθετική εἰς τὸ τίκτειν (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 54-57). Atenea es a la Luna lo que Apolo es al Sol, ya que la Luna es un símbolo de sabiduría: Ὅπερ δὲ Ἀπόλλων ἐν ἡλίῳ, τοῦτο Ἀθηνᾶ ἐν σελήνῃ· ἔστι γὰρ τῆς φρονήσεως σύμβολον, Ἀθηνᾶ τις οὔσα (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 57-59). En tercer lugar, la Luna es Hécate porque ella simboliza el cambio de fases y de poder del astro según sus fases. De ahí que el poder de Hécate se represente con su figura triforme. El símbolo de la Luna nueva es la figura de Hécate en vestido blanco y sandalias de oro y antorchas encendidas. La cesta que lleva Hécate-Luna cuando asciende alto simboliza el cuidado de los cultivos, los cuales hace crecer según el incremento de su luz. El símbolo de la Luna llena es la diosa en sandalias de bronce. La rama de olivo representa la naturaleza feroz de la Luna, mientras que la espiga representa su productividad y el hecho de que multitud de almas busquen en ella un hogar, ya que la espiga

es el emblema de la ciudad: Ἐκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν, τῆς περὶ αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς σχηματισμοὺς δυνάμεως. Διὸ τρίμορφος ἡ δύναμις, τῆς μὲν νουμηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας· ὁ δὲ κάλαθος, ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει, τῆς τῶν καρπῶν κατεργασίας, οὓς ἀνατρέφει κατὰ τὴν τοῦ φωτὸς παραύξησιν· τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἡ χαλκοσάνδαλος σύμβολον. Ἡ καὶ ἐκ μὲν τοῦ κλάδου τῆς δάφνης λάβοι ἄν τις αὐτῆς τὸ ἔμπυρον· ἐκ δὲ τοῦ μήκωνος τὸ γόνιμον καὶ τὸ πλῆθος τῶν εἰσοικιζομένων εἰς αὐτὴν ψυχῶν, ὥσπερ εἰς πόλιν, ὅτι πόλεως ὁ μήκων σύμβολον (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 59-69). Así como Ilitía es símbolo de la generación humana, por lo que se asocia con el parto y lleva un arco, al igual que Ártemis, que simboliza los dolores de alumbramiento: Καὶ Εἰλείθυια δὲ ἡ αὐτή, τῆς γεννητικῆς δυνάμεως σύμβολον. Τόξα δὲ φέρει καθάπερ ἡ Ἄρτεμις, διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 70-71).

Así pues, Ártemis, Atenea y Hécate conforman la divinización de la Luna. La naturaleza triforme de Hécate representa el cambio de fases y la variación del poder del astro según cada fase. Por eso la diosa adquiere una vestimenta u otra según la fase lunar que representa. Sobre ello volveré en la próxima sección al comparar la vestimenta de la estatua de Hécate transmitida en los *Oráculos Caldeos* y en los *PGM* con la que le atribuye Porfirio. Por tanto, en opinión del autor, cada diosa representa una faceta o una determinada cualidad del astro que se manifiesta en alguna de sus fases.

En otro pasaje Porfirio relaciona conceptos abstractos como la razón con los astros. Así pues, según el autor, el λόγος se llama Hermes cuando se encuentra en el sol, mientras que cuando se encuentra en la Luna la razón se llama Hécate: Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἐκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 108-109).

A partir de los siglos IV-V d.C. proliferan las críticas religiosas de los autores cristianos como Eusebio de Cesarea y Gregorio Nacianceno. Su objetivo es cuestionar y criticar las tradiciones religiosas grecolatinas y grecoegipcias debido al tipo de prácticas rituales que conllevaba el culto de sus dioses paganos. Finalmente, en el año 391 el emperador Teodosio declaró ilegales todas las prácticas paganas, lo cual conllevó la pérdida y destrucción de los escritos de autores paganos cuyas ideas se consideraban contrarias a los preceptos de la nueva religión.

El teólogo **Eusebio de Cesarea** (ca. 260-340 d.C.) comenta y critica los textos de Porfirio con el objetivo de refutar algunas de las doctrinas religiosas griegas y grecoegipcias que contradicen o son contrarias a las del Cristianismo. Un buen número de los pasajes que nos han llegado del *De philosophia ex oraculis haurienda* y algunos del *Περὶ ἀγαλμάτων* de Porfirio ha sido gracias a las citas de Eusebio en su tratado *Praeparatio Evangelica*. Un ejemplo son los dos pasajes de *Περὶ ἀγαλμάτων* que acabo de comentar, los cuales sirven de pretexto al Cesariense para criticar la teología alegórica de los egipcios y su costumbre de elevar estatuas a los dioses (Eus., *PE* III 11, 30-34 = Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 54-69; Eus., *PE* III 11, 43, 1-5 = Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 108-109).

Eusebio condena la divinización de los elementos naturales que transmite Porfirio en su *De philosophia ex oraculis haurienda*: εἰ γε πῦρ μὲν ἦν αὐτοῖς ὁ Ἡφαιστος καὶ ἡ θερμὴ δύναμις, Ποσειδῶν δὲ ἡ ὑγρὰ οὐσία, Ἡρα δὲ ὁ ἀήρ, καὶ γῆ πάλιν ἡ μὲν ὄρειος καὶ πετρώδης Ῥέα, ἡ δὲ γόνιμος καὶ πεδινὴ Δημήτηρ καὶ Κόρη δὲ ἡ σπερματοῦχος καὶ Διόνυσος ἡ φυτευτικὴ

τῶν ἀκροδρύων δύναμις καὶ ἥλιος Ἀπόλλων σὺν τοῖς κατειλεγμένοις, σελήνη δὲ ποτὲ μὲν Ἄρτεμις, ποτὲ δὲ Ἀθηνᾶ καὶ πάλιν Ἑκάτη καὶ Εἰλείθια, οὐκοῦν πάλιν τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίστην καὶ τὴν δημιουργίαν τοῦ παντός, ἀλλ' οὐ τὸν δημιουργὸν θεολογοῦντες ἀπελέγχονται, λίαν ἐπισφαλῶς καὶ ἐπικινδύνως καὶ ἐπὶ κακῷ τῆς ἰδίας αὐτῶν κεφαλῆς (Eus., PE III 13, 21-21, 1). En este pasaje es interesante observar la cuádruple deificación de la Luna en las diosas Ártemis, Atenea, Hécate e Ilitía.

En el siguiente pasaje Eusebio se posiciona contra la creencia en los oráculos. Declara que es imposible que determinadas partes del cosmos, así como los divinos poderes de los dioses, sean arrastrados a la tierra mediante encantamientos mágicos (Eus., PE III 16, 1-4). Según el autor, no es posible que las grandes luminarias como el Sol y la Luna sean sometidas a la compulsión humana ya que, además, el alma humana no sería capaz de recibir en sí misma tal poder divino. El συγγραφεὺς al que está parafraseando Eusebio es Porfirio. Dice que Porfirio llama Hécate a la Luna y que, según él, los magos pueden obligarla a venir a la tierra para que profetice a través de un recipiente, así como para que les ayude en los encantamientos amorosos y les envíe los *daimones* que necesitan: ὁ δ' αὐτὸς ἂν εἴη λόγος καὶ ἐπὶ σελήνης. εἰ γὰρ τὴν Ἑκάτην αὐτὴν εἶναι φήσουσιν καὶ πως ἀνάγκαις ἀνθρώπων καθέλκεθαι καὶ διὰ τοῦ δοχέως χρᾶν εἶς τε ἐρωτικὰς καὶ αἰσχροῦς διακονίας παραλαμβάνεσθαι αὐτὴν ἀρχηγὸν οὖσαν τῶν πονηρῶν δαιμόνων, εἰκὸς ἂν εἴη τὴν Ἑκάτην ταῦτα πράττειν· ὁ καὶ ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖ συγγραφεὺς, ὡς κατὰ καιρὸν ἀπελέγχομεν (Eus., PE III 16, 2-3, 1). He aquí tres de las atribuciones mágicas más importantes de Hécate: profetizar, intervenir en los encantamientos de sometimiento amoroso y controlar a los *daimones*, y las tres están directamente relacionadas con su faceta lunar.

Eusebio dedica varios pasajes a rebatir las ideas de Porfirio sobre los *daimones*. En primer lugar, las divinidades que gobiernan a estos malvados *daimones* son, según las creencias griegas y egipcias, Serapis y Hécate, pero según las Sagradas Escrituras es Belcebú: τίς τε ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις τυγχάνει, ὁ αὐτὸς πάλιν διασαφήσει, τοὺς ἄρχοντας τῶν πονηρῶν δαιμόνων λέγων εἶναι τὸν Σάραπιν καὶ τὴν Ἑκάτην (ἡ δὲ θεία γραφή τὸν Βεελζεβούλ). ἄκουε δὲ ὅπως καὶ περὶ τούτου γράφει ἐν τοῖς (“Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (Eus., PE IV, 22, 15, 4-7). En este caso, Eusebio refiere como fuente el tratado *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* de Porfirio.

En palabras de Porfirio los gobernantes de los *daimones* son, por un lado, Serapis: su símbolo es el perro de tres cabezas que representa al *daimon* malvado de los tres elementos (agua, tierra y aire). Dichos elementos son controlados por Serapis y por Hécate que los mantiene unidos: Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων, ὧν φησιν ἄρχοντα εἶναι τὸν Σάραπιν. καὶ τὴν Ἑκάτην δὲ τούτων ἄρχειν ὁ αὐτὸς διδάσκει λέγων οὕτως· “Μήποτε οὗτοί εἰσιν ὧν ἄρχει ὁ Σάραπις καὶ τούτων σύμβολον ὁ τρίκρανος κύων, τουτέστιν ὁ ἐν τοῖς τρισὶ στοιχείοις, ὕδατι, γῇ, ἀέρι, πονηρὸς δαίμων; οὐς καταπαύσει ὁ θεὸς ὁ ἔχων ὑπὸ χεῖρα. ἄρχει δ' αὐτῶν καὶ ἡ Ἑκάτη ὡς συνέχουσα τὸ τρίστοιχον” (Eus., PE IV 23, 6).

A continuación Eusebio cita un oráculo transmitido por Porfirio y atribuido a la propia Hécate: Καὶ πάλιν φησὶν· “Ἐτι παραθεῖς ἐν χρηστήριον, ὅπερ αὐτὴ ἡ Ἑκάτη πεποίηται, καταπαύσω τὸν περὶ ταύτης λόγον· ἢ δ' ἐγὼ εἰμι κόρη πολυφάσματος, οὐρανόφοιτος, ταυρῶπις, τρικάρηνος, ἀπηνής, χρυσοβέλεμνος, Φοῖβη ἀπειρολεχής,

φαεσίμβροτος Εἰλείθια, τριστοίχου φύσεως συνθήματα τρισσὰ φέρουσα· αἰθέρι μὲν πυρόεσσιν ἐειδομένη εἰδώλοις, ἡέρα δ' ἄργεννοῖσι τροχάσμασιν ἀμφικάθημαι· γαῖα δ' ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει” (Eus., *PE* IV 23, 7). Los epítetos y atribuciones de Hécate son característicos del perfil astral que presenta la diosa en los *Oráculos Caldeos*: gobernadora del cielo, que se manifiesta en forma de fuego y que se sienta sobre el aire. Se aprecia también su identificación con la Luna en el epíteto φαεσίμβροτος. Por último, según Eusebio, Porfirio afirma que los perros que se nombran al final de este oráculo son los *daimones* de Hécate que residen en la tierra.

En su siguiente libro, la cita de Eusebio consiste en un oráculo pronunciado por Hécate y transmitido por Porfirio y en la consiguiente explicación de dicho oráculo por el filósofo de Tiro (Eus., *PE* V 7, 1-6, 9 = Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 122, lín. 3). El oráculo dice así: “Οὐδὲν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖς ποτε δῖα μάταιον οὐδ' ἀκράαντον ἔλεξε σοφοῖς Ἑκάτη θεοφήταις, ἀλλ' ἀπὸ παγκρατέριοιο νόου πατρόθεν κατιοῦσα αἰὲν ἀληθείῃ σελαγίζεται, ἀμφὶ δὲ μῆτις ἔμπεδος ἀρρήκτοισι μένει λογίοις βεβαυῖα. δεσμῷ δ' οὖν κλήϊζε· θεὴν γὰρ ἄγεις με τοσήνδε, ὅση ψυχῶσαι πανυπέρτατον ἤρκεσα κόσμον” (Eus., *PE* V 7, 1, 1-7). Este oráculo revela que Hécate es la receptora de la verdad revelada por Zeus y que la transmite a los sabios adivinos por. Dice que a su lado camino la Sabiduría y que de ella se desprenden oráculos infalibles. El poder de Hécate puede dotar de vida o de alma a los seres. Este oráculo transmitido por Porfirio está inspirado en la filosofía de los *Oráculos Caldeos* en los que Hécate es la receptora de las Ideas generadas por el Intelecto Paterno para procesarlas y transmitir las al mundo terrenal en forma de oráculos. Además, se enuncia su poder de dotar de alma a los cuerpos. Sobre ello volveré más adelante.

A partir de este oráculo Porfirio deduce que el alma posee tres partes, tal vez debido a la naturaleza triple de Hécate porque ella dota de alma a los seres: una parte del alma es irascible y otra es concupiscente, motivo por el cual a veces el alma es arrastrada hacia la lujuria amorosa: “...καὶ μήποτε διὰ τοῦτο τρίμορφος τριμερὴς τε καὶ ἡ ψυχὴ· ταύτης δὲ τὸ μὲν θυμοειδές, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν, ὅθεν καὶ πρὸς τὰ ἐρωτικὰ καλεῖται” (Eus., *PE* V 7, 2, 1-2). Eusebio deja claro que esta deducción es de Porfirio y que él no tiene nada que ver: Ταῦτα οὐκ ἐμά, μήτοι νομίσης, τοῦ δὲ προειρημένου συγγραφέως ἀκήκοας (Eus., *PE* V 7, 2, 3-4).

A continuación, unas palabras de Porfirio acerca de los *daimones*. El filósofo se asombra de que los *daimones* sean invocados como seres superiores por el hombre para que luego, sin embargo, su cometido sea recibir y cumplir las órdenes dadas por los humanos. A veces son invocados para cometer injusticias y otras se dejan ellos mismos llevar por el placer sexual y llevan a otros a cometer actos ilícitos: “Πάνυ δέ με θράττει πῶς ὡς κρείττους παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιοῦντες τὸν θεράποντα τὰ ἄδικα αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῷ μὲν μὴ ὄντι ἐξ ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτοὶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν” (Eus., *PE* V 7, 3, 1-5). Nótese que estas palabras hacen que Hécate quede “libre de culpa” en cuanto a que ella, aunque es la intermediaria que hace llegar los *daimones* a la tierra, no es, sin embargo, quien les induce a actuar de forma ilícita, sino que son los propios *daimones* quienes se dejan llevar por los bajos deseos.

Según Pitágoras de Rodas y Porfirio, los propios dioses acuden a los sacrificios que les ofrecen los humanos no porque les agrade el sacrificio sino porque se sienten “arrastrados” a acudir por necesidad (Eus., *PE V* 8, 4, 2-6, 3 = Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 155, lín. 6 – p. 158, lín. 10). Esto se ratifica en las siguientes palabras de Hécate: εἴρηται δ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐκεῖνα τὰ τῆς Ἑκάτης, δι' ὧν φησιν ἐπιφαίνειν ἡέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθές ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον ἢ δ' ἐπιβαίνω γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνησι πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν ἀθανάτων ἐδάη θνητὸς βροτός. καὶ πάλιν ἤλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφράδμονος εὐχῆς, ἣν θνητῶν φύσις εὔρε θεῶν ὑποθημοσύνησιν. καὶ ἔτι σαφέστερον τίπτε μ' αἰεὶ θείοντος ἀπ' αἰθέρος ὧδε χατίζων θειοδόμοις Ἑκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις; (Eus., *PE V* 8, 4, 1-6, 3). La venida de Hécate se debe al encantamiento sagrado que ha aprendido quien la llama, ya que éste funciona como plegaria persuasiva. Su llegada ante el invocador se representa en la pregunta “¿Qué necesidad tuya te ha llevado a invocar a Hécate mediante encantamientos que ligan a los dioses para que baje desde el éter?”. Según estas líneas, los dioses acuden a la llamada formulada con los encantamientos secretos que les corresponden, y que éstos tienen el poder de atracción y persuasión necesario para hacerles descender del éter. Nótese que en todos estos pasajes Hécate no “asciende” desde el Infierno, sino que “desciende” desde el éter. Aunque conservando su doble naturaleza ctonia y celeste, en este momento la morada de la diosa parece situarse en la región celeste de los dioses Olímpicos, lo cual se debe a la progresiva uranización del Hades griego¹.

A continuación se especifican los medios para lograr la venida de los dioses: καὶ ἐξῆς τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἵυγξιν ἀπ' αἴθρης ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα δῖαν ἄγεσθαι, τοὺς δὲ μέσους εσάτοισιν ἐπεμβεβαῶτας ἀήταις νόσφι πυρὸς θείοιο, πανομφέας ὥσπερ ὄνειρους, εἰσκρίνεις μερόπεσσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρδων. καὶ πάλιν ἄλλ' οἱ μὲν καθύπερθε μετήροισι οὐρανίωνας σπερχόμενοι κούφαισι μεθ' Ἀρπυΐαισι φέρονται· ῥίμφα δὲ θειοδόμοισιν ἐπημύσαντες ἀνάγκαις εἰς χθόν' ἐπείγομένως Δηῳίων αἵσσουσιν, θνητοῖς ἐσσομένων ὑποφήτορες. καὶ πάλιν ἄλλος ἀναγκαζόμενος ἔφη· κλυθὶ μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδησας ἀνάγκη.” (Eus., *PE V* 8, 6, 4-7, 7). Algunos acuden a la llamada de la “rueda mágica” llamada ἵυγξ que les arrastra a la tierra contra su voluntad, mientras que otros descenden desde los vientos intermedios y penetran en los sueños de otros mortales por petición de quien les ha invocado. Este pasaje me interesa debido a la mención de esta rueda mágica de la que ya he hablado anteriormente. Este artilugio mágico estaba presente en el *Idilio II* de Teócrito y volverá a aparecer en los textos de magia debido a que probablemente se materializó en un objeto tangible utilizado por los magos en sus encantamientos. Según este pasaje, una de las formas que tienen los dioses de transmitir los oráculos a los humanos es a través de los sueños.

Las estatuas son un medio de veneración y de invocación para los dioses. Actúan como un tótem de la divinidad en la tierra, como un foco en el cual concentrar las ofrendas y las plegarias al dios para que le lleguen de manera efectiva. En ocasiones son los propios dioses los que dan instrucciones e inspiran al humano sobre cómo realizar sus estatuas. Según Porfirio, Hécate dicta las siguientes instrucciones para realizar su estatua: καὶ τῆς Ἑκάτης δὲ ταῦτα περὶ αὐτῆς λεγούσης τέθεται· “ἤδη μοι σύ γε πάντα ποιεῖ· ξόανον δὲ ἐν αὐτῷ μορφή

¹ Pérez Jiménez, 1993: 109.

μοι πέλεται Δημήτερος ἀγλαοκάρπου, εἵμασι παλλεύκοις, περὶ ποσσὶ δὲ χρυσοπέδιλος· ἀμφὶ δὲ τῇ ζώνῃ δολιχοὶ προθέουσι δράκοντες, ἵχνεσιν ἀχράντοισιν ἐφερπύζοντες, ἄνωθεν αὐτῆς ἐκ κεφαλῆς ἀρτῶμενοι ἐς πόδας ἄκρους, σπειρηδὸν περὶ πᾶσαν ἐλίσσόμενοι κατὰ κόσμον. ὕλη δέ, φησὶν, ἢ Παρίοιο λίθου, ἢ εὐξέστου ἐλέφαντος (Eus., *PE* V 13, 3, 1-4, 1). Hécate parece comparar su forma con la de Deméter, pues su estatua debe adornarse con frutos otoñales, vestido blanco y en los pies debe llevar sandalias doradas. Hay serpientes enroscadas alrededor de su cintura, así como por todo el cuerpo de la cabeza a los pies. El material debe ser mármol de Paros o marfil pulido. En la siguiente sección me detendré a comparar esta descripción con la que Hécate transmite en el oráculo caldeco correspondiente.

Porfirio también transmite cuáles son los símbolos de Hécate: “Ἔστι δὲ σύμβολα μὲν τῆς Ἑκάτης κηρὸς τρίχρωμος, ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ ἐρυθροῦ συνεστῶς, ἔχων τύπον Ἑκάτης φερούσης μάστιγα καὶ λαμπάδα καὶ ξίφος, περὶ ἣν εἰλίσθω δράκων” (Eus., *PE* V 14, 2, 2-4). La cera de tres colores (blanco, negro y rojo) y los atributos que porta su estatua son el látigo, la antorcha, la espada y una serpiente enroscada alrededor de su cuerpo.

Por último Porfirio transmite una sentencia de Hécate según la cual no solo los dioses se deleitan en las estatuas que los hombres fabrican para ellos sino que los mismos hombres las adoran como si la propia divinidad estuviese contenida en su interior: “Ὅτι δὲ φιλοῦσι τὰ σύμβολα τῶν χαρκτηῶν, ἡ Ἑκάτη παραβάλλουσα πρὸς ἃ φιλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι μεμήνυκε διὰ τούτων· τίς βροτὸς οὐ πεπόθηκε χαρκτηῆρας ὁπάσασθαι χαλκοῦ καὶ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου αἰγλήεντος; τίς δὲ τὰδ' οὐ φιλεῖ τῶν δὴ καθύπερθεν ἐφεστῶς, εἰς ἕν ἀγειρόμενος εἴρω<v> πολυμοιρέα φωτῶν; οὐ μόνον δ' ὅτι φίλοι οἱ χαρκτηῆρες δεδήλωκεν, ἀλλ' ὅτι καί, ὅπερ ἔφαμεν, αὐτοὶ περιγράφονται καὶ εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένη εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱερᾶς ἐδυνήθησαν· ἱερὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἥς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον” (Eus., *PE* V 15, 1-2, 4).

En la misma línea de crítica que Eusebio el obispo de Constantinopla **Gregorio Nacianceno** (329-390 d.C.) critica la tradición mítico-religiosa grecoegipcia debido al comportamiento ilícito que transmite de los dioses y los rituales báquicos y místéricos, critica las creencias supersticiosas, el arte de la magia y de la adivinación y las doctrinas astrológicas porque hacen que la vida humana dependa del movimiento de los astros. El siguiente pasaje es uno de los ejemplos que mejor compendia estas críticas: trata del temor supersticioso que inspira el séquito fantasmal de Hécate: Ε'. Ποῦ δὲ θήσεις τὴν Πέλοπος κρεουργίαν, πεινῶντας θεοὺς ἐστιῶσαν, καὶ φιλοξενίαν πικρὰν καὶ ἀπάνθρωπον; ποῦ δὲ Ἑκάτης τὰ φοβερά καὶ σκοτεινὰ φάσματα, καὶ Τροφωνίου κατὰ γῆς παίγνια καὶ μαντεύματα, ἢ Δωδωναίας δρυὸς ληρήματα, ἢ τρίποδος Δελφικοῦ σοφίσματα, ἢ Κασταλίας μαντικὸν πόμα; Τοῦτο μόνον οὐ μαντευσάμενα, τὴν ἑαυτῶν σιωπὴν. Οὐδὲ Μάγων θυτική, καὶ πρόγνωσις ἔντομος· καὶ Χαλδαίων ἀστρονομία καὶ γενεθλιαλογία, τῇ τῶν οὐρανίων κινήσει συμφέρουσα τὰ ἡμέτερα, τῶν μηδὲ ἑαυτοὺς ὃ τί ποτε εἰσὶν, ἢ ἔσονται, γινῶναι δυναμένων· οὐδὲ Θρακῶν ὄργια ταῦτα, παρ' ὧν καὶ τὸ θρησκεύειν, ὡς λόγος· οὐδὲ Ὀρφέως τελεταὶ καὶ μυστήρια, ὃν τοσοῦτον Ἕλληνες ἐπὶ σοφίᾳ ἐθαύμασαν, ὥστε καὶ λύραν αὐτῷ ποιοῦσι, πάντα τοῖς κρούμασιν ἔλκουσαν· οὐδὲ Μίθρου κόλασις ἔνδικος. κατὰ τῶν μυεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων· οὐδὲ Ὀσίριδος σπαραγμοὶ, ἄλλη συμφορὰ τιμωμένη παρ' Αἰγυπτίοις· οὐδὲ Ἴσιδος ἀτυχήματα, καὶ τράγοι Μενδησιῶν αἰδεσιμώτεροι, καὶ Ἄπιδος φάτνη, μόσχου κατατρυφῶντος τῆς Μεμφιτῶν εὐθηείας· οὐδ' ὅσα τὸν Νεῖλον ταῖς τιμαῖς καθυβρίζουσι, τὸν καρποδότην, ὡς ἀνυμνοῦσιν

αὐτοὶ, καὶ εὖσταχυν, καὶ μετροῦντα τὴν εὐδαιμονίαν τοῖς πήχεσιν (Gr. Naz., *In sancta lumina* (Orat. 39), vol. 36, p. 340, líns. 7-31).

Un escoliasta de la obra de Gregorio llamado **Nono Abad** (Nono el Abad) o Pseudo-Nono (*fl.* VI) dedicó unas líneas de su comentario a la Oración 39 respecto de Ἑκάτης τὰ φοβερὰ καὶ σκοτεινὰ φάσματα: Δεκάτη ἐστὶν ἱστορία ἢ περὶ τῆς Ἑκάτης. Τὴν Ἑκάτην θεὸν νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· καὶ οἱ μὲν αὐτὴν λέγουσιν εἶναι τὴν Ἄρτεμιν, οἱ δὲ τὴν Σελήνην, ἄλλοι δὲ ἰδικὴν τινα θεὸν ἐν φάσμασί τισιν ἐκτόποις φαινομένην τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτήν· μάλιστα δὲ φαίνεται τοῖς καταρωμένοις. τὰ δὲ φάσματα αὐτῆς δρακοντοκέφαλοι φαίνονται ἄνθρωποι, καὶ ὑπερμήκεις καὶ ὑπερμεγέθεις, ὥστε ἐκ μόνης τῆς θέας καταπλῆξαι καὶ δειματῶσαι τοὺς ὀρῶντας (Ps.-Nonnus, *Scholia mythologica* oration 39, historia 10, líns. 1-7). Según este autor, la diosa Hécate era considerada tanto Ártemis como Selene por los griegos, lo cual es otra referencia a la naturaleza lunar que tiene la tríada de diosas Hécate-Ártemis-Selene. Pero tal vez lo más interesante es la forma con la que se imagina a los miembros del séquito fantasmal de Hécate, pues dice que son espectros con forma humana y cabezas de serpiente, muy grandes y muy altos, y que asombran y aterrorizan a quienes los contemplan. De las pocas descripciones que nos han llegado de los fantasmas de Hécate, ésta es la única que los pinta de esta manera. El hecho de que tengan cabezas de serpientes se debe, tal vez, no solo a la conocida relación de la diosa con este reptil, pues más célebre sería su conexión con el perro, sino al poder maligno que simboliza este animal, especialmente en el imaginario religioso cristiano.

Por otro lado, Gregorio Nacianceno nombra algunos rituales grecolatinos que considera censurables debido a los comportamientos humanos ilícitos que conllevan: Καὶ τελεταὶ κρυπταὶ τε καὶ ὄμμασιν ἀντιώσσαι, Κλεινῆς ἐν προτέροισιν Ἐλευσίνος αἵσχεα νυκτὸς Αὐλῶν τε Φρυγίων μανιητόκος ἔκτομος ἡχή, Δικταῖοι Κορύβαντες, ἐνόπλια μαργαίνοντες, Βάκχοι τ' ἀμφὶ γόνον Σεμελήϊον οὐρεσιφοῖται· Καὶ νυχίης Ἑκάτης κακὰ φάσματα, ὥς δὲ ναοῖο Μιθραίου κακὰ ἔργα, καὶ ὄργια οὐκέτ' ἄπυστα· (Gr. Naz., *Carmina quae spectant ad alios*, pp. 1571 lín. 8- p. 1572, lín. 2). Se trata de los rituales místicos eleusinos, de Cíbele, de Baco y de Mitra. Con ellos se asocian las danzas de los Coribantes, la aparición de los malvados fantasmas de Hécate por la noche, las orgías y otros actos necesarios para cada ritual de iniciación. Como se puede observar, la creencia en el séquito de espíritus de Hécate no es solo una cuestión mágica o supersticiosa sino uno de los elementos ligados al culto místico y religioso de la diosa.

El testimonio del sofista e historiador griego **Eunapio** (346-s. V d.C.) rompe con la dinámica de la crítica religiosa. Este autor cuenta la vida del emperador Juliano, cuya familia había sido condenada a muerte por orden del emperador Constantino, y de su camino en el estudio de la Filosofía. Juliano viajó por lugares como Pérgamo y Éfeso. Después de la muerte de su primer maestro Aedesio, estudió con Crisantio y con Eusebio. Con Crisantio congenió bien porque compartían una pasión por las obras maravillosas y por la adivinación. Sin embargo, con el segundo fue diferente, pues solo exponía su brillante elocuencia cuando Juliano no estaba presente y solía evitar los debates dialécticos con él. En una ocasión, Eusebio declaró en un discurso que los actos y creencias mágicas son ilusiones y que los conjuradores y estafadores saben imponerlas a nuestros sentidos para engañarnos y hacernos creer en su poder sobrenatural en la tierra. Para ejemplificar esta censura utiliza un episodio en el que un

filósofo llamado Máximo rinde culto a Hécate. Máximo había invitado a Eusebio y otros amigos al templo de Hécate para que fuesen testigos de una manifestación divina en la tierra. Primero realizó un ritual que consistía en quemar un grano de incienso y recitar para sí un himno completo. En el punto álgido de su demostración la imagen de la diosa que tenían delante empezó a sonreír e incluso pareció que reía en voz alta. Después, además, la diosa hizo arder las antorchas de su estatua. Eusebio concluye aconsejando a Juliano que no deje impresionar por estas cosas porque la purificación del alma está ligada a la razón (Eun., VS VII 2, 6, 1-12, 4).

Al igual que Porfirio y Jámblico, **Proclo** Liceo (412-485 d.C.) nació en Constantinopla y difundió la filosofía neoplatónica desarrollada por Plotino. Fue el representante más importante de la escuela neoplatónica de Atenas, junto a Plutarco de Atenas (350-432 d.C.) y su discípulo Siriano y Domnino, y uno de los últimos grandes filósofos clásicos. Sucedió a Siriano como cabeza de la Academia de Atenas y a su muerte fue sucedido por Mariano de Neápolis¹.

Basándose en los principios de la filosofía doctrinal de los *Oráculos Caldeos*, y conjugando ciertos aspectos de esta doctrina con los de la filosofía neoplatónica², Proclo relaciona algunos conceptos de la obra de Platón con Hécate. En su comentario a la *República* platónica³, Proclo habla sobre la atribución de los meses del año a determinadas divinidades (Procl., in R. vol. 2, pág. 121, lín. 9). Cita un pasaje de las *Leyes* (Pl., Lg. VIII 828D) según el cual el duodécimo mes del año se atribuye a las divinidades ctonias infernales⁴. Proclo añade a Hécate por encima de éstas: διὸ καὶ μῆνα τὸν δωδέκατον ἐν <Νόμοις> [VIII p. 828d] ἀπένειμε ταῖς τῶν χθονίων θεραπέαις καὶ τὴν μεγίστην θεὸν Ἑκάτην τὰ πέρατα τῶν ἐγκοσμίων συγκλείουσιν καὶ διὰ τοῦτο <κληδοῦχον> ἀποκαλουμένην τὰ δωδέκατά φησιν ὁ <θεολόγος> τοῦ κόσμου κληρώσασθαι. La razón de esta atribución en el caso de Hécate es ella abarca los límites de todo el cosmos, motivo por el cual la llaman “portadora de la llave”, así pues es lógico que se le atribuya el mes que “cierra” el año.

El comentario de Proclo al *Crátilo* de Platón⁵ resulta especialmente interesante debido a la sección en la que explica la conexión de Perséfone con Hécate (Procl., in Cra. 171, 9-137)⁶ y en la que trata la relación de Ártemis con Hécate (Procl., in Cra. 179, 1-51)⁷ desde la óptica de la filosofía neoplatónica que se pone de manifiesto en los *Oráculos Caldeos*. De hecho, el comentario de Procl., in Cra. 107, 50-55 contiene el *Or.Chald.* 35 citado⁸. En un pasaje de su comentario al *Timeo* de Platón Proclo trata sobre el útero de Hécate generador de vida (Procl.,

¹ Los datos de la vida de Proclo fueron registrados y transmitidos por su discípulo Marinus. Véase Boissonade, 1966.

² Proclo y sus predecesores intentaron “acomodar” los fundamentos de la doctrina caldea de los *Oráculos*, más relacionados con el Medioplatonismo, a los de la filosofía Neoplatónica incipiente. Sobre ello véase Lewy, 1956: 483-485; Majercik, 1989: 5-6; Ronan, 1992: 89-91 y 141-142 notas 20 y 21.

³ Abbate, 2004.

⁴ El duodécimo mes del calendario ateniense es el esciroforio, equivalente a junio, y parece haber sido el mes de Plutón probablemente porque marcaba el momento en el que el año entraba en decadencia después de que hubiese pasado la primavera. England, 1922: 240; Lisi, 1999: 79 nota 4.

⁵ Abbate, 2017.

⁶ Abbate, 2017: 511-513 y 652 nota 901.

⁷ Abbate, 2017: 537-541 y 661-664 notas 990-1016.

⁸ *Or.Chald.* 35 (p. 20 Kr. = Damascius II, 133, 1-6; Procl., in *Crat.* 58, 19-22). Majercik, 1989: 61; Bazán, 1991: 66; Abbate, 2017: 412 y 626 nota 597.

In Ti. vol. 1 pág. 420). El autor identifica al αὐτοζῶον con la tercera tríada inteligible. Según el *Or.Chald.* 32, dicho elemento es el encargado de verter el fuego vital en el vientre de Hécate generador de vida. Mientras que en otro pasaje del mismo comentario (Procl., *In Ti.* vol. 3 pág. 131), al tratar sobre los satélites de los planetas, dice que las diosas Hécate y Ártemis están contenidas en el astro Luna, Selene. Por último, uno de los *Himnos* de Proclo está dirigido a la Madre de los dioses, a Hécate y a Jano (Procl., *H.* 6) y en él Hécate se presenta como guardiana de las entradas. Mientras que en el himno dirigido a Atenea Πολυμήτιν Proclo nombra los perros de Hécate en un contexto mitológico que resulta novedoso (Procl., *H.* 7).

Johannes Lido (490-VI d.C.) fue un administrador y escritor bizantino de temas de anticuario. Los cuatro volúmenes de su obra *De mensibus* se dedican a explorar las tradiciones griegas y romanas referentes al calendario desde el punto de vista de la religión, la filosofía y la historia natural, entre otras. Concretamente el libro tercero de su tratado contiene importantes referencias para la identificación de la Luna bajo el nombre de Hécate, así como para la conexión establecida entre la diosa y el astro. El punto de encuentro entre las dos es la variedad de formas que adoptan: la Luna por el hecho de cambiar de fases y Hécate por su triple o cuádruple forma, la cual se representa mediante el zoomorfismo de sus rostros (de caballo, de toro de buey o de vaca, de perro y de serpiente). A su vez, las fases de la Luna y los cuatro rostros de Hécate se identifican con los elementos naturales (Lyd., *Mens.* III 8). En otro pasaje Lido habla de las festividades mensuales, *Kalendas*, *Nones* e *Idus*, establecidas por Numa (Lyd., *Mens.* III 10). Éstas dependen de las tres fases de la Luna y el hecho de que el astro tenga tres fases es el motivo de que sea llamado por el nombre de la diosa Hécate y de que reciba el epíteto Τριοδίτις. Las concepciones de Lido están inspiradas por la filosofía caldea, por lo que el autor recurre a menudo a la cita del texto de algunos *Oráculos Caldeos* como fuente de autoridad. Por ejemplo, para los pasajes que nos interesan cita el *Or.Chald.* 216 (*dubbio*) Des Places y Majercik, o el *Or.Chald.* 328 Smith y Wolff p. 151 en Eus., *PE* IV 30.

Tanto los pasajes de Porfirio como los de Lido atañen al perfil astral y a la faceta cósmica de Hécate más que a su perfil mágico, motivo por el cual los voy a tratar con mayor detenimiento en el apartado correspondiente.

La identificación de Hécate con la Luna es reconocida incluso en el comentario bíblico de **Olimpiodoro Diácono** (fl. VI): “Θυμιᾶν τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ” Ταύτην δὲ ἴσως τὴν καλουμένην Ἀφροδίτην ὑπενόουν εἶναι, ἣν καὶ Σελήνην, καὶ Ἑκάτην ἐκάλουν οἱ βδελυροί (Olympiodorus Diaconus, *Commentarii in Jeremiam (in catenis)* vol. 93, pág. 701, lín. 38-40). Este breve mandato proclama dedicar sahumerios a la soberana del cielo, esto es, a la Luna, la cual es identificada con Hécate y con Afrodita.

Bajo el nombre de ***Anthologia Graeca*** se incluyen dos compendios de poemas griegos: uno es la *Anthologia Palatina*, compuesta en el s. X, y otro es la *Anthologia Planudea*, compuesta en el s. XV. Esta *Anthologia Graeca* contiene poemas generalmente anónimos que se fechan entre el periodo clásico, partiendo de los poemas del s. I a.C. de Meleagro de Gadara, hasta el periodo bizantino de la literatura griega. El motivo de traerlos aquí a colación es que Hécate aparece en el *Appendix* de esta colección: en el epigrama de exhortación y súplica 64, en el epigrama sepulcral 573, en el epigrama satírico 196 y en los epigramas oraculares 192-204. Los epigramas oraculares del *Appendix* que registra el TLG (*AG Appendix*

Epigrammata Oracula) son fragmentos pertenecientes a los *Oráculos Caldeos* o a la obra *De philosophia ex oraculis haurienda* de Porfirio porque recoge e interpreta la filosofía de dichos oráculos, y a la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesarea, pues la obra de este autor ha transmitido la mayoría de los fragmentos de la de Porfirio. Por esta razón, dicho grupo de epigramas serán tratados en la próxima sección.

En el *AG Appendix Epigrammata exhortatoria et supplicatoria* se encuentra el siguiente epigrama de título ἌΛΛΟ (genérico): Δήσω ἐγὼ Σωσίκλειαν καὶ κτήματα καὶ μέγα κῦδος καὶ πρᾶξιν καὶ νοῦν, ἐχθρὰ δὲ φίλοισι γένοιτο. Δήσω ἐγὼ κείνην ὑπὸ Τάρταρον ἀερόεντα δεσμοῖς ἀργαλέοις σύν θ' Ἐκάτῃ χθονίᾳ (epigr. 64). Se trata de una fórmula de καταδεσμός (desho) semejante a las que se recogen en las *Defixiones* mágicas. En este caso, el emisor dirige la atadura total contra Sosiclea (ata sus posesiones, su fama, sus actos, su mente), así como pretende que sus seres queridos se vuelvan contra ella. Anuncia que la enviará al Tártaro aéreo con cadenas de sufrimiento junto a Hécate ctonia.

En el *AG Appendix Epigrammata sepulcralia* hay otro epigrama de título ἌΛΛΟ en el que se nombra a Hécate: Ὅς ἂν προσοίσει χεῖρα τὴν βαρύφθονον, Ἐκάτης μελαίνης περιπέσοιτο δαίμοσιν (epigr. 573). Según el cual, los *daimones* de la negra Hécate destruirán a aquel que sea portador de un mal augurio.

Finalmente, en el *AG Appendix Epigrammata satirica* hay un epigrama atribuido a Lucilio (ΛΟΥΚΙΛΛΙΟΥ) (fl. 60 d.C.)¹ que contiene una dura y sarcástica crítica dirigida contra Bito, una mujer cuya fealdad, al parecer, era envidiada incluso por Hécate: Πύγχος ἔχουσα Βιτῶ τριπιθήκινον, οἷον ἰδοῦσαν τὴν Ἐκάτην αὐτὴν οἶμ' ἀπαγχονίσαι, 'Εἰμί', λέγει, 'σώφρων, Λουκίλλιε, καὶ μονοκοιτῶ'. Αἰδεῖται γὰρ ἴσως, 'Παρθένος εἰμί,' λέγειν. Εἰ δέ γέ τις μιθεῖ με, κακὸν τοιοῦτο γαμήσας, τῆς αὐτῆς σχοίῃ τέκνα σαοφροσύνης”.

Para concluir esta sección, voy a incluir dos de los **Fragmenta Tragica Adespota** (*Fr. Trag. Adesp.*) en los que se menciona a Hécate. Como el contexto de dichos fragmentos (autor, fecha y lugar de creación, etc.) es desconocido, incluirlos en este apartado servirá solo para completar la totalidad de textos grecolatinos que citan a Hécate. El contenido de los dos es muy similar. En mi opinión, parece ser una amenaza pronunciada por alguien hacia otra persona. La clave para amedrentar a la víctima es el envío de la comitiva fantasmal de Hécate para que tenga miedo por las noches.

El primer fragmento dice así: ...θαλέθοντι βίῳ βλάσταις τε τέκνων βριθομένα γλυκερὸν φάος ὁρῶσα ὧ τλημόν ἀρετῇ, λόγος ἄρ' ἦσθ'· ἐγὼ δέ σε ὡς ἔργον ἥσκουν· σὺ δ' ἄρ' ἐδούλευες τύχῃ. ἀλλ' εἴτ' ἔνυπνον φάντασμα φοβῇ χθονίας θ' Ἐκάτης κῶμον ἐδέξω δεινὴ τις ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ συμφορὰ δούλοις γενέσθαι δεσπότης τε δυσχερεῖς λαβεῖν.

El segundo son las palabras del Coro de una obra: ἀλλ' εἴ σ' ἔνυπνον φάντασμα φοβεῖ χθονίας θ' Ἐκάτης κῶμον ἐδέξω δεινὴ τις ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ συμφορὰ δούλοις γενέσθαι δεσπότης τε δυσχερεῖς λαβεῖν πτεροῖς ἐλαφρίζουσα κούφοισιν δέμας ἀκρώνυχον καθεῖς ὑπὲρ σφαίρας ἵχνος εἴκει γὰρ ἤδη θυμὸς οὐδ' ἔτ' ἀντέχει θινῶδες ὡς ἄγκιστρον ἀγκύρας

¹ Autor de ciento veintitrés epigramas de la AG que vivió durante el gobierno de Nerón. Muchos de sus poemas describen estereotipos de personas. Ha sido calificado en la misma línea de la tradición de los *Caracteres* de Teofrasto e influyó al autor de epigramas latinos Marcial.

σάλω ναῦς ὥς τις ἐκ μὲν γῆς ἀνήρτηται βρόχοις, πνεῖ δ' οὔρος, ἡμῖν δ' οὐ κρατεῖ τὰ πείσματα οὔτοι πρέπει τὸ σχῆμα.¹

En el primer fragmento contiene las palabras de una mujer dirigidas a un hombre, tal vez su esclavo, a juzgar por la expresión ἐγὼ δέ σε ὥς ἔργον ἥσκουν· σὺ δ' ἄρ' ἐδούλευες τύχη. Puede que este trabajador haya defraudado a su ama y que ésta haya dirigido dicha amenaza contra él por ese motivo. La amenaza consiste en mostrarle en sueños la comitiva fantasmal de Hécate. Sobre la diosa dice que es terrible para el hombre y para la mujer y que hace yacer juntos a los esclavos, esto es, ¿permite que tengan relaciones íntimas entre sí? Y que sostiene a los amos con las manos, ¿para que éstos no impidan las relaciones de sus esclavos? Ciertamente, la información sobre la diosa resulta confusa fuera de contexto. Lo que parece claro es que, por un lado, la señora de este fragmento se refiere al poder de la diosa para provocar pesadillas a los humanos y, por otro lado, que el dictamen de Hécate afecta tanto a los amos como a los esclavos.

El segundo fragmento contiene casi el mismo texto que el primero. En esta ocasión es el Coro de una obra el que habla. Nombra a la comitiva fantasmal de Hécate ctonia que inspira temor: φάντασμα φοβεῖ χθονίας θ' Ἑκάτης κῶμον. La terrible divinidad que aterroriza tanto a los hombres como a las mujeres que nacen esclavos es probablemente la propia Hécate: ἐδέξω δεινὴ τις ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ συμφορά δούλοις γ, además, sostiene a los amos con sus manos aladas. En ambos fragmentos está presente la idea de imparcialidad de Hécate para domeñar tanto a los humanos libres como a los esclavos. El segundo fragmento, sin embargo, desarrolla el poder de la diosa en los versos que siguen. Ella recorre el camino entre las esferas transportando a las almas: ἐλαφρίζουσα κούφοισιν δέμας ἀκρόνυχον καθεῖς' ὑπὲρ σφαίρας ἵχνος. ¿Se trata de una alusión a la potestad de Hécate para recorrer el espacio intermedio entre las “esferas”, entendiendo por éstas la realidad sensible y la inteligible? Esta idea se ajusta a la concepción de la diosa en la filosofía de los *Oráculos Caldeos*, aunque, como desconocemos la fecha de composición y autoría de estos *Frag.Trag.Adesp.*, no sabemos si existe alguna relación de influencia entre ambas composiciones. El hecho de que Hécate transporte las almas alude a una de las funciones principales de la diosa, especialmente en relación a su naturaleza ctonia.

CONCLUSIONES DE LA PARTE 1 DE LA SECCIÓN II

Las ocurrencias del nombre de Hécate en la literatura grecolatina de tema mágico son numerosas, constantes y prolongadas en el tiempo, ya que se extienden desde el s. VI-V a.C. hasta al menos el s. XV. La primera mención de Hécate en la literatura griega en el s. VIII a.C. transmite una concepción mitológica, cultural y religiosa de la diosa pero no hay rastro de su perfil mágico que, sin embargo, empieza a estar presente dos siglos después, a partir de la mención en el fragmento atribuido a Esquilo. En este apartado he reunido todas las menciones

¹ *Fr.Trag.Adesp.* 375 = *FrGF* 2: *TrGF* 2: Kannicht, R. y Snell, B., 1981. *TrGF* 5: Kannicht, R., 2004, vol. II, p. 1117. Sutton, D.F., *Papyrological Studies in Dionysiac Literature*, Oak Park 1987, p. 7.

de Hécate en la literatura griega y latina con el objetivo de determinar cuáles son las facetas del perfil mágico de la diosa que ha transmitido la tradición literaria.

Así pues, las facetas del perfil mágico de Hécate transmitidas por estos autores se pueden clasificar de la siguiente forma:

- 1) La faceta de Hécate con **aspecto monstruoso** que presenta durante sus epifanías en las encrucijadas.

Hécate suele aparecerse en las encrucijadas porque son los lugares que están bajo su protección y es donde ella recibe culto. Los epítetos más característicos de la diosa en este sentido son los siguientes:

- ἀνταῖα (Hsch., *Lex.* A 5307 L.; A., *Fragmenta* Tetralogía 34, obra A, *frag.* 361A lín. 3 y 361B lín. 1; S., fr. 311 Pearson; *EM* pág. 111, lín. 50). Éste es uno de los primeros calificativos registrados en ámbito mágico para la diosa. Resulta significativo porque, además de significar que la diosa viene “de frente” al encuentro de los humanos, denota su disposición ambivalente, ya que puede acudir benévola para atender a las súplicas (*EM* pág. 88 lín. 45 ἀμφεπονεῖτο) o por el contrario para atacar a los humanos (*EM* p. 111, 49 Gaisf.).
- ἐνοδία ο εἰνοδία (S., fr. 535; E., *Hel.* 568-569; *HG* i 13-14; Soph., fr. 535 Radt; Hp. et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92; Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 6-7; Artemid., *Oneirocriticon* II 37, 4-6; Orph., *L.Ker.* 20, 39-42). Este epíteto es importante por dos motivos: primero, porque denota la presencia de Hécate en los caminos; segundo, porque revela que existe una relación entre Hécate y la diosa tesalia Enodia, como he referido en la Sección primera. Sin embargo, el hecho de que el teónimo tesalio se utilice para calificar a Hécate se debe principalmente a la potestad de Hécate en las antiguas vías porque éstas constituyen las áreas de transición entre un lugar y otro y el dominio primordial de Hécate son, precisamente, las zonas liminales. Por este motivo es la divinidad a la que se dirigen los caminantes y viajeros que desean asegurarse un trayecto seguro. Este epíteto de Hécate ha suscitado una posible asimilación con Apolo Ἀγυιεύς.
- τριοδίτις (Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 13-15; Doroth., *frag.* 3a lín. 14; Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1; Orph., *H.* 1; Lyd., *Mens.* III, secc. 10 lín. 7) o en latín *Trivia* (Stat. Silv. 1, 60). La encrucijada es el lugar de culto asignado a Hécate hasta tal punto que la propia denominación en griego de este lugar se utiliza como su epíteto. Esto se debe a su naturaleza triple, al aspecto triforme (tres o tres cuerpos) que adopta cuando se aparece y que se asocia con la vigilancia de los tres caminos que parten de una encrucijada. Este epíteto es propio de la naturaleza lunar de Hécate porque simboliza la triplicidad de las fases del astro, por lo que es común a Selene e incluso a Ártemis. Será uno de los calificativos más recurrentes de Hécate en los textos de magia.

- νυκτιπόλον (Soph., fr. 535 Radt; Acus., fr. Vol. Jacoby' –F 1a, 2, F, frag. 42, lín. 3-4). Denota el merodeo nocturno de Hécate por los caminos. El momento predilecto para las apariciones de Hécate es por la noche. Este epíteto es común a Selene debido a que la Luna se contempla de noche en el cielo.

El aspecto terrible de Hécate es una constante en ámbito mágico por lo que en ocasiones los autores ni siquiera especifican cuáles son dichos rasgos aterradores (Lucan. *Farsalia* 6, 736-738; Ps.-Luc., *Philopatr.* 1, 5). Haciendo acopio de las descripciones en las fuentes literarias en las que sí se especifican los rasgos de la diosa se obtienen los siguientes: ensortijados cabellos de serpientes (S., fr. 535, 2. *Rhizotomoi*), pies ofidios (anguípedes) y una mirada fiera o centelleante (Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8; A.R., A. III 934-940 y 949-988).

El atributo tradicional de las antorchas se mantiene en ámbito mágico (Ar., fr. 594, 2; IFF 82, 2; A.R., A. III 1211; Sen. Med. 833-841; Stat. Silv. 1, 60; Doroth., *frag.* 3a lín. 14; Plu., *De Is. et Os.* 379D, 10; Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8; Paus.Gr., Ἀπικῶν ὀνομάτων συναγωγή, *alpha* 7, 1-8; Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8 y Περὶ ἀγαλμάτων secc. 8, lín. 59, etc.). Mientras que se suman nuevos atributos como el látigo (Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8 = Eus., *PE* V, 14; *AG Appendix Epigrammata Oracula* epigr. 192), los puñales o la espada (Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8) y la llave (Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8; Procl., *in R.* vol. 2, pág. 121, lín. 9; *AG Appendix Epigrammata Oracula* epigr. 192). La espada adquiere relevancia porque es el instrumento con el que Medea corta las hierbas mágicas (Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8).

Las antorchas suponen un atributo de especial importancia porque caracterizan a Hécate como φωσφόρος, siendo éste otro de los calificativos que comparte con Selene en calidad de hipóstasis de la Luna.

2) La faceta de Hécate como presidenta de un **séquito fantasmal** que la acompaña en sus epifanías

Esta comitiva está formada por *daimones* o φάσματα entre los que se cuenta a Empusa, Bombo, Mormo, Gorgo y Lamia (Ar., fr. 500, 501, 1 y fr. 14-15, 1-3; Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. Ἐμπουσα *Historica Fragmenta*; Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1; Harp., *Lexicon in decem oratores Atticos* p. 112 lín. 8; Greg.Naz., *In sancta lumina* (Orat. 39), vol. 36, p. 340, lín. 9 y *Carmina quae spectant ad alios*, p. 1572, lín. 1; *Trag. Adesp., frag.* 375 lín. 2; *TrGF* 2: Kannicht, R. y Snell, B., 1981. *TrGF* 5: Kannicht, R., 2004, vol. II, p. 1117. Sutton, D.F., *Papyrological Studies in Dionysiac Literature*, Oak Park 1987, p. 7; Ps.-Nonnus, *Scholia mythologica* oration 39, historia 10; *Et.Gud., épsilon* pág. 465, lín. 22 Ἐμπουσα; *AG Appendix Epigrammata sepulcralia* epigr. 573). Algunos de estos espíritus adoptan la forma de perros fantasmales que ladran para anunciar la venida de la diosa.

Los siguientes epítetos están relacionados con esta faceta:

- ἡγεμονή (*HG*; Stat. Theb. 4, 541) porque Hécate es la guía de los dioses como Perséfone o el niño divino de los *HG* y de los espíritus de los muertos, a los cuales puede enviar desde el mundo subterráneo al mundo terrenal y viceversa.

- κλειδοῦχος (Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8; Procl., in *R.* vol. 2, pág. 121, lín. 9.) Hécate es la portadora de la llave porque es la guardiana de las puertas de los Infiernos en cuanto a la entrada y salida de los *daimones*. Esta potestad resulta semejante a la de Cérbero y es un motivo más para relacionar a la diosa con el célebre can mitológico.

Por otro lado, las epifanías de Hécate remiten a la celebración de sus Misterios, momento en el cual la diosa hacía acto de presencia para completar el proceso de iniciación, como he comentado en la Sección primera (Arist. y *Corpus Aristotelicum*, *Mir.* p. 847A, lín. 6 Bekker = Eudox. Rhod. FGrHist. 79 F 5 dub. = *idem.*, *Frag.* 338, lín. 2 = Ps.-Plu., *De fluv. et mont. nom.* X 5 y Ps.-Plu., *De proverbiis Alexandrinorum* fr. 8, 1-5 = Samius FGrHist. 284 F 3; Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. "Ἐμπουσα *Historica Fragmenta*; Macar., *Paroemiae* Centuria 1 sección 61 lín. 3 Αἰ ἐν Ἀίδου τριακάδες; Sen. Med. 1-9; Stat., *Silv.* 1, 60; Orph., *H.* 1).

Los epítetos que caracterizan a Hécate en su culto órfico y mistérico están recogidos en el *Himno órfico* dedicado a ella (Orph., *H.* 1). Algunos de ellos son epítetos cultuales de Hécate: Εἰνοδία, τριοδίτις, ἡγεμόνην, σκυλακίτιν, κουροτρόφον γ παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν equivalente a κλειδοῦχος; los restantes son los siguientes:

- οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν: tres epítetos que denotan el poder de la diosa en los tres ámbitos celeste, terrenal y marina,
- οὐρεσιφοῖτιν: corrobora su posicionamiento en el cielo,
- Περσεΐαν: justifica su potestad en el cosmos por ser hija de Perses,
- Τυμβιδίαν, ψυχᾶς νεκύων μέτα βακχεύουσιν, φιλήρημον γ νυκτερία: tres epítetos que caracterizan su faceta ctonia,
- ἀγαλλομένην ἐλάφοισι: epíteto que señala su proximidad con Ártemis,
- ταυροπόλον: epíteto que relaciona a Hécate con Selene principalmente, porque hace alusión a los cuernos que luce el astro, y a Ártemis e Isis que lo adquieren por el mismo motivo,
- κροκόπεπλον: tal vez una prenda relacionada con su culto órfico,
- ἄμαιμάκετον βασιλείαν, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν: tres epítetos para señalar denotan su poder como divinidad suprema.

3) La faceta de Hécate como divinidad capaz de **enviar visiones** a los humanos.

Esta faceta se presta a tres interpretaciones: una negativa relacionada con la creencia supersticiosa y la crítica que recibe por parte de los autores, y otras dos que pretenden ser más realistas. Por un lado, hay autores que han transmitido su crítica o mofa respecto de la creencia supersticiosa según la cual las visiones que Hécate envía por la noche a los humanos constituyen pesadillas para atormentarlos. Dichas visiones se traducen en *daimones* que se aparecen en los sueños de un individuo. La mayoría de los autores informan sobre dicha potestad de Hécate en clave de humor o de crítica, especialmente para denunciar a los charlatanes estafadores, restando credibilidad a aquellos que aseguran haber sido víctimas de tales ataques (D.Ch., *Orationes* 4, 90, 2; Cels.Phil., Ἀληθὴς λόγος I 9, 5; Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1; Greg.Naz., *In sancta lumina* Orat. 39, vol. 36, p. 340 y *Carmina quae spectant ad alios*, p. 1572).

En determinados casos, estas visiones enviadas por Hécate provocan la locura a aquellos que las contemplan (E., *Hel.* 569; Arist. y *Corpus Aristotelicum*, *Mir.* p. 847A, lín. 6 Bekker).

Para contrarrestar los efectos de tales ataques divinos se puede recurrir a rituales exorcistas (Sophr., fr. 4 Hordern = fr. 3 Kaibel, en Athen. 480B) y a prácticas de purificación como el περισκυλακισμός (Plu., *Quaest. rom.* 280C, 1) o bien a determinados materiales como la piedra ópalo (Damig., *De lapidibus* p. 321 lín. 17). Aquellos magos exorcistas que prestaban sus servicios para liberar a los humanos poseídos también fueron el blanco de las críticas de autores como Plutarco (Plu., *De sup.* 166A, 5).

Desde un punto de vista más “científico” los terrores nocturnos que sufren algunos humanos se traducen en enfermedades mentales que, a falta de una explicación certera, son achacadas a la divinidad. Por ejemplo, esta es la llamada “enfermedad sagrada” por parte de Hipócrates (Hp. et *Corpus Hippocraticum*, *De morbo sacro* 1, 92).

En tercer lugar, las visiones enviadas por Hécate pueden ser de utilidad al ser humano cuando se trata de revelaciones oníricas, las cuales sirven a los magos para obtener un conocimiento anticipado de los hechos o una revelación divina.

4) La faceta de Hécate asociada con los animales **perro, serpiente, toro, caballo** (Porph., IV 16, 33) **y comadreja.**

El perro es el principal animal consagrado a Hécate, por eso tradicionalmente suele formar parte de las representaciones escultóricas de la diosa (Ar., fr. 594, 2; Paus.Gr. Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, *alpha* 7, 1-8; Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* vol. 1 pág. 138 lín. 20). Según las fuentes literarias, el ladrido o aullido de los perros anunciaba la epifanía de la diosa (A.R., A. III 1035 y 1211; Hor. Sat. 1, 8; Ov. Met. 14, 39; Luc., *Philops.* 22, 1-24, 8). Las razones que justifican la estrecha relación entre el perro y Hécate son las siguientes: en primer lugar, tienen en común la función de guardianes. El perro protege la entrada de los hogares, así como Hécate es guardiana de las zonas liminales en general (Procl., *H.* 6), tanto de las entradas a las ciudades (Plu., *Reg. et imp. apophth.* 193F, 3) como de las puertas de las casas. Por ello, además de erigir estatuas de ella en la entrada de las ciudades, se colocaban pequeños *hekataia* en las puertas de las casas como medio de protección. En segundo lugar, el perro sirve como animal sacrificial para Hécate en los rituales domésticos griegos de purificación, concretamente para purificar la casa después de un nacimiento (Plu., *Quaest. Rom.* 277B y 280C). Así como se inmolan cachorros en las encrucijadas para aplacar la ira de la diosa (Orph., A. 934-988). El hecho de que se ofreciese como sacrificio solo a Hécate y no a otra divinidad olímpica se debe, según Plutarco, a que es considerado un animal de naturaleza impura (Plu., *Quaest. Rom.* 290D). En tercer lugar, la conexión del perro con el mundo de los muertos debido a que el gran can Cérbero es el guardián de los Infiernos y, además, es tricéfalo al igual que Hécate. Aunque, según Lido, los poetas llamaron a Hécate Cérbero porque la consideran “comedora de carne” (Lyd., *Mens.* III 8, 21-22).

El perro también sirve para conectar a Hécate con otras divinidades en ámbito cultural y mágico. Por un lado, es uno de los animales predilectos de Ártemis cazadora, lo cual refuerza la asociación entre ésta y Hécate (Cornuto, *De natura deorum* p. 71, 5-74, 3; Plu., *De Is. et. Os.* 379D; Stat. Silv. 1, 60; Procl., *In Cra.* 179, 1-51). Por otro lado, el dios egipcio Anubis es

representado con cabeza canina, al igual que Hécate en ocasiones, de ahí que se le asignen los epítetos κυνοκέφαλος (Paus.Gr. Ἀπικῶν ὀνομάτων συναγωγή, *alpha* 7, 1-8) y κυνοπρόσωπος (Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* vol. 1 pág. 126, 36 y vol. 2, 13, 43), así como la identificación de la propia Hécate con un perro. Además, Anubis goza de la doble naturaleza ctonia y celeste al igual que Hécate (Plu., *De Is. et. Os.* 368E y *De def. or.* 416E). Por último, el perro se adscribe al culto de la diosa Selene debido a la influencia de la Luna sobre los cánidos, por lo que los perros dirigen al astro sus ladridos o aullidos, al igual que hacen para Hécate cuando se aparece por la noche. Lido presenta a Hécate en calidad de diosa lunar y le asigna cuatro cabezas, cada una de ellas simboliza un elemento. La cabeza de perro es, según el autor, la que representa al elemento tierra y es punitiva y vengativa (Lyd., *Mens.* III 8, 20-22).

La serpiente es otro animal recurrente en las representaciones de Hécate. En primer lugar, porque los enortijados cabellos de la diosa están compuestos por serpientes, también aparecen serpientes enroscadas alrededor de su cuerpo o de la espada que porta la diosa (Eus., *PE* V 14), sujetas entre sus manos (Ar., fr. 500, 501) e incluso conformando sus pies (Luc., *Philops.* 22,1-24, 8). Según Lido, la cabeza de Hécate que tiene forma de serpiente representa al elemento del agua y tiene un carácter amargo e inestable (Lyd., *Mens.* III 8, 19-20). Este reptil y la diosa tienen dos importantes puntos en común: primero, la naturaleza ctonia; segundo, la característica segregación de venenos de algunas serpientes, ya que dichas sustancias suelen utilizarse en contextos mágicos en los que Hécate interviene.

Todo ello justifica que la serpiente sea uno de los animales consagrados de la diosa. Según una creencia supersticiosa transmitida por Teofrasto, si una serpiente entra en el hogar hay que erigirle un altar porque este animal es sagrado para Hécate y de esta forma la diosa protege dicha casa (Thphr., *Char.* 16). La serpiente, al igual que el perro, figura en las epifanías de Hécate (Hor. Sat. 1, 8) y se adscribe a su culto infernal (Lucan. 6, 737).

El toro se asocia en ocasiones con Hécate (Porph., *Abst.* IV 16, 33) debido a su conexión con la Luna, lo cual se debe a la forma de los cuernos de este cuadrúpedo. De ahí que la constelación de Tauro se asocie con la astro y que este sea el animal totémico de Isis. Debido a este animal Hécate recibe el epíteto ταυροπόλος (Orph., *H.* 1), así como otra de las cabezas zoomórficas de la diosa descritas por Lido es taurina (Lyd., *Mens.* III 8, 17-19). Según el autor, dicha cabeza es el símbolo del ámbito sublunar de los *daimones* y representa la esfera del aire.

La relación del caballo con Hécate se manifiesta en el aspecto de uno de los rostros zoomórficos de la diosa, que es equino, así como los otros suelen ser de perro y de toro, precisamente. Aparte de esto, en pocos contextos aparece Hécate asociada con dicho cuadrúpedo, por lo que tal vez esto se deba a la influencia de la relación de Hécate con Apolo, de quien el caballo es uno de los animales más representativos. La cabeza de caballo de Hécate respira fuego porque representa a dicho elemento (Lyd., *Mens.* III 8, 16-17).

La comadreja se asocia con Hécate en contexto mágico y supersticioso. Según el testimonio de Teofrasto, cruzarse con una comadreja en el camino provoca mala fortuna (Thphr., *Char.* 16). De modo que si esto sucede el supersticioso debe purificarse en una fuente de tres caños y lanzar tres piedras en el camino. La triplicidad de estos elementos justifica que este gesto se asocie con Hécate. La comadreja se asigna a Hécate en contexto mágico. Según el

testimonio de Eliano, esto se debe a que la comadreja terrestre fue una vez una hechicera cuyo comportamiento ilícito y su desmesurado apetito sexual provocaron la cólera de Hécate y la consecuente transformación de la maga en dicho animal (Ael., *NA* XV 11, 6 *apud* Ar.Byz., *Epit.* II, 384, 4). Por su parte, Antonino Liberal transmite una razón mitológica más amable para justificar la relación de Hécate con este mamífero (Ant.Lib., *Metamorphoses* 29, 4, 1).

5) Las facetas **ctonia** y **celeste** de Hécate.

Hécate goza de doble naturaleza, *χθονία* y *οὐρανία* (Plu., *De Is. et Os.* 368E), lo cual significa que tiene influencia tanto en el ámbito terrestre como en el celeste. Esto se muestra ya en la *Teogonía*, en la cual Hesíodo le asigna potestad en la tierra, en el cielo y en el mar.

La naturaleza *χθονία* de Hécate (Orph., *H.* 1) se conecta con el mundo infernal y con el de los muertos (Ps.-Plu., *De proverbiiis Alexandrinorum* 8; AG *Appendix Epigrammata exhortatoria et supplicatoria*, epigr. 64). Bajo dicha faceta Hécate es guía y señora de los *daimones* (Stat., *Silv.* 1, 60) por lo que así es invocada en las prácticas mágicas (Theocr., *Id.* II 12 y 111; Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1). Hécate presenta su aspecto aterrador (Ar., fr. 500, 501), especialmente cuando actúa por la noche (A.R., *A.* III 845-866; Cornuto, *De natura deorum* 71, 5-74, 3). En este ámbito se relaciona con Perséfone (Stat., *Theb.* 12, 129; Procl., *In Cra.* 171, 9-137). La tradición mitológica hace de Hécate la guía y *πρόπολος* de la joven, así como forma parte de la tríada mística selinuntina. Además, Hécate y Perséfone son diosas lunares al igual que Ártemis (Procl., *In Ti.* vol. 3 pág. 131).

La doble naturaleza *χθονία* y *οὐρανία* no es exclusiva de Hécate sino que, según el testimonio de Plutarco, es una característica propia de la Luna y de Selene como hipóstasis del astro, de los *daimones* que Hécate controla (Plu., *De sup.* 166A) y del egipcio Anubis. En el caso de la Luna porque ésta es una estrella terrestre ubicada en el cielo. En el caso de los *daimones* porque durante un tiempo forman parte de los humanos terrenales, dotando de vida sus cuerpos y después, llegado el momento, los abandonan para emprender el viaje sidéreo de las almas. El hito primero y decisivo de dicho viaje es la Luna, en la cual se decide si los *daimones* regresan a la tierra o si por el contrario ascienden a un plano celeste superior. Así pues, la Luna funciona como lugar intermedio del cosmos y se denomina por ello *κλήρον Ἑκάτης* “dominio de Hécate”. Además, el lugar de la Luna en el que se juzga (Artem., *Oneirocriticon* II 39, 36) y valora a las almas se denomina Ἑκάτης μυχόν “Golfo de Hécate”, el cráter más grande de la Luna (Plu., *De facie* 944C). Esto se debe, precisamente, a la doble naturaleza de la diosa por un lado y a su función de intermediaria y conectora de los espacios intermedios y de transición, como aquel que delimita el punto intermedio constituido por la Luna y que separa el mundo sensible del inteligible (Plu., *De Is. et Os.* 368E y *De def. or.* 416E).

La doble naturaleza de Hécate es un factor importante de su perfil mágico, así lo demostraré en el análisis de los textos de magia a continuación. He aquí una serie de adjetivos que denotan la ambivalente naturaleza de Hécate en ámbito mágico (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1):

- *χθονίη τε καὶ οὐρανίη*: declaran la doble naturaleza de Hécate;
- *νερτερίη, ἄν νέκυας στείχουσα κατ' ἥρια τεθνηώτων, αἵματος ἱμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα, Βομβῶ, Γοργῶ καὶ Μορμῶ*: epítetos y prerrogativas que se

adscriben a la faceta ctonia de Hécate en cuanto a su relación con el mundo infernal y la muerte;

- εἰνοδίη y τριοδίτις: dos epítetos cultuales de Hécate que refieren a los caminos y las encrucijadas donde Hécate actúa, así como a su característica naturaleza triforme asociado a los cruces de caminos;
- νυκτεροφοῖτι, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη: epítetos que resaltan la predilección de Hécate por el ámbito nocturno;
- φαεσφόρος: epíteto que hace alusión a la diosa como portadora de antorchas y, por consiguiente, como fuente de luz que ilumina en la oscuridad de la noche;
- χαίρουσα σκυλάκων ὕλακῃ τε καὶ αἵματι φοινῶ: expresión que refiere su predilección por los perros como animales sagrados y al sacrificio cruento de los mismos en honor de la diosa;
- Μήνη: epíteto que identifica a Hécate con la Luna;
- πολύμορφος: epíteto característico de Hécate debido a sus múltiples cabezas y sus formas cambiantes cuando suceden sus epifanías en la tierra.

En la doctrina cosmológica de los *Oráculos Caldeos* Hécate es la entidad divina que constituye los límites del cosmos y que actúa como elemento de conexión entre sus distintas partes (Procl., *in R.* vol. 2, pág. 121, lín. 9).

6) La faceta de Hécate como diosa soberana de las **magas literarias y de los magos** en general en la sociedad antigua.

La maga literaria más célebre con la que Hécate se relaciona es Medea pero también encontramos los nombres de Circe, Simeta (Theocr., *Id.* II 1-166), la sirvienta maga de Dido (Verg. *Aen.* 4, 511 y 609; 6, 118, 247 y 564), Canidia y Sagana (Hor. Sat. 1, 8) y Ericto (Lucan. 6, 737). En ocasiones, Hécate se considera madre de Medea y Circe (Epimenid., vol. Jacoby'-F 3b, 457, F, frag. 11, lín. 3; Dionys.Scyt., frag. (= *FGrH* 32) Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 1a, Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 1b, Vol. Jacoby'-F 1a, 32, F, frag. 14, lín. 275; D.S., IV 45, 2-3, IV 46, 1, IV 50, 6).

Los tipos de prácticas mágicas en las que participa la diosa son los siguientes:

- liberación de la posesión y purificación (PSI 1214 A = Sophr., fr. 4a col. i, pp. 42-44 Hordern = fr. 4 K.A., *apud* Athen. 480B; Thphr., *Char.* 16),
- sometimiento erótico (Theocr., *Id.* II 1-166; Luc., *Philops.* 13, 20-14, 24 y 14, 36),
- protección contra malos espíritus (Orph., *L.Ker.* 20, 34),
- elaboración de φάρμακα con distintos objetivos: obtener filtros de amor, crear venenos mortales... (A.R., A. III 251, 467-478, 529, 738, 842-866, 915-985, 1035, 1211, IV 247, 829; Nymphis, *Hist.Frag.* 14, lín. 2; Ov. *met.* 6, 139; 7, 174 y 194; 14, 44 y 405; *heroi.* 12, 69-88; Val.Fl. 6, 495; 7, 353; 7, 364),
- resucitar a los muertos (Ach.Tat., *Leucippe et Clitophon* III, 18, secc. 2 y 4).

Hécate es una de las divinidades más invocadas en las prácticas mágicas de las *Defixiones* y de los *PGM*. Tanto en la literatura como en los textos de magia Hécate se asocia con las diosas lunares como Selene, Ártemis y Perséfone. Esto se debe a la importante influencia de la Luna en contexto mágico. Prueba de ello es, por ejemplo, la referencia

mitológica según la cual las magas (especialmente tesalias) arrastraban la Luna a la tierra para potenciar el efecto de sus conjuros. La relación entre Hécate y Afrodita se forja en contexto mágico debido a que Hécate como señora de los *daimones*, como elaboradora de φάρμακα-filtros de amor o como diosa lunar es requerida con frecuencia en las prácticas de sometimiento erótico, llegando incluso a sobreponerse a Afrodita en este contexto tan propio de la diosa de la pasión y el erotismo.

La importancia de Hécate en contexto mágico se debe a la potestad de la diosa sobre las zonas liminales, a su naturaleza ctonia y a su conexión con el mundo de los muertos, lo cual se traduce en su dominio sobre los *daimones*; así como en el hecho de que ella es el vínculo conector entre el mundo sensible y el inteligible. Gracias a ello, Hécate controla el ingreso y la salida de los *daimones* del Hades y puede conducirlos hasta la tierra y viceversa. Los magos invocan a la diosa con el propósito de que les envíe los *daimones* que necesitan en sus prácticas mágicas, así como para que ella intervenga entre la vida y la muerte.

7) La faceta de Hécate como **divinidad lunar**

Esta faceta supone el punto de intersección entre el perfil mágico y el perfil astral de Hécate. Bajo su perfil mágico Hécate constituye la hipóstasis de la Luna, motivo por el cual los magos recurren a ella cuando precisan de la influencia del astro; así como procuran invocarla en los momentos del mes en los que la Luna se presenta propicia para las invocaciones o rituales dirigidos a Hécate. Los momentos lunares adecuados para venerar a Hécate según las fuentes literarias son variados:

- En la fase de Luna llena. En las *Metamorfosis* de Ovidio Medea espera hasta que salga la Luna llena para invocar a Hécate en el conjuro de rejuvenecimiento dirigido a Jasón y Esón (Ov. met. 7, 174-194). Según Cornuto, Ártemis-Hécate muestra su poder durante el plenilunio, cuando es invocada para alejar el peligro de los animales salvajes hacia el ser humano (Cornuto, *De natura deorum* 71, 5-74, 3). Según Estacio, el décimo tercer día de agosto son los Idus de Hécate celebrados en los hogares de toda Italia y en el bosque de Aricia (Stat. Silv. 1, 60). En el relato de Luciano la Luna llena es el momento de mayor efectividad para realizar los hechizos que conciernen a Hécate como aquellos para obtener un mensaje a través de un cadáver (Luc., *Philops.* 13, 20 - 14, 24 y 14, 36). Según la crítica de Hipólito de Roma, la epifanía de Hécate con su séquito sucede en las noches de Luna llena (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1).
- Al final de la fase de Luna llena y comienzo de la fase menguante. Cuando la Luna se traslada desde el este hacia el oeste con relación al sol. Este momento coincide con el día décimo sexto del mes y entonces se ofrecía el dulce ἀμφιφών a Hécate y Ártemis portadoras de antorchas (Philoch., vol. Jacoby' –F 3b, 328, F, frag. 86a, 1-7 y frag. 86b, 1-9).
- En la fase de Luna nueva. Esta es la fase propicia para las prácticas de ocultismo. Según Pseudo-Manetón, los nacidos durante la conjunción de la Luna con el Sol

(Luna nueva) obtienen dotes para la magia por parte del astro identificado con Hécate (Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V lín. 302). Los Misterios de Hécate se celebran el día treinta de cada mes en los cruces de caminos donde se le sacrifica un mújol rojo, estos rituales se pueden llamar Φερσεφονεία porque su celebración se dirige al Hades (Ps.-Plu., *De proverbiis Alexandrinorum* fr. 8, 1-5 y Diogenian., *Paroemiae vel Paroemiographi Centuria* 8, sección 39).

- En el eclipse de Luna. Las *Argonáuticas órficas* describen el ritual para Hécate durante el eclipse de Luna, momento en el cual hacen resonar los bronce (Orph., A. 934-988; Plu., *De facie* 944E).
- En las tres fases de la Luna porque cada fase simboliza alguno de los poderes de Hécate. Según Porfirio, el poder cambiante de Hécate se identifica con las tres fases de la Luna y depende del astro. De ahí que la diosa adquiera diferentes representaciones según las fases de la Luna: la Luna nueva es la figura de Hécate vestida de blanco con sandalias de oro y con antorchas encendidas, la fase creciente es Hécate portando una cesta porque ésta es el símbolo de los cultivo y la diosa los hace crecer a medida que incrementa su luz lunar, la Luna llena es Hécate calzando sandalias de bronce (Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* secc. 8).

Hécate, Selene, Ártemis, Perséfone y Atenea constituyen hipóstasis de la Luna en la literatura greco-latina, motivo por el cual a veces aparecen conectadas entre sí en dicho contexto. Así pues, la divinización de la Luna en relación a Hécate está representada por las siguientes asociaciones de diosas:

- Hécate sola (Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V lín. 302; Sen. Tro. 389 y Herc. O. 1519; Hdn. y Ps.-Hdn., *Partitiones* (e codd. Paris. 2543 + 2570) p. 29 lín. 5; Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8 lín. 59 y 108; Eus., *PE* III 16, 2, 2; I. Galenus, *Allegoriae in Hesiodi Theogoniam*, pág. 327, líns. 33 y 36, pág. 330, líns. 11 y 27; *Anonymi Exegesis in Hesiodi Theogoniam*, pág. 398, lín. 24),
- Hécate-Selene (Theocr., *Id.* II; Plu., *De def. or.* 416E, 5; Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1; Doroth., *frag.* 3a lín. 14; Luc., *Philops.* 13, 20-14, 24 y 14, 36; Lyd., *Mens.* III, secc. 10 lín. 7; III secc. 13 lín. 14; Olympiodorus Diaconus, *Commentarii in Jeremiam (in catenis)* vol. 93, pág. 701, lín. 40),
- Hécate-Ártemis-Selene (Alex., *Rh.* p. 5, lín. 9; Sen. Phaedr. 412; Cornuto, *De natura deorum* pág. 65, 1-16 y 71, 5-74, 3; Procl., *In Ti.* vol. 3, pág. 131, lín. 26; Ps.-Nonnus, *Scholia mythologica* oration 39, historia 10),
- Hécate-Ártemis-Perséfone-Selene (Serv. Aen. 6, 118),
- Hécate-Atenea-Perséfone-Selene (Procl., *In Cra.* secc. 171, lín. 33 y secc. 179, lín. 38),
- Hécate-Ártemis-Atenea-Selene (Eus., *PE* III 13, 21, 6; Ps.-Plu., *De proverbiis Alexandrinorum* 8, 1-5; Diogenian., *Paroemiae vel Paroemiographi* (epitome operis sub nomine Diogeniani), *Centuria* 8, sección 39, lín. 2-3).

Los siguientes epítetos, transmitidos por Doroteo de Sidonia (Doroth., *frag.* 3a lín. 14), son característicos de Hécate-Selene como hipóstasis lunar:

- τριοδίτις en latín *Trivia*: porque Hécate actúa y se manifiesta en las encrucijadas desde donde vigila los caminos,
- τριπρόσωπον, τρικάρηνος y *triformis*: porque adopta triple aspecto,
- τριτογενή: epíteto común con Atenea,
- πολύμορφος: porque adopta muchas formas,
- φωσφόρος y σελασφόρος: porque porta antorchas y arroja luz como la Luna,
- πλησιφαής: porque está llena de luz,
- Μήνη: nombre de la Luna en ámbito mágico que sirve para designar a Hécate y a Selene. Derivado de la palabra μήν en griego que significa “mes”,
- διχόμενος: porque Hécate-Selene en calidad de astro Luna divide el mes,
- κέρεσσα: porque el astro Luna tiene cuernos,
- Τιτανίς: epíteto que recibe por ser hija del Titán Perses,
- χρυσάμπυξ: hace alusión a la diadema dorada de Hécate-Selene.

Queda demostrado, en fin, el desarrollo polifacético de Hécate en ámbito mágico que transmiten los testimonios literarios grecolatinos. Prueba de ello es la gran cantidad de epítetos, atributos y adjetivos que va adquiriendo la diosa. Es complicado determinar o clasificar cada uno de estos epítetos bajo una sola de las facetas de Hécate, ya que a menudo pueden adscribirse a más de una al mismo tiempo. Esto se debe a que algunos de los epítetos culturales de Hécate adquieren connotaciones nuevas o diferentes a medida que se desarrollan las diferentes facetas de la diosa en ámbito mágico. Por lo tanto, en estas Conclusiones he decidido traer de nuevo a colación aquellos epítetos que me parecen más importantes y más representativos de las facetas de Hécate. De modo que sirvan de introducción para el amplio abanico de calificativos, atribuciones y prerrogativas que presenta Hécate en los textos de magia que voy a comentar a continuación.

PARTE 2: HÉCATE EN LAS *DEFIXIONES*

Este apartado está dedicado a la colección de documentos de carácter mágico en los que Hécate es invocada. Los textos forman parte principalmente de dos *corpora*: las *Defixiones* (*Def.*) y los *Papiros Mágicos Griegos* (*PGM*). En este apartado el criterio cronológico seguirá siendo el que determine el orden de exposición del material, independientemente del *corpus* al que pertenezcan. Esto será así porque el estudio de los testimonios de ambos *corpora* consiste en las mismas partes:

- 1) La datación y el lugar de hallazgo del texto,
- 2) la tipología y el título atribuido a la práctica mágica en cuestión,
- 3) el texto original, la mayoría en griego, aunque hay algunos ejemplares en latín,
- 4) traducción al español basada en las publicaciones ya existentes de estos textos, a las que añadiré modificaciones propias cuando sea oportuno,
- 5) el comentario del texto que consta de los siguientes elementos:
 - finalidad,
 - comentario de lo concerniente a Hécate: su relación con la finalidad de la práctica (sus prerrogativas y funciones) y su relación con otras divinidades si procede,
 - material, elaboración y ejecución de la práctica mágica,
 - y el análisis y comentario de los epítetos y expresiones y de las *voces magicae* atribuidas a Hécate en el texto.

Las principales ediciones de los *PGM* que voy a utilizar son la *editio princeps* de Preisendanz (1928 y 1931) y la misma edición revisada por Henrichs (1973), la inglesa de Betz (1986) y la española de Calvo Martínez y Sánchez Romero (1987); así como para los textos de las *Defixiones* usaré la *editio princeps* de Audollent (*DT*) (1904), la de Gager (1992) y la española más reciente de López Jimeno (2001). En cuanto a las referencias de los textos, en el caso de los *Papiros Mágicos Griegos* serán las iniciales *PGM* seguidas del número asignado al papiro y del rango de versos que corresponden a la práctica mágica; en el caso de las *Defixiones*, serán las iniciales de ALJ (Amor López Jimeno) porque la mayoría de las *Defixiones* están recogidas en la edición de la autora, seguidas de las referencias correspondientes al texto en cuestión en otros autores que las han editado (véase la “Tabla de abreviaturas” a continuación).

A continuación recopilo los testimonios arqueológicos de carácter mágico, especialmente gemas mágicas consagradas a Hécate. Analizaré tanto el diseño de la diosa en dichos soportes como el texto mágico que contienen.

Uno de los principales objetivos de este apartado es dilucidar cuáles son los rasgos que caracterizan a Hécate en los materiales propiamente mágicos; entiendo por ello sus atributos u objetos con los que se representa, los epítetos y *voces magicae* con las que se dirigen a ella, las funciones que desempeña y las prerrogativas que se le atribuyen. Todo ello será recogido en las conclusiones y particularmente los epítetos y *voces magicae* de la diosa serán clasificados en una tabla en el Apéndice final, indicando las fuentes textuales mágicas en las que aparece, de modo que se aprecie cuáles son los epítetos y *voces magicae* más recurrentes en los textos mágicos dirigidos a Hécate.

Tabla de abreviaturas

ALJ = López Jimeno, A. (2001). *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.

DT = Audollent, A. (1904). *Tabellae Defixionum...*. Paris. Segunda edición (1967). Frankfurt.

DTA = Wünsch, R. (1897). *Defixionum Tabellae Atticarum* = IG III 3. Berlin.

SGD = Jordan, D.R. (1985). "A survey of Greek *Defixiones*". *GRBS* 26, 2, pp. 151-197.

SGG 2003 y 2007 = Mastrocinque, A. (a cura di) (2003). *Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.1. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Parte I. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato.

ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*.

Aubert 1989 = Aubert, J.J. (1989). "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic". *Greek, Roman and Byzantine studies* 30, pp. 412-449, esp. 421-449.

Faraone-Obbink = Faraone, C.A. y Obbink, D. (eds.) (1992). *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*. New York.

Gager = Gager, J.G. (1992). *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. Oxford, University Press.

Goetschy 1894: Goetschy (1894). "Fouilles archéologiques exécutées en mai 1894 dans la région d'Haydra", pp. 566-581. En *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine* 29.

Jordan-Aupert = Jordan, D.R. (1981). "Magical inscriptions on talc tablets from Amathous". *AJA* 85.2, pp. 184-185.

Jordan 1994 = Jordan, D.R. (1994). "Magica Graeca Parvula". *ZPE* 100, pp. 321-335.

Kaibel = Kaibel, G. (1878). *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin.

Koumanoudes = Koumanoudes, S.A. (1869). *Αρχαιολογική Εφημερίς*. Atenas.

Martín Hernández, 2006 = Martín Hernández, R. (2006). *El orfismo y la magia* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filología, pp. 394-395.

Pharmakowsky, 1907 = Pharmakowsky, B. (1907). "Archäologische Fude im Jahre 1906. Südrussland". *Archäologischer Anzeiger* (AA), pp. 126-153.

Versnel 1981 = Versnel, H. S. (ed.) (1981). "Faith, Hope and Worship. Aspects of the Religious Mentality in the Ancient World". En Versnel, H. S. (ed.) (1981). *Studies in Greek and Roman religion*, vol. 2. Leiden: Brill.

Versnel 1985 = Versnel, H. S. (1985). "May He Not Be Able to Sacrifice..." concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses". *ZPE* 58, pp. 247-269.

Versnel 1991 = Versnel, H. S. (1991). "The appeal to Justice in judicial prayers". En Faraone, C. y Obbink, D. (eds.) (1991). *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*. New York-Oxford: Oxford University Press, pp. 74; 6, 15, 45, 46-47, 64, 66, 146, 178-180, 189-190, 208, 210, 212, 226, 232, 241.

Wilhelm = Wilhelm, A. (1904). "Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln". *JOAI* 7, pp. 105-126.

Wortmann, 1968 = Wortmann, D. (1968). "Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene". *ZPE* 2, pp. 155-160.

Def. 1 de atadura mágica o καταδεσμός (Cerámico, Atenas, s. V-IV a.C.).

Referencias: *ALJ* 268 p. 104 = *SEG* 40, 266 = Willemsen, 1990 en *Kerameikos XIV* n. 143 (*Ker. 14.143* post 338 a.C.) = Jordan, 2001: 5-46.

Las víctimas del καταδεσμός son Prámnates, Fédimo y Midias. El objetivo es atar las manos, los pies, la lengua y la mente de todos ellos. La maldición está consagrada a Hécate y a Hermes Benefactor para que asistan a quien la ejecuta.

Καταδ[ω] Πρ<α>μνάτην καὶ α[ύ]τον καὶ χεῖρας καὶ πόδας [κ]αὶ πόδα[ς κα]ὶ γλ[ω]τάν κα[ι] τὸν νόν [πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν ἐρ+ιούνιονον {²⁶ἐριούνιον}²⁶ καὶ πρὸς τὴν Ἑκάτην Ε.ΟΤΟΥΒ...ΗΔΕ...ΚΑ Φαίδιμον καταδ[ω] κ[αὶ] <αύ>τὸν καὶ πόδας [κ]α[ι] χεῖρα ας καὶ γλ[ω]τ[α]ν καὶ ψυχὴν πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸ(?)ν {²⁷[Ε]ρμ[ή]ν Stroud}²⁷ ἐρι[ο]ύνιον {²⁶ἐριούνιον}²⁶ [καὶ] πρὸς τὴν Ἑ(κά)την Τ Μειδίαν ΑΠΔΕΚΑΛΕΙΣΚ.ΑΤ.

“Hago una atadura a Prámnates, tanto a él como a sus manos, sus pies, su lengua y su mente a Hermes Benefactor y a Hécate Ε.ΟΤΟΥΒ...ΕΔΕ...ΚΑ a Fédimo hago una atadura, tanto a él mismo como a sus pies, sus manos su lengua y su alma a Hermes el Benefactor y a Hécate Τ Midias ΑΠΔΕΚΑΛΕΙΣΚ.ΑΤ.”¹

Def. 2 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, fin s. V a.C. - ppio. s. IV a.C.).

Referencias: *ALJ* 107 p. 57 = *DTA* 107; *SEG* 37, 221; Gager 40; Wilhelm p. 112.

Tablilla de plomo enrollada en forma de carta a los dioses ctonios. En el encabezamiento de la cara A figuran los destinatarios, que en este caso son las divinidades a las que se consagra la fórmula: Hécate ctonia y Hermes ctonio. A continuación viene el contenido de la fórmula. Las víctimas del καταδεσμός son Ferenico y su amante Galena. La cara B contiene solo las divinidades destinatarias. El objetivo es congelar y devaluar las propiedades de Tersíloco, Enófilo, Filotio y cualquier síndico de Ferenico; así como que todos ellos queden atados a Hermes y Hécate ctonios. Especialmente el alma, la mente y la lengua, los proyectos y los planes que tenga Ferenico contra el emisor. Según Gager, se trata de una disputa entre líderes de la sociedad, por lo que esta *defixio* se adscribe al contexto “legal”: una muestra de ello es que la maldición se hace extensible a los síndicos de la víctima principal. Galena era una *hetaira* conocida que vuelve a aparecer en la *defixio* DTA 102².

B Ἑρμῆς χθόνιος

Καὶ Ἑκάτη χθονία.

A Φ]ερέν[ικο]ς πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον καὶ [τὴν Ἑ]κάτην χθονίαν καταδεδέσθω. Γαλήνην, ἥτις Φερεν[ί]κωι, καταδέω πρὸς Ἑρμῆν χθονικὸν καὶ Ἑκάτην χθονίαν κατα[δ]έω· καὶ ὥς οὗτος ὁ βόλυβδος ἄτιμος καὶ ψυχρὸς, οὕτω ἐκε(ῖ)νος καὶ τὰ ἐκε(ῖ)νω ἄτιμα [κ]αὶ ψυχρὰ ἔστω καὶ τοῖς μετ' ἐκε(ῖ)νο(υ) ἃ περὶ ἔμο(ῦ) λέγοιεν καὶ βο(υ)λευοίατο.

¹ Todas las traducciones están tomadas de la edición de López Jimeno, 2001 salvo que se indique lo contrario. Haré constar a pie de página aquellos casos en los que modifiqué de alguna forma dicha traducción. En el caso de esta *defixio*, he añadido en cursiva y en mayúsculas las palabras del texto griego que no resultan comprensibles debido al estado de conservación del texto original.

² Gager, 1992: 126-127.

Φερσίλοχος Οινό[φιλος] Φιλώτιος καὶ εἴ τι[ς] ἄλλος Φερενίκῳ σύνδικ[ος, πρ]ὸς τὴν Ἑρμῆν τὸν (sic) χθόν[ι]ον καὶ Ἑκάτην χθονίαν καταδεδέσθω· Φερενίκο(υ) κα[ὶ] ψυ[χ]ήν καὶ νο(ῦ)ν καὶ γλῶτταν καὶ βο(υ)λὰς καὶ [τ]ὰ πράττει καὶ τὰ περὶ ἔμο(ῦ) βο(υ)λε[ύ]εται, ἅπαντ' αὐτῶι ἀντία ἔστω καὶ τοῖς μετ' ἐκε(ῖ)νο(υ) βο(υ)λεῦο(υ)σιν καὶ πράττο(υ)σιν. καὶ ὅσον...¹

B (destinatarios) “Hermes ctonio² y Hécate ctonia”.

A “Que Ferenico quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. A Galena, la que complace a Ferenico, ato con un conjuro a Hermes ctonio y a Hécate ctonia ato con un conjuro. Y así como este plomo carece de valor y está frío, así aquél y sus propiedades pierdan también su valor y se queden frías, y lo que sobre mí digan y maquinen³ aquellos que están con aquél. Y las propiedades de los que están con Tersíloco, Enófilo, Filotio y cualquier otro que sea síndico de Ferenico, que quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. El alma de Ferenico y la lengua y la mente y los proyectos y lo que realice y lo que proyecte acerca de mí, que todo le sea contrario a él y a los que planean y actúan con aquél. Y cuantos [interrupción del texto]”.

Def. 3 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. III a.C.).

Referencias: *ALJ* 82 p. 46 = *DTA* 82; Rabehl, 1906: 45.

El texto de la tablilla se encuentra muy deteriorado. Fue hallada con dos clavos atravesados que recuerdan la señal de los objetos voodoo. Las víctimas del καταδεσμός son cuatro hombres llamados Jenócrito, Mnesicles, Esíoco, Quiónides y una mujer, Lisístrata. El objetivo es atar las manos, los pies y la lengua de todos ellos y de sus familias. La maldición está consagrada a Hécate y a Hermes para que asistan a quien la ejecuta.

... καὶ Χιωνίδης ... τοὺς πάντας ... πρὸς [τ]ὸν ... [...] Λυσιστρά[τ]η ...][...] ...πρὸς τὸν Ἑρμῆν ... καὶ γλῶτ(τ)α[v] καὶ ...⁴.

“...y Quiónides... todos estos... para... Lisístrata... a Hermes... y lengua y...”⁵.

Def. 4 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. III a.C.).

Referencias: *ALJ* 105 pp. 55-56 = *DTA* 105.

Tablilla de plomo que se hallaba enrollada en forma de cilindro en el momento de su hallazgo. Las víctimas del καταδεσμός son Pitóteles, Sosígenes, una tercera persona cuyo nombre empieza por la sílaba Tru- y sus mujeres. Parece que esta *defixio* se adscribe al contexto judicial a juzgar por la expresión ἐν δικαστηρίῳ “en los juzgados”. El objetivo es atar

¹ Sigo la edición del texto griego de Wünsch, 1897: 28 sin modificaciones.

² En la traducción prefiero utilizar el término ctonio/a al de subterráneo/a que emplea siempre López Jimeno.

³ En su traducción, López Jimeno omite ἃ περὶ ἔμο(ῦ) λέγοιεν καὶ βο(υ)λεῦο(υ) “lo que sobre mí digas y maquinen...”.

⁴ Wünsch, 1897: 18.

⁵ Rabehl, 1960: 45. Rabehl transmite una versión del texto más completa cuya traducción sería: “Jenócrito, Mnesicles, Esíoco y Quiónides. Todos estos. Para Lisístrata. A Hermes, a Hermes y a Hécate. Manos, pies y lengua y toda la familia”.

sus lenguas, sus palabras y sus obras. La maldición está consagrada a Hermes ctonio y a Hécate ctonia para que asistan a quien la ejecuta.

A Ἐρμῆ χθόνιε καταδεδέσθω Πυθοτέλης πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καὶ γλώτταν] καὶ ἔπη κ[αὶ ἔργα ... [...]

Ἐρμῆ χθόνιε· καταδεδέσθω Πυθοτέλης πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καὶ γλώτταν καὶ ἔπη καὶ ἔργα· Ἑκάτη χθονία καὶ Ἐρμῆ χθόνιε· καταδεδέσθω Τρου... [πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν· [καὶ γλώτταν] καὶ ἔπη καὶ ἔργα... [...]] καταδεδέσθω [Σ]ωσιγένης πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καὶ γλώτταν] καὶ ἔπη καὶ ἔργα...

B ὥς οὔ[το]ς ὁ μόλυ[βδ]ος ψυχρὸς καὶ ἄ[θ]υμος [οὔτως καὶ τὰ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων ψυχρ[ὰ ταὶ ἄθυμα ἔστω] καὶ ἔπη καὶ ἔργα κ[αὶ γλώττα... [...]] Αἰ...ΕΚΤ...Σ καὶ ἐν δικασ[τηρίω]... [...]] καὶ γυναικῶν [... τῶν ἐν[ταῦθα] γεγραμμένων....¹

A “A Hermes ctonio, que Pitóteles quede atado mágicamente a Hermes ctonio y a Hécate ctonia, su lengua y sus palabras y sus obras (...). Hermes ctonio, que Pitóteles quede atado mágicamente a Hermes ctonio y a Hécate ctonia, su lengua y sus palabras y sus obras (...). Hécate ctonia y Hermes ctonio, que Tru(...) quede atado mágicamente a Hermes ctonio y a Hécate ctonia, su lengua y sus palabras y sus obras (...). (Hermes ctonio), que Sosígenes quede atado mágicamente a Hermes ctonio y a Hécate ctonia, su lengua y sus palabras y sus obras (...).

B Así como este plomo está frío e inanimado, así también queden frías a inanimadas las palabras y las obras y la lengua de los aquí inscritos. (...) y en el juzgado (...) y de las mujeres (...) de los aquí inscritos”.

Def. 5 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. III a.C.).

Referencias: *ALJ* 106 pp. 56-57 = *DTA* 106.

Tablilla de plomo opistógrafa que se hallaba enrollada en el momento de su hallazgo y actualmente fragmentada en varias partes. Las víctimas del καταδεσμός son Aspasia, Sócrates, Apistía, Lido, Manes y sus síndicos. El objetivo es invalidar las palabras y las obras de los inscritos en la tablilla mediante la atadura mágica. La maldición está consagrada a Hermes ctonio y a Hécate ctonia para que asistan a quien la ejecuta.

A Καταδεδέσθω ...] πρὸς τὸν [Ἐρμῆν τὸν χθόνι]ον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καταδ[εδέσθω ...] πρὸς τὸν Ἐρ[μῆν] τὸν [χθόνι]ον [καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καταδεδέσθω] πρὸς τὸν [Ἐρμῆν τὸν χθόνι]ον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καταδε[δέ]σθω Ἀσπασία πρὸς τὸν Ἐρμ[ῆ]ν τὸν [χθόνι]ον κα[ὶ τὴν] Ἑκά[την] τὴν χθονίαν καταδε[δέ]σθω Σωκράτης π[ρ]ὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τ[ῆ]ν Ἑκάτην τ[ῆ]ν χθονίαν καταδε[δέ]σθωσαν οἵτινες πρὸς τούτων εἰσὶν σύδικ[οι] τοῖς ἐνθαῦτα γεγραμμένοις καταδε[δέ]σθω Ἀπιστία πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν καταδεδέσθω Λυδὸς πρὸς τὸν Ἐρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν

¹ Wunsch, 1897: 27.

Ἐκάτην τὴν χθονίαν καταδεδέσθω Μαν[ῆς] πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τὴν [Ε]κάτην τὴν χθονίαν.

B καὶ ὡς οὗτος ὁ μόλυβδος ἄχρηστος, ὡς ἄχρηστα εἶναι τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων καὶ ἔπη καὶ ἔργα [...] τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων [...] καὶ ΕΚΤΟ [...]¹.

A “Que (...) quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. Que (...) quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. Que Aspasia quede atada a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. Que Sócrates quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. Que los que sean síndicos de éstos queden atados a los aquí inscritos. Que Apistía quede atada a Hermes ctonio y a Hécate ctonia². Que Lido quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia. Que Manes quede atado a Hermes ctonio y a Hécate ctonia.

B Y así como este plomo es inútil, así también inútiles sean las palabras y las obras de los aquí inscritos. (...) de los aquí inscritos”.

Def. 6 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. III a.C.).

Referencias: *ALJ* 108 p. 58 = *DTA* 108; Gager 69; Koumanoudes 405; Kaibel 1136.

Tablilla de plomo opistógrafa encontrada en una tumba con un καταδεσμός cuya víctima es Aspasia. El objetivo es retener sus posesiones, su fama, sus actos y su mente mediante la atadura mágica; así como que sus seres queridos se vuelvan contra ella. El emisor anuncia que enviará a Aspasia al nebuloso Tártaro con cadenas terribles junto a Hécate ctonia. El mismo texto de la cara A de esta *defixio* aparece registrado como el epigrama 64 del *AG Appendix Epigrammata exhortatoria et supplicatoria* bajo el título genérico Ἄλλο. No obstante, este epigrama no incluye el texto de la cara B de esta *defixio*. Según López Jimeno, la expresión Τάρταρον ἀερόεντα tiene reminiscencias épicas porque aparece en Hom., *Il.* VIII 13 y Hes., *Th.* 119; así como esta *defixio* incluye una composición métrica de dístico elegíaco con algunas formas jónicas, lo cual revela un cierto carácter literario del texto³. Según Gager, la motivación de esta maldición son los celos y el ánimo de venganza de una mujer, tal vez Bito, hacia otra mujer, Sosiclea, debido a su posición y fama en la sociedad y a sus bienes, como se puede deducir a partir de los elementos que la emisora pretende “atar”. Según este autor, no está claro si el nombre de Bito es el del cliente o el del cadáver en cuya tumba se depositó esta *defixio*⁴.

A Δῆσω ἐγὼ Σωσικλείαν κα[ὶ κ]τήματα | καὶ μέγα κῦδος καὶ πρᾶξιν καὶ νοῦν, ἐ|χθρὰ δὲ φίλοισι γένοιτο. Δῆσω ἐγὼ κ|είνην ὑπὸ Τάρταρον ἀερόεντα | δεσμοῖς ἀργαλείοις σὺν θ' Ἐκάτη(ι) χθο|νίαι.

B ΣΩΣΙΚΛΕΙΑΩΤΤΙΒ (*estos nombres están bocabajo*) καὶ Ἑρινύσιν ἡλιθιώναις⁵.

¹ Wünsch, 1897: 27-28.

² La oración referente a Apistía no aparece en la traducción de López Jimeno pero sí en el texto griego de Wünsch, por lo que aquí la incluyo en la traducción.

³ López Jimeno, 2001: 58 notas 15 y 16.

⁴ Gager, 1992: 161-162 y nota 35.

⁵ Wünsch, 1897: 29.

A “Yo voy a hacer una atadura a Sosiclea y sus bienes, su gran renombre, su fortuna y su mente. Que resulte odiosa para sus amigos. Yo voy a atar a aquélla bajo el nebuloso Tártaro con terribles ataduras y en compañía de Hécate ctonia.

B Sosiclea Bito para las insensatas Erinias”.

Def. 7 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. III a.C.).

Referencias: *ALJ* 139 p. 63 = *DTA* 160.

Tablilla opistógrafa. El mal estado en el que se encontró no permite saber cuál es su función. Contiene una relación de nombres que probablemente a los enemigos del emisor de la maldición. De todos ellos solo se distinguen los de Apolonia y Apolodoro.

A [...] Εὐ]κολίν[ην] καὶ μαντεῖα... κ]αὶ τοῦ Νι... καὶ φίλον ...καταγ]ράφω καὶ ἅπαντας [κ]αὶ ἐμὴν καὶ Εὐ... μετ’ ἐκ[εῖ]νο[υ] ΕἰΑ...ΜΙ ἅπαν ἐμοῦ· κα(ὶ) τὸ ... ΗΔΟ καὶ Ἀπολλων[ί]ης

B καὶ... ἔργα τὰ πάντα Ἀπ[ολλό]δω[ρ]ον καὶ...¹.

A “(...) (Hécate) Benévola y Adivinatoria (...) y de Ni(...) y a su amigo (...) inscribo y a todos y a mí y a Eu(...) junto con aquél (...) todo lo mío (...) y de Apolonia.

B y (...) u obras, todas las cosas de Apolodoro y (...)”.

Def. 8 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, época Helenística).

Referencias: *ALJ* 104 p. 55 = *DTA* 104; Koumanoudes 2586.

Tablilla de plomo en estado fragmentario que contiene un καταδεσμός cuya víctima es Evergetes y su objetivo es atar las obras y el éxito de éste.

...ΛΙ...ΑΝΘΗ...ΜΑΝ...χ]θονίαν καὶ Ι...ΗΝΜΑ...Δ...καὶ ἔργα καὶ τέλος Μ... δος καὶ Εὐεργέτην... καταδέω πρὸς τὴν [Εκάτην χθονίαν...καὶ...²

“(Hécate) ctonia y (...), sus obras y resultado (...). A Evergetes ato con un conjuro a Hécate ctonia y a (...)”.

Def. 9 de atadura mágica o καταδεσμός (Ática, s. IV o III a.C.)

Referencias: *ALJ* 187 pp. 73-74 = *DT* 72; Gager 74.

Tablilla de Las víctimas del καταδεσμός son Ofelión, Ofélíma, el “Olimpo”, Pistias, Magadis, Protos, Cado, Teocleides, Melas, Como, Báquide y Quito. El objetivo es retener las esperanzas de todos ellos respecto de los dioses, de los héroes y de sus ganancias. La invocación está dirigida a Hermes “ctonio”, expresado en griego κατούχιον y que López Jimeno traduce como “retenedor” en lugar de “ctonio”, a Hécate ctonia, a Gea, a todos los dioses y a la Madre de los dioses. Según Gager, ésta última sería una referencia a Atargatis, la Gran

¹ Wünsch, 1897: 38.

² Wünsch, 1897: 27.

Madre Siria¹. En mi opinión, puede que se trate de un apelativo para Gea, nombrada justo antes, aunque sea reiterativo. De acuerdo con Gager, puede que esta tablilla se adscriba al tipo de “rivalidad económica” puesto que se nombran las ἐργασίας “ganancias” o “negocios” de las víctimas de esta maldición; por ejemplo, el nombre Quito se corresponde con el de un artesano del metal². Las ἐλπίδας son, según Audollent, las esperanzas en una vida futura mejor cuando los objetivos de esta práctica hayan muerto³.

Καταδήω Ὀφιλίωνα καὶ Ὀφιλίμη(ν) καὶ Ὀλυμπ[ο]ν καὶ Πιστίαν καὶ Μάγα[δ]ιν καὶ Πρ[ω]τον καὶ Κάδον, Θουκλείδην καὶ Μέλανα καὶ Κῶμον καὶ Βα(κ)χίλιδα καὶ Κίττον, τοῦτων τῶν ἀνδρῶν καὶ γυναικ[ῶ]ν καὶ ἐλπίδας καὶ παρὰ θεῶν καὶ πα(ρ') ἡρώων καὶ ἐργασίας [α]πάσας καὶ πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν κατούχιον καὶ πρὸς τή[ν] Ἑκάτην καὶ πρὸς τὴν Γῆ[ν] καὶ (τὴν Γῆν) πρὸς θεοὺς ἅπαντας καὶ Μ[η]τέρα θεῶν⁴.

“Hago una atadura a Ofelión y a Ofélíma y al “Olimpo” y a Pistias y a Magadis y a Protos y a Cado, a Teoclide⁵ y a Melas y a Como y a Baquílíde⁶ y a Cito⁷, y las esperanzas de todos estos hombres y mujeres, tanto en relación con los dioses, como con los héroes, y todas sus ganancias. (Los ato) a Hermes ctonio, a Hécate, a Gea, (a Gea), a todos los dioses y a la Madre de los dioses”.

Def. 10 para librar de los males (Stoa de Attalos en el Ágora de Atenas, s. I d.C.)

Referencias: *ALJ* 215 pp. 80-81 = Elderkin, 1937: 389 n. 3 = *SGD* 21 = Jordan, 1985: 119-220 n. 5; *SEG* 30, 326; Gager 84; Versnel 1981, 1985: 254 y 1991: 74; Aubert 1989: 412-449.

Tablilla de plomo que se encontró enrollada, sin señales de aguja, dentro de un pozo que se fecha en el s. I d.C. La tablilla contiene un texto cuya escritura ha sido calificada por los editores como “cuidada” y además contiene variadas ilustraciones. El dibujo que más nos interesa ocupa las líneas desde la 16 hasta la 29 y es el que muestro a continuación⁸:

¹ Gager, 1992: nota 50.

² Gager, 1992: 165 y nota 48.

³ Audollent, 1904: 101.

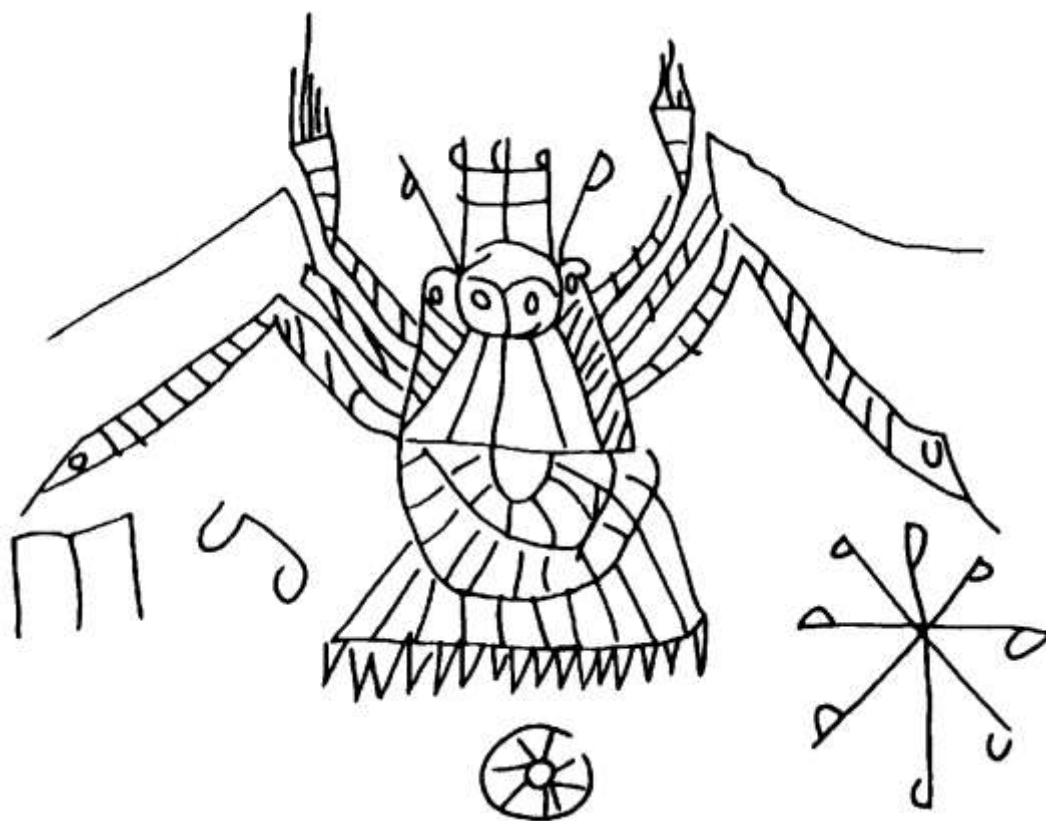
⁴ Audollent, 1904: 100.

⁵ Difiero de la traducción de López Jimeno “Teocleides”.

⁶ Traduzco “Baquílíde” siguiendo el texto griego Βα(κ)χίλιδα y difiero de la traducción “Báquide” de López Jimeno.

⁷ Difiero de la traducción de López Jimeno “Quito” y prefiero transcribir la κ- del nombre Κίττον como c-, resultando “Cito”.

⁸ Gager, 1992: 180-183 de donde he tomado la ilustración, la cual, a su vez, pertenece al volumen (1980) *Gods and Heros in the Ancient Mediterranean*. Princeton: American School of Classical Studies, Atenas, p. 37 fig. 37.



Elderkin¹ y Gager describen la figura como un murciélago esquemático con las alas extendidas, mientras que Jordan dice que se trata de una representación de Hécate con tres armas en cada uno de sus flancos, de arriba abajo serían: dos antorchas, dos látigos y dos serpientes², además, parece que es tricéfala y que está coronada con *polos* y vestida con chitón, aunque entre el pecho y vuelo del vestido parece haber unas serpientes enroscadas. En la parte de abajo se incluyen tres símbolos mágicos. Según Dzwiza esta *defixio* es uno de los testimonios escritos más antiguos que contiene dichos símbolos³.

El objetivo del emisor es librarse de los males que le han ocasionado “los ladrones de una casucha del barrio pobre”. Si realmente se hace referencia al status social de los delincuentes, puede que se trate de un robo por necesidad, aunque los bienes robados son de diverso tipo. Al parecer, los ladrones y sus cómplices se han llevado algunos bienes del hogar, utensilios, materiales y sustancias. El emisor pretende entregar a todos ellos a las divinidades ctonias invocadas que son Plutón, las Moiras, Perséfone, las Erinias, Hécate y Hermes el Mensajero. Luego se dirige en particular a Hécate, la diosa principal de esta invocación, para que ella obligue a los ladrones a devolver las pertenencias robadas, así como para que los “ate” de tal forma que no puedan recorrer ni la tierra ni el mar, ni disfruten de la vida, ni tengan más hijos y que los que tengan sean destruidos con o sin ellos. Hécate se presenta como garante de justicia y también como aquella a quien el emisor pide que imparta el durísimo castigo a los malhechores. Es curioso destacar que el emisor confía este caso de robo

¹ Elderkin, 1937: 389-395 fig. 2.

² Jordan, 1985

³ Dzwiza, 2015: 32.

a las divinidades ctonias y no a la justicia. Tal vez debido a que un caso semejante no era competencia de este organismo público (quizás porque se desconoce la identidad de los ladrones) o bien porque el afectado quiere aplicar un castigo de máxima crudeza a los delincuentes.

Los verbos de atadura utilizados καταγράφειν (inscribir y entregar) y κατατιθέναι (entregar, depositar) son los habituales en este tipo de invocaciones. Los epítetos que se atribuyen a la diosa son los siguientes: devora-reptiles, celeste, ctonia, Trivia, triforme, de un solo rostro y devora-corazones. Es interesante señalar que en esta *defixio* del s. I d.C. la diosa es invocada con su doble naturaleza celeste y ctonia, mientras que en las anteriores *defixiones*, que se fechan entre los ss. V y III a.C., la diosa es generalmente ctonia.

[...]ες σ[έ]βου με τὸν [κ]αταγράφοντα κὲ τὸν ἀπολέ[σαντα] ὅτι οὐκ ἔκων ἀλλὰ ἀνανκαζ[όμενος] διὰ τοὺς κλέπτας τοῦτο ποιεῖ. Καταγράφω κὲ κατατίθεμε Πλούτωνι κὲ Μοῖρες κὲ Περσιφόνη {²⁶Περσεφόνη}²⁶ κὲ Ἐρεινῶσι κὲ παντὶ κακῶ, κατατίθεμε κὲ Ἐκάτη ἔ[ρπ]ειοφάγω¹, κατατίθεμε κὲ θεαῖς κὲ θεοῖς καταχθοεῶν θεετοφαγω {²⁶θεαιτ<η>οφάγω?}²⁶, κατατίθεμε κὲ θεαῖς κὲ θεοῖς {²escrito debajo: θεοῖς: εἰσὶν?}² καταχθον[ί]οις κὲ Ἑρμῇ διακόνω, κατατίθεμε τοὺς κλέψ[αν] τας ἀπὸ τοῦ οἰκειδίου λιτοανφόδου του καλουμένου. Κελεύου κλέψαντα ὧ Ἐκάτη νᾶν στρώματα τρίβ[ω]να μαλλωτὸν λευκὸν κενὸν κᾶν κάβον—————τρούν συνεργὰ λευκὰ χρώματα λιν[.]τον ἄς τρεῖς λευκὰς μαστίχην πίπεριν. ἔτι κατατίθεμε κὲ τοὺς συνειδότας τῇ κλέψει² κὲ ἄρν[ο] [υμ]ένους. Κατατίθεμε δὲ κὲ ὅλους. ὑπόδεξαι δὲ [ἄκ]ουε τὰ ἐνφερόμενα, Ἐκάτη, καταγράφω. Σὺ δὲ, δέσποινα Ἐκάτη οὐρανία Ἐκάτη καταχθονία Ἐκάτη τριοδεῖτι Ἐκάτη τριπρόσωπε Ἐκάτη μονοπρόσωπε καρδιοτόμησον τοὺς κλέψαντας ἢ τὸν [κ]λέψαντα{ν} τὰ ἐνφερόμενα αἰτε αὐτοῦ[ς] συνειδό[ι]τας {²⁶συνειδότας}²⁶ Καταγρά[φω] Ἐκάτη [...]βιουον[....]θαλα ἀλλὰ ἀναειτανις εκνων τικτησις ἢ αὐτοὺς ἢ αὐτὸν ἐφιδωγαῖνηανοσισευξείσα αὐτοῖς ετεαχαρκεονο κοψη αὐτοῦς. [...5..]σέβου με δὲ τὸν καταγράφοντα κὲ τὸν ἀπολέσαντα³.

“(...) (?) a mí, el que hace esta inscripción destructora, porque hago esto no por mi voluntad, sino obligado por los ladrones. Inscribo y entrego a Plutón, a las Moiras, a Perséfone, a las Erinias y a todo Maligno; entrego a Hécate Devoraserpientes⁴, entrego a las diosas y dioses ctonios y a Hermes el Mensajero, les entrego los ladrones de la casita del llamado “barrio pobre”. Ordena al ladrón, Hécate, que devuelva: colchones, manta de lana, (¿?) blanco, medida, (...) (?) auxiliares, colores (¿?) blancos, tres (...) de lino (?) (...) blancas, almáciga, pimienta. También entrego tanto a los que saben del robo como a los que lo ocultan. Los entrego a todos ellos. Oye y escucha lo referido, Hécate. Inscribo. Y tú, soberana Hécate celeste, Hécate ctonia, Hécate Trivia, Hécate triforme, Hécate de un solo rostro, arranca el

¹ Línea 7: ἔ[ρπ]ειοφάγω ἢ ἔ[ρπ]ετοφάγω? SEG 30, 326; Elderkin, 1937: 389 n. 3.

² Línea 15: τη(ν) κλέψει(ν) SEG 30, 326; Elderkin, 1937: 389 n. 3.

³ SEG 30, 326; Elderkin, 1937: 389 n. 3.

⁴ O bien “devorareptiles” derivada de ἐρπετόν.

corazón al ladrón o ladrones que ha robado lo referido (...) y a sus cómplices. Inscribo. (...). Hécate (...) él o ellos (...) ellos. (?) a mí, el que hace esta inscripción destructora”¹.

Def. 11 para maldecir a las personas inscritas (Mégara Nisea, ss. I o II d.C.)

Referencias: *ALJ* 291 pp. 137-138 = *DT* 41; Gager 85.

Tablilla de plomo opistógrafa que fue hallada en varios fragmentos en el lado norte del istmo corintio, a unos veinte kilómetros al oeste de Eleusis. Los dos lados de la tablilla contienen encantamientos similares pero no idénticos. Faltan los nombres específicos de las víctimas, por lo que se desconoce si son las mismas en las dos caras de la tablilla. No obstante, parece que en cualquier caso se trata de maldecir a las personas inscritas. Las divinidades invocadas en la Cara A son Altea, Core, Hécate y Selene, mientras que en la Cara B son Selene y Hécate, por lo que, de acuerdo con Wünsch, Hécate es la divinidad principal de la/s invocación/es contenidas en la *defixio*. Hay algunos términos hebreos en el texto².

A [...] ζωαφερ τὸν θαλασσόσημον CEK ΝΗΑΠΑΦΟΝΟΧΑΙ παιδικὸν Πανα[ίτι]ον ἐγναμμένον ΚΕΧΑΙΑΝΜ [...κα]ταγράφομεν τοὺς ΕΚΑΙΠΗΝ [...]ΕΙ τοὺς αὐτὰ καὶ ἀναθεματίζ[ο]μεν αὐτοὺς. Ἀλθαία Κόρη ὄρεο[βαζ]αγρα Ἑκάτη ἀκρουροβόρη Σελή[νη] .] ΙΘΙΒΙ . ομη · τούτους ἀναθεμα[τί]ζομεν· σῶμα πνεῦμα ψ[υ]χὴν [δι]άνοιαν φρόνησιν αἴσθησιν ζοὴν [καρδ]ίαν λόγους Ἑκατικίοις ὀρκίσμ[ασί] τε ἀβραικοῖς [...] (δίκαι?) Τ [...]ους Γῆ Ἑκάτη [...]ους [κ]ελευόμενοι³ ὑπὸ τῶν ἱερῶν ὀνομ[ά]των ἀβραικῶν τε ὀρκισμάτων· τρίχας κεφαλὴν ἐνκέφαλον πρ[ό]σωπον ἀκοὰς ὀφρ[υ]ς] μυκτῆρας ΟΙ[...]ΠΡΟ . σιαγόνας ὀδοντα[ς] [...] ψυχὴν στοναχεῖν ὑγεία[ν] [...] τον αἶμα σάρκας κατακάει[ν]στον]αχεῖ ὃ πάσχοι καὶ [...]

frag. A

ΚΑ | Η | ΖΩ

B Ἐπιорκίζω [...] καὶ τὴν [τρι]ώνυ[μο]ν Σε[λή]νην[...] καὶ α[...]ΣΑΙ νύκτιον μέσον ὅταν τὸν [...σ]τρέφῃς καὶ τὰ θειῶν περιπ[ι]ν οὐρανοδρόμε καρτερόχ[ειρ] θεωρητὲ κυανόπεπλε κα[...]. ΟΠΕΤ κατὰ γῆν καὶ κατὰ [θα]λασ(σ)αν ἢ Εἰνοδ[ία?] ΕΝΩΝΠ ἀναθεματί(ζ)ομεν τοῦτο[υς] τοὺς κατὰ Ι [...] . του Α . . ΚΗΠΟΥ . . ΦΑΝΙ . [κατα]γράφ[ο]μεν [εἰς] κολάσε[ις]... καὶ [ποι]νὴν καὶ [τι]μ[ω](ρ)ι[αν]ες παρὰ [...] περὶ τῶν Π[...]ΕΧΑ τὸ σῶμα. Ἀνέθεμα.

frag. B

[...]ΜΕ [...]ΤΟΝΟΠ [...]Α

¹ Agradezco a la Dra. Amor López Jimeno que compartiese conmigo su última traducción de este texto, aún sujeta a modificaciones; así como su inestimable ayuda para acceder a los textos griegos originales de las *Defixiones* que necesitaba.

² Imagen tomada de Wünsch 1897: 13-14.

³ Conjetura en la edición de Audollent (*DT* 41).

ΣΥΝΕΡΤΟΥΘΑΛΑΣΣΟΝ ΜΕΝ ΣΕΚ
ΤΗΝ ΠΡΟΦΟΝΟΧΑΙΤΑΙΔΙΚΟΝ ΠΑΠΟ
ΘΗΤΑΜΜΕΝΟΝ ΧΕΧΑΙΔΑΝ Μ

ΤΑΓΙΑΦΟΜΕΝΤΟΥΣΕΚΔΕΡΗ
ΗΤΟΥΣ ΑΥΤΑΚΑΙ ΑΝΑΘΕΜΑΤΙΣ
ΕΝ ΑΥΤΟΥΣ ΑΝΘΑΙΑΚΟΡΗ ΟΡΘΟ
ΛΓΡΑ ΕΚΑΤΗ ΑΚΡΟΥΡΟΒΟΡΙΣ ΕΛΛΗ
ΘΙΡΗΚΕΛΛΗ ΤΟΥΤΟΥΝΑΝΕΜΑ
ΖΑΜΕΝΙΩΜΑ ΠΝΕΥΜΑΝ ΚΑΙ
ΑΠΡΙΑΝΦΡΟΝΗΣΙΝ ΑΙΘΗΣΙΝ ΖΩΗ
ΙΑΝ ΛΟΓΟΙΣ ΕΚΑΤΙΚΟΙΣ ΠΡΟΚΙΛΕ
ΤΣΑΒΡΑΙΚΟΙΣ ΣΤΕΡΕΟΝ ΙΚΑΙΤ

ΟΥΣ ΓΕΚΑΤΗ ΟΥΣ
ΕΛΕΥΟΜΘΟΙ ΥΠΕΡ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝΟΡ
ΤΩΝ ΑΒΡΑΙΚΩΝ ΤΕ ΟΡΚΙΣΜΑΤΩΝ
ΤΡΙΧΑΣ ΚΕΦΑΛΗΝ ΕΝ ΚΕΦΑΛΑΙ
ΤΟΝ ΑΚΡΑΣΤΟΝ ΜΕΚ ΤΗΡΑΙΟΙ
ΠΙΠΤΕΙΝ ΕΝΑΤΟΜΑΣ ΕΒΟΛΤΑ
ΥΥΧΗΝ ΕΤΕΡΑΧΑΝ ΕΓΒΑ
ΕΝΑΙ ΑΝΑΓΡΑΤΑΚΑ
ΑΧΔΟΝΑΣ ΧΟΙ ΚΑΙ

ΚΑ
Ι
ΖΩ

6

ΕΠΙΣΤΡΕΙΖΩ ΚΑΙ ΤΗΝ
ΡΙΩΝΗ. Η ΣΕ ΚΡΙΑ
ΑΙΝΝΚΤΙΟΝ ΚΟΣ ΧΥΤΑΝΤΗ
ΤΡΕΦΗΣ ΚΑΙ ΤΑ ΒΑΔΩΥΤΗΡΗ
ΜΟΥ ΡΑΝΟΔΡΟΜΕ ΚΑΡΤΕΡΟΥ
ΘΕΩΡΗΤΕ ΚΥΑΝΟΠΕΠΛΕΚΑ

ΚΟΜΕΤ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΚΑΙ ΚΑΤΑ
ΛΑΣΑΝΤΗΡΗ ΟΔ... ΕΝΩΝΗ ΠΑ...
ΤΕ ΜΕΝ ΤΟΥΤΟ ΤΥΓΚΑΔΙ
ΤΟΥ ΑΚΗ ΚΗΝ ΦΑΠ
ΠΡΟΜΕΝ... ΧΟΛΑΣΣ
ΚΑΙ... ΗΝΗ ΚΑΙ... ΜΤΙ
ΠΑΡΑ... ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΤ

ΤΟΣΩΜΑ... ΕΧΑ
ΔΗΘΕΜΑ

ΛΕ
ΤΟΝΟΤ
Α

A “Zoapher, con la señal del mar (?) (θαλασσόσημον), *Seknteapaphonochoi* el niño¹ Panecio inscrito *Echaipen* ... Nosotros los maldecimos *Epaipen*... a ellos y nosotros los anatematizamos². Altea³, Core, *Oreobazagra* Hécate, Selene que se muerde la cola... *ithibi... ome*... nosotros los anatematizamos -en cuerpo, espíritu, mente, pensamiento, sentimiento, vida, corazón – con palabras hecateas y juramentos hebreos⁴... Gea Hécate... obligados por (orden de) los sagrados nombres y juramentos hebreos⁵ –cabellos, cabeza, cerebro, rostro, orejas, cejas, narices *OI...PRO* . mandíbulas, dientes... para que el alma se lamente... salud... la sangre, carnes, que se consuman en fiebre y que sufra...

B Yo invoco... también a Selene de tres nombres que (¿circula?) en medio de la noche cuando... giras y a ti, que atraviesas los cielos con mano dura, la visible con el manto azul oscuro.... OPET por la tierra y por el mar Enodia ENOPE nosotros los anatematizamos... y los (¿inscribimos?) para los castigos, para el sufrimiento y para la retribución... el cuerpo. Anatematizo.

El estado tan fragmentario del texto impide una interpretación certera. En lo que respecta a Hécate, en este caso es invocada bajo sus facetas ctonia y celeste; motivo por el cual es asociada por un lado con Selene y por otro con Perséfone, Gea y Enodia. A continuación los epítetos y *voces magicæ* que le atañen:

ὄρεοβαζαγρα: *vox magica* que suele aparecer en el λόγος Μασκελλι de la Necesidad. Es propia de la faceta ctonia de Hécate y se adscribe también a la infernal Brimó⁶.

ἀκρουροβόρη: epíteto egipcio⁷ que se atribuye a Hécate-Selene y representa la serpiente que se muerde la cola, siendo a su vez símbolo del poder universal.

λόγοις Ἑκατικίσις: expresión cuyo significado es desconocido. Podría referirse a un mensaje transmitido por Hécate como mensajera o transmisora de información entre el mundo sensible e inteligible. Recuerda los *HG* en los cuales Hécate profiere un mensaje divino por medio de “barbarismos”. En este caso podría tratarse de alguna serie de palabras mágicas que debe utilizar el emisor para invocar a la diosa.

τριώνυμον: epíteto atribuido a Hécate-Selene. Denota la triple naturaleza de estas diosas.

¹ Sigo la traducción de Gager, 1992: 183. López Jimeno traduce “al mezquino Panecio”.

² Como señala Gager, el verbo griego utilizado es ἀναθεματίζειν y es exclusivo de las fuentes cristianas y judías. Designa un juramento poderoso mediante el cual se condena a muerte al objetivo.

³ Madre de Meleagro y esposa de Oíneo. El motivo de que sea uno de los nombres que se evocan al pronunciar la maldición se debe a la siguiente tradición mitológica: cuenta Pausanias, respecto de la muerte de Meleagro que, según Homero, la Furia escuchó las maldiciones de Altea y que éstas fueron la causa de muerte de Meleagro (Paus., X 31, 3); Gager, 1992: 183 nota 15.

⁴ Sigo la lectura de Gager porque la mención de los “juramentos hebreos” justifica la influencia de la cultura judía en este texto y corroborada por el empleo del verbo ἀναθεματίζειν. Por el contrario, López Jimeno traduce “juramentos abraheos”.

⁵ Difiero de la traducción de López Jimeno: “ordenados por los Sagrados Nombres y juramentos abraheos”.

⁶ SGG 2003: 111.

⁷ Véase la *defixio* ALJ 472 = SGD 151 proveniente de Egipto.

οὐρανοδρόμε: epíteto atribuido a Hécate-Selene. Denota el desplazamiento de la Luna en el firmamento y, en el caso de Hécate, su capacidad para recorrer el espacio intermedio del cosmos.

καρτερόχειρ: epíteto de Ares en el *h.Mart.* VII 3. No sabemos si Ares aparece mencionado en alguna laguna del texto o si se atribuye a alguna de las divinidades invocadas como Hécate, de modo que sirva para manifestar su poder.

θεωρητὲ: epíteto que denota la presencia de la Luna visible por la noche.

κυανόπεπλε: epíteto de Ceres en el *h.Cer.* 320-321. Probablemente aplicado a Hécate-Selene debido a la relación de Hécate con Deméter (nótese que en esta *defixio* Hécate también se asocia con Gea) o bien como referencia al color azul oscuro del cielo nocturno, el momento en el cual parece llevarse a cabo esta invocación.

κατὰ γῆν καὶ κατὰ θαλασσαν: seguramente se refiere a Hécate cuyo poder se extiende en los tres ámbitos del mundo sensible: cielo, tierra y mar.

Εἰνοδία: teónimo de la diosa tesalia que en este caso funciona como epíteto de Hécate. Tal vez sea una referencia al lugar en el que se lleva a cabo la maldición, en los cruces de caminos.

Def. 12 de tipo judicial para declarar culpables a los inscritos (Valle Superior del río Meandro, s. II d.C.)

Referencias: *ALJ* 505 pp. 273-274 = *SGD* 168; Dörner, 1940: 63-72 (foto de la cara A de la tablilla, fig. 14, foto de la cara B, fig. 15) + Robert, J. y L. (1941). *Bull.Epigr.*: 11.

Tablilla de plomo opistógrafa de tipo judicial con la que el emisor cliente del mago pretende que declaren culpables a los seis acusados que cita: Macrino (¿hijo de Semno?), Mario y su hijo Macrino, Nicóstrato hijo de Marciana, Trifoniano, Evonimiano, Apoliniano hijo de Priámides, Dionisis Bolis y todos los que les defiendan. El motivo de la disputa judicial son unas viñas en la zona de Mileto. La primera divinidad que se invoca es Hécate en la cara A mientras que en la cara B no solo se invoca a Hécate ctonia sino también a Gea y al río Lete divinizado. El texto de la maldición está encabezado por unos símbolos mágicos.

Parte del texto en griego de esta *defixio* se encuentra en *SGD* 168, p. 194.

A [Signos mágicos] ὀρκίζω ὑμᾶς, δαίμονες, κατὰ τοῦ ἐνγεγραμμένου ὀνόματος... (texto parcial).

B ὀρκίζω σε κατ'ἐαυτῆς, Γῆ, ξθὸν καὶ Ἑκάτη καὶ Ἑρμῇ χθόνιε καὶ Λήθῃ μυχία· ὀρκίζω ὑμᾶς καθ'ἐαυτῶν καὶ τοὺς λυποὺς [por λοιπ-] θεοὺς [...] καὶ ἂν εἴπωσιν οἱ συνήγοροι αὐτοῦ, τοῦτο καθ'αὐτῶν γενέσθω (texto parcial).

A [Signos mágicos] “Yo os conjuro a vosotros, espíritus, en el nombre inscrito, para que me declaréis culpables a los acusados Macrino, Mario, el que está en Roma, y su hijo Macrino, Nicóstrato, al que parió Marciana, Trifoniano, Evonimiano, Apoliniano, hijo de Priámides, y a Dionisis Bolis y cualquier otro que los defienda. Yo te conjuro, Hécate, en el nombre inscrito,

declárame culpables en el asunto de las viñas a todos los mencionados [signos mágicos]. Culpables.

B Yo te conjuro por tu propio nombre, Gea, Gea, Hécate, Hécate ctonia y Lete Profundo, os conjuro a vosotros por vuestros propios nombres, y a los dioses (...), haced para mí que Macrino resulte culpable, vencido, derrotado, en el asunto de las viñas de la zona de Mileto. Y si hablan sus defensores, que esto se vuelva contra ellos. Yo os conjuro a vosotros, espíritus, dioses ctonios, para que hagáis que Macrino, el hijo de Semno, y los que hablan en su favor acerca de las viñas, sea vencido. Que, en el momento en que sea juzgado, sea condenado para siempre”¹.

Def. 13 para maldecir a las personas inscritas (Ática, s. II d.C. o posterior)

Referencias: *ALJ* 189 p. 72 = *DT* 74; Ziebarth p. 1049 nn. 23-24; Versnel p. 74; Wunsch, *Flucht*. 23-24.

Tablilla de maldición para atar los miembros del cuerpo de los enemigos y para provocarles escalofríos y fiebre. Dos de ellos parecen ser Lamias y un cincelador llamado Pablo. Es difícil saber si la *παρθένος* que aparece en el texto es una muchacha a la que también se dirige la maldición o, por el contrario, se trata de un epíteto para alguna de las divinidades femeninas del texto. El motivo del castigo es, tal vez, un ajuste de cuentas porque alguno de ellos ha robado algo. Las divinidades invocadas son todas de naturaleza ctonia (*καταχθονίοι*): Hermes, Hécate, Plutón, Core-Perséfone, las Moiras y también Cérbero. Hermes y Hécate son apelados en calidad de mensajeros (*ἄγγελοι*), quizás porque el emisor pretende que lleven su petición al Hades para que ellos y el resto de divinidades invocadas le asistan en su cometido. Llama la atención la reiteración Core-Perséfone. Puede que se deba a una confusión del emisor o puede que pretenda invocarla bajo su doble faceta, antes y después de ser raptada por Hades.

Καταγράφω κ(αί) κατατ[ίθω] ἀν[γ]έλ[ης καταχθον]ίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ κ(αί) Ἑ[κάτη κατα]χθονία, Πλούτωνι κ(αί) Κόρη κ(αί) Περσιφόνῃ κ(αί) Μοίρες καταχθον[ί]ες κ(αί) πάντοις τοῖς θεο[ῖ]ς κ(αί) τῷ Κερβέρῳ... φύλακ[ι] κ(αί) φρίκη κ(αί) καθ’ ἡμέ[ραν καθημερι]νῶι [πυρετῶ] τοῦ κα(τὰ)σχοντος [κ(αί) οὐκ ἀποδ[όντος] · καταγράφω αὐτοὺς ἦτοι ἀν[ο]ρήτο[υς εἶναι...] παρθένου ἦτοι κ(αί) ὁ συν... τασει · καταγράφω ἄ[παντα...] ...χιον [...] [σ]τό[μα] ὠμοὺς βραχίονα[ς στή]θος στόμαχον νῶτ[ον] ὑπο[γ]άστριον μηροὺς τύλ[ον] [...] αν.ελοι φῦσαν ωλ...ιλ Λαμίαν ἐδετ... φης Παῦλον λιθοξόον... ο συνγνω(ν)τα².

“Inscribo y deposito para los mensajeros³ ctonios, Hermes ctonio y Hécate ctonia, Plutón, Kore, Perséfone, las Moiras ctonias y todos los dioses y Cérbero (...) el guardián (del

¹ La traducción de López Jimeno que aquí refiero es más extensa porque está basada en la edición del texto griego transmitida por Dörner, 1940: 63-72 (foto de la cara A de la tablilla, fig. 14, foto de la cara B, fig. 15) + Robert, J. y L. (1941). *Bull.Epigr.*: 11, mientras que la edición del texto griego de la que yo dispongo es la de *SGD* 168, p. 194.

² Audollent, 1904: 102-103.

³ Prefiero traducir *ἀγγέλ[ης]* (*sic*) por “mensajeros”, en vez de “ángeles” como hace López Jimeno, porque los dioses que se citan a continuación son Hermes y Hécate, cuya función común es, precisamente, la de transmitir mensajes divinos al mundo terrenal. Es curioso que en la edición de Audollent se reconstruya

Hades). Escalofrío y fiebre cotidiana cada día (...) para el que retiene y no devuelve. Los inscribo para que sean insensatos (...) la Doncella, ciertamente (...) y el que está con (...). Inscribo a todos (...) brazos, boca, dientes, manos, hombros, brazos, pecho, estómago, espalda, bajo vientre, miembros, pene (...) vesícula, codos (...). Que Lamias quede atado, (...) Pablo el cincelador (...) el cómplice”.

Def. 14 para maldecir a las personas inscritas (Ática, s. II d.C. o posterior)

Referencias: *ALJ* 190 p. 72 = *DT* 75.

Tablilla de maldición que presenta el mismo esquema que la anterior y un mensaje muy parecido. En la edición de Audollent, esta *defixio* es una continuación de la anterior, por lo que los enemigos a los que va dirigida serían los mismos. Contiene una invocación a las mismas divinidades ctonias: Hermes y Hécate en calidad de mensajeros, Plutón, Kore-Perséfone, las Moiras y Cérbero. El objetivo es provocar malestar físico a la víctima y atar todos sus miembros. Debido al mal estado de conservación de la tablilla no podemos saber si los nombres de los objetivos a los que va dirigida son los mismos o distintos de los anteriores. La única diferencia que se aprecia entre una y otra *defixio* es la enumeración de las partes del cuerpo de las víctimas afectadas por la καταδεσμός.

A Καταγράφω καὶ κατα[τί]θω ἀγγέλης καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ κα[τα]χθονία Πλούτωνι κα(ὶ) Κόρῃ κ(αὶ) Περσιφό<ν>ῃ καὶ Μοίραις κατα[χθονία]ις καὶ πάντοις τοῖς θεοῖς καὶ τῷ Κερ[β]έρῳ [... φύλ]ακι [κ(αὶ)] φ[ρίκη] καὶ καθ’ ἡμέρα[ν καθη]μερινῶι [πυρετῶ...] τοῦ κλέπτ[ου] στόμ[ιον] κα[ὶ]...

B ὄν[υ]ν[α]ς μα[σθ]οῦ[ς]... στῆ[θος] πρῶ[κτ?] ἂ ἐν[τερα] χυ.ανο.[σί]αλον ὑπο[γάστριον]¹.

A “Inscribo y deposito para los mensajeros ctonios, Hermes ctonio y Hécate ctonia, Plutón, Kore, Perséfone, las Moiras ctonias y todos los dioses y Cérbero (...) el guardián (del Hades). Escalofrío y fiebre cotidiana cada día (...) del ladrón (...) la boca (?) y (...).

B Uñas, tetas, (...) pecho, ano, intestinos, (...) pene, bajo vientre”.

Def. 15 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. II-III d.C.)

Referencias: *ALJ* 273 pp. 107-111 = *DTA* p. 18 (*Praefatio*); *DT* 22; *SEG* 41 (1844); Gager 45; Jordan-Aupert p. 184.

Tablilla de plomo encontrada en Amatus, cerca de Pafos. La isla de Chipre era considerada uno de los focos principales de la actividad mágica en la Antigüedad (Plin., *HN* XXX 11) y allí los judíos eran conocidos como μάγοι (I., *AI* XX 142-144)². Fue hallada por unos trabajadores al fondo de un pozo en desuso debajo de una gran cantidad de huesos humanos. De acuerdo con Jordan y Gager, este pozo habría servido como tumba comunitaria a juzgar por el lenguaje empleado en esta *defixio* y en el de las otras doscientas tablillas de plomo y

el final de la palabra ἀγγέλης en -ης cuando debería ser -οις, lo cual indicaría que se ha producido una modificación fonética por itacismo.

¹ Audollent, 1904: 103.

² Gager, 1992: 132 nota 44.

diecisiete láminas de selenita que se encontraron en el mismo lugar: en todas se invoca a las divinidades ctonias. Las tablillas DT 22-37, de las cuales nos atañen las DT 22, 26, 29-33 y 37, contienen la misma fórmula, lo cual justifica que provengan del mismo atelier¹. Las tablillas chipriotas contienen fórmulas idénticas o muy parecidas, incluso coinciden en las *voces magicæ* que se emplean. Seguramente fueron copiadas de una misma versión maestra y producidas por el mismo profesional. El curioso resultado es que, como señalan Jordan y Aupert, poseemos más textos de este escriba que de cualquier otro mago antiguo.

Según la descripción de Gager, todas estas tablillas de *defixiones* chipriotas se encontraron enrolladas de tal forma que el texto escrito quedase hacia dentro. La DT 22 tiene los extremos derecho e izquierdo desgastados y le falta la parte inferior proporcional a una línea o dos, siendo el texto completo de unas sesenta líneas. La forma de las letras y el griego posclásico del texto permiten fecharla entre el final del s. II d.C. o mediados del s. III d.C. La estructura del texto es la siguiente:

- La primera invocación del emisor del texto, Soteriano el “Limbaro”, dirigida a los *daimones* ctonios para que reciban el espíritu de su enemigo, Aristón, y para que lo priven de capacidad, fuerza, voz y respiración.
- La segunda invocación de Soteriano va dirigida a grandes dioses apelados mediante *voces magicæ* para que éstos le envíen a los *daimones* que necesita.
- La tercera invocación de Soteriano se dirige a los dioses infernales, entre los que se encuentra Cérbero y Hécate apelada con la *vox magica* ῥηξίχθων, y les pide que entierren con gemidos a Aristón.
- La cuarta invocación de Soteriano para el rey de los espíritus mudos al que denomina el “Gran Nombre” o “Gran Σισοχωρ” y que controla las puertas del Hades para que hagan una atadura mágica y adormezcan la lengua y la ira que tiene Aristón contra él.
- La quinta invocación va dirigida a los *daimones* de la fosa común que son los βιοθάνατοι, los ἄωποι y los ἄποροι ταφῆς. A todos ellos les hace venir por medio de Hécate (llamada ῥηξίχθων) que posee rasgos sincréticos de otra divinidad, tal vez Isis, junto con otras deidades sincréticas que parecen de origen egipcio.
- La sexta invocación “tumba cubierta de lágrimas...” es exclusivamente para los dioses ctonios, a la cabeza de los cuales están Hécate ctonia y Hermes ctonio. La “ofrenda silenciadora” es el alma de Aristón y pide que ellos la hagan llegar a los infiernos y a Perséfone y a las Erinias. Llamada a los dioses del Hades apelados mediante epítetos y *voces magicæ*.
- La séptima invocación dirigida a los dioses expulsados por Crono (*aka* Cíclopes y Hecatónquiros) y otras grandes potencias entre las que se encuentra Hécate.

Gager, sin embargo, resume la estructura en dos partes, cada una de ellas repetida varias veces con diferente forma: primera, las divinidades y *daimones* son invocados; segunda, éstos son obligados a tomar el alma del enemigo.

Según el autor, Aristón, la víctima de la maldición, es el enemigo legal de Soteriano en un juicio, por lo que el objetivo no es matarle sino incapacitarle para hablar en el tribunal. Esto

¹ SGD p. 193.

podría significar que Soteriano hubiera sido acusado y llevado a juicio por Aristón. De modo que Soteriano habría recurrido a los servicios de un mago para prevalecer en el juicio contra su oponente.

Las divinidades invocadas son de origen griego, hebreo y egipcio y son invocadas mediante epítetos y voces *magicae* recurrentes en otras *defixiones*.

[Δέμονες] οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵ[τινές ἐστε] κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίρι]οι κὲ οἵτινες ἐνθάδε κισθε κὲ οἵτινες [ἐνθάδε καθεσ]τε, θυμὸν ἀπὸ κραδίης πολυκηδέα [πρόσθε λαβ]όντες, παραλάβετε τοῦ Ἀρίστωνος τὸν θυμὸν τ[ὸν] πρὸς ἐμέ ἔχι τὸν Σοτηριανὸν τὸν κὲ Λίμβαρὸν κὲ τὴν [ὄργ]ήν, κὲ ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλκήν κὲ [ποιήσ]ετε αὐτὸν ψυχρὸν κὲ ἄφωνον κὲ ἄπνεύμοναν, ψυχ[ρ]ὸν εἰς ἐμέ τὸν Σοτηριανὸν τὸν κὲ Λίμβαρὸν. Ὅρκίζω [ύμ]ᾱς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασωμασιμαβλα[βοιω] μαμαζω Ευμαζω ενδενεκοπτουρα μελοφθημαρα[ρ ακ]ου ρασρωεκαμαδωρ μαχθουδουρας κιθωρασα κηβο[ζων] θ[ε]ᾱ ἀθαμοδοιραλαρ ακου ραεντ ακου ραλαρ ἀκούεστε [αλαρ] ουεχαρμαλαρ καραμεφθη Σισοχωρ ἄδωνεία χθῶ[ν χο]υχμαθερφες θερμομασμαρ ασμαχουχιμανου φιλα[εσωσι· χθ]όνιοι θεοὶ παραλάβετε τοῦ Ἀρίστωνος κὲ τὸν υἱὸν Ἀρ[ί]στωναν τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὄργην τὴν εἰς ἐμέ ἔχι τὸν Σο[τηριανὸν] τὸν κὲ Λίμβαρὸν, κὲ παράδοτε τῷ κατ' Ἄδη θυρουρῷ [Μ]αθυρευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶννος τοῦ Ἄ[δους κ]ἔ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ ηρ[η]ξα ρη[σ]ίχθων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδευ. στενα[κτὰ θά]ψατε τὸν προγεγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικ[οῦ κ]αταθέματος· [Ενο]ρκίζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κωφῶν δεμόνων· ἀ[κο]ύσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσι γὰρ ὑμῖν ὁ μίεγας Σ[ισοχωρ] ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδους τὰς πύλας, κὲ κατα[δ]ήσατε τοῦ ἀντιδίκου μου τοῦ Ἀρίστωνος (*sic*) κὲ κατακο[ιμί]σατε τὴν γλῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὄργην τὴν εἰς ἐμέ ἔχι τὸν [Σ]οτηριανὸν τὸν κὲ Λίμβαρὸν ὁ Ἀρίστων, εἶνα μὴ δύνητέ μοι μη[δενί] πράγματι ἐναντιωθῆνε. Ὅρκίζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥη[σι]χθόνης τῆς κατενενκάσης μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιούχον. [Εν]ορκίζω ὑμᾶς <ο> κατὰ τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγι[ος θεὸς] Οσοὺς οισωρνοφρις ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμμ[έμενα· τύ]νβε πανδόκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονία κὲ Ἑρμῇ χ[θόνι]ε κ]ἔ Πλούτων κὲ Ἑρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδ κάτω κίμ[ενοι ἄ]ωροι κὲ ἀνώνυμοι Ευμαζων, παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Ἀρίσ[των]ος τοῦ πρὸς ἐμέ τὸν Σοτηριανὸν τὸν κὲ Λίμβαρὸν Μασω[μαχ]ω· τὴν παραθήκην ὑμῖν παρατίθομεν φιμωτικὴν τοῦ Ἀρίστω[νος] κὲ ἀνάδοτε αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθονίοις θεοῖς Ἀλλα αλκη [κὲ αλκε]ω κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμῳ Κούρα· οὗτοί μοι πάντοτε [τελιώσο]υσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ Σοτηριαν[οῦ] τοῦ κὲ Λιμβάρου τὸν Ἀρίστωναν· ἔγιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ [ὑπό]γιον βα[σί]λιόν σε πασῶν τῶν Ἑρινύων. Ὅρκίζω ὑμᾶς κατὰ [τῶν ἐ]ν Ἄδι θεῶν Ουχιτου τὴν τάβων δότιραν Αωθιωμος [τιωιει]ωεγωεοιφρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασίλ[ιον] Μιω[θι]λαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια Ια[ω Σα]βληφ[λ]αυβην θανατοπουτσηρ. Ὅρκίζω σε Βαθ[υ]μια χθι[ορ]ωοκορβρα αδιανακω κακιαβανη θεννανκρα. [Εξ]ορκίζω ὑμ]ᾶς τοῦ[ς] ἀπὸ Κ[ρό]νου ἐκτεθέν[τας θεοὺς] Αβλαναθαναλβα [σ]ισοπ[ε]τρον] παραλάβετε τὸ[ν] ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ Σοτηριανοῦ τοῦ] κὲ Λιμβάρου τὸν Ἀ[ρί]στωναν Ω[η]αντιχερεχερ βεβαλλοσαλακα]μηθη κὲ σὺ ἡ τὰς [κλι]δας το[ῦ] Ἄδους κατέχουσα ῥησίχθων· συνέπ[ε]λ[θ]έ μοι κὲ σὺ Ασμιατην[ε... κατὰ θεοῖν] σύνθρονοι ἀν]άθη[μα] Μασωμασωνυο...ιν...παρατεθιμέ[νο...]επιο θυθχοι[... φιμ]ώ[σ]ουσιν...

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis

aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el espíritu de Aristón, que lo tiene en contra de mí, Soteriano, llamado también “Limbaro”, y su ira; privadle de capacidad y de fuerza, congeladlo, dejadlo mudo y sin respiración, congeladlo en relación a mí, Soteriano, alias el “Limbaro”.

Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemarar Akou Rasroeekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon, la diosa Achthamadoiralar Akou Raent Akou Ralr, escuchad Alar Ouechearmalar Karamephthe Sisoschor Tierra de Adonais Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi.*

Dioses infernales, recibid también a Aristón, el hijo de Aristón, el espíritu y la ira que tiene contra mí, Soteriano, alias el “Limbaro”, y entregadlo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, que hace temblar la tierra (ῥηξιθων) *Ardamachthour Pristeu*¹, *Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey de los espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisochor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi oponente, Aristón, su ánimo, la ira que tiene contra mí, Soteriano, alias el “Limbaro”, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos*² y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros por el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous, Oisonophiris Ousrapiro*³. Haced lo que está aquí inscrito.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia y Hermes ctonio, Plutón y Erinias ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Aristón, que está en contra de mí, Soteriano, también llamado el “Limbaro”, *Masomacho*.

Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Aristón. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Tríónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Aristón, mi oponente, de mí, Soteriano, alias el “Limbaro”. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias.

Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothiom Tioieogoeoiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *Iao* y, bajo tierra, *Sablenia Iao Sablephlauben, thanatopoutôêr*⁴. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*.

¹ “Que rechina los dientes”, López Jimeno, 2001: 108 nota 56.

² Epíteto de Osiris, igual que en los PGM III 45, V 4 y VI 33. Sobre el epíteto véase Harrauer, 1987.

³ *Oisonophiris Ousrapiro* es el nombre sincretizado de Osiris-Sarapis. Por otro lado, en el culto de Adonis en Amatus está atestiguada la identificación de Adonis con Osiris; López Jimeno, 2001: 109 nota 58.

⁴ θανατοπυτωήρ, palabra mágica de significado incierto. López Jimeno traduce “pájaro de muerte” traduciendo la primera parte *thanato-* “muerte” y considerando la segunda parte *-poutôêr* como una formación nominal (con sufijo de agente) relacionada con πωτάομαι, “volar” con -ou- por -ω-, similar a

Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Aristón, mi oponente, de mí, Soteriano, alias el “Limbaro”. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra. Ven también tú en mi ayuda, *Asmiateno* (...) por los dioses correinantes. Maldición *Masomasonuo* (...) depositada (...) *Thuthchoi* (...) que enmudezcan (...)”.

En esta *defixio* Hécate aparece asociada con las divinidades infernales Hermes ctonio, Plutón, Perséfone y las Erinias y con la egipcia Isis. Los epítetos y *voces magicae* aplicadas a Hécate son los siguientes:

- ῥησίχθων: significa “la que sacude la tierra” y es un epíteto recurrente de Hécate también en los *PGM*. Este epíteto se adscribe a su faceta χθονία y, en ocasiones, relaciona a Hécate con Brimó. La segunda se caracteriza por “surgir” de los Infiernos quebrando la tierra cuando es invocada, del mismo modo que hace Hécate cuando asciende desde el mundo subterráneo hasta la superficie. Este epíteto favorece la identificación del sincretismo Hécate-Isis. El mago apela a la diosa que sacude la tierra (Hécate) y que ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Ésta sería identificable con Isis teniendo en cuenta que *Meliouchos* es un epíteto mágico de Osiris.
- λαμπάδευ: una *vox magica* cuya raíz recuerda la del término griego λαμπάς αδος, que constituye un epíteto de Hécate y Selene porque ellas son “portadoras de luz”. Sin embargo, no es seguro afirmar que en este caso sea ése su significado.
- τριωνύμω Κούρα y la expresión ἔγιπον δέ μοι κέ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγειον βασιλίον σε πασῶν τῶν Ἑρινύων: el epíteto τριώνυμος es propio de Hécate, aunque puede aplicarse a también a Perséfone en calidad de diosas lunares. Dicho epíteto y la expresión que sigue evidencian un cierto grado de sincretismo entre Hécate y Perséfone respecto de la posición de poder de ambas diosas en los Infiernos.
- τὴν τάβων δότιραν: epíteto aplicado a Hécate. Resulta análogo a las expresiones que designan a Hécate como caminante entre las tumbas y que tiene su lugar en los cementerios.
- σὺ ἡ τὰς κλιδας τοῦ Ἄδους κατέχουσα ῥησίχθων: la diosa que posee las llaves del Hades es Hécate (κλειδοῦχος). La tercera ocurrencia del epíteto ῥησίχθων al final de esta expresión lo confirma.

Def. 16 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 275 pp. 111-113 = *DT* 24.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Tiene la parte superior fragmentada y por ello le faltan aproximadamente seis líneas. En este caso, la

πωτήεις. De ahí que el sentido sea, según la estudiosa, “volador-de-muerte” o “pájaro de muerte” o “que anuncia la muerte”; López Jimeno, 2001: 110 nota 59.

víctima es una mujer llamada Zoe y el emisor cliente del mago es un hombre de nombre Calocero. El objetivo es anular la cólera de Zoe, impedirle el habla y la respiración aunque no se especifica qué ha hecho Zoe contra Calocero. El texto es prácticamente idéntico al de la *defixio* anterior, aunque con algunas variaciones. Así pues, la invocación va dirigida a grandes divinidades denominadas con sus respectivos nombres mágicos, así como a las divinidades infernales, entre las que destaca Hécate llamada ῥησίχθων, y los espíritus de los muertos violenta o prematuramente, también hay referencia al sincretismo Hécate-Isis.

...ἀφέλε]σθε [αὐτῆς] τὴν ὀργή[ν... κὲ ποι[ή]σετε αὐτὴν ψυχρὴν κὲ ἄφωνο[ν κὲ ἀπνεύμοναν... Ἐ]νορκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασωμασιμαβλαβοιω Εὐ]μαζω ενδενεκοπτουρα μελ[οφθημαραρ ακου ρασρωεεκαμαδωρ μαχθουδο]υρας κιθωρασα κηφοζων θεὰ ἀθα[μοδοιραλαρ ακου ραεντ ακου ραλαρ ἀκούεστε α]λαρ ουεχεαρμαρλαρ καραμεφθ[η Σι]σο[χωρ ἀδωνεία χθῶν χουχμαθερφες θερμω]μασμαρ ασμαχουχιμανου φιλαεσω[σι· χθόνιοι θεοὶ παραλάβετε τῆς Ζωῆς τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὀργὴν τὴν εἰς ἐμὲ ἔχι τὸν Καλόκερον κὲ παράδοτε τῷ] κατ' Ἄδη θυρουρῶ Μαθυρευφραμενος κὲ τὸ[ν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδου κὲ τῶν κλήθ]ρω(ν) τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στε[ρξερξ ηρηξα ῥησίχθων αρδαμαχθουρ πρίστε]υ λαμπάδευ στενακτὰ θάψατε τῇ[ν προγεγραμμένην ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ κατ]αθέματος· Ἐνορκίζω ὑμῖν τὸν β[ασιλέα τῶν κωφῶν δεμόνων· ἀκούσατ]ε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσι [γὰρ ὑμῖν ὁ μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδου]τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τῆς [ἀντιδίκου μου τοῦ Καλοκέρου κὲ κατακοιμίσατε τὴν γ]λῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργὴν τὴν εἰς ἐμὲ [ἔχι τὸν Καλόκερον ἢ Ζωή, εἶνα μὴ δύνητέ μοι] μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθῆνε. Ὀρκίζω [ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κ]ὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κα[τενενκάσης μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν με]λιοῦχον. Ἐνορ[κίζω ὑμᾶς Αχαλεμορφωθ [ᾧστις ἐστὶν μόνος ἐπίγιος θεὸς Οσοὺς οισωρνο]φρις ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμμέν[α· τύνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἑκάτη] χθονία κὲ Ἑρμῇ χθόν[ιε] κὲ Πλούτων κὲ [Ερινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὅμις οἱ ὧδε κάτω κίμ]ενοι ἄωροι κὲ ἀνώ[ν]υμοι Ευμαζων, παρ[αλάβετε τὰς φωνὰς τῆς Ζωῆς τῆς πρὸς ἐμὲ] τὸν Καλόκερον Μα[σ]ωμαχω· τὴν παρ[αθήκην ὑμῖν παρατίθομεν φιμωτικὴν τῆς Ζω]ῆς κὲ ἀνάδοτε αὐτῆς τὸ ὄνομα [τοῖς χθονίοις θεοῖς Ἀλλα αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλαθαν]άτω τῷ τριωνύμω Κούρα· ο[ὔ]τοί μοι πάντοτε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν ἀντίδικο]ν ἐμοῦ τοῦ Καλοκέρου τὴν Ζ[ωήν· ἔγριον δὲ μοὶ κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιον βασιλίον σε π]ασῶν τῶν Ἐρινύων. Ὀρκίζω ὑμ[ᾶς κατὰ τῶν ἐν Ἄδῃ θεῶν Ουχίτου τὴν] τάφων δότιραν Ἀθιωμος τιωειωεγωε[οιφρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασιλίον Μ]ιωθιλαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω κὲ τὸ ὑπ[ὸ γῆν Σαβληνια Ιαω Σαβληφλαυβην θανατοπουτ]ωρη. Ὀρκίζω σε Βαθυμια χθιορ[ωοκορβρα αδιανακω κακιαβανη θεννανκρα. Ἐ]φορκίζω ὑμ[ᾶς τοὺς ἀπὸ Κρόν]ου ἐκτεθέντας θεοὺς Αβλαναθαναλβα σισοπετρον παραλάβετε τὴν] ἀντί[δικο]ν ἐ[μ]οῦ τοῦ Καλοκέρου τὴν Ζωήν]...¹

“(...) Anulad su cólera (...), dejadla muda y sin respiración (...). Os conjuro en el nombre de los grandes dioses *Masomasimablaboio Eumazo Endenekoptoura Melophthemarar Akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon, la diosa Achthamadoiralal Akou Raent Akou Ralr*, escuchad *Alar Ouechearmalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de *Adonais Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*. Dioses infernales, recibid el espíritu de Zoe y la ira que tiene contra mí, Calocero, y entregádsela al Portero del Hades *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx*

¹ Audollent, 1904: 45.

Ererxa, la que hace temblar la tierra *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos a la inscrita en esta maldición silenciadora. Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey delos espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisochor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica a mi oponente, de mí, Calocero, y adormeced su lengua, su ánimo, la ira que tiene Zoe contra mí, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros por el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous*, *Oisonophiris Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito. Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Zoe, que está contra mí, Calocero, *Masomacho*. Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Zoe. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a mi oponente, Zoe, de mí, Calocero. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias. Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothiomos Tioeioegooeioiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *lao* y, bajo tierra, *Sablenia lao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿“pájaro de la muerte”?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiroomkorba Adianako Kakiabane Thennankra*. Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a mi oponente, Zoe, de mí, Calocero, (...)”.

Def. 17 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 277 pp. 114-116 = *DT* 26.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Es de doble cara y le falta un fragmento que corresponde a las líneas 1-41. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. En este caso, la víctima es Teodoro y el emisor cliente del mago es Alejandro apodado “Macedonio”. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores: hacer que las divinidades invocadas reciban el espíritu de Teodoro, anular la ira que éste tiene contra Alejandro y privarle de fuerza y de voz para que no pueda hacer nada contra él. La privación del habla o de la capacidad de actuar contra alguien revela que la maldición es, probablemente, de tipo judicial, y sirve para privar al adversario de su capacidad de defenderse, así como hacerle olvidar la ira que tiene contra su oponente. El texto es prácticamente idéntico al de la *defixio* anterior con algunas variaciones, por lo que me limito a transcribirlo con sus alteraciones y marcas de transcripción correspondientes. El contexto en el que Hécate viene invocada es siempre el mismo: recibe el epíteto *ῥησίχθων/ῥηξιχθων* y encabeza las divinidades ctonias, así como se sincretiza con Isis. Véase el comentario sobre los epítetos que se aplican a ella en la *Def. 15*.

[Δέμον]ες οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κ[ὲ μητέρες ἀν]τιενίριοι οἵτινες ἐνθάδε κισθε κὲ οἵτινες ἐνθάδε καθεστε, θυμὸν ἀ[πὸ κραδίης πο]λυκηδέα πρόσθε λαβόντες, παραλάβετε τοῦ Θεοδώρου τὸν θυμὸν [τὸ]ν πρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν Ἀλέξανδρον τὸν κὲ Μακεδόνιν κὲ τὴν ὀργήν, κὲ [ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν δύ]ναμιν κὲ τὴν ἀλκήν κὲ ποιήσετε αὐτὸν ψυχρὸν κὲ ἄφωνον κ[ὲ... εἰς ἐμὲ] τὸν Ἀλέξανδρον τὸν κὲ Μακεδόνιν.

Ὁρκίζθω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶ[ν Μα]σωμασιμαβλαβοιω μαμαξω Ευμαζω ενδενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ασ.αρκου ραερωεεκαμαδωρ μαχθουδουρας κιθωρassa κηφοζων θειὰ αθχαμοδο[ιραλ]αρ ακου ραεντ ακου αλαρ ἀκούεστε αλαρ ουεχεερμαλαρ καραμεφθη Σισοχ[ωρ ἀδ]ωνεία χθῶν χουχμαθερφες θερμομασμαρ ασμαχουχιμανου φιλαεσ[ωσι· χ]θόνιοι θεοὶ παραλάβετε τοῦ Θεοδώρου τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν Ἀλέξανδρ[όν,] κὲ παράδοτε τῷ κατ' Ἄδην θυρουρῷ Ματυρευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνο[ς τοῦ Ἄδ]ους κὲ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ ειρηξα ῥησίχθω[ν] αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδευ. στενακτὰ θάψατε τὸν προγεγραμμένον ἐ[πὶ τοῦ]δε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος· Ἐνορκίζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κω[φ]ῶν δεμόνων· ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσει γὰρ ὑμῖν ὁ μέ[γας Σ]ισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδους τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τοῦ ἀντιδίκου μου τ[οῦ] Θεοδώρου κὲ κατακοιμίσσατε τὴν γλῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργὴν τὴν [εἰς ἐμὲ] ἔχι τὸν Ἀλέξανδρον ὁ Θεοδῶρος, ἵνα μὴ δύνητέ μοι μηδενὶ πρά[γματι ἐνα]ντιωθῆνε. Ὁρκίζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ [ἄ]ωροι κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κατενενκάσης μελιούχου τὰ μέλ[η κὲ] αὐτὸν μελιοῦχον. Ἐνορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις ἐστὶν μ[όν]ος ἐπίγιος θεὸς Οσους οισωρνοφρις ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμ[μέν]α· τύνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι κὲ Ἑκάτη χθονία κὲ Ἑρμῇ χθόνιε κὲ Π[λου]τῶν <κὲ Πλούτων> κὲ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κείμενοι ἄ[ω]ροι κὲ] ἀνώνυμοι Ευμαζων, παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Θεοδώρου τοῦ πρὸς ἐμὲ τὸν Ἀλέξανδρον Μασωμαχω· τὴν παραθήκη[ν] ὑμῖν παρατίθωμ[εν φι]μωτικὴν τοῦ Θεοδώρου κὲ ἀνάδοτε αὐτοῦ τὸ [δ]ῶνομα τοῖς χθονίοις [θεοῖς Α]λλα αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμω Κούρα· οὗτοί μοι [πάν]τοτε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν [ἀντ]ίδικον ἐμοῦ τοῦ Ἀλέξ[ανδρου τὸν Θε]οδώρον· ἔ[γ]ιρον δέ μοι [κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιον βασί]λιόν σε πασῶν [τῶν Ἐρινύω]ν. Ὁρκίζω [ὑμᾶς κατ']ὰ [τῶν ἐν Ἄδι θεῶν Ουχιτου] τὴν τάβων δότ[ιραν Αω]θιωμος ειωειωεγωε[οιφρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασί]λιον Μ[ι]ωθιλα[μψ ἐ]ν <.> οὐραν[ῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια Ιαω Σαβληφλ]αυβην θαν[ατοπ]ουτ[ω]ηρ. Ὁρκίζω σε Βαθυμια χθιωρωκορβρα αδιανακω κακ[ι]αβανη θνανκρα. Ἐξορκίζω [ὑμᾶς, τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτεθέντας θεοὺς] Αναναθαναλβα σισοπετρο[ν παρα]λάβετε τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ Ἀλεξάν[δρου τοῦ κὲ Μακεδονίου τὸν Θεοδῶρ]ο[ν Ω]ηαντιχερεχερ βεβαλλ[ο]σσαλακαμηθης κὲ σὺ ἢ τὰς κλιδα[ς τοῦ Ἄδου κατέχου]σα ῥησίχθων· συνέπελ(θ)έ μοι κὲ σὺ] Ασμιατηνε... τοὺς [... Μασω]μασ[ωνυο...]ωτο...v....¹

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el espíritu de Teodoro, que lo tiene en contra de mí, Alejandro, llamado también “Macedonio”, y su ira, privadle de capacidad y de fuerza, congeladlo, dejadlo mudo y (sin respiración), en relación a mí, Alejandro, alias el “Macedonio”.

Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melopthemarar as arakou Raeroeekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon*, la diosa *Athchamadoiralar Akou Raent Akou alar*, escuchad *Alar Ouecheermalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*.

¹ Audollent, 1904: 48.

Dioses infernales, recibid el espíritu de Teodoro, que tiene contra mí, Alejandro, y entregádselo al Portero del Hades, *Matureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Eirexa*, la que hace temblar la tierra (ῥηξιθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey delos espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisochor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi oponente, Teodoro, su ánimo, la ira que Teodoro tiene contra mí, Alejandro, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros por el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous*, *Oisonophiris Ousrapiro*. Haced lo que está aquí inscrito.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Teodoro, que está en contra mí, Alejandro, *Masomacho*.

Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Teodoro. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Teodoro, mi oponente, de mí, Alejandro. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias.

Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothimos eioeioegooeioiphi*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *lao* y, bajo tierra, *Sablenia lao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*.

Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Teodoro, mi oponente, de mí, Alejandro, alias el “Macedonio”. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra. Ven también tú en mi ayuda, *Asmiateno* (...) *Masomasonuo* (...).

Def. 18 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 280 pp. 119-122 = *DT* 29.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. En este caso, la víctima es Sozómeno y el emisor cliente del mago es Eutiques. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, aunque en este caso se especifica que Eutiques no quiere que Sozómeno se oponga a él en “nada relacionado con la alimentación”: ¿se trataría de un desacuerdo comercial o de compra/venta de alimentos? Las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξιθων, se repiten en esta *defixio*.

[Δέμονες οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἵτινες ἐνθάδε κισθε κὲ οἵτιν[ες ἐνθάδε καθεστε θυμὸν ἀπὸ κραδῆς πολυκηδέα

πρόσθε λαβόντες, παραλάβετε τοῦ Σ[οζομενοῦ] τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμὲ ἔχι τὸν [Εὐτύχην τὸν
 [κ]ὲ τὴν ὀργήν, κὲ ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν [δύναμιν κ]ὲ τὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε αὐτὸν ψυ[χρὸν
 κ]ὲ ἄ]φωνον κὲ ἀπνεύμονα, ψυχρὸν ἐς ἐμὲ τ[ὸν Εὐτύ]χην. Ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων
 θε<α>[ῶ]ν Μασωμασιμαβλαβοιω μαμαξω [Εὐμ]αζω ἐνδενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ἀκου
 ρ[ασρωεεκαμαδωρ μαχθουδ]ουρα[ς κιθωρασα κη]φο[ζ]ων θεὰ ἀθαμοδοιραλαρ ἀκου ραεντ
 α[κου ραλαρ ἀκού]εστε ἀλαρ ουεχεαρμαλαρ καραμεφθη Σισοχωρ ἀδων[εῖα χθ]ῶν
 χ[ουχμα]θερφες θερμομασμαρ ασμαχουχιμανου φλαεσωσι· χθόνιοι θεοὶ παραλά[βετε τοῦ]
 Σοζομενοῦ τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὀργήν τὴν ἐς ἐμὲ ἔχι τὸν Εὐτύχη[ν, κὲ παρ]άδοτε τῷ κατ' Ἄδη
 θυρουρῷ Μαθυρευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδ[ου]ς κὲ τῶν κλήθρων τοῦ
 οὐρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ εἰρηξά ρησίχθων αρδαμαχθ[ουρ] πρίστευ λαμπάδευ στενακτὰ
 θάψατε τὸν προγεγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμ[ω]τικοῦ καταθέματος· Ἐνορκίζω ὑμῖν τὸν
 βασιλέοντα τῶν κωφῶν δεμόνων ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσει γὰρ ὑμ[ῖ]ν ὁ
 μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδους τὰς [πύ]λας, κὲ καταδήσατε τοῦ ἀντιδίκου μου τοῦ
 Σοζομενοῦ κὲ κατακοιμίσετε τὴν γλῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργήν τὴν εἰς ἐμὲ ἔχι τὸν Εὐτύχην ὁ
 Σοζομενός, [ε]ἴνα μὴ δύνητέ μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθῆνε περὶ τὰ θρέμματα, ἀλλὰ δὸς αὐτῷ
 α. Ρκη αὐτοῦ. Ὁρκίζω ὑμᾶς δέμονες π[ο]λυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄπο[ρ]οι
 ταφῆς κατὰ τῆς ρησιχθόνης τῆς κατεν[εν]κάσης [μ]ελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιούχον.
 Ἐνορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγιος θεὸς Οσους οισωρνοφρις
 ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμμένα· τύνβε πανδάκρυ[τε] κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονία
 κὲ Ἑρμῇ χθόνιε κὲ Πλούτων κὲ Ἑρινύες ὑποχθόνιο[ι] κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κείμενοι ἄωροι κὲ
 ἀνώνυμοι Εὐμαζων, παραλάβετε τὰς φωνὰς [τ]οῦ Σοζομενοῦ τοῦ πρὸς ἐμὲ τὸν Εὐτύχην
 [Μ]ασωμαχω· τὴν παραθήκην ὑμῖν παρατίθεμεν φιμωτικὴν τοῦ Σοζομενοῦ κὲ ἀνάδ[ο]τε
 αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθονίοις θεοῖς [Αλ]λα αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμῳ
 Κούρα· οὔτοί μοι πάντο[τ]ε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ Εὐτύχη τὸν
 Σοζομεν[όν·] ἔγιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιο[ν βα]σίλιόν σε πασῶν τῶν Ἑρινύων.
 [Ορ]κίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν ἐν Ἄδι θε[ῶ]ν Ουχιτου τὴν τάβων δότιραν Αωθιωμος
 ιωιωεγωε[οιφρι] ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασίλιον Μειωθιλαμψ ἐ[ν οὐραν]ῷ Ιαω κὲ
 [τὸν] ὑπὸ γῆν Σαβληνια Ιαω Σαβληφλαυβ[η]ν θανατοπουτω[ηρ]. Ὁρκίζω σε Βαθυμια
 χθιορωκορβρα αδ[ια]νακω κακια[βαν]η θενναν[κρα]. Ἐξορκίζω ὑμ[ῖ]ς τοὺς ἀπὸ Κρόνου
 ἐκτεθέντα[ς] θε[οὺ]ς Ἀναναθανα[λβα] σισοπ[ετρον] παραλάβετε τὸν ἀντίδικον ἐμοῦ τοῦ
 Εὐτύχη [τὸν] Σοζομενὸν Ω[η]αντιχερεχερ βεβαλλοσαλακαμηθη] κὲ σὺ ἡ τὰς κλιδας τοῦ Ἄδου
 κατέχουσα ρησίχθων] ...μου....¹

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de
 padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis
 aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el ánimo
 de Sozómeno, y la ira que tiene contra mí, Eutiques, privadle de capacidad y de fuerza,
 congeladlo, dejadlo mudo y sin respiración, congeladlo en relación a mí, Eutiques. Os conjuro
 por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura*
Melophthamarar akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon, la diosa
Achthamadoiralar Akou Raent Akou Ralar, escuchad *Alar Ouechearmalar Karamephthe*
Sisoschor Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou*
Philaesosí. Dioses infernales, recibid también el ánimo de Sozómeno y la ira que tiene contra
 mí, Eutiques, y entregadlo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la

¹ Audollent, 1904: 53.

puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, la que hace temblar la tierra (ῥηξίχθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora. Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey de los espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisochor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi oponente, Sozómeno, su ánimo, la ira que Sozómeno tiene contra mí, Eutiques, para que no pueda oponerse a mí en nada relativo a la alimentación, sino que por el contrario dale su (...). Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Os conjuro en el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous*, *Oisonophiris Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito. Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Sozómeno, que está contra mí, Eutiques, *Masomacho*. Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Sozómeno. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke*, y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Sozómeno, mi oponente, de mí, Eutiques. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias. Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothiomos Tioeioegoeeoiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *lao* y, bajo tierra, *Sablenia lao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*. Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Sozómeno, mi oponente, de mí, Eutiques. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra (...)."

Def. 19 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 281 pp. 122-124 = *DT* 30.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. En este caso, la víctima es Crátero y el emisor cliente del mago es Calias. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξίχθων.

[Δέμονες οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἵτινες ἐ]νθάδε κισ[θε κὲ οἵτινες ἐνθάδε κα]θεστε θυμὸν ἀπὸ κραδίης πολυκηδέα π[ρόσθε λαβόντες, παρα]λάβετε τοῦ Κρατέρου τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμέ [ἔ]χι τὸν Καλλίν] κὲ τὴν ὀργήν, κὲ ἀφέλεστε αὐτοῦ τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλκήν κὲ ποιήσετε αὐτὸν] ψυχρὸν κὲ ἄφωνον κὲ ἀπνεύμονα, ψυχρὸν ἰς ἐμέ τὸν Καλλίν. Ὅρκισζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασωμασι[μαβλαβοιω μαμ]αζω Εὐμαζω ενδενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ακου ρα[σρωεκαμαδ]ωρ μαχθουδουρας κιθωρασα κηφοζων θεὰ αθαμοδωρ[αλαρ ακου ραε]ντ ακου ραλαρ ἀκούεστε αλαρ ουεχεαρμαλαρ καραμ[εφθη Σισο]χωρ ἀδωνία χθών χουχμαθερφες θερμωμασμαρ ασ[μαχουχιμαν]ου φιλαεσωσι· χθόνιοι θεοὶ παραλάβετε τὸν Κράτερ[ον...]κρατια τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὀργήν τὴν εἰς ἐμέ ἔ]χι τὸν Καλ[λίν], κὲ παράδο]τε τῷ κατ' Ἄδη θυρουρῷ Μαθυρευφραμενον κὲ τὸν ἐπὶ τ[οῦ πυλῶ]νος τοῦ Ἄδους κὲ τῶν κλήθρων τοῦ

οὐρανοῦ τεταγμένο[ν Στερξ]ερξ ειρηξα ῥησίχων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδ[ευ στεν]ακτὰ θάψατε τὸν προγεγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικ[οῦ κατα]θέματος· Ἐνορκίζω ὑμῖν τὸν βασιλέαν τῶν κωφῶν δεμ[όνων] ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσει γὰρ ὑμῖν ὁ μέγα[ς Σισοχω]ρ ὁ ἐξάναγων τοῦ Ἄδου τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τοῦ [ἀντιδίκου μου τ]οῦ Κρατέρου κὲ κατακοιμίσατε τὴν γλῶσσαν τὸν θυ[μὸν τὴν ὀργήν] τὴν εἰς ἐμὲ [ἔχι τ]ὸν <τὸν> Καλλὶν ὁ Κράτερον εἶνα μὴ δύνητέ μ[οι μηδενὶ πράγ]ματι ἐναντιωθῆνε. Ὀρκίζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδρι[οι κὲ βιοθ]άνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κ[ατενεγκάσ]ης μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιοῦχον. Ἐνορκίζω ὑμ[ᾶς κατὰ] τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγιος θεὸς Οσο[υς σισω]ρνοφρις ουσραπω ποιήσατε τὰ ἐγγεγραμμένα· τύνβε [πανδ]άκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονία κὲ Ἑρμῆ χθόνιε κὲ Πλούτ[ων] κὲ Ἑρινύες ὑ[πο]χθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κίμεν[οι ἄωροι κ]ὲ ἀνώνυμοι Ευμ[αζων], παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Κρατέ[ρου τοῦ πρὸς ἐμ]ὲ τὸν [Κα]λλὶν [Μασω]μαχω· τὴν παραθήκην ὑμῖν παρα[τίθομεν φιμωτικὴν τοῦ Κρατέρου] κὲ ἀνάδοτε αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθ[ονίοις θεοῖς Αλλα αλκη κὲ αλκεω] κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμω Κού[ρα· οὔτοί μοι πάντοτε τελίωσ]ουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν ἀντίδικον [ἐμοῦ τοῦ Καλλίου? Τὸν Κράτερον· ἔ]γιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιον β[ασιλίον σε πασῶ]ν τ[ῶν Ἑρινύω]ν. Ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν ἐν Ἄδι θεῶ[ν Ουχίτου τὴν] τάβων δότ[ι]ραν Αωθιωμος ιωιειωεγωεοιφρι ὁ ἐν τῷ [οὐρανῷ ἔχων] τὸ ἐθέριον βασιλίον Μιωθιλαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω [κὲ τὸν ὑπὸ] γῆν Σαβληνια Ιαω Εαβληφλαυβην θανατοπουτ[ι]ωρη. Ὀρκίζω σε Βαθ[υμια χθι]ορωοβ[κορβρα α]διανακω κακιαβανη [θεννανκρα. Ἐ]ξορκίζω] ὑμᾶς [τοὺς ἀπὸ] Κρόνου ἐκτεθέν[τας θεοὺς Αναναθαναλβα σισοπετρον παραλάβετε τ]ὸν ἀ[ντίδικον ἐμοῦ τοῦ Κάλ]λιου? Τὸν Σράτερον...]¹.

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el ánimo de Crátero, y la ira que tiene contra mí, Calias, privadle de capacidad y de fuerza, congeladlo, dejadlo mudo y sin respiración, congeladlo en relación a mí, Calias. Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemarar akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon*, la diosa *Achthamadoiralar Akou Raent Akou Ralar*, escuchad *Alar Ouechearmalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*. Dioses infernales, recibid también a Crátero (...), su ánimo y la ira que tiene contra mí, Calias, y entregadlo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, la que hace temblar la tierra (ῥηξιχθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora. Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey de los espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisoschor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi oponente, Crátero, su ánimo, la ira que Crátero tiene contra mí, Calias, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Os conjuro en el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous, Oisonophiris Ousrapiro*. Haced lo que está aquí inscrito. Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y

¹ Audollent, 1904: 54-55.

anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Crátero, que está contra mí, Calias, *Masomacho*. Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Crátero. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke*, y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Crátero, mi oponente, de mí, Calias. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias. Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothimos Tioeioegooeioiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *lao* y, bajo tierra, *Sablenia lao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*. Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Crátero, mi oponente, de mí, Calias (...)."

Def. 20 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 282 pp. 124-126 = *DT* 31.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. En este caso, la víctima es Mario y la emisora cliente del mago es su mujer Serapiade, por lo que se trata de una disputa matrimonial. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥήγιχθων.

Δέ[μονες οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἵτινες ἐνθάδε κισ[θε κὲ οἵτινες ἐνθάδε καθεστε] θυμὸν ἀπὸ κραδίης πολυκηδέα π[ρόσθε λαβόντες, παρα]λάβετε τοῦ Κρατέρου τὸν θυμὸν τὸν [πρὸς] ἐμὲ ἔχι τὴν Σεραπιάδαν κὲ τὴν ὀργήν, κὲ ἀφέλεσθε αὐτοῦ τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλκὴν, ποιήσετε αὐτὸν ψυχρὸν κὲ [ἄφωνον κὲ ἀπνεύμονα, ψ]υχρὸν ἰς ἐμὲ τὴν Σεραπιάδαν. Ὅρκ[ίσζω ὑμ]ᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασω]μασιμαβλαβοιω μαμαζω Ευμαζω ενδ[ενε]κ[οπτουρα μελοφθημ]α[ρρα] ακου ρασρωεεκαμαδωρ μαχθουδουρας] κιθωρασα κηβοζων θεὰ αθαμοδοι[ραλαρ ακου ραετ ακου ραλαρ ἀκούεστε αλαρ ο[υεχε]αρμαρλαρ καραμεφθη Σισοχωρ ἀδωνία χθῶ[ν] χ]ουχμαθερφες θερμωμασμαρ ασμαχουχιμανου φιλαεσωσι· χθόνιοι θεοὶ παραλάβετε τὸν Μαρίωνος[ς τὸν] θυ[μ]ὸ[ν] κὲ τὴν ὀργήν τὴν ἰς ἐμὲ ἔχι τὴν Σεραπιάδαν, κὲ παράδοτε τῷ κατ' Ἄδην θυρουρῷ [Μαθυρ]ευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδ[ου] κὲ τῶν κλήθ(ρ)ων τοῦ οὐρανοῦ [τεταγ]μένον Στερξερξ ιρηξα ῥησίχθων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδευ στενα[κτὰ θά]ψατε τὸν προγεγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος· Ἐνορκί[σζω ὑ]μῖν τὸν βασιλέαν τῶν κωφῶν δεμόνων ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπιτάσσ[ι γὰρ ὑ]μῖν ὁ μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδου τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τοῦ ἀνδρὸς μου τοῦ τῆς [Σεραπιάδος τοῦ] τοῦ Μαρίωνος, κὲ κατακοιμίσατε τὴν γλῶσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργήν τὴν ἰς ἐμὲ ἔχι τὴν Σε[ρα]πιάδαν ὁ Μαρίων ἵνα μὴ δύνήτέ μοι μηδενὶ [πρά]γματι ἐναντιωθῇνε. Ὅρκί[σζω ὑμ]ᾶς δέ[μονες] πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ [ἄπ]οροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κατε]νενκάσης μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελι[οὔχον]. Ἐνορκί[σζω ὑμ]ᾶς κατὰ τοῦ Αχαλε]μορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπὶ γῆς θεὸς Ὁσο[ς] σισ]ωρνοφρις ουσρα[πιω], ποιήσατε τὰ ἐγ]γεγραμμένα· τύνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονί[α] κὲ Ἐρμ]ῆ χθόνιε κὲ Πλούτων κὲ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κείμενοι ἄωροι κὲ ἀνώνυμ[οι] Ευμαζων, παραλάβετε τοῦ Μαρίωνος τὰς φωνὰς τοῦ πρὸς ἐμὲ τὴν Σεραπιάδαν [Μα]σωμαχω· τὴν παραθήκην ὑμῖν παρατίθομεν φιμωτικὴν τοῦ Μαρίωνος, κὲ ἀ[νάδο]τε αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθονίοις θεοῖς Ἀλλα αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμω Κούρα· οὔτοί μοι

πάντοτε τελιώσουσιν κὲ φιμώσουσιν τὸν ἄνδρα [μοῦ τὴν Σερ]απιάδαν τὸν Μαρίωναν· ἔγιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων τὸ ὑπόγιον βα[σίλιόν σε πασ]ῶν τῶν Ἑρινύων. Ὁρκίζω [ὕμᾱς κατ]ὰ τῶν ἐν Ἄδι θεῶν Ου[χιτ]ου [τὴν τάβων δό]τιραν Αωθιωμος τιωειωεγωε[οιφρι ὁ] ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασιλεῖον Σαβλην μωθιλαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω [κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σ[αβληνια Ιαω Σαβ]ληφλαυβην θανατοπο[υτω]ηρ. Ὁρκίζω [σε] Βαθυμια χθιορωοβοκο[βρα αδι]ανακω κακιαβανη [θενναν]κρα. Ἐξ[ορκίζω] ὕμᾱς τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτε]θέντας θεοὺς Αβ[λανα]θαναλβα [σισοπετ]ρον παραλάβετε [τὸν ἀντιδίκην ἄνδρα]ν [μοῦ τῆς Σ]εραπιάδ[ος τὸν Μαρίων]αν... πηντιασ...βεβαλλοσαλακ[αμηθ]ης κὲ σ[ὺ ἢ τὰς κλίδας τοῦ Ἄδου]κατέχουσα ῥήξιχθων...Μασωμασ[ων]ου[ν]...¹.

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el ánimo de Mario, y la ira que tiene contra mí, Serapiade, privadle de capacidad y de fuerza, congeladlo, dejadlo mudo y sin respiración, congeladlo en relación a mí, Serapiade. Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemarar akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon*, la diosa *Achthamadoiralar Akou Raent Akou Ralar*, escuchad *Alar Ouechearmalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*. Dioses infernales, recibid también el ánimo de Mario y la ira que tiene contra mí, Serapiade, y entregadlo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, que hace temblar la tierra (ῥήξιχθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora. Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey de los espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisoschor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi marido, Mario, su ánimo, la ira que Mario tiene contra mí, Serapiade, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Os conjuro en el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous, Oisonophiris Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito. Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid lo que Mario me dice a mí, Serapiade, *Masomacho*. Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Mario. Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, *Alla Alke*, a Alceo, y a la Tríónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Mario, mi marido, de mí, Serapiade. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias. Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothiomos Tioieogooeoiophri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *Iao* y, bajo tierra, *Sablenia Iao Sablephlauben, thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorookorba Adianako Kakiabane Thennankra*. Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Mario, mi oponente, mi marido, de mí, Serapiade. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra (...) *Masomasonuon* (...)”.

¹ Audollent, 1904: 56-57.

Def. 21 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 283 pp. 126-128 = *DT* 32.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. Su estado tan fragmentado impide reconocer el nombre de las víctimas, que son varias personas en este caso, y el del emisor/a cliente del mago. Según Audollent, se trata de una *defixio* de tipo judicial, tal vez una disputa legal. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξίχθων.

[Δέμονες οἱ κατὰ] γῆν κὲ δέμονες οἱ τῖνές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἱ τῖνες [ἐνθάδε κισθε κὲ οἱ τῖνες ἐνθάδε καθεστε θυμὸν ἀπὸ κραδίας πολυκη]δέα πρόσθε λαβόντες λιπόντες, πα[ραλάβετε τῶν... τὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμὲ ἔχουσιν τὸν (faltan tres letras)] [... τὴν δύναν κὲ τ]ὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε αὐτοὺς ψυχρ[οὺς.... Ὅρκισζ]ω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μα[σωμασιμαβλαβοιω... μελο]φθημα ακου ρασλωαιεκαμαδ[ωρ...] εχεαρμαρα...χ...εσθερμχθονι τοὺς θυμοὺς κὲ τὰς ὀργὰς...θεοῖς Μαχθυρευφραμενος κὲ [τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδου κὲ τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ] τεταγμένον Στερξερξξ ειρηξα ῥη[σίχθων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδευ στε]νακτὰ θάψατε τοὺς προγεγραμμ[ένους ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος· Ἐνορ]κίςζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν κω[φῶν δεμόνων· ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος, ἐπι]τάσσι γὰρ ὑμῖν ὁ μέγας Σισοχω[ρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδου τὰς πύλας, κὲ καταδήσατε τῶν] ἀντιδίκων μου (faltan cuatro letras)... [...κὲ κατακ]οιμίσατε αὐτῶν τὰς γλώσσας... ἵνα μὴ δύνων]τέ μοι ἐν μηδενὶ πράγματι [ἐναντιωθῇνε. Ὅρκισζω ὑμᾶς δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι [κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης κατενεν]κάσης μελιούχου τὰ μέλη κ[ὲ αὐτὸν μελιούχον. Ἐνορ]κίςζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ] Αχαλομορφωθ αχαλομορφθ... ο]υσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμ[μένα· τύνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτ]η χθονία κὲ Ἑρμῇ χθόνιε κὲ Πλού[των κὲ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω] κίμενοι ἄωροι κὲ ἀνώνυμοι Ε[υμαζων παραλάβετε τὰς φων]ὰς κὲ τὸν θυμὸν κὲ τοὺς λόγους... πρὸς ἐμὲ τὸν (faltan nueve letras) Μασ[ωμαχω· τὴν παραθῆ]κην ὑμῖν παρατίθομε φιμωτικῇ[ν τῶν... κὲ ἀνάδ]οτε αὐτοῦ τὸ ὄνομα τοῖς χθονίοις θεοῖς... Κούρα τρι]ωνύμω· οὔτοί μοι πάντοτε τελι[ώσουσιν (faltan veintiuna letras)... ὁ ἔχων τὸ ὑπό]γιον βασίλιον ὃ ὦν ἐπάνω τῶν...τὴν τάβον δότιραν Λωθιμουλω[... ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχω]ν τὸ ἐθέριον βασίλιον Μιωθιλαμ[ψ...]οσαφθον. Ὅρκισζω σε τὸν ἐνν οὐραν[ῳ... θ]ανατοπουτσηρ [ἐρά]jaro de la muerte?]. Ὅρκισζω σε Βαθυ[μια... θι θενναν[κρα]. Ἐξορκίςζω ὑμᾶς [τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτεθέντας θεοὺς Αβλαν]αθαναλβα σισοπετρον παραλάβ[ετε τοὺς ἀντιδίκους ἐμοῦ... (faltan seis letras) ιω... ακαμηθης κὲ σὺ ἡ τὰς κλίδας τοῦ Ἄδου κατέχουσα ῥηξίχθων] τὸν ἐπὶ τοῦ θυ...ραθεσεν... σισοχθω...τηριτε τὴν... (faltan tres signos o letras)]¹.

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el ánimo de (...), y la ira que tiene contra mí, (...), (privadle de) capacidad y de fuerza, congeladlo, (...). Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio* (...) *Melophthema akou Rasroeekamador* (...) *echearmara* (...) Hermes ctonio y los ánimos y las iras (...). (...) a los dioses *Machthureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo,

¹ Audollent, 1904: 59-60.

Sterxerx Ererxa, que hace temblar la tierra (ῥηξιθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey de los espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisoschor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced las lenguas de mis oponentes (...), para que no puedan oponerse a mí en nada.

Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Os conjuro en el nombre de *Achalemorphoph*, *Achlalagmorph* (...) *Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia, Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces, el ánimo, las palabras de (...) contra mí, (...), *Masomacho*.

Os depositamos esta ofrenda silenciadora (...). Vosotros transmitid su nombre a los dioses ctonios, (...) y a la Tríónoma Kore. Que éstos cumplan siempre (...), que ocupas el reino de los Infiernos y (tú), el que estás por encima de los (...), la que asigna las tumbas, *Aothiomos* (...) el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, (...) *thanatopoutôêr* [ἐπάρο de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia* (...) *Thennankra*. Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a mis oponentes (...), (...) *akamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra (...)."

Def. 22 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALI* 284 pp. 128-130 = *DT* 33.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Fue encontrada y conservada igual que las precedentes. En este caso las víctimas son cuatro personas: Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria, mientras que el emisor cliente del mago es Zoilo. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξιθων.

[Δέμονες οἱ κατὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀν]τιενίριοι οἵτινες ἐσ[τε κὲ οἵτινες ἐνθάδε κισθε θυμὸν ἀπὸ κραδίης πολυκηδέα πρόσθε λα[βόντες, παραλάβετε τῆς Σοτηρίας κὲ Τρύφωνος κὲ Δη]μητρίου κὲ Δημητρίας τ[ὸν θυμὸν τὸν πρὸς ἐμέ ἔχουσι τὸν Ζοῖλον κὲ] τὴν ὀργήν, κὲ ἀφέλεστε αὐτῶν τὴν δ[ύναμιν κὲ τὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε αὐτοὺς ψυχ]ροὺς κὲ ἀφώνους κὲ ἀπνεύμονες, ψ[υχροὺς εἰς ἐμέ τὸν Ζοῖλον. Ὅρκισζω ὑμ]ᾶς κατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασ[ωμασιμαβλαβοιω μαμαξω Ευμαζω ενδ]ενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ακο[υ ρασρωεεκαμαδωρ μαχθουδουρας κιθω]ρα[σ]α κηφοζων θεὰ αθαμοδοιραλ[αρ ακου ραεντ ακου ραλαρ ἀκούεστε αλ]αρ ουεχεαρμαρλαρ καραμεφθη Σισο[χωρ ἀδωνεία χθών χουχμαθερφες θ]ερμωμασμαρ ασμαχουχιμανου φ[ιλαεσωσι· χθόνιοι θεοὶ παραλάβετε τῆς Σο]τηρίας κὲ Τρύφωνος κὲ Δημητρί[ου κὲ Δημητρίας τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὀργήν τὴν εἰς ἐμέ ἔχουσι] τὸν Ζοῖλον κὲ παράδοτε τῷ κατ' Ἄδην θυ[ρουρῷ Μαθυρευφραμενος κὲ τὸν ἐπὶ τοῦ] πυλῶνος τον Ἄδους κὲ τῶν κλήθρων [τοῦ ούρανοῦ τεταγμένον Στερξερξ ηρηξα] ῥησίχθων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπ[άδευ στενακτὰ

θάψατε τὸν προγε]γγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιωτ[ικοῦ καταθέματος· Ἐνορκίζω ὑμῖν] τὸν βασιλέα τῶν κωφῶν δεμόν[ων· ἀκούσατε τοῦ μεγάλου ὀνόματος,] ἐπιτάσσει γὰρ ὑμῖν ὁ μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδου τὰς πύλας, κὲ καταδήσ]ατε τοῦ ἀντιδίκου μου τοῦ Τρύφωνο[ς... κὲ κατακοιμίσατε τὴν γλῶσσαν τ[ὸν θυμὸν τὴν ὀργὴν τὴν εἰς ἐμὲ ἔχουσι τὸν Ζ]οῖλον ἢ Σοτηρία κὲ ὁ Τρύφων [κὲ ὁ Δημήτριος κὲ ἡ Δημητρία, ἵνα μὴ δύνητέ μ]οι μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθ[ῆνε. Ὀρκίζω ὑμᾶς δέμονες πολυά]ν[δριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι [κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχ]θόνης τῆς κατενεγκάσης μελι[ούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιοῦχον. Ἐν]ορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ Αχαλεμ[ορφωθ ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγιος θεὸς] Ὁσοὺς σισωρνοφρις ουσραπιω, [ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμμένα· τύνβε πα]νδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκά[τη χθονία κὲ Ἑρμῆ χθόνιε κὲ Πλού]των κὲ Ἑρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς ο[ἱ ὧδε κάτω κείμενοι ἄωροι κὲ ἀνώνυ]μοι Ευμαζων, παραλάβετε τὰς [φωνὰς τῆς Σοτηρίας κὲ Τρύφωνος κὲ] Δημητρίον κὲ Δημητρίας κὲ ἀ[νάδοτε αὐτῶν τὰ ὄνοματὰ τοῖς χθονίοις] θεοῖς Ἀλλὰ αλκη κὲ αλκεω κὲ λαλ[αθανάτω τῷ τριωνύμῳ Κούρα· οὔ]τοί μοι π[άν]τοτε τελεώσουσιν κὲ φιμώσου[σιν τοὺς ἀντιδίκους ἐμοῦ τοῦ Ζοῖλου τὴν Δημη]τρίαν κὲ Τρύφωνα κὲ Δημήτριν κὲ Δ[ημητρίαν· ἔ]γιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων ὑ]πόγιον βασιλίον σε πασῶν τῶν Ἑρινύων. [Ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν ἐν Ἄ]δι θεῶν Ο]υφίτου τὴν τάβων δότιραν Αωθιω[μος τιωειωεγοωειοφρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ] ἔχων τὸ ἐθέριον βασιλίον Μιωθιλα[μψ ἐν οὐρανῷ Ιαω κὲ τὸν ὑπὸ γῆν Σαβ]ληνια Ιαω Εαβληφχαυβην θανατοπο[υτωρη. Ὀρκίζω σε Βαθυμια χθιορωκ]ορβρα αδιανακω κακιαβανη θενναν[κρα. Ἐξορκίζω ὑμᾶς τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκ]τεθέντας θεοὺς Αβλαναθαν[αλβα σισοπετρον παραλάβετε τοὺς ἀ]ντιδίκους ἐμοῦ τοῦ Ζοῖλο τῇ[ν Σοτηρίαν κὲ Τρύφωνα κὲ Δημήτριν κὲ Δ]εμετρ[ίαν Ωεαντιχερε]χερ...¹.

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, igual que antes habéis recibido un espíritu lleno de cuitas del corazón, recibid el espíritu de Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria, que lo tienen contra mí, Zoilo, y su ira, privadles de capacidad y de fuerza, congeladlos, dejadlos mudos y sin respiración, congeladlos en relación a mí, Zoilo. Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemamar Akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephazon*, la diosa *Athchamadoiralar Akou Raent Akou alar*, escuchad *Alar Ouecheermarlar Karamephthe Sisoschor* Tierra de *Adonais Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*.

Dioses infernales, recibid el espíritu de Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria, que tienen contra mí, Zoilo, y entregádselo al Portero del Hades, *Matureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, que hace temblar la tierra (ῥηξιχθων) *Ardamachthour Pristeu, Lampadeu*. Enterrad con gemidos al inscrito en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey delos espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisochor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mi oponente, Trifón, (...), su ánimo, la ira que Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria tienen contra mí, Zoilo, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente,

¹ Audollent, 1904: 61-62.

insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros en el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous*, *Oisonophiris* *Ousrapiro*. Haced lo que está aquí inscrito.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia y Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Soteria, de Trifón, de Demetrio y de Demetria, y transmitid sus nombres a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria, mis oponentes, de mí, Zoilo. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias.

Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouphitou*, la que asigna las tumbas, *Aothimos Tioeioegooeioiphr*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *Iao* y, bajo tierra, *Sablenia Iao Eablephchlauben*, *thanatopoutôêr*. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*.

Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisopetron*, recibid a Soteria, Trifón, Demetrio y Demetria, mis oponentes, de mí, Zoilo. *Oeanticherecher (...)*”.

Def. 23 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, datación desconocida)

Referencias: *ALJ* 286 pp. 131-134 = *DT* 35.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Se encontraba fragmentada en dos partes (ll. 1-29 y 29-38) en el momento de su hallazgo pero fue editada y publicada como una sola. En este caso las víctimas son Onasas y Demetrio, mientras que los emisores clientes del mago son Irenes, Aristón y Timón. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξίχθων.

...δέ[μ]ονες οἱ κα[τὰ γῆν κὲ δέμονες οἵτινές ἐστε κὲ πατέρες πατέρων κὲ μητέρες ἀντιενίριοι οἵτινες ἐστε ἐνθ[ά]δε κισθε κὲ οἵτινες ἐνθ[ά]δε καωεστε... ψυ[χ]ροὺς ἰς ἡ[μ]ᾶς τὸν Εἰρηνεν κὲ Ἀρίστωναν κὲ Τίμωναν... ἀπνεύμ[ονας]... Ὅρκισζω ὑμᾶς κατ[ὰ] τῶν μεγάλ[ων] θεῶν Μασωμασι[μα]βλαβοιω μαμαξω Ε[υ]μα[ζ]ω εν[δ]ενεκοπτουρα μελοφθημαραρ ακου ρα[σ]ρωεκαμαδωρ μαχθουδουρας κιθωρασα κηβοζων θεὰ αθαμ[α]δοιραλαρ ακου ραεντ ακου ραλαρ ἀ[κ]ούεστε αλαρ ουεχεαρμαρλαρ καραμεφθη Σισοχωρ ἀδωνεία χθών χου[χ]μαθερφες θερμωμασμαρ ασ[μα]χουχιμανου φιλαεσωσι· χθόνιοι θεοὶ παραλάβετε τοῦ Ὀνασᾶ τὸν θ[υ]μὸν κὲ τὴν ὀργήν τὴν εἰς ἐμὲ ἔχι τὸν Ἐρηνεν κὲ Ἀρίστωναν κὲ Τίμωναν, κὲ παράδοτε τῷ κατ’ Ἄδη θυρουρ[ῶ] Μαθυρε[υ]φραμενος κὲ τὸ[ν] ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄδους [κὲ τῶ]ν χλήθ[ρ]ων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένο[ν] Στερξερξ[ξ] ειρηξα ῥησίχ[θ]ων αρδαμαχθουρ πρίστει λαμπάδευ σταινακτὰ θάψατε τοὺς π[ρ]ογεγραμμένον ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ καταθέματος· Ἐνορκ[ί]σζω ὑμῖν τὸν βασιλέα τ[ῶν] κω[κ]φῶν δεμόν[ων]· ἀκούσατ[ε] τ[οῦ] μεγάλου ὀνόματος, [ἐπιτάσσει γὰρ ὑμῖν ὁ μέγ[ας] Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τοῦ Ἄδους τὰς πύ[λ]ας, [κ]αταδήσ[α]τε τῶν ἀντιδίκων ἡμῶν τοῦ Εἰρηνέτος κὲ Ἀρίστωνος κὲ Τίμωνος] κὲ κατακοιμίσατε τὰς γ[λ]ῶσσας

τὸν θυμὸν τὴν [όργ]ήν τὴν ἰς ἡμᾶς ἔχουσιν ἰς τὸν Εἰρηνεν κὲ Ἀριστωναν κὲ Τίμ[ωνα ὁ] Ὅνασᾶς κὲ Δημήτρ[ις, ἵνα μὴ δ]ύνητέ ἡμῖν μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθῆνε. Ὅρκισζω ὑμᾶς [δέμονες πολυάνδριοι κὲ] βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς κατενεκᾶσης [μελιούχου τ]ὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιούχον. [Ἐνορκ]ίσζω ὑμᾶς [κ]ατὰ τοῦ Αχαλεμορφωθ ὅστις [ἐστὶν μ]όνος ἐπίγιος θεὸς [Ὅσους σισωρνοφ]ρις ουσραπιω ποιήσατε τὰ ἐνγεγραμμένα· τ[ύνβε] πανδᾶκρυτε κὲ [χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκ]άτη χθον[ία κὲ Ἐ]ρμῆ χθόνι[ε κὲ] Πλούτων κὲ [Ἐριν]ύες ὑποχθόνι[οι κὲ ὑμῖς οἱ] ὧδε κάτω κίμε[νοι ἄωροι κὲ ἀνώνυμοι Ε]υμαζων [πα]ραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Ὅνασᾶ κὲ τοῦ Δημητρίου [... τῶν] πρὸς (*sic*) ἡμᾶς τὸν Εἰρηνεν κὲ Ἀρίστωναν κ[ὲ Τίμωναν Μασωμαχω· τὴν παραθήκην ὑμῖν] παρατίθομε φημωτικὴν τοῦ Ὅνασᾶ κὲ τοῦ [Δημητρίου κὲ ἀνάδοτε αὐτῶν τὰ ὄν]όματα τοῖς χθόνιοις Ἀλλὰ αλκὴ κὲ αλ[κew κὲ λαλαθανάτω τῷ τριωνύμω Κούρα· οὔτοί μοι πάντοτε] τελεώσουσιν κὲ φημῶσ[ουσιν τοὺς ἀντιδίκους ἡμῶν τοῦ Εἰρηνέτος κὲ Ἀρίστωνος] κὲ Τίμων[ος τ]ὸν Ὅνασ[ᾶν κὲ τὸν Δημήτριον· ἔγιρον δέ μοι κὲ σὺ ὁ ἔχων ὑπόγιον βασιλίον] σε πασῶν τῶν Ἐρινύω[ν. Ὅρκισζω ὑμᾶς κατὰ τῶν ἐν Ἄδι θεῶν Ουχιτοῦ τὴν τάβων δότιραν Α]ωθιωμος τιω[ει]ωεγ[ωεοιφρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασιλῖον Μιωθιλαμψ] ἐν οὐρανῷ Ιaw κὲ τ[ὸν ὑπὸ γῆν Σαβληνια Ιaw Σαβληφλαυβην θανατοπουτωρη. Ὅρκισζω σε Β]αθυμια χθιορω[κορβρα αδιανακω κακιαβανη θεννανκρα. Ἐξορκίσζω ὑμᾶς τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐ]κτεθέντας θεοὺς Α[βλ]αναθα[ναλβα σισοπετρον παραλάβετε τοὺς ἀντιδίκους ἡμῶν Εἰρηνέτος κ]ὲ Ἀρίστωνος κὲ Τ[ίμ]ωνος τὸν Ὅ[νασᾶν κὲ Δημήτριον Ω]ηαντιχερεχερ βεβαλλοσαλακαμηθη κὲ] σὺ ἡ τὰς κλίδας τοῦ Ἄ[δους] κὲ...κατὰ θεοῖν σύν[θρ]ονοι ἀ[ν]άθημα Μασωμασωνυο... επι[οθυθ]χοι...¹.

“Espíritus (que moráis) bajo tierra, espíritus, quienesquiera que seáis, padres de padres, madres, de la fosa común, quienesquiera que yacéis aquí, quienesquiera que estéis aquí, (...), congeladlo en relación a nosotros, Irenes, Aristón y Timón (...) sin respiración (...).

Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemamar Akou Rasroekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon*, la diosa *Achthamadoiralar Akou Raent Akou Ralar*, escuchad *Alar Ouechearmalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*.

Dioses infernales, recibid también el ánimo de Onasas y la ira que tiene contra nosotros, Irenes, Aristón y Timón y entregádselo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, que hace temblar la tierra (ῥηξιχθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos a los inscritos en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey delos espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisoschor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de nuestros oponentes, de nosotros, Irenes, Aristón y Timón, su ánimo, la ira que Onasas y Demetrio tienen contra nosotros, Irenes, Aristón y Timón, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros por el

¹ Audollent, 1904: 64-65.

nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous*, *Oisonophiris Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia y Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Onasas y de Demetrio (...), que están contra nosotros, Irenes, Aristón y Timón, *Masomacho*.

Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Onasas y Demetrio. Vosotros transmitid sus nombres a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Onasas y Demetrio, nuestros oponentes, de nosotros, Irenes, Aristón y Timón. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias.

Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothimos Tioieogoeoiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *Iao* y, bajo tierra, *Sablenia Iao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*.

Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Onasas y Demetrio, nuestros oponentes, de nosotros, Irenes, Aristón y Timón. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, (...) por los dioses que comparten el trono, maldición (...) *Masomasonuo* (...)."

Def. 24 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 288 pp. 134-136 = *DT* 37.

Tablilla de plomo perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. Se encontraba fragmentada en dos partes (ll. 1-29 y 29-38) en el momento de su hallazgo pero fue editada y publicada como una sola. En este caso las víctimas son Evantio y Demetrio, y el emisor cliente del mago es Marionas. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥηξίθων.

...εκε[...κὲ ἀφέλε]σθε αὐτῶ[ν τὴν δύναμιν κὲ τὴν ἀλκὴν κὲ ποιήσετε αὐτοὺς ψυχ]ροὺς κὲ ἀφώνους κὲ ἀπνεύμονας, ψυχροὺς εἰς [ἐμὲ τὸν Μαρίωναν. Ὁρκί]σω ὑμᾶς κ[ατὰ τῶν μεγάλων θεῶν Μασωμ]ασιμαβλαβοιω μαμαξω] Ευμαξω εν[δενεκοπτουρα μελοφθημαρα] ακου ρασρωεκαμαδωρ μαχθουδ]ουρας κ[ιθ]ωρασ[α κηβοζων θεὰ αθχαμοαδοιραλαρ ακου ραεντ ακου ραλαρ] ἀκούεστε [αλαρ ουεχεαρμαλαρ καραμεφθη Σισοχωρ ἀδωνεία χθῶν] χουχμαθερφεσ [θερμωμασμαρ ασ]μαχουχιμανου φιλαεσωσι· ...σ... παραλάβετε τοῦ [Εὐ]αν[θίου κὲ Δημητρίου τὸν θυμὸν κὲ τὴν ὀργὴν τὴν εἰς <μ>ἐμὲ ἔχουσιν <εἰς> τ<·>ὸν [Μαρίωναν κὲ παράδοτε τῶ κατ' Ἄδη(ν) θυρουρω Μαθυρ]ευφραμενος κὲ τὸν ἐ[πί] το[ῦ] πυλῶνος τοῦ Ἄδου κὲ τῶν χλήθρων τοῦ οὐρανοῦ] τεταγμένον Σ[τε]ρξερξ ειρηξα [ῥησίχθων αρδαμαχθουρ πρίστευ λαμπάδευ σ]τενακτά θάψατε τοὺς προ[γεγραμμένους ἐπὶ τοῦδε τοῦ φιμωτικοῦ κατ]αθέματος· Ἐνορκί]σω ὑμῖν τὸ[ν] βασιλέα τῶν κωφῶν δεμόνων· ἀκούσατε τοῦ μ[ε]γάλου ὄν[ό]ματος, ἐπιτ[ά]σσει γὰρ ὑμῖν ὁ μέγας Σισοχωρ ὁ ἐξάγων τ]οῦ Ἄδους τὰς πύλας, καταδήσα[τε] τῶν ἀντιδίκων μου τοῦ Εὐανθίου κὲ Δημητρίου κ]ὲ κατακοιμίσατε αὐτῶν τή[ν]

γλώσσαν τὸν θυμὸν τὴν ὀργὴν τὴν εἰς ἐμέ ἔχουσι τὸν Μαρίωναν ὁ Εὐάνθης κὲ Δη[μήτρης, ἵνα μὴ δύνητέ μοι μηδενὶ πράγματι ἐναντιωθῆνε. Ὁρκίζω ὑμᾶς [δέμονες πολυάνδριοι κὲ βιοθάνατοι κὲ ἄωροι κὲ ἄποροι ταφῆς] κατὰ τῆς ῥησιχθόνης τῆς [κατενεκῆς μελιούχου τὰ μέλη κὲ αὐτὸν μελιοῦχον. Ἐνορκίς]ω ὑ[μ]ᾶς κατὰ τοῦ Αχαλεμ[ορφωθ] ὅστις ἐστὶν μόνος ἐπίγιος θεὸς Ὁσους σισωρνοφρις ουσραπ[ι]ω ποιήσατε τὰ ἐνγεγ[ραμμένα· τὴν βε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἐκάτη χθονία κὲ Ἐ[ρμῆ] χθόνιε κὲ Πλού[των] κὲ Ἐρινύες ὑποχθόνιοι κὲ ὑμῖς οἱ ὧδε κάτω κείμενοι ἄωροι κὲ (ἀν)ώνυμοι Ευμαζων [παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Εὐανθίου κὲ Δημητρίου τ[οὺς] πρὸς ἐμέ τὸν Μαρίων[αν] Μασωμαχω· τὴν παραθήκην ὑμῖν παρατίθωμε φιμω]τικὴν τοῦ Εὐανθίου [κὲ] Δημητρίου [κὲ] ἀνάδοτε αὐτῶν τὰ ὀνόματα τοῖς χθονίοις θεοῖς] Ἀλλὰ αλκὴ κὲ αλκεω κὲ [λαλαθανάτω τῷ τριωνύμῳ Κούρα· οὗτοί μοι πάντοτε] τελεώσουσιν κὲ φιμώσ[ουσιν] τοὺς ἀντιδίκους ἐμοῦ τοῦ Μαρίωνος τὸν Εὐάνθιν κε Δημήτριν· ἔγιρον δέ μοι κὲ σ[ὺ] ὁ ἔχων ὑπόγιον βασιλίον σε πασῶν τῶν Ἐρινύων. Ὁρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν [ἐν Ἄδι θεῶν] Ουχιτου τὴν τάβων δότιραν Αωθιωμος τιωει[ω]εγωε[οι]φρι ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ ἐθέριον βασιλίον Μιωθιλαμψ ἐν οὐρανῷ Ιαω] κὲ τὸν ὑπὸ γ[ῆν] Σαβληνια Ιαω Σαβλη]φλα[υβην] θανατοπουτρηρ. Ὁρκίζω σε Βαθυμια χθ[ι]ορω[ο]κορβρα αδιανακω κακιαβανη θε[ν]ννανκ[ρα]. Ἐξορκίζω ὑμᾶς τοὺς ἀπὸ Κρόνου ἐκτεθέντα[ς] θεοὺς Αβλαναθα[ναλβα] σισοπετρον πα[ρα]λάβετε τοῦ[ς] ἀντιδίκους τοῦ Μαρίωνος ἐ[μ]οῦ [τὸν Εὐάνθιν κὲ Δημή]τριν Ωηαντιχερεχερ βεβαλλοσαλακαμηθη κὲ σὺ ἡ τὰς κλίδας τοῦ Ἄδου κατέχουσα ῥησίχθων ·] συνἐπ<η>ελ[θ]έ μ[οι]...ροτ...ρι...την πα...ορ...σι...η...¹.

“...privadles de capacidad y de fuerza, congeladlos, dejadlos mudos y sin respiración, congeladlos en relación a mí, Marionas.

Os conjuro por los grandes dioses *Masomasimablaboio mamaxo Eumazo Endenekoptoura Melophthemarar Akou Rasroeekamador Machthoudouras Kithorasa Kephozon*, la diosa *Achthamadoiralal Akou Raent Akou Ralar*, escuchad *Alar Quechearmalar Karamephthe Sisoschor* Tierra de Adonais *Chouchmatherphes Thermomasmar Asmachouchimanou Philaesosi*.

Dioses infernales, recibid también el ánimo de Evantio y Demetrio y la ira que tienen contra mí, Marionas, y entregádselo al Portero del Hades, *Mathureuphramenos*, y al que está situado a la puerta del Hades y los cierres del cielo, *Sterxerx Ererxa*, que hace temblar la tierra (ῥησίχθων) *Ardamachthour Pristeu Lampadeu*. Enterrad con gemidos a los inscritos en esta maldición silenciadora.

Os conjuro a vosotros, (a ti), el rey delos espíritus mudos. Escuchad el Gran nombre, pues os lo ordena el Gran *Sisoschor*, el que controla las puertas del Hades, y haced una atadura mágica y adormeced la lengua de mis oponentes, Evantio y Demetrio, su ánimo, la ira que Evantio y Demetrio tienen contra mí, Marionas, para que no pueda oponerse a mí en nada. Os conjuro a vosotros, espíritus de la fosa común, muertos violenta o prematuramente, insepultos, en el nombre de la que sacude la tierra y ha hecho descender los miembros de *Meliouchos* y al propio *Meliouchos*. Yo os conjuro a vosotros por el nombre de *Achalemorphoph*, que es el único dios terrestre, *Osous, Oisonophiris Ousrapio*. Haced lo que está aquí inscrito.

¹ Audollent, 1904: 67-68.

Tumba cubierta de lágrimas, dioses ctonios, Hécate ctonia y Hermes ctonio, Plutón y Erinis ctonias, y vosotros, los que yacéis aquí debajo, muertos prematuros y anónimos, *Eumazon*: recibid las voces de Evantio y Demetrio, que están contra mí, Marionas, *Masomacho*.

Os depositamos esta ofrenda silenciadora de Onasas y Demetrio. Vosotros transmitid sus nombres a los dioses ctonios, *Alla Alke* y a Alceo, y a la Triónoma Kore, que susurra la muerte. Que éstos cumplan siempre lo que yo digo y silencien a Evantio y Demetrio, mis oponentes, de mí, Marionas. Despiértate también tú, que ocupas el reino de los Infiernos y de todas las Erinias.

Yo os conjuro en el nombre de los dioses del Hades, *Ouchitou*, la que asigna las tumbas, *Aothimos Tioeioegooeioiphri*, el que ocupa en el cielo el Reino del Éter, *Miothilamps*, en el cielo, *lao* y, bajo tierra, *Sablenia lao Sablephlauben*, *thanatopoutôêr* [¿pájaro de la muerte?]. Te conjuro a ti, *Bathimia Chthiorkorba Adianako Kakiabane Thennankra*.

Yo os conjuro a vosotros, dioses expulsados por Crono, *Ablanathanalba Sisipetron*, recibid a Evantio y Demetrio, mis oponentes, de mí, Marionas. *Oeanticherecher Beballosalakamethe* y tú, la que posees las llaves del Hades, tú, que sacudes la tierra (...) venid todos en mi ayuda (...)."

Def. 25 para congelar a la víctima (Amatus, Chipre, s. III d.C. o posterior)

Referencias: *ALJ* 289 pp. 136-137 = *SEG* 44: 1279¹ = Robert, 1936: 17 y ss. n. 13 tav. 8; Jordan, 1994¹: 131-143, *editio princeps* de Jordan-Aupert, 1981: 84 = Jordan, 2001: 29 n. 115.

Tablilla de selenita² perteneciente al grupo de *defixiones* de chipriotas de Amatus. En este caso la víctima es Mórnilo y el emisor cliente del mago es Dídimo. El objetivo de la maldición respecto de la víctima es el mismo que en las *defixiones* anteriores, así como las divinidades invocadas, entre ellas Hécate ῥήγιχθων. La invocación a las divinidades ctonias en el texto recuerda la del conjuro de sometimiento erótico del *PGM* IV 1443-1457. El propósito de la *defixio*, en cambio, es el de sellar las bocas de una mujer y de un hombre por motivo de unas ropas, tal vez robadas.

Ἑρμεῖ χθόνιαί καὶ Ἑκάτη χθονία καὶ Ζῆθε χθόνιαί καὶ Δημήτηρ χθονία καὶ γηγενίδες χθόνιαί καὶ Ἀκέρων χθόν<ι>αί καὶ ὠμοθα[ν]όν χθόνιον καὶ Θασία χθόνιαί καὶ Ἥρη χθόνιοι καὶ Αμοιρανοὶ χθόνιοι καὶ ἀντίπολις χθονία καὶ πνεύματα χθόνια καὶ ἀματίε χθόνιαί καὶ ὄνιροι χθόνιοι καὶ Ἀνάγκη χθονία καὶ ἦκοι χθόνιοι καὶ Ἀρίσται χθονία καὶ Ταταροῦ<χαι> χθονία καὶ βακανία³ χθονία καὶ ἐώ<ν>? χθόνιαί καὶ ἀπάωνες⁴ χθόνιοι καὶ ἦρης χθονίου νν καὶ Πα[ι]άν, Δημήτηρ χθονία καὶ Πλούτων χθόνιαί καὶ Περσεφόνη χθονία καὶ νεκοίη⁵ [[χθόνιοι]] κακοὶ

¹ <https://epigraphy.packhum.org/text/304390?bookid=172&location=1681>

² Actualmente conservada en el British Museum, Dpt. of Greek and Roman Antiquities, inv. 1891.4-18.59(47). *Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles*, Collection Froehner, inv. 9.

³ Podría tratarse del sustantivo βακανία "Hechicera".

⁴ Podría tratarse del sustantivo ὁπάωνες "compañeros".

⁵ Podría tratarse del sustantivo νέκυια "sacrificio o evocación a los muertos".

καὶ δέμονης¹ κακοῖς καὶ τύχαι ἀνθρώπων πάντων, ἔρχεται [σ]ὺν μοῖρα καρτερῇ καὶ ἀνακάσται², τελέσ(τ)αται {²⁶τελέσεται³} τὸ φιμωτικόν⁴, εἶνα μὴ ἀν[τι]λέγη Ἀρτεμιδώρῳ, ὃ ἔτεκεν Τιμῷ, Ἀρίστιν, μηδέ[ν, ἀλλ]ὰ μήνη ὑποχίριος⁵ δι[ι]ὰ τῶν τῆς ζοῆς < > αἵτης χρόνον· φιμώσεται δὲ καὶ Ἀρτεμίδωρον Με[λ]άσιν(?) ὅ < > ἔτεκεν Γατηρανα, κὶ τὰ(?) περὶ τῶν εἰμάτων[ν] μηδενὶ ἐνκαλίτω ἀλλὰ φιμωθήτω.

“[invoco] a Hermes ctonio y Hécate ctonia, a Zetus⁶ ctonio, a Deméter ctonia y a los hijos de la Tierra⁷, al Aqueronte ctonio, ὠμοθανον ctonio, y a Tasia ctonia y al (espíritu) ctonio que ha muerto antes de tiempo, y a los Αμοιρανοι ctonios y a la ἀνπίπολις ctonia y a los espíritus ctonios y a la frivolidad (ἀματία) ctonia, a los sueños ctonios, a la Necesidad ctonia y a los héroes ctonios y a Aristé ctonia y a la *Tartarouchos* ctonia, a la Hechicera (ἸΒασκανία?) ctonia, al Εόν (ἴ?) ctonio, a los compañeros ctonios y de los regalos ctonios (ἴ?), a Peán, a Deméter ctonia, a Plutón ctonio, a Perséfone ctonia y evocación de los muertos (ἴ?) (ἰνεκοῖα = νεκυία?), a los malvados ctonios y a los *daimones* de los malvados y a las suertes de todos los hombres, venid con el duro destino y obligad, haced el silencio, para que no hable [contra mí] Artemidoro, a quien parió Timó, Aristé, nada, pero con la Luna para las achicorias al tiempo de aquellos de vidas negras (ἴ?); acaba con Artemidoro el de Melaso al que parió Gaterana, y con... por las prendas...a nadie sino que los destruyo”⁸.

El fragmento de esta *defixio* se parece mucho al texto contemporáneo del *PGM* IV 1390-1495: Ἑρμῇ χθόνιε καὶ Ἑκάτῃ χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὠμοφάγοι χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε καὶ ἥρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραι χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι καὶ πνεύματα χθονία καὶ Ἀμαρτίαι χθόνιοι καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι καὶ Ὀρκοὶ χθόνιοι καὶ Ἀρίστη χθονία καὶ Τάρταρε χθόνιε καὶ Βασκανία χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ ὀπάονες χθόνιοι καὶ νέκυες καὶ οἱ δαίμονες καὶ ψυχὰ ἀνθρώπων πάντων· ἔρχεσθε σήμερον, Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη, τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης... Por este motivo considero plausible que determinadas palabras sean una variación, modificación o malinterpretación de las palabras del *PGM* en esta *defixio*.

Esta es la fórmula que se dice al quemarlos: ‘Hermes subterráneo, Hécate subterránea, Aqueronte subterráneo, subterráneos devoradores de carne cruda, dios subterráneo, héroes subterráneos, Anfiarao subterráneo, servidores subterráneos, espíritus subterráneos, Pecados subterráneos, Sueños subterráneos, Juramentos subterráneos, Aristé subterránea, Tártaro subterráneo, Hechicera subterránea, Caronte subterráneo, compañeros subterráneos, muertos, démones y almas de todos los hombres: venid hoy, Moiras y Necesidad, realizad

¹ Tal vez el sustantivo δαίμονες modificado por monoptongación fonética de -αι- en -ε- y de -ες- en -ης-.

² Verbo formado a partir del sustantivo ἀνάγκη.

³ La oración ἔρχεται σὺν μοῖρα καρτερῇ καὶ ἀνακάσται podría ser una variante de ἔρχεσθε σήμερον, Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη (*PGM* IV 1455-1456), al igual que τελέσ(τ)αται τὸ φιμωτικόν podría ser una variación de τελέσατε τὰ γινόμενα (*PGM* IV 1456).

⁴ Sustantivo creado a partir del verbo φιμώω “silenciar”, “restringir”.

⁵ Tal vez el sustantivo ὑποχίρις “especie de achicoria”.

⁶ Hijo de Zeus con Antíoπε. Zetus es importante en los mitos de fundación de Tebas porque junto a su hermano gemelo de Anfión construyeron las murallas de la ciudad.

⁷ Οἱ Γηγενεῖς: hijos de la Tierra, Gigantes y Titanes. Véase *Batr.* 7; *Ar.*, *Au.* 824; *Arist.*, *Po.* 16 y 2, 8; *Anth.*, 14, 148, etc.

⁸ La traducción es mía en este caso porque la de López Jimeno no se corresponde con el texto griego del *SEG* 44: 1279.

cumplidamente lo que hay en este encantamiento, para que traigáis junto a mí, fulano, hijo de fulana, a fulana, hija de mengana (*tu deseo*), porque te invoco: Caos original, Érebo, Agua terrorífica de Estigia, corrientes del olvido y aqueróntea laguna de Hades, Hécate, Plutón y Core, Hermes subterráneo, Moiras y Penas, Aqueronte y Éaco, guardián de las cerraduras invisibles, abre inmediatamente Anubis guardián que tiene las llaves

Def. 26 para congelar a un oponente en el circo (norte de África, cerca de Cartago, s. III d.C.)

Referencias: *ALJ* 441 pp. 214-217 = *DT* 242; Gager 10; Jordan p. 84.

Tablilla de plomo opistógrafa que fue hallada enrollada en un pequeño sepulcro. Pertenece al contexto agonístico, ya que el objetivo de la maldición es impedir que la facción enemiga (denominada “los Rojos”) gane los juegos de carreras celebrados en el circo celebrados un 8 de noviembre. El *PGM* IV 2204-2212 contiene una práctica mágica de propósito similar: está destinada a la destrucción de carros, va dirigida a divinidades ctonias como *Neboutosoualeth* y la lámina de cinc sobre la cual se inscribe la fórmula se entierra en una tumba de un muerto. En el caso de esta *defixio* no se especifica el nombre del emisor de la maldición pero sí el de los aurigas: Olimpo, Olimpiano, Escorcio, Juvenco, Lampadio, Censorapo y sus caballos: Egipcio, Calíndromo, Mauro, Búbalo. Se enuncian también los nombres Crisaspis, Juvante e Indo, Palmato, Soberbio y Erinia pero, como el texto está fragmentado en esta parte, es difícil distinguir cuáles son caballos y cuáles aurigas. La *defixio* va dirigida concretamente a las siguientes partes del cuerpo de los oponentes: cada miembro, tendón, codo, espalda y muñecas. Las divinidades invocadas son variadas. Algunas de ellas se enuncian con *voces magicae* que revelan una fuerte conexión con la tradición judía, algunas de estas *voces magicae* se encuentran en los *PGM*, así como la fórmula *μασκελλι μασκελλω* de la Necesidad. Las divinidades ctonias invocadas son Gea, la tríada Actiofi Eresquigal *Neboutosoualeth*, y Hécate triforme. Solo Hécate va acompañada de una serie de epítetos característicos, tal vez por su relevancia en este tipo de prácticas mágicas, de ahí probablemente que la tablilla fuese depositada en un sepulcro.

Ἐξορκίζω σε ὅστ[ις] ποτ'εἶ, νεκυδαίμ[ω]ν, τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα γῆν κ[α]ὶ οὐρανὸν
 ἰωνα· ἐξορκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τῶν χθονίων τόπων Νειχαροπληξ·
 ἐξορκίζω σε τὸν θε[ὸν...] ο... ωαε...ο πνευμάτων α...β · [ἐ]ξορκίζω σε] τὸν θεὸν τῆς Ἀνάγκης
 τὸν μέγαν Αρουροβααρζαγραν· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πρωτόγονον τῆς Γῆς
 Εφονκειςαιβλαβλεισθφειβαλ· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τῶν ἀνέμων καὶ πνεύματων Λαιλαμ· ὀρκίζω
 σε τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ τῶν τειμωριῶν παντὸς ἐνψύχ[ου...] ραπωκμηφ· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν
 τῶν οὐρανίων στερεωμάτων δεσπότην Αχραμαχαμαρει· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν χθόνιον τὸν
 δεσπότην παντὸς ἐνψύχου Σαλβαλαχαωβρη· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν νεκυαγωγὸν τὸν ἅγιον
 Ἑρμῆν, τὸν οὐράνιον Ἀων κρεϊφτον ἐπίγειον ἀλέον...βνιν, τὸν χ[θό]νιον Αρχφησον· ὀρκίζω σε
 τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ τῆς ψυχοδοσίας παντὸς ἀνθρώπου γεγεγενε κ(ε)ίμενον Ιαω· ὀρκίζω σε τὸν
 θεὸν τὸν φωτίζοντα καὶ σκοτίζοντα τὸν κόσμον Σεμεσειλαμ· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πάσης
 μαγείας τὴν ἔωγσιν ἀνθρωπίνην σειυπν...Σαβαωθ · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τ[ὸν] τοῦ Σα[λο]μόνος
 Σουαρμιμουθ · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τοῦ δευτέρου στερεώματος ἐν ἑαυτῷ τὴν δύναμιν
 ἔχοντα Μαρμαραωθ · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τῆς παλινγενεσίας Θωβαρραβαυ· ὀρκίζω σε τὸν
 θεὸν τὸν τοὺς ληνοὺς ὅλους...α...ιευ · ὀρ[κί]ζω σε τὸν θεὸν τὸν τῆς ἡμέρας ταύτης ἥσσε ὀρκίζω

Αωαβαωθ · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν (*sic*) ἐξουσίαν τῆς ὥρας ταύτης ἥσσε, ὀρκίζω Ἰσοῦ · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τῶν οὐρανίων στερεωμάτων δεσπόζοντα Ιαω ιβοη· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν οὐρανίον Ιθυαω · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν [τ]ὴν δι[ά]νοιαν παντὶ ἀνθρώπῳ χαρισάμενον Νεγεμψενπυενιπη· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πλάσαντα πᾶν γένος ἀνθρώπ[ων] Χωοιχαρεαμων · ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τὴν ὄρασιν παντὶ ἀνθρώπῳ χαρισάμενον Ηχεταρωψιευ· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν χαρισάμενον τοῖς ἀνθρώποις τὴν διὰ τῶν ἄρθρων κ<ε>ίνησιν Θεοθενοθριλ. χεαυνξιν· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πατροπάτορα Φνουφοβοην· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τὴν κοίμησίν σοι δεδωρημένον καὶ ἀπολύσαντά σε ἀπὸ δ[ε]σμῶν τοῦ βίου Νεθμομα· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν παντὸς μύθου κυριεύοντα Ναχα· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τοῦ ὕπνου δεσπόζοντα Σθομβλοην· ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἀέριον τὸν πελάγιον τὸν ὑπόγειον τὸν οὐρ[ά]νιον τῶν πελάγων τὴν ἀρχὴν συνβεβλημένον τὸν μονογενῆ τὸν ἐξ αὐτοῦ ἀναφανέντα τὸν πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος τὴν ἐξουσίαν ἔχοντα Ωηιαωεεαφετι· προσεξορκίζω σε κατὰ τὴν Γῆν ὀνόματα Ἑκάτης τριμόρφου μαστειγοφόρου δεδούλου λαμπαδούχου χρυσοσανδαλιαμοποτιχθονίαν τὴν ἵππειτρο ακτι...φι ερεσχειγαλ νεβουτοσουαντ· εἶπω σοι καὶ τὸ ἀλιθινὸν ὄνομα ὃ τρέμει Τάρταρα γῆ βυθὸς οὐρανὸς Φορβαβορφορβαβορφ. Ορορ βασυνετειω μολτιηαιω φυλακὴ ναυφεραιω Ἀνάγκη μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαωθ ὀρεοβαρζαργρα ησθανχουχηνχουχεωχ, ἵνα διακονήσης μοι ἐν τῷ κίρκω τῇ πρὸς ἱς ἰδὼν [ν]οεμβρίων καὶ καταδήσης πᾶν μέλος νεῦρον τοὺς ὦμους τοὺς καρποὺς τοὺς ἀγκῶνας τῶν ἡνιόχων τοῦ ρουσέου Ὀλύμπου καὶ Ὀλυμπιάνου καὶ Σκορτίου καὶ Ιουυένκου· βασάνισον αὐτῶν τὴν διανοίαν τὰς φρένας τὴν αἴσθησιν ἵνα μὴ νοῶσιν τι π[ο]ιῶσιν, ἀπόκνισον αὐτῶν τὰ ὄμματα ἵνα μὴ βλέπωσιν μήτε αὐτοὶ μήτε ἵπποι οὐς μέλλουσιν ἐλαύνειν, Αἴγυπτον Καλλίδρομον καὶ εἴ τις σὺν αὐτοῖς ἄλλος ζευχθήσεται, Οὐαλε[ν]τεῖνον καὶ Λαμπαδ...νον καὶ Μαῦρον Λαμπαδίου καὶ Χρύσασπιν Ἰουβαν καὶ Ἰνδόν Παλμάτων καὶ Σούπερβον καὶ ἦιον Βούβαλον Κηνσοράπου Ἐρεῖνα καὶ εἴ τινα ἄλλον ἵππον ἐξ αὐτῶν μέλλει ἐλαύνει[ν], καὶ εἴ τις ἄλλος ἵππος τούτοις μέλλει συνζεύγνυσθαι προλαβέτωσαν, ἐπὶ νείκην μὴ ἔλθωσιν¹.

“Yo te conjuro espíritu de muerto, seas quien seas, dios que has creado la tierra y el cielo *ION*.

A Yo te conjuro a ti, dios que tienes el poder de los Lugares Ctonios *Neicharoplex*. Yo te conjuro a ti, dios que (...) de los espíritus. Yo te conjuro a ti, dios de la Necesidad, el gran *Arouobaarzsagan*. Yo te conjuro a ti, dios primogénito de la Tierra, *ephonkeisaiblabeisphtheibal*. Yo te conjuro a ti, dios de los vientos y de los espíritus, *Lailam*. Yo te conjuro a ti, dios que decide las penas de todos los seres vivos, (...) *rapokmeph*. Yo te conjuro a ti, dios soberano de los firmamentos celestes, *achhramachamarei*. Yo te conjuro a ti, dios ctonio soberano de todo ser vivo *salbalachaobre*. Yo te conjuro a ti, dios conductor de las almas de los muertos, Sagrado Hermes, celeste *Aonkreiphton*, terrenal *aleon* (...) *bnis* ctonio *archpheson*. Yo te conjuro a ti, dios que rige la adjudicación del alma de todo hombre *Gegegen*, llamado *lao*. Yo te conjuro a ti, dios que iluminas y oscureces el universo *semeseilam*. Yo te conjuro a ti, dios de toda magia *Sabaoth*. Yo te conjuro a ti, dios de Salomón, *souarmimoouth*. Yo te conjuro a ti, dios del segundo firmamento que posee el poder en sí mismo, *Marmaraoth*. Yo te conjuro a ti, dios de la resurrección, *thobarrabau*. Yo te conjuro a ti, dios que (...) todos los lugares. Yo te conjuro a ti, dios de este día en el que te conjuro

¹ Audollent, 1904: 325-327.

aoabaoth. Yo te conjuro a ti, dios que tienes el poder de esta hora en la que te conjuro, *Jesús*. Yo te conjuro a ti, dios soberano de los firmamentos celestes, *lao iboh*.

B Yo te conjuro a ti, dios celeste *Ithuao*. Yo te conjuro a ti, dios que concedes la gracia de la inteligencia a todo ser humano, *Negempsenpuenipe*. Yo te conjuro a ti, dios que has creado toda estirpe humana *Chorichareamon*. Yo te conjuro a ti, dios que has concedido la gracia de la vista a todo ser humano *echeatropsieu*. Yo te conjuro a ti, dios que has concedido a todo ser humano la gracia del movimiento de las articulaciones. *Thesthenothrilcheaunchin*. Yo te conjuro a ti, dios padre del padre *Phnouphobo*. Yo te conjuro a ti, dios que has regalado el sueño y te has librado de las cadenas de la vida *Nethmoma*. Yo te conjuro a ti, dios señor de todo mito *Nachar*. Yo te conjuro a ti, dios soberano del sueño, *Sthombloen*. Yo te conjuro a ti, dios del aire, del mar, del mundo ctonio y del cielo, *Oe lao Eeeaph* dios que has mezclado el principio de los mares, dios unigénito que ha nacido de sí mismo, que contiene el poder del fuego, el agua, la tierra y el aire, *oe lao eeeapheti*. Yo te vuelvo a conjurar por Gea a ti, *Akti(...)* *phi Eresquigal Neboutosouan*, en el nombre de Hécate Triforme, portadora del látigo, la que hace temblar, la que porta una antorcha, ctonia que calza sandalia de oro y chupa la sangre y cabalga. Yo pronuncio el verdadero nombre que hace temblar el Tártaro, la tierra, el fondo del mar y el cielo, *phorbabor phorbabor phororba suneteiromoltieaio* guardia *Napucheraio* necesidad *Maskelli Maskello phnoukentabaath oreobarzagra esthanchouchenchoucheoch* para que me sirvas en el circo el ocho de noviembre y ates cada miembro, cada tendón, la espalda, las muñecas, los codos de los aurigas del equipo rojo: Olimpo, Olimpiano, Escorcio y Juvenco. Tortura su entendimiento, sus entrañas, sus sentidos, para que no sepan lo que hacen. Húndeles los ojos para que no puedan ver, ni ellos ni los caballos que van a conducir: Egipto y Calídromo, y cualquier otro caballo que sea uncido con éstos: Valentino, Lampadio, (...) y Mauro, que pertenece a Lampadio; Crispis, Juvante e Indo, Palmato y Soberbio (...), Búbalo, que pertenece a Censorapo, y Erina. Y si va a conducir cualquier otro caballo aparte de éstos, o bien si cualquier otro caballo va a ser uncido con éstos, que los adelanten y no logre la victoria”.

En esta *defixio* el mago invoca a las grandes divinidades para que le concedan un *daimon* de muerto que ejecute el propósito del mago: atar los miembros de los aurigas y de los caballos de la sección roja porque son sus rivales en las carreras.

La *defixio* es un claro ejemplo de la confluencia de distintas culturas en ámbito mágico. Se percibe la influencia de la tradición hebrea en el nombre de Salomón y de los dos teónimos *lao*, que se repite varias veces, y *Σαβαωθ*. Así como la influencia cristiana en el nombre de Jesús.

Las voces *magicae* *Νειχαροπληξ*, *Αουροβααρζαγραν*, *Λαιλαμ*, *Αχραμαχαμαρει*, *γεγεγεγεν*, *Σεμεσειλαμ*, *Μαρμαραοθ*, *Θοβαρραβαυ*... se encuentran también en las invocaciones de los *PGM* en las que Hécate participa. La primera es una variante de la vox *magica* *νιχαρωπληξ*, que aparece en *PGM* IV 2123: forma parte de la inscripción grabada en un anillo de hierro y dispuesta en forma de circular rodeando la cabeza de una Gorgona. Sobre la práctica contenida en el *PGM* IV 1923-2132 hablaré más adelante. Según Mastrocinque¹, *νειχαροπληξ* es un anagrama del griego *πληξον χάριν* “promueve el favor”, aunque en esta

¹ SGG 2003: 106-107.

defixio el autor considera que se trata del nombre mágico de un dios que tiene poder sobre los lugares infernales.

La *vox magica* Αρουροβαρζαγραν puede ser una variante de la *vox* ὀρεοβαζαγρα, la cual forma parte del *lógos* Μασκελλι μασκελλο que aparece más adelante en el texto de esta *defixio*. Tanto la *vox magica* ὀρεοβαζαγρα como el *lógos* Μασκελλι se relacionan con divinidades infernales Brimó¹ y Hécate². La *vox* βαρζαγρα por sí sola tiene relación con divinidades solares³ y de hecho βαρζα puede ser una transliteración del persa que significa “luz brillante”⁴. La *vox magica* ὀρεοβαζαγρα aparece en varias invocaciones dedicadas a Hécate de los *PGM*.

Respecto de Λαιλαμ, López Jimeno propone que la *vox magica* se relaciona con el término griego λαιλαψ que significa “huracán, tormenta”⁵. Mientras que Mastrocinque propone que viene del arameo *’alam* correspondiente al hebreo *la’olam* “para siempre”⁶. Suele ir acompañada de la *vox* Σεμεσειλαμ, en ocasiones asociada con Hermes⁷.

Respecto de Σεμεσειλαμ, en la gema Fi 48 aparece la inscripción mágica Ιαω, Σαβαωθ, Αβρασαξ, Σεμεσειλαψ, Ακραμαχαμαρει, σεσενγεβαρφαρανγης, Αβλαναθαναλβα⁸, todas ellas contenidas en esta *defixio*. Así como en el *PGM* XII 160-178 Σεμεσειλαμ va seguida de la *vox* μαρμαραχνευ, similar a la *vox* Μαρμαραοθ que encontramos en esta *defixio*. En este caso Μαρμαραοθ parece ser una palabra mágica compuesta de μαρμαρ- y el final del nombre de Σαβαωθ. Igual sucede con Αωαβαωθ en esta *defixio*.

La *vox* Ἀχραμαχαμαρει es una variante de Ἀκραμαχαμαρει. Según Mastrocinque⁹, ha sido interpretada como hebrea con distintos significados: “*liga amuletum meum*”, “deshaz las ataduras mágicas (κατάδεσμοι)”, “llamo a la profundidad”. Sin embargo, en el *PGM* III 495 Ἀκραμαχαμαρει es el nombre mágico del dios solar en la tercera hora cuando tiene forma de gato o de escarabajo (*PGM* III 506-508). Mientras que en el magia copta se refiere al nombre de un ángel. Suele aparecer acompañada de las *voces magicae* Ἀβλαναθαλβα y Σεσεγγενβαρφαραγγής. El inicio de la segunda σεσεγγεν- constituye por sí solo una variante fonética de γεγεγεν que aparece en esta *defixio*.

La *vox magica* Μαρμαραωθ se identifica con el *numen* del primer o del segundo cielo o bien con uno de los Decanos, según el testamento de Salomón¹⁰, cuyo nombre proviene del arameo o del sirio y significa “Señor de los señores” o “Señor de las luces”. Sin embargo, también puede interpretarse a partir del griego. Véase μαρμαρῶπις que significa “de mirada petrificante” (μάρμαρος es “piedra”) y es atributo de Medusa; o bien μαρμαραυγή que

¹ SGG 2003: 111; Serafini, 2015: 149, 170, 227 y 241.

² *PGM* IX 10; XIXa 10.

³ SGG 2003: 386 n. 346. Una gema mágica en la que figura un león acompañado de dos estrellas y la *vox* ορεοβαρζαγρα.

⁴ Betz, 1986: 93 nota 368.

⁵ López Jimeno, 2001: 214 nota 110.

⁶ SGG 2003: 102.

⁷ Betz, 1986: 177 nota 45.

⁸ SGG 2007: 51-52.

⁹ SGG 2003: 100-101.

¹⁰ *Testam. Salom.* 18 y 8 (ángel Marmaraoth).

significa “fulgor brillante” (μαρμαίρω es “brillar”) y es una de las palabras escritas sobre el trípode delfico¹. Considerando el significado de μαρμαίρω unido con la terminación –αωθ del nombre de Σαβαωθ, otra posible interpretación podría ser la de “Sabaoth brillante”.

La *vox magica* θοβαρραβαυ es una variante de θωρβαρραβαυ. Se trata de una palabra hebrea que significa “el depósito (fianza) es bueno”². También se puede interpretar a partir del griego ἄρραβών “fianza” o del latín *arra* del mismo significado³. Desde una perspectiva más abstracta, esta *vox magica* está compuesta por las sílabas βαρ- y βαυ- que componen algunas de las *voces magicae* habituales de Hécate.

En comparación con las *defixiones* anteriores, ésta contiene el mayor número de epítetos, expresiones y *voces magicae* característicos de Hécate:

- προσεξορκίζω σε κατὰ τὴν Γῆν: la invocación a Hécate va precedida por la mención de Gea debido a la relación entre ambas en la tierra, especialmente cuando Hécate se presenta bajo su faceta ctonia.
- Ἑκάτης τριμόρφου: el epíteto que hace referencia a la naturaleza triforme de Hécate.
- μαστειγοφόρου: el látigo es una de las armas características de Hécate en ámbito mágico, tanto en los textos como en las representaciones de la diosa en gemas.
- δεδούλου: epíteto de significado dudoso. López Jimeno lo traduce como “la que hace temblar”. Tal vez tenga relación con la palabra δούλος “esclavo” y, al estar colocado a continuación de μαστειγοφόρου, puede que quiera decir “la que esclaviza (¿con el látigo?)”, refiriéndose a su papel de señora de los *daimones*.
- λαμπαδούχου: epíteto propio de Hécate con su característico atributo de la antorcha.
- χρυσοσανδαλιαμοποτιχθονίαν τὴν ἵππειτρο: una secuencia de *voces magicae* que se divide en tres epítetos. Primero: χρυσοσάνδαλ-ον, significa que la diosa calza la sandalia de oro. Dicho material, según la interpretación de Porfirio, representa la Luna nueva⁴. Las sandalias atribuidas a Hécate en los textos mágicos, como demuestra la *Def.* 32 (*ALJ* 476) pueden ser de oro o de bronce. Segundo: αἰμοποτι (αἰμόποτος) significa que “bebe sangre”. Esta imagen de Hécate vampiresa se encuentra en el *PGM* IV 2479. Tiene relación con el aspecto terrorífico que adopta bajo su faceta ctonia, de ahí que el tercer epíteto de esta secuencia sea χθονίαν. Cuarto, τὴν ἵππειτρο, significa “que cabalga”. Tal vez se refiera al carro lunar propio de Hécate-Selene. En el *PGM* IV 2788-2790 aparece la expresión: Ἡελίου

¹ SGG 2003: 103.

² Kotansky, 1994.

³ SGG 2003: 102.

⁴ Porph. *apud* Eus., *PE* III 11, 32; Carboni, 2013: 126-127.

δρόμον ἴσον ἐν ἄρμασιν ἱππεύουσα, en la que se asimila el carro de Hécate-Selene con el de Helios.

- ακτι...φι ερεσχειγαλ νεβουτοσουαντ: se trata de la tríada Ακτιωφίς Ἐρεσχειγάλ y Νεβουτοσουαντ (o Νεβουτοσουαληθ), tres teónimos que sirven a menudo para identificar a Hécate en las invocaciones en las que aparece bajo su faceta ctonia. El primero, según Betz, es un epíteto propio de Selene y según Mastrocinque el epíteto se refiere a Hécate o a Afrodita¹. El segundo es de origen egipcio y está compuesto por la raíz egipcia νεβ- que significa “señor” y –ουτος, el nombre de la ciudad de Uto, por lo que Νεβ-ουτος se puede interpretar, según Mastrocinque, como “Señora de Uto”². El tercero denomina a Eresquigal, la esposa del dios mesopotámico Nergal de los infiernos. La tríada teonímica aparece en el *PGM* VII 317-318 denominando a Hécate.
- εἶπω σοι καὶ τὸ ἀλὶθινὸν ὄνομα ὃ τρέμει Τάρταρα γῆ βυθὸς οὐρανὸς Φορβαβορφορβαβορφ. El hecho de que el “nombre verdadero” de Hécate haga temblar el Tártaro, la tierra y el cielo recuerda la potestad de la diosa en todas estas regiones. Dicho “nombre verdadero” parece ser la *vox magica* que sigue: Φορβαβορφορβαβορφορ ya que ésta es recurrente en las invocaciones mágicas para Hécate. Está compuesta por una combinación de las sílabas Φορ, βα, βορ, las cuales se asocian con las divinidades ctonias como Hécate y Seth-Tifón, y con el ámbito infernal debido a su sonoridad que inspira temor y agresividad³. Sin embargo, también se trata de una *vox magica* característica de Hécate-Selene⁴. Por ejemplo, Selene-Hécate adopta el nombre mágico φορφορβαρζαργα en su noveno día en el *PGM* III 432. Los nombres mágicos de Hécate formados por la combinación de estas sílabas son recurrentes en las invocaciones a Hécate de los *PGM* y en las gemas mágicas.
- βασυνετειρω: desconozco la interpretación de estas *voces magicae*. Tomando como referencia el griego se podría descomponer en dos partes: una primera βασυ- y otra –νετειρω. La primera podría provenir de βάσις εως que denomina la acción de andar. Mientras que la segunda recuerda el adjetivo νέρτερος “de los Infiernos”. Así pues, el significado de la *vox magica* resultaría “el caminante de los Infiernos” o “el que camina en los Infiernos”.
- φυλακή: epíteto que se refiere al papel de Hécate como guardián de las zonas liminales o, en este caso, tal vez de las Puertas del Hades.
- Ἀνάγκη μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαωθ ὄρεοβαρζαργα: es una abreviación de la fórmula de la Necesidad μασκελλι μασκελλω. La fórmula completa es μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαω ορεοβαρζαργα ῥηξιχθων ἵπποχθων

¹ Betz, 1986: 332 y SGG 2003: 343 con bibliografía.

² SGG 2003: 106 y nota 454.

³ SGG 2003: 348 y nota 94.

⁴ Jordan, 1985: 205-255.

πιρπιγγανυξ. Hécate se invoca como una de las potencias divinas capaz de influir en el flujo y el devenir de los acontecimientos. En la *vox magica* φνουκενταβαωθ pueden distinguirse las raíces siguientes: φνου- que puede ser una variante de χνουμ equivalente al nombre del dios egipcio Χνουβις Chnoubis; κεντ- puede ser la raíz de Κεντευ que es el nombre de Venus¹ y -αβαωθ que podrían representar el nombre del dios Sabaoth. La *vox magica* ὀρεοβαρζαργρα se refiere a la diosa infernal Brimó y a Hécate².

- Ηοθανχουχηνηχουχεωχ: desconozco si esta *vox magica* tiene un significado concreto. A juzgar por la aliteración de la χ, yo diría que se trata de una *vox magica* propia de las divinidades ctonias porque su característica sonoridad inspira temor.

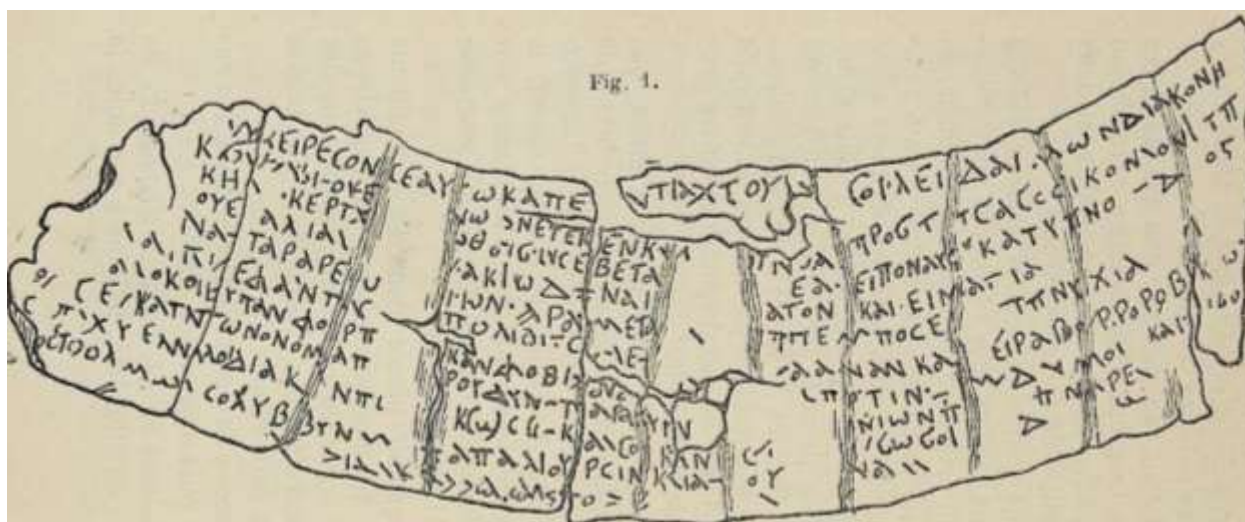
Def. 27 de tipo sometimiento erótico de la víctima y para arrojar a alguien al Tártaro (Ammeadaras, actual Haïdra, norte de África, s. III d.C.).

Referencias: *ALJ* 454 pp. 226 = *DT* 299; Goetschy 1894: 567-568 imagen.

Tablilla de plomo opistógrafa muy mutilada. Fue hallada en un cementerio romano de Haïdra que se encuentra a la derecha de la vía romana de la ciudad. Estaba plegada sobre sí misma dentro de un sepulcro cercano al arco triunfal. Su mal estado de conservación dificulta la interpretación del contenido. Una cara contiene el texto que aquí transmito mientras que la otra cara contiene caracteres mal formados y situados en la parte inferior en una sola línea. En cuanto al texto: en primer lugar se distingue la invocación a un *daimon* de hombre o de mujer para que asista al emisor trayendo a una persona hasta su casa. No es posible leer el nombre de la víctima aunque sí que es hijo de Calpurnia. Probablemente es un hombre por el pronombre acusativo en la frase ὄν ἔτεκεν Καλ[πουρ]νία. El nombre del emisor, si estaba especificado en el texto, tampoco se ha conservado. En segundo lugar, según la traducción de López Jimeno, el emisor envía a alguien al Tártaro, que es la morada de Hécate, por lo que la diosa se presentaría bajo su faceta ctonia y su poder en el mundo infernal. A continuación, la autora transmite el nombre “Juvenalia”. No obstante, esta última parte del Tártaro, así como el nombre de Hécate y el de Juvenalia no se leen ni en la imagen de Goetschy ni en la edición del texto en griego de Audollent. Transmito aquí la edición griega y la traducción de López Jimeno tal cual pero me abstengo de sostener que la invocación de esta *defixio* esté dirigida a Hécate, aunque por el contexto esto fuese factible.

¹ SGG 2003: 110.

² Gager 1992: 115 y SGG 2003: 111.



...ν...γείρεσον σεαυτῷ καπε...υτιαχτου [ῥστι]ς ουλ εἴ δαίμων διακονη κ...ι...οκε...νω ὄν
 ἔτεκεν Καλ[πουρ]νία προστησας...οἶκον...ουιτπ κη...κερτα...ωθισιου σεβετα...εα...ειπον
 αυ...κατυπνο...δο...ουε αλια...ακιωδ...ναι...ατον και εἵματα να
 ταραρευ...ιον...π...ραμετα...πέμπο σε...πτυνχια¹...αι πυεφιαντ...υ...πολιοι...σ...με...α
 ἀνανκα...ειραβορροροβ.κω α...ιοκοιευπανφορπ...κανφοβι...ον...ποτιν...ωδυμοι και...ισο...σε
 κατα τῶν ὀνομάπ[ων]...ρου δυν...παρακυν...νιων π...ηναρε...σπ...χυελν μοι διακ[ό]νη²
 κωσα...καὶ σο[ι]μν... σ...σωσοι...δ...ω...ος τωλμ...σοχυββυν...παπαλιουφσιν καὶ
 απου...να...ικ...ωι ωι λογο...³.

“(...) levántate para mí, seas quien seas, hombre o mujer, y dirígete a todo lugar y tráeme a (...), a quien parió Calpurnia (...) la casa de (...) a la cual respeta (...) en sueños (...) Juvenalia (...) al Tártaro (...) envío a la morada de Hécate (...) Terribilísima (...). Porque os conjuro por los nombres; pues tú no puedes desobedecer a los subterráneos (...)”.

Def. 28 de tipo sometimiento erótico homosexual (Alejandría, Egipto, s. III d.C.)

Referencias: *ALI* 471 pp. 233-234 = *DT* 38; Gager 110; Jordan 1994: 323; *SEG* 41.

Tablilla de plomo fragmentada en siete partes en el momento de su hallazgo. La víctima de la *defixio* es Aniano y el emisor-cliente del mago es Iónico, quien pretende hacer una atadura mágica de sometimiento a Aniano para que pierda la memoria y se acuerde solamente de Iónico. Aunque la pérdida de memoria es uno de los objetivos de las maldiciones de tipo judicial, considero que esta *defixio* es de sometimiento erótico debido al tipo de peticiones que siguen: por ejemplo, que se consuman los miembros, la fuerza y el alma de Aniano, ya que el hecho de hacer arder de pasión a alguien es propio de los conjuros eróticos; así como hacer que Aniano no vea nada de malo en Iónico y hacer que se arroje a sus pies. Las divinidades invocadas son ctonias: Hécate y su sincretismo con Isis, con la babilonia Eresquigal y con la egipcia Neboutosualeth, Hermes, Plutón, Core-Perséfone y Gea. La misma fórmula de

¹ En la edición de Audollent πτυνχια pero yo leo en la imagen πτυνχια.

² En la edición de Audollent διακ[ό]νη.

³ Audollent, 1904: 413.

invocación a Hermes ctonio, Plutón y Core-Perséfone se repite cuatro veces; mientras que para Hécate hay dos fórmulas de invocación diferentes. Ambas fórmulas combinan *voces magicæ*.

Θ[ρη]κισιθφη αμραχααρα ηφοισκη χ...σεω παράλαβε Ἀννιαν[όν] Ἑρμῆ χθόνιε αρχεδαμα φωχενσε ψευσα ρερτα θουμισον κα[ι] κ[τ] κ[α]ι Πλούτων υεσεμμιγαδων μααρχαμα καὶ Κόρη ερεσιγ[α]λ ζ[α]βαρ[β]αθουχ καὶ Φερσεφόνη [ζα]υδαχθουμαρ· ὀρκίζω σε κ[ατ]ὰ τοῦ ὀνόματος τῆς Γῆ[ς] κευημορι μωριθαρχωθ κα[ι] Ἑρμῆ χθόνιε αρχεδαμα φωχενσε ψευσα ρερτα θουμισον καὶ κτ καὶ Πλούτων υεσε[μ.μ]ιγαδων μααρχαμα καὶ Κόρη ερεσιγαλ ζαβαρβαθουχ [κ]αὶ Φερσεφόνη ζαυδαχθουμαρ ἐπλάθοιτο Ἀννιανὸς τῆς ἰ[δ]ίας μνήμης, καὶ Ἥωνικοῦ μόνου μυμονευέτω. Ἐπικαλοῦμαι σε τὴν πάντων ἀνθρώπων δυνάστειραν, παμφοβέρα ῥηξίχθων ἥ καὶ ἀνενεγκαμένη τὰ τοῦ μελιού[χ]ου μέλη καὶ αὐτὸν τὸν μελιοῦχον ερεσιγαλ νεβουτοσουαληθ ερεβεννη ἀρκυία νεκυί· Ἐκάτη Ἐκάτη ἀληθῆ ἔλθετε καὶ τελειώσατέ μοι τὴν πραγματείαν ταύτην. Ἑρμῆ χθόνιε αρχεδαμα φωχενσε ψευσα ρερτα θουμισον καὶ κτ καὶ Πλούτων υεσεμμιγ[α]δων μααρχαμα καὶ Κόρη ερεσιγαλ ζαβαρβαθουχ καὶ Φερσεφόνη ζαυδαχθουμαρ καὶ δαίμονες οἳ ἐν [τ]ούτῳ τῷ τόπῳ ἐστὲ συνέχετέ μοι τῷ Ἥωνι[κ]ῷ Ἀννιανοῦ τὴν ἰσχύν <τὴν ἰσχύν> τὴν δύναμιν ἵνα συλλάβηστε αὐτὸν παῖ παράδοιτε αὔροις ἵνα κατατήξητε αὐτοῦ τὰς σάρκες, τὰ νεῦρα, τὰ μέλη, τὴν ψυχὴν, ἵνα μὴ δυνηθῇ Ἥωνικῷ ἀντίος ἐλθεῖν, μηδὲ κατ' ἐμοῦ ἀνοῦδαί τι κακόν, μηδὲ ὀλεσθαι, ἔτι δὲ καὶ ὑποπεπτωκῶς μου ὑπὸ τοῦς πόδες ἔως νεικηθῇ· ἐπέκλω σε [γ]αρ αὐτῷ ταῦτα ἢ πανδυνάστεира ἄννασα μασκελλει μα[σ]κελλω φνουκενταβαω ὀρεοβαζαγρα ῥηξίχθων ἰππόχθωνι πυριτηγά[ζο]υ[σα] πότνια Γῆ χθονία μευηρι μοριθαρχωθ. Ὀρκίζω σε κατὰ σοῦ ὀνόματος ποιῆσαι τὴν πρᾶξιν ταύτην καὶ τηρῆσαι μοι τὸν κατάδεσμον τοῦτον καὶ ποιῆσαι αὐτὸν ἐνεργῇ. Ἑρμῆ αρχεδαμα φωχενσε ψευσα ρερτα θουμισον καὶ κτ καὶ Πλούτων [υ]εσεμμιγαδων μααρχαμα καὶ Κόρη ερεσιγαλ ζαβαρβαθου[χ] καὶ Φερσεφόνη ζαυδαχθουμαρ καὶ δ[αίμον]ες οἳ ἐν τόπῳ τού[τῳ]. Φοιτῶντες τέλ[εω]σατε τὴν πᾶξιν ταύτη[ν] καὶ κα[τ]άσχετε [τῇ?]ν φύλ[αν?]...υπιος Ἥωνικ...ὅτι στο...διαλυ...ν μερινηχ...εθητο...ματο...¹

“Threkisithphe amracharara ephoiskee ch...seo, recibe a Aniano, Hermes ctonio, archedama phochense pseusa rerta thoumison y kt y Plutón Hyesemigadon maarchama y Core Eresquigal Zabarbathouch y Perséfone Zaudachthoumar. Te conjuro en el nombre de Gea keuemori moritharchoth y Hermes ctonio, archedama phochense pseusa rerta thoumison y kt y Plutón Hyesemigadon maarchama y Core Eresquigal Zabarbathouch y Perséfone Zaudachthoumar. Que Aniano pierda la memoria y se acuerde únicamente de Iónico. Yo te invoco, Señora todopoderosa de todos los hombres, temida por todos², que sacudes la tierra, que, además, has portado los miembros de Meliouchos y al propio Meliouchos, Eresquigal, tenebrosa Nebutosoualeth, cazadora, diosa de los muertos, Hécate, Hécate verdadera, acudid y llevadme a cabo esta práctica. Hermes ctonio, archedama phochense pseusa rerta thoumison y kt y Plutón Hyesemigadon maarchama y Core Eresquigal Zabarbathouch y Perséfone Zaudachthoumar, y espíritus que habitáis en este lugar, retened para mí, Iónico, la fuerza de Aniano, su fuerza, su poder, cogedlo y entregadlo a los muertos prematuros, consumid sus carnes, sus nervios, sus miembros, su alama, para que no pueda oponerse a Iónico, ni escuchar, ni ver algo malo en perjuicio mío, sino que, por el contrario, se arroje, derrotado a

¹ Audollent, 1904: 69-70.

² López Jimeno traduce “que alimentas a todo el mundo”. El epíteto en griego es παμφοβέρα compuesto de πᾶς y del adjetivo φοβερός.

mis pies, pues esto es lo que hilado para él la Todopoderosa Soberana *Maskelli Maskello Phnoukentabao Oreobazagra*, que sacude la tierra, que cabalga en la tierra¹, que emana fuego, Señora Gea Subterránea *Meueri Moritharchoth*. Yo te conjuro por tu nombre a ejecutarme esta práctica y velar por esta atadura mágica y hacerla efectiva. Hermes *archedama phochense pseusa rerta thoumison y kt* y Plutón *Hyesemigadon maarchama* y Core *Eresquigal Zabarbathouch* y Perséfone *Zaudachthoumar*, y espíritus que vagáis por este lugar, venid a llevar a cabo esta práctica mágica, y mantened la amistad de Aniano hacia Ionico, cuanto antes, indisoluble, desde el día de hoy (...)."

Algunos de los epítetos, expresiones y *voces magicæ* que atañen a Hécate son los mismos que he comentado en otras *defixiones*. En la primera invocación a Hécate estos son los epítetos que la caracterizan:

- τὴν πάντων ἀνθρώπων δυνάστειραν: el título de “señora todopoderosa de todos los hombres” presenta a Hécate como una de las grandes potencias divinas de esta invocación. Su poder universal se manifiesta también en la segunda invocación.
- παμφοβέρα: epíteto que denota el aspecto terrible y el temor que inspira Hécate bajo su faceta ctonia.
- ῥηξίχθων: epíteto característico de Hécate que he comentado anteriormente. En este caso se emplea con valor complementario a la imagen ctonia de la diosa, ya que “sacude o quiebra la tierra” al salir a la superficie ante la llamada del mago.
- ἡ καὶ ἀνενεγκαμένη τὰ τοῦ μελιούχου μέλη καὶ αὐτὸν τὸν μελιοῦχον: la misma expresión que en las *Def.* 15 y 16. En mi opinión sincretiza a Hécate con Isis.
- ερεσχίγαλ νεβουτοσουαληθ: dos de los teónimos que componen la tríada teonímica junto con el nombre de Ἀκτιῶφίς, como en la *Def.* 26, para nombrar a Hécate o a Hécate-Selene.
- ερεβεννη: epíteto que caracteriza la apariencia ctonia de Hécate.
- ἀρκυία: epíteto de Hécate de significado dudoso. Generalmente se entiende con el significado “que tiendes las redes”. Tal vez por la capacidad de Hécate para mantener todo bajo control. Aparece en las *defixiones* DT 63-68 y en el *PGM* III 43-48 y XVI 3. También se encuentra con la grafía alternativa ἀλκυία.
- νεκυία: epíteto habitual de Hécate como “diosa de los muertos”.
- Ἑκάτη Ἑκάτη ἀληθή: el epíteto ἀληθή remarca la importancia de Hécate y la supremacía de su poder.

Mientras que en la segunda invocación son los siguientes:

- ἐπέκλω σε γὰρ αὐτῷ ταῦτα ἢ πανδυνάστειρα ἄννασα μασκελλει μασκελλω φνουκενταβαω ὀρεοβαζαγρα ῥηξίχθων ἱππόχθωνι πυριπηγάζουσα: se trata de una caracterización de Hécate con poder para influir en el devenir de los acontecimientos, ya que es la diosa de la Necesidad y, por este motivo, sigue la fórmula completa Μασκελλι Μασκελλω, que también aparece de forma abreviada en la *Def.* 26. La *vox magica* ἱππόχθων denota la relación de Hécate ctonia con el caballo. La última, πυριπηγάζουσα, es una variante de πυριπῆγανυξ, aparece en el *PGM* IV 2727.

¹ López Jimeno traduce el epíteto ἱππόχθωνι por “que estalla bajo la tierra”.

- πότνια Γῆ χθονία: equipara a Hécate ctonia con Gea.
- μευηρι μοριθαρχωθ: *voces magicae* cuyo significado se desconoce.

Def. 29 para congelar a la víctima (Stoa de Attalos en el Ágora de Atenas, s. II-IV d.C.)

Referencias: *ALJ* 216 pp. 81-83 = *SGD* 22 = Elderkin, 1937: 383, 2.

Tablilla de plomo encontrada en un pozo cerca del Hefestion. Elderkin la fecha entre el s. II y el IV d.C. por el contexto del documento mientras que Jordan la compara con una tablilla similar y determina que sea del s. III d.C. Según Elderkin, la gran hendidura que presenta la tablilla puede haber sido realizada con un clavo que no se ha conservado¹. El texto se dispone en dos columnas.

La tablilla tiene por objetivo congelar todas las partes del cuerpo de Filóstrata, tal vez una sacerdotisa de Afrodita, y entregarla a Tifón. Tal vez se trata de una maldición de venganza por parte del emisor, cuyo nombre no se especifica, a juzgar por la expresión: Ναὶ κύριε Τυφῶς ἐκδίκησον...ν ἔτεκεν... (col. II líneas 7-8). Concuerdo con Elderkin al afirmar que la divinidad infernal a la que está dirigida esta tablilla es Tifón. Sin embargo, la primera secuencia de *voces magicae* βαρβαφορφορβαρφορβαρ βορα βορβορ βαρβα φορβαβαβιη (col. I líneas 1-2) hace pensar que estuviese dirigida también a Hécate². Según Elderkin, estas “ρήματα βαρβαρικά” fueron empleadas por los sacerdotes de Cíbele en sus invocaciones y eran poderosas porque la gente desconocía su significado. La combinación de sílabas “βαρ βα βορ φορ” constituye un recurrente *logos* mágico en los *PGM* procedentes de Egipto, seguramente porque sonaba extranjero para los griegos, pero también se utilizar con frecuencia en las *defixiones*, como he comentado anteriormente. Aunque en los textos mágicos, especialmente en los *PGM*, sirve para invocar casi siempre a Hécate, en el caso de esta *defixio* el *lógos* βαρβαρικός se aplica a Tifón. Aunque la hipótesis de que haya una primera invocación a Hécate, apelada mediante esta secuencia de *voces magicae*, no puede descartarse por completo, sin embargo, es difícil de sostener ya que no vuelve a haber mención de la diosa en todo el texto de la maldición ni tampoco parece identificarse con el resto de *voces magicae* que figuran en el texto. Por este motivo, me parece lícito reservar esta pequeña nota para esta *defixio* aunque no ahonde más en su análisis ante la duda de que no esté dirigida a Hécate.

(Col. I) βαρβαφορφορβαρφορβαρ : βορα : βορβορ : βαρβα φορβαβαβιη : Κραταιὲ Τυφῶς παραδίδωμί σοι Φιλοστράταν ἣν ἔτε(κεν) Γοργυπία ἵνα αὐτῆς καταψύξης πᾶν αὐτῆς τὸ πνεῦμα τῆν ζωὴν τὴν δυνάμιν τῇ ἰσχύν τὸ σῶμα τὰ μέλη τὰ νεῦρα τὰ ὀστέα τὰς φλέβας τὰς ἀρτηρίας τὴν καρδίαν τοὺς ὀνυχας τὸ ἥπαρ τὸν πλεύμονα τὰ ἐντὸς πάντα. Ναὶ κύριε Τυφῶς ἐκδίκησον >(?) ἦν ἔτεκεν > ..ω καὶ βοήθησον αὐτῷ ὅτι Φιλοστράτα ἦν ἔτεκε Γοργυπία]ν τὴν ἱερ<ε>ωσύνην αὐτῆς Ἀφ.....α ἐνσχοῦσα κοινόν> <[το]ύτων ἐκπίουσα ἀλλὰ ρ : μορξ.....ν.....πετειερε : αρωια αιαι : Καταψύξον πά[ντα] σὺν Φ[ιλο]στράτ[α] ἦν ἔτεκε Γοργυπία τὸ πνεῦμα [τὴν ζωὴν] τὴν δυνάμιν τὴν ἰσχύν τὸ σῶμα τὰ μέλη τὰ νεῦρα τὰ ὀστέα [τ]ὰς φλέβας τὰς ἀρτηρία[ς τὴν] καρδίαν τοὺς ὀνυχας τ[ὸν] πλεύμονα τ[ὸ] ἥπαρ τὰ ἐντὸς πάντα. Κρατα[ιὲ] Τυφῶς α τε. : βασαου εα.α.αααααπα..... κα]τάψυξον ἐπὶ

¹ Elderkin, 1937: 384-389.

² Esta es la primera hipótesis de Elderkin luego desmentida y considerada errónea por el propio autor, Elderkin, 1937: 387.

ἀφανισμῷ .πορα.υ τήν Φιλο[στρά]ταν ἦν ἔτεκε Γοργυπία : Ἰα[ῶ] Ἰακούβια Ιω Ερβηθ : Ιω Βολχ[οσ]ηθ : Τεβαπαγαφοξαμαχ : Ἀποψωε φω : Σετνεφηηωενονεσυριφρευκνων. λευηερινιρικη. Φοραικεν, ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα ψύχεται οὕτως καὶ Φιλοστρά[τ]ας ἥς ἔτεκε Γοργυπία καταψ[υ]χέζθω τὸ πν[εῦ]μα ἡ ζωὴ ἡ δύναμις

(Col. II) ἡ ἰσχὺς τὸ σῶμα τὰ μέλη τὰ νεῦρα αἱ φλέβες τὰ ὀστέα αἱ ἀρτηρίαι ἡ καρδία οἱ ὄνυχες τὸ ἥπαρ ὁ πλεῦρ[ω]ν [τ]ὰ ἐντὸς πάντα ἵνα παραλυθῇ. Αἰεαωε.. λερθεξαιωζεθρελυοσωδαιεμαρεβαιεβα ππιαταωαωειωηδηδηπαχπαχ Κύριε Τυφῶς παράλυσον Φιλοστράταν ἦν ἔτεκε Γοργυπία καὶ κατάψυξον τὰ μέλη τὸ σῶμα τήν δύναμιν τήν ἰσχὺν τὸ πνεῦμα τήν καρδίαν τὸ ἥπαρ τὰ νεῦρα τὰς ἀρτηρίας τοὺς ὄνυχας τὰς χεῖρας τοὺς πόδας ὅτι α...εμενησαι παρωτιδ τε χ.ς περ. της τους λα κακὰ περιπ θεὸν Τυφῶνα γα αα διοιο φα.αυωκρ κετενρεαυτ π φ > ἔτεκε> Φιλοστράταν ἦν ἔτεκεν [Γοργυπία] ααααα πα ραλύση καὶ κατα[ψύξη] νκεννελ.. Τυφῶς κ[—]παρ[ά]λυσον Φιλοστράταν ἦν ἔτεκεν [Γοργυπία] ἀλλὰ κατάψυξον κατάψυξον πάλιν τα αλ¹.

(Col. I) “*Barbaphorborbarphorbor Bora Borbor Barbarphor Babaie*, poderoso Tifón, te entrego a Filóstrata, a la que parió Gorgipia, para que congeles todo de ella: su espíritu, su vida, su capacidad, su fuerza, su cuerpo, sus miembros, sus nervios, sus huesos, sus venas, sus arterias, su corazón, sus uñas, su hígado, su pulmón, todas sus vísceras. Soberano Tifón, venga a (...), a la que parió (...) y ayúdale, porque Filóstrata, a la que parió Gorgipia, (...) el sacerdocio de Af(rodita) (?) se ha quedado con el (...) común (...) y consumido su (...), así que *morx (...) peteiere aroia aiai*.

Congela todo con Filóstrata, a la que parió Gorgipia: su espíritu, su vida, su capacidad, su fuerza, su cuerpo, sus miembros, sus nervios, sus huesos, sus venas, sus arterias, su corazón, sus uñas, su pulmón, su hígado, todas sus entrañas. Poderoso Tifón, (...) *basou ea a aaaaaa*, (...) congélala para su desaparición, (...) a Filóstrata, a la que parió Gorgipia. *Iao, Iacoubia, Io, Erbeth, Io, Bolchoseth, tebapagafoeamac, apopsoefo, Seth nefeeoenonesurifrencon loneerinique Phoreque*. Así como estos nombres están fríos, así también se congele el espíritu, la vida, la capacidad,

(Col. II) la fuerza, el cuerpo, los miembros, los nervios, las venas, los huesos, las arterias, el corazón, las uñas, el hígado, el pulmón, las entrañas de Filóstrata, a la que parió Gorgipia, para que quede paralizada. *Aieaoe (...) Certechaiozeth reluoodaianarebaieba ppiataoaoeaoiedeedepacpach*, Soberano Tifón, paraliza a Filóstrata, a la que parió Gorgipia, y congela sus miembros, su cuerpo, su capacidad, su fuerza, su espíritu, su corazón, su hígado, sus nervios, sus arterias, sus uñas, sus manos, sus pies, porque (...) males (...). Al dios Tifón, (...) al que parió (...), *aaaa*, paraliza y congela a Filóstrata, a la que parió (Gorgipia) (...). Tifón, (...) paraliza a Filóstrata, a la que parió (Gorgipia), congélala, congélala de nuevo”².

Def. 30 para castigar a la víctima (Corinto, s. III-IV d.C.)

Referencias: *ALJ* 312 p. 150 = *SEG* 27, 268; Jordan, 1994²: 124-125; Williams II: 1-46 n. 43.

¹ Elderkin, 1937: 383, 2.

² Traducción más actualizada de López Jimeno.

Tablilla de plomo editada por C.K. Williams II¹ y anotada por Jordan. La *defixio* contiene una invocación a Hécate, Perséfone y las divinidades subterráneas para que castiguen a alguien que ha perjudicado al emisor de la maldición. Se nombran todas las partes del cuerpo de la víctima desde la cabeza hasta los pies. El artículo de Williams no transmite el texto en griego, solo lo parafrasea.

Def. 31 para atar a las víctimas (Atenas, s. IV d.C.)

Referencias: *ALJ* 252 p. 101 = *SGD* 67 p. 170 = Ziebarth, 1935: n. 9.

Tablilla de plomo de tipo καταδεσμός en muy mal estado de conservación. Las víctimas, al parecer, son mujeres. Se conserva el nombre de Timandra, el de otra va seguido de un genitivo masculino “de Macaón”, por lo que pudiera ser la esposa de éste, y en tercer lugar la mujer de Hegéstrato. Seguido del nombre de Macaón se menciona también a un sacerdote e iniciador a los misterios de Ártemis, tal vez una aposición al propio Macaón o tal vez una cuarta víctima masculina: [κ]αὶ ἱερέα καὶ τε[λ]οστ[ήν] Ἀρτέμιδος κ[αὶ] La invocación se dirige a Hécate ctonia y a Hermes: καταδῶ πρὸς <τ>ήν [Ἐκάτην (ῖ?) τή[ν] χθονίαν [καὶ...] καὶ τ[ὸ]ν Ἑρμῆν (ῖ?)].

αὐτῇ [Τ]ιμάνδ[ραν] τήν [e.g. Σεκυω]νίαν καὶ τήν Μαχάο[νος] [κ]αὶ ἱερέα καὶ τε.ος τ² [Ἀρτέμι]δος κ[αὶ]³ <γ>υ<ν>ή <Η>γεστρά[του] καταδέ[ω]⁴ πρὸς<ς> <τ>ήν [Ἐκάτην] τή[ν] χθονίαν [καὶ — —] καὶ τὸ[ν] Ἑρμῆν[?]⁵.

“A ...ante..., a Timandra la (...)nia, a (...) la (ῖmujer?) de Macaón, al sacerdote e iniciador a los misterios de Ártemis y a la mujer de Hegéstrato encadeno a Hécate ctonia y a (...) y a Hermes (ῖ?)”.

Def. 32 de tipo sometimiento erótico (Egipto, Oxyrrinco, s. III-IV d.C.).

Referencias: *ALJ* 476 pp. 245-249 = *SEG* 38, 1837; Gager 29; *P. Colonia* inv. T1 en Wortmann, 1968: 155-160 n. 2; Jordan, 1988: 245-299; *Suppl. Mag.* I 49; Martínez Hernández, 2006: 395.

El texto de esta *defixio* está escrito sobre una lámina de cerámica que fue reconstruida a partir de numerosos fragmentos, y también sobre dos tablillas de plomo, las tres procedentes de Oxyrrinco. La mano de escritura de la tablilla de cerámica es la misma que las de las tablillas de plomo. El texto de la cerámica está copiado del texto de las láminas de plomo pero de forma abreviada, se trata de la misma *defixio*. Dicha *defixio* corresponde al tipo de sometimiento erótico: la víctima es una mujer llamada Matrona, hija de una tal Tagena, y el emisor cliente del mago es Teodoro, que pretende hacer que ella le ame toda la vida. En las tablillas de plomo se invocan a divinidades ctonias de la tradición griega y egipcia, entre ellas Hécate, Kore-Perséfone, Plutón, Eresquigal, Adonis, Toth, Hermes y Anubis, pero en cambio no

¹ Williams II, 1987: 1-46 n. 43.

² Lectura en Zeibarth: -[λ]στ-; lectura de Jordan: τε[λ]οστ[ήν].

³ Véase la lectura en *SGD* 67 p. 170: [κ]αὶ ἱερέα καὶ τε[λ]οστ[ήν] Ἀρτέμι[δος] κ[αὶ]

⁴ -δέ[ω] en Ziebarth. Véase la lectura en *SGD* 67 p. 170: καταδῶ πρὸς <τ>ήν [Ἐκάτην (?)] τή[ν] χθονίαν [καὶ...] καὶ τὸ[ν] Ἑρμῆν (?).

⁵ Transmiso la lectura de Ziebarth, 1935: n. 9.

aparecen en la copia sobre cerámica. Sin embargo, los nombres divinos y las *voces magicæ* de origen hebreo (Iao Adonai Eloie *barauch*...) aparecen en las tres copias de la *defixio*. La maldición se depositó en la tumba de un muerto cuyo espíritu es invocado para que asista al mago en sus propósitos.

A Ιεαωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευσαιφιρκιφαλιθονουομενερφα· Φιλίτω Ματρώννα, ἦν ἔτεκε {Ταγιν} Ταγέννη, ἥς βωεαι Ιαω Αδωνεληε Βαρουχ Αδωναι ἔχισ τήν οὐσίαν, Θεόδωρον, ὃν ἔτεκεν Τεχῶσις, ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς αὐτῆς - ἥδη, ταχὺ ταχύ. Παρακατατίθημι ὑμῖν τοῦτον τὸν κατάδεζμον θεοῖς καταχθονίοις καὶ Πλούτωνι Υεσσεμιγαδων Ορθω Βαυβω, Κόρη Περσεφονίη Ερεσχιγαλ καὶ Ἀδώνιδι τῷ βαρβαριωνηθ καὶ Ἑρμῖα καταχθονίῳ θουουθ φωκενταζεψευ καὶ Ἀνούβιδι καρτερῷ ψηριχθα κανκανε [...]. θ τῷ τὰς κλῖδας ἔχοντι τῶν καθ' Ἄδους πυλῶν κα[ὶ] τοῖς κ[α]ταχθονίοις θεοῖς τε καὶ ἀώροις μέλλαξί τε κα[ὶ] παρ[ι]θένοις, ἔνοις, ἐνιαυσίους ἐξ ἐνιαυτῶν, μῆνες ἐκ [μηνῶν, ἡ]μέραις ἐξ ἡμερῶν, νύκτε[κτε]ς ἐκ νυκτῶν, ὥρεσιν ἐξ ὥρ[ῶν]. [Ορ]κίζω πάντας τοὺς δέμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τ[οῦ]τῳ συμ[?]παρασταθῆναι τῷ δέμονι τούτῳ. Ἐγειρέ μοι σεαυτὸν [ἀπ]ὸ τῆς ἐχούσης σε ἀναπαύσεως καὶ ὕπαγε εἰς πᾶν [τό]πον καὶ εἰς πᾶν ἀμφοδὸν [...] καὶ εἰς πᾶσαν οἰκίαν [καὶ <εἰς> π]ᾶν καπηλῖον καὶ ἄξον, κατάδησον Ματρωναν, [ἦν ἔ]τεκεν Ταγέννης, ἥς ἔχισ τήν οὐσίαν-ἐ τρίχες τῆς [κεφ]αλῆς αὐτῆς-ταῦτην, ὅπως μὴ βινηθῇ, μὴ πυγισθῇ, μὴ [λαι]κασθ[ῇ], μήτε ἀφρο<δι>σιακὸν ἐπιτελέσῃ μεθ' ἐτέρου, μὴ <δυνηθῇ> [ἐτ]έρῳ ἀντρί συνελθῆς εἰ μὴ Θεοδώρῳ, ὃν ἔτεκεν Τεχῶσις, [κα]ὶ μὴ [δυ]νηθῇτῳ πώποτε {Ματρώνε χωρίς Θεοδώρο' υ'} [μὴ καρτε]ρῖν, μὴ εὐσταθῖν, μηδὲ ὕπνου τυχεῖς νυκτὸς [ἢ ἡμέρας Ματ]ρώνα, ἦν ἔτεκεν Ταγέννη, οὗ ἴσιν ἐ τρίχες [τῆς κεφαλῆς] αὐτῆς, χωρίς Θεοδώρου, ὃν ἔτεκε Τεχῶσις, [ὅτι ἐξορκίζω σε, νεκυδέμων, κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ τρο[μεροῦ] καὶ φοβεροῦ, οὗ ἢ γῆ ακού[ο]ουσα τὸ ὄνομα ἀνύγετε-[ἀκ]ο[ύ]ε[τε] οὖν, οἱ δέμονες-, οὗ οἱ δέμονες ἀκούοντες τὸ ὄνομα ἔμφοβοι τρέμουσιν, οὗ οἱ ποταμοὶ καὶ ἐ θάλασσαι ἀκού[ο]ντες τὸ ὄνομα ἔμφοβοι τρέμουσιν, οὗ ἐ πέτραι ἀκούουσαι τὸ ὄνομα> ῥήσονται. Ὅρ[κ]ίζω σε, νεκυδέμων, ἵτε ἀρσης ἵτε θήλια, κατ[ὰ] τοῦ βαρβαθαμ χαλουμβρα Βαρουχ Αδωναιου θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Ἀβρασαξ βραωσα' β' βαρβαριαωθ σαβαρβαριαωθ σεσενγε(ν)βαρβααραφαρραγγης μαριονγξας καὶ κατὰ τοῦ Μαρμαραχθα μαλμαρζα μαριβα[ρι]ωθ- μὴ μου παρακούσης, νεκυδέμων, ὅστις ποτ' οὐ(ν) [εἴ] καὶ ἔγειρέ μοι σεαυτόν, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς κυρίας [Ε]κάτης Ἀρτέμιδος δεμον δαμνω δαμνολυκα' κη' δαμνιππα δαμνομενια δαμηαμωνη

B δαμναμονη βριαω ασρσενοφρη αχθωπιθιθου ρακρινια Ακτιωφι Ερεσχιγαλ Νεβουτοσουαληθ Σαλβαναχαμβρη Υεσσεμιγαδων Ορθω Βαυβω νοηρε κοδηρε συιε σανκιστε δωδεκακιστη ακρουβορεβρα ἀκρουροβόρε, ὃ νυκτιτρόμε, ὀρκίζω σε κατὰ τῶν φρικτῶν σου ὀνομάτων αθθαβαβαθα[?] βαθαθαθ βαθριθι ιεαθ βαρβααρα Ιαωθ βριθ μαρχθαχαμ αχθαοαρ μαχαζαραχθα κα[λ]εσάντρα βιασάντρα κατανικάντρα. Ὅρκίζω σε, [νεκυ]δαίμων, φορβορφορ[βα]φορβα αρχισ[...] [νειαρ]οπληξ· ἔντινόν σου τὸ τόξος εἰς τήν καρ[δί]αν Ματ[ρ]ώνας, ἦν ἔτεκεν Ταγέννη, ἥς ἔχισ τήν οὐσίαν, ἐπ' [ἐ]ρωτι καὶ φιλίᾳ Θεοδώρου, οὗ ἔτεκεν Τεχ[ῶ]σις Αμφ[...]θα, φυσιτρόμε, νυκτιτρόμε, κελεύω σε, “στέμ]μα, κλ[ί]ς, κη]ρύκ[ιο]ν, τῆς Ταρταρούχου χάλ<κ>εον τὸ σάνδαλον, τῆς Δε[seis letras] πρου χρύσειον τὸ σάνδαλον· ἰδὼν δὲ ἐγὼ ἔφυγον τ[ὴν] σιδη]ροσάνδαλον, ἔβην δὲ ἐπ' ἵχνοις χρυ<σ>οσανδάλου Κόρη[ς]· σῶσόν] με, σωσίσκοσμε, Δήμητρος κόρη, “ἐπιτελοῦσαι μοι τὸν [κατά]δεσζμον τοῦτον· ἄξον, κατάδησον Ματρώναν, [ἦν ἔτε]κε[ν] Τ[α]γέννη, ἥς ἔχισ τήν οὐσίαν, ἥς ἔχι ἐν ν[ό]ω Θεόδω]ρος, ὃν ἔτεκεν Τεχῶσις, “ἄσκι κατὰ σκιε[ρῶν] ὀρέων μελαναυγηα χῶρον <Περσεφόνης> ἐκ κήπου [ἄ]γει πρὸς ἀ]μυλγὸν ἀνάγκης τήν τετραβάμονα π[αῖς] ἀγίην

Δήμητρος ὀπ[η]δών, ἔξ ἀμακαντορήας [νασμοῦ θα]λεροῖο γ[ά]λακτος θεσόμενων <...> λαμπάδος ἰνωδί[α] Ἑκάτη φρεϊκῶδι φωνῇ, βαρβαρεον κράζουσα θεὰ ? [2-3 letras]ν ἡγεμονεύεις. Νύξ, Ἑρεβον σκότιον, <κ?>έων φάος, Ἄρτεμις ἀγνή, εξετωνεπε τετραβάμων αορη πασαεα καισῶ ἀγαλλομένη Ἀφροδίτη Περσεφονίη, φορβη ἰωχέερα οἰωαιαιω πρόσκοπη ἰωδαμασεα,” φύλαξον ἄλυτον τὸν κατάδεσζμον τοῦτον εἰς αἰῶνα. Βαρφω[ρβορ]φορβαφορφορβαφωρβωρφορβαφορβαβ[ορ][φ]ορβαφορβαφαβεη φωρφωρφωρφωρ , ἄξ[ον,] κατάδησον καὶ ἀγρύπνησον Ματρώναν, ἣν ἔτεκεν Ταγένη, ἥς ἔχῃς τὴν οὐσίαν, ἥς ἔχῃ ἐν νόῳ Θεοδωρος, ὃν ἔτεκεν Τεχῶσις, φιλοῦσα<ν> αὐτὸν νυκτὸς καὶ ἡμέραις, πάσα ὥρα τοῦ αἰῶνος αὐτῆς, [[κ[αἰ μηδένα]] ἐκκτὸς Θεοδώρου- ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχύ, ἄρτι ἄρτι¹.

A *lao baphrenemoun othilari kriphi aeyea iphirk iralitho nuomenerpha boeai lao Adonai Eloe baraouch Adonai*. Que Matrona, a la que parió Tagena, cuya entidad mágica tienes (aquí), ame a Teodoro, a quien parió Tecosis, durante todo el tiempo de su vida. Ya, ya, rápido, rápido. Yo os deposito esta atadura mágica, dioses ctonios: Pluton *Hysessemigadon Ortho Baubo*, Core Perséfone, Eresquigal y Adonis, también llamado *Barbarioneth*, Hermes ctonio, *Toth Phokentazepseu* y el poderoso Anubis, *Pserichthakanchene (...)th*, el que tiene las llaves de las puertas del Hades, espíritus y dioses ctonios, muertos prematuros, jóvenes y doncellas, por los años de los años, los meses de los meses, los días de los días, las noches de las noches, (las horas de las) horas. Yo conjuro a todos los espíritus que habitan en este lugar a que vengan a ayudar a este espíritu. Levántame del reposo que te retiene y dirígete a todo lugar, a cada barrio, a cada casa, a cada tugurio, y con una atadura mágica tráeme a Matrona, a la que parió Tagena, cuya entidad mágica –los cabellos de su cabeza- (aquí) tienes, para que no pueda tener contacto sexual, ni vaginal ni analmente, ni haga felaciones, ni consume el acto sexual con otro hombre, ni se acueste con otro que no sea Teodoro, a quien parió Tecosis. Que Matrona sin Teodoro no pueda tener nunca ni fuerza, ni buena salud, ni pueda conciliar el sueño, ni de noche ni de día. Que Matrona, a la que parió Tagena, de cuya cabeza son estos cabellos, no pueda vivir sin Teodoro, al que parió Tecosis. Yo te conjuro, espíritu del muerto, en el nombre del que hace temblar de miedo, al oír cuyo nombre la tierra se abre, al oír cuyo nombre los espíritus tiemblan de miedo, al oír cuyo nombre los ríos y los mares tiemblan de miedo, al oír cuyo nombre las rocas se rompen. Yo te conjuro, espíritu del muerto, seas hombre o mujer, en el nombre de *Barbaratham Chaloumbra Barouch* del dios Adonaios y en el nombre de *Abrasax Braosa Babarbar laoth Sabarbar laoth Sesenge Barbarapharagges Marionioxas* y en el nombre de *Marmarachtha Malmarza Mari Bariioth*. No me desobedezcas, espíritu de muerto, seas quien seas, y levántate, porque te conjuro en el nombre de la Señora Hécate, en el nombre de Ártemis, espíritu de muerto. *Damno Damnolukake Damnippe Damnomenia Damnobarit Damnobathiri Damnomenia Damnomone*.

B *Dameamonei Briao Arsenophre Acheopethithou Rakrinia Aktiophis Eresquigal Neboutsoualeth Salbanachambre Hysessemigadon Ortho Baubo Noere Kodere Syie Sankiste Dodekakiste Akrourobore*, tú que haces temblar la noche, a ti te conjuro por tus terribles nombres *Athababaratha Barathath Babritheath Barbarara laoth Brith Marchthachama Achthao Amacha zarachtha*, convoca-hombres, y en el nombre de *Santrabia Santrakatani Kantra*; te conjuro, espíritu de muerto, en los nombres de *Phorbor Phorohorba Phorba Archis*

¹ Jordan, 1988: 248-251.

Neicharoplex, dirige tu arco al corazón de Matrona, a la que parió Tagena, cuya entidad mágica tienes (aquí), para que ame y desee a Teodoro, a quien parió Tecosis.

Tú que haces temblar la noche, a ti te ordeno (por tus símbolos): corona, llave, caduceo, la bronceada sandalia de la señora del Tártaro, la sandalia de oro de Deméter; después de haberte visto, yo abandoné a la de la sandalia de hierro y marché tras las huellas de la dorada sandalia de Kore. Sálvame, salvadora del mundo, hija de Deméter; en cumplimiento de este conjuro de atadura tráeme, árame con una atadura mágica a Matrona, a la que parió Tagena, cuya entidad mágica (aquí) tienes, a quien Teodoro, al que parió Tecosis, tiene en el pensamiento.

Aski Kata skieron oreon, negro espacio, tráeme del jardín de Perséfone a lo más profundo de la Necesidad a la cuadrúpeda, la sagrada hija de Deméter, cuyos seguidores tu guías, del inagotable manantial de abundante leche (...) de una antorcha depositada para Hécate Trivia, diosa que grita barbarismos con terrible voz. Noche, Oscuro Érebo, eternidad, luz, casta Ártemis, (...) a la cuadrúpeda *dork* para la glorificada de bordada (?) cintura, Persefonia, *phorbe* lanzadora de flechas, *oioaiaio* que todo lo ves *iodamasea*.

Mantén esta atadura atadura mágica indisoluble por toda la eternidad *Borphor Phorba phor phorba phorbor phorba phorbab phorphorba phorba phabee phorphor phorphor*. Tráeme con una atadura mágica, insomne, a Matrona, a la que parió Tagena, cuya entidad mágica (aquí) tienes, a la que Teodoro, al que parió Tecosis, tiene en el pensamiento, y que lo ame noche y día, cada hora de su vida, a nadie más que a él. Que no pueda vivir lejos de Teodoro. Ya, ya, rápido, rápido, en seguida, en seguida”.

La entidad mágica de la víctima de esta *defixio* son sus propios cabellos. Dichos cabellos han sido depositados por el emisor de la maldición en la tumba del muerto cuyo espíritu solicita que venga en su ayuda. El texto comienza con unas *voces magicae* de tradición hebrea, ya que sirven para invocar el nombre de Iao, Adonai o Elohe. Sigue la declaración del deseo del emisor. Después, invoca a las divinidades ctonias griegas y egipcias y a los *daimones* de los muertos. Sigue un mayor desarrollo de la petición del mago: no solo quiere que el *daimon* traiga a la mujer, Matrona, hasta su casa para que le ame incondicionalmente, sino que también pide al espíritu que impida a Matrona tener cualquier tipo de contacto sexual con otro hombre, así como que sufra de insomnio y que no tenga buena salud. A continuación, conjura por el dios que hace temblar de miedo y cuyo nombre hace temblar la tierra, los ríos, el mar y los espíritus y rompe las rocas. Tal vez se trate de Apolo, pues acto seguido pronuncia el nombre mágico *Barbaratham Chaloumbra*, unas *voces magicae* utilizadas en la invocación a Apolo para la osirización de un gato contenida en el PGM III 109. Éste, no obstante, va acompañado de otros nombres mágicos (*Abrasax Braosa Babarbar Iaoth...Sesenge Barbarapharagges...*) que parecen referirse a potencias divinas hebreas. Concretamente las *voces magicae* compuestas por βαρ y φαρ: βαβαρβαρ σαβαρβαρ y el *logos* σεσενγεν βαρβαφαγγης son asociables con Hécate. En efecto, Teodoro invoca al *daimon* en el nombre de la Señora Hécate y de Ártemis para que no desobedezca. Siguen una serie de *voces magicae* con la raíz δαμν- que manifiesta dominación, sometimiento, y deriva del verbo griego δαμάζω, véase el comentario al PGM VII 696-697 donde aparecen epítetos de este tipo. Esto indica que Hécate y Ártemis, o Hécate-Ártemis, son llamadas aquí en calidad de las que

someten a los espíritus. Después de las *voces magicæ* con raíz δαμ(v)- se enuncia la tríada Actiofi Eresquigal y Neboutosoualeth, que con gran probabilidad sirve para denominar a Hécate, dado el contexto de esta invocación. Además, mientras que Υεσσεμγαδων se refiere a Plutón, otra serie de *voces magicæ* se refieren a Hécate:

- Ορθω Βαυβω: el nombre de Βαυβω precedido por Ορθω.
- νοηρε κοδηρε y ακρουβορεβρα άκρουροβόρε: la segunda parece relacionarse con el término latino *coda* “cola”; del mismo modo que las dos últimas remiten a la serpiente que se muerde la cola.
- σανκιστε δωδεκακιστη: la segunda parece tener la raíz δωδεκάκις “doce veces” y tal vez se refiera a los doce meses o doce signos del Zodiaco por los que pasa Hécate-Selene bajo su faceta lunar como divinidad que acoge los límites temporales del año.
- νυκτιτρόμε: epíteto para Hécate porque su presencia infunde terror en la noche.
- όρκίζω σε κατὰ τῶν φρικτῶν σου όνομάτων αθθαβαβαρθα[?] βαρθαθ βαθριθι ιεαθ βαρβααρα: una serie de *voces magicæ* compuestas por las repetición de las sílabas βαρ y θαρ, referentes a Hécate. Siguen el nombre de Ιαωθ y luego βριθ μαρχθαχαμ αχθαοαρ μαχαζαραχθα que parecen *voces magicæ* cuya cacofonía inspira temor.
- καλεσάντρα βιασάντρα κατανικάντρα: *voces magicæ* referidas a Hécate como fuerza divina dominadora de los hombres. Véase el comentario a estos epítetos en el comentario del PGM VII 696-697.
- Όρκίζω σε, νεκυδαίμων, φορβορφορβαφορβα αρχισ[...] νειχαροπληξ: invocación del *daimon* de muerto a través de Hécate que aparece denominada con las *voces magicæ* compuestas por φορ βορ βα características de ella. Además de νειχαροπληξ al final que ya he comentado en la Def. 26.

El emisor reitera en su petición y luego dirige un llamamiento a Hécate:

- φυσιτρόμε y νυκτιτρόμε: epítetos que denotan el terror que inspira la epifanía de Hécate en la noche.
- κελεύω σε, στέμμα, κλίσ, κηρύκιον, τῆς Ταρταρούχου χάλκεον τὸ σάνδαλον: se trata de σύμβολα de Hécate. La llave porque ella es quien custodia la entrada del Tártaro, de ahí que en otras ocasiones reciba el epíteto κλειδοῦχος. El caduceo es más propio de Hermes pero tal vez se asocia en este caso con Hécate en calidad de *psicopompos* de los *daimones*, pues ella controla la entrada y salida del Hades de las almas¹. Hécate recibe el apelativo de Ταρταροῦχος, señora del Tártaro, propio de Perséfone, y el atributo de la sandalia de bronce. La sandalia constituye un atributo místico-astral de Hécate porque relaciona a la diosa con la luna. La mención de dicho calzado en los textos de magia es una metonimia del viaje astral de Hécate entre los mundos sensible e inteligible. En este sentido, la sandalia es uno de los atributos de Hécate como intermediaria divina que tiene, por lo tanto, potestad para enviar *daimones* a la tierra. El significado simbólico que poseen las sandalias en la esfera divina se relaciona con el carácter eterno de los dioses tanto

¹ La corona y la llave son símbolos de Hécate en el PGM IV 2333 y el PGM VII 780.

en el mundo celeste como en el mundo infernal¹. El hecho de que sea una sola sandalia, según Martín Hernández, aporta un valor místico y órfico a la invocación y apoya la hipótesis de que ciertas fórmulas relacionadas con un culto místico fuesen reutilizadas con fines mágicos.

Hécate no es la única diosa con sandalias, sino que a continuación el texto menciona a Deméter con su sandalia de oro (τῆς Δε... πρου χρύσειον τὸ σάνδαλον). Esta misma sandalia se atribuye después a Perséfone cuando el emisor dice que abandona la sandalia de hierro (no especifica de qué diosa es atributo esta sandalia) y que persigue la sandalia de oro de Kore (ἔφυγον τὴν σιδηροσάνδαλον, ἔβην δὲ ἐπ' ἵχνοις χρυσοσάνδαλου Κόρης). Así como la sandalia de oro se atribuye a Hécate triforme en la *Def.* 26. Siguiendo la interpretación de Porfirio (Porph. *Περὶ ἀγάλματων* 8, 62 y Eus. *PE.* 3, 11, 32), la sandalia de oro representa la Luna nueva mientras que la sandalia de bronce representa la Luna llena. Aunque, en mi opinión, los textos mágicos no siempre corroboran dicha correspondencia ni tampoco demuestran que haya una sólida razón para ella, sino que se trata de una libre interpretación de los exegetas posteriores.

Sin embargo, en el caso de esta *defixio* la correspondencia de los metales de las sandalias con las fases de la Luna me lleva a una posible interpretación si consideramos que el texto de la *defixio* guarda un interesante parecido con los versos de los *HG* 9-14, de hecho ambos documentos contienen *Ephesia Grammata* (en la *defixio*: ἄσκι κατὰ σκιερῶν ὁρέων), y esto a su vez se conecta con el ritual iniciático de los Misterios eleusinos de Kore y Deméter. Si, en efecto, estos versos de la *defixio* aluden al ritual iniciático de un individuo, la sandalia de hierro, en primer lugar, puede ser el símbolo del iniciado como mortal (la raza del hierro es la de los hombres). En segundo lugar, la sandalia de oro de Kore simbolizaría su ascensión anual desde el reino del Hades² y se aparece ante el iniciado. En este caso la diosa de la epifanía podría ser un sincretismo entre Hécate y Perséfone. Por último, la sandalia de bronce atribuida a Hécate-Perséfone *Tartarouchos*, se relaciona con el regreso de la diosa al Hades. El texto evoca la noche y la oscuridad del Érebo junto con la luz de las antorchas de Hécate, ambientación propicia para los misterios. Además, sigue una petición de salvación a la “hija de Deméter” que, en este caso, con gran probabilidad no se trata simplemente de Perséfone sino de Hécate-Perséfone³, ya que, además de las confluencias que acabo de señalar, el epíteto de σώτειρα se aplica especialmente a Hécate en ámbito órfico y de los *Oráculos Caldeos*. Después, la reformulación de la petición del mago y luego las *Ephesia Grammata*. A continuación, la expresión μελαναυγηα χῶρον puede referirse al propio Hades.

La parte que sigue confirma que la *Def.* 32 contiene una alusión al texto de los *HG*. Se habla del jardín de Perséfone (Περσεφόνης ἐκ κήπου) y de la cabra sagrada a Deméter que emana inagotable leche (ἄγει πρὸς ἀμυλγὸν ἀνάγκης τὴν τετραβάμονα παῖς ἀγίην Δήμητρος

¹ Carboni, 2013: 113-131.

² Wortmann, 1968: 157 y López Jimeno, 2001: 248 nota 151.

³ Recuérdese que en la tradición literaria no es extraño encontrar a Hécate como hija de Deméter. Hécate *Enodia* es hija de Deméter Φεραιάς y de Zeus Καταχθόνιος: Eur., *Io.* 1048 y *Hel.* 569-570; Chrysostomou, 1998: 176, 180. Caracterizada como Hécate *Angelos*, Hécate es hija de Zeus y Deméter: Schol. Theocr. *Id.* II 12c; Arena, 1989: 40 nº 38. Así como en la tradición órfica, Orph. *Frgs.* 41 [260, Schol. Apoll. Rhod. III 467 p. 463, 9; Procl. in Plat. *Cratyl.* 406 b, p. 106, 25 Kern; Herm. 503 n. 6; Lob. I 544; Reitzenstein Ined. Poet. Graec. *Frag.* III (Ind. Rostoch. 1892/93) 23; Malten *Arch. Religions* XII 1909, 439 n. Et *Herm.* XLV 1910, 549.

όπηδών, ἐξ ἀμακαντορήας νασμοῦ θαλεροῖο γ[ά]λακτος θεσόμενων). A continuación, otra serie de epítetos para Hécate:

- λαμπάδος, Νύξ, Ἔρεβον σκότιον γ ἔων φάος: alusiones a la noche y a la oscuridad del Érebo que contrastan con los epítetos luminosos de Hécate, ya que ella porta las antorchas (λαμπάδος) que arrojan una luz perpetua (ἔων φάος).
- ἰνωδίᾳ Ἑκάτῃ φρεϊκῶδι φωνῇ, βαρβαρεον κράζουσα θεά: Hécate *Enodia* cuya voz terrible grita barbarismos, como en los *HG*.
- ἡγεμονεύεις: Hécate es quien guía a los *daimones*.
- Περσεφονίη: mención de Perséfone o alusión al sincretismo entre ésta y Hécate.
- Ἄρτεμις ἀγνή ε ἰωχέερα: mención de Ártemis.
- πρόσκοπη ἰωδαμασεα: el primero es propio de Hécate como guardiana y vigilante. El segundo contiene la raíz -δαμ- de dominación.
- φύλαξον ἄλυτον τὸν κατάδεσζμον τοῦτον εἰς αἰῶνα.
- Φορβη: *vox magica* de Hécate.
- Βαρφω[ρβορ]φορβαφορφορβαφωρβωρφορβαφορβαβ[ορ][φ]ορβαφορβαφαβει φωρφωρφωρφωρ: *voces magicae* de Hécate.

La cuadrúpeda se ofrece también a Afrodita, tal vez por el contexto erótico de esta maldición (εξετωνεπε τετραβάμων αορη πασαεα καιστῶ ἀγαλλομένη Ἀφροδίτῃ). El texto de la *defixio* finaliza con una última reformulación de la petición del emisor.

Def. 33 para depositar a la/s víctima/s a las divinidades ctonias (Ática, procedencia y datación exacta desconocidas, época tardía).

Referencias: *ALJ* 255 p. 102 = *SGD* 70 = Ziebarth, 1935: 27.

Tablilla de plomo dividida en dos caras (fr. I y fr. II) y en muy mal estado de conservación. Parece ser una *defixio* de tipo καταδεσμός dirigida a las divinidades ctonias, entre ellas se conservan los nombres de Hermes, Hécate y Cérbero.

[Καταγράφω κα]ἰ κ[ατατίθω ἀνγέλης καταχθονίοις] [Ἑρμῇ καὶ Ἑ]κ<ά>τει καταχθονία ΟΣΥ..ΚΤ#⁷.Φ ΤΔΑπολ.. τῷ Κερβέρω.

“Inscribo y deposito para los mensajeros¹ ctonios, Hermes y Hécate ctonia *OSY..KT.PH. TDApol...* y a Cérbero”.

Def. 34 para entregar a la víctima a las divinidades ctonias (Ática, procedencia y datación exacta desconocidas, época tardía).

Referencias: *ALJ* 264 p. 103 = *SGD* 79.

Tablilla de plomo dividida en dos caras (fr. I y fr. II = A y B) y en muy mal estado de conservación. Parece ser una *defixio* de tipo καταδεσμός cuya víctima es Quefilonio y las divinidades receptoras de la invocación son Hécate ctonia y Perséfone.

¹ López Jimeno traduce “ángeles”. Si es su interpretación del griego ἄγγελοι, como en el caso de la *Def.* 13 por ejemplo, prefiero mantener mi traducción por “mensajeros”, ya que seguidamente van los nombres de Hermes y Hécate, los mensajeros (ἄγγελοι) ctonios.

A (fr. I) ἐν/καταγράφω ἀποκερύττω / Χεφίλον ο;

B (fr. II) [Ε]κάτη καταχθο[νία] / καὶ Περσεφόνη.

“A Inscribo y repudio a Quefilonio.

B Hécate ctonia y Perséfone”.

Def. 35 para entregar a las víctimas a las divinidades ctonias (Panticapeo, sur de Rusia).

Referencias: *ALJ* 512 p. 279-280 = *SGD* 170.

Tablilla de plomo opistógrafa encontrada en una necrópolis y dividida en dos caras (fr. I y fr. II = A y B). Cada cara está inscrita con tres columnas y solo se ha conservado parcialmente el texto de las dos primeras columnas. Perforada con dos clavos. La tablilla parece contener dos maldiciones diferentes, ya que los nombres de las víctimas son distintos. Los nombres que aparecen en la Cara A son seis hombres: Neumenio, Demarco, Carixeno, Mericón, Neumenio el piloto (si es que no es el mismo que el primero) y Aristarco. Mientras que en la Cara B se maldice a Jenómenes, sus obras, sus hijos y su mujer. Las divinidades ctonias a las que se consagra la maldición son Hermes ctonio, Hécate ctonia, Plutón ctonio, Leucotea ctonia, Perséfone ctonia y Ártemis, Guardiana de las puertas, Deméter ctonia y los Héroes ctonios y, en la Cara B, también Praxídica ctonia.

No dispongo del texto completo en griego¹, por lo que transmito las líneas del artículo de Jordan:

A κατορύσσω [seis nombres masculinos en acusativo] παρ’ Ἑρμᾶν <χ>θόνιον καὶ Ἑκάτα[ν] χθονία[ν] καὶ παρὰ Πλούτωνα χθόνιον καὶ παρὰ Λευκ<ο>θέαν χθονίαν καὶ παρὰ Φερσεφόναν χθονίαν καὶ παρὰ Ἀρτέμιδα στροφαίαν καὶ Δήμητρα χθονίαν καὶ παρ’ ἥρωας χθονίους, τούτων μηδεῖ[ς] θεῶν λύσιν ποιήσαιο... μηδὲ μηρία τιθ<έ>ντες...

B κατορύσσω [nombre masculino, sus obras y sus hijos en acusativo]...

“A Entierro a Neumenio, Demarco, Carixeno, Mericón, Neumenio el piloto (τὸν κυβερνήτην), Aristarco, junto a Hermes ctonio, Hécate ctonia, Plutón ctonio, Leucotea ctonia, Perséfone ctonia y Ártemis que gira² (ῥι?), Deméter ctonia y los Héroes ctonios. Que ninguno de estos dioses libere a los espíritus de éstos ni a los Meotes, ni acepte sus plegarias ni los fémures de las víctimas sacrificadas (...).

B Entierro a Jenómenes, las obras de Jenómenes y de los hijos de Jenómenes, junto a Hermes ctonio, Hermes ctonio (*sic*), Plutón ctonio, Praxídica ctonia y Perséfone ctonia. Que Jenómenes no sea liberado por ellos, ni el propio Jenómenes, ni sus hijos y su mujer.

B (...) junto a los Héroes ctonios y Deméter ctonia”.

¹ Pharmakowsky, 1907: 126-128.

² En griego στροφαίαν tal vez derive de στοφάς ἄδος “que gira o se mueve dando vueltas”. López Jimeno traduce “Guardiana de las puertas”.

En esta *defixio* Hécate es una de las divinidades receptoras de las almas de las víctimas. El único epíteto que se aplica a la diosa es el de $\chi\theta\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$. Sin embargo, la palabra que sigue al nombre de Ártemis, $\sigma\tau\rho\omicron\phi\alpha\acute{\iota}\alpha$, merece una breve nota. Si es derivada del adjetivo griego $\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma$, tendrá relación con el hecho de girar. En contexto mágico esto recuerda la $\acute{\iota}\upsilon\gamma\chi$, $\rho\omicron\mu\beta\acute{o}\varsigma$ o $\sigma\tau\rho\acute{o}\phi\alpha\lambda\omicron\varsigma$, esto es la rueda mágica asociada con Hécate cuyo movimiento giratorio activaban los magos para atraer a los *daimones*. Aunque es propia de las invocaciones de sometimiento erótico en las que se pretende “arrastrar” a la víctima, aparece también en el *Orac.Chald.* 206 y puede que en esta *defixio* se esté evocando la imagen del instrumento. El hecho de que aparezca a continuación del nombre de Ártemis es significativo debido a la sabida relación o identificación entre ésta y Hécate.

PARTE 3: HÉCATE EN LOS PAPIROS MÁGICOS GRIEGOS (PGM)

En este apartado recojo todos los pasajes de los *Papiros Mágicos Griegos* en los que Hécate aparece mencionada directamente por su nombre o de manera indirecta a través de sus epítetos y de las *voces magicæ* que se le atribuyen y que sirven para identificarla.

La metodología que aplico para analizar cada práctica mágica es la siguiente:

- Identificación del pasaje de la práctica mágica con su referencia (ej. *PGM* III 1-164).
- Título descriptivo de la práctica mágica (ej. “Maldición contra los enemigos por medio de la osirización de un gato”).
- Indicación de las divinidades a las que va dirigida la práctica mágica.
- Texto en griego de la práctica mágica¹.
- Traducción española total o parcial del texto en griego. Los casos en los que traduzco solo una parte del texto se debe a que solo esa parte atañe a Hécate, en cuyo caso especifico cuáles son las líneas traducidas.
- Comentario que consta de las siguientes partes:
 - Especificación de la finalidad de la práctica.
 - Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica y con las divinidades que intervienen.
 - Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica.
 - Epítetos, *voces magicæ* y expresiones relacionadas con Hécate.

¹ Prefiero transmitir el texto griego completo de cada práctica mágica pensando en aquellos lectores que deseen leerlo en su totalidad para comprender mejor su contexto. Todas las ediciones de los textos griegos que transmito pertenecen al *TLG* (*Thesaurus Linguae Graecae*) del Packard Humanities Institute y de *The Perseus Project*. Extraído de *Diogenes* (versión 3.1.6), P. J. Heslin (1999-2007).

“Maldición contra los enemigos por medio de la osirización de un gato”

Práctica mágica dirigida a Helios-Osiris, Hécate-Isis y Seth-Tifón. En uno de los *logoi* Hécate es invocada en relación sincrética con Hermes (*Hermécate*).

[Λαβὼν αἴλουρον ἐκποιήσων Ἑσιῖν ἐμβαλὼν] [τὸ ς]ῶμα[α ἐς] τὸ ὕδωρ· [ἐ]ν [ῶ] πνίγεις, λέγε εἰς τ[ὸν] νῶ[το]ν. λόγος ὁ ἐπὶ τῆς πνίξεως· ‘δεῦ[ρό μ]οι, [ὁ ἐ]πὶ τῆς μορφῆ[ς] τῆς τοῦ Ἥλιου, ὁ αἰ[λουρ]ο[πρ]όσωπος θεός, κ[α]ὶ ἰδὲ σοῦ τὴν μορφ[ὴν τὴν] ἀδικουμένην ὑπὸ [τῶ]ν ἀντιδίκων σου, [τῶν] δεῖνα, [ἵ]να ἀνταποδῇς αὐτοῖς καὶ καταπράξῃς τὸ δεῖνα πρᾶγμα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε, ἱερὸν πνεῦμα· ἴσχυσον καὶ εὐτόνησον κατὰ τῶν ἐχθρ[ῶν ς]ου, τῶν δεῖνα, ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν θῶν ὀνομα[τά]ων βαρβα[θ]ι[α]ω [βαιν] χωω[ωχ] νιαβω[αιθ]α[βρ]α[β] σεσενγεν βαρφαρηνγισ..... φρεμιῖ, ἔγειρόν μοι σεαυτόν, αἰλουροπρ[όσω-]πος θεός, καὶ ποιήσων τὸ δεῖνα πρᾶγμα· κοι[νά]. λαβὼν δὲ τὸν αἴλουρον ποιήσων λάμν[ας τρεῖς,] μίαν μὲν ἐν τῷ πρωκτῷ, μίαν δὲ ἐν τῷ στόματι, μίαν ἐν τῷ λάρυγγι, καὶ τὸν λόγον ὑπὲρ τὸ πρᾶγμα γράψων εἰς χάρτην καθαρὸν [κιν-][ν]αβάρε², <εἴτα> τὰ ἄρμα<τα> καὶ τοῦ[ς] ἡνιόχους καὶ [τοὺς] [δί]φρους καὶ τοὺς μονάτορας, καὶ περιέ[λι-]ξον εἰς τὸ σῶμα τοῦ αἰλούρου καὶ θάψ[ον] [κ]αὶ ἄψον λύχνους ἑπτὰ ἐπάνω πλίνθω[ν ζ’] [ῶ]μῶν καὶ θύσον, αὐ[τ]ῷ καπνίζων στ[ύρ-][α]κα [καὶ] εὐφραίνου. ἔχε σῶμα αὐτοῦ κ[αὶ] [καταφύλαττε] αὐτὸν ἢ ἐν μνή[μ]ατι [ἢ ἐν] [τ]ῷ τόπῳ [τοῦ] τᾶ[φου]// δῦ[σον] [] οὐ χρώμασι[]. αῖσ καὶ ταφ...[] θές, βλέπ[ων] [τῷ ἄ]πηλιώτη, χωσ[] [λέ]γων· ‘ἄγγε[λε ...] [Ση]μέα χθονία ... [] ονε· δὸς ἄσφα[] [] μητε χθόνιε, [τὸν] [ἵ]π[ων] δρόμον [] ιακτωρη.// ἔ[χε] [] ν κατεχ[] [] φωκ[] ενσεψευ// αρεις[τα] [....]μοι τὸ πνεῦμα ...[.....] τό]που δαίμονα ...καὶ γ[ε]νηθήτω μοι τὸ [δεῖνα] π[ρᾶγμα] ἢ[δ]η, ἥδη, ταχύ, ταχύ· ὅτι ὀρκίζω σε τὸ[ν] τό]πον [τ]οῦτον, τὴν ὥραν ταύτην κατὰ τοῦ ἀπα[ρ]αιτήτου θεοῦ // ..θα// χωχα εἰν χουχεωχ καὶ κα[τ]ὰ τοῦ μεγάλου χθονίου θεοῦ αριωρ’ ευωρ’ καὶ κατὰ [τ]ῶν ἐπικειμένων σοι ὀνομάτων· ποιήσων τὸ δεῖνα [π]ρᾶγμα· κοινά. ἄρας δὲ τὸ ὕδωρ τὸ ἀπὸ τῆς πνίξε[ω]ς ῥᾶνον [ἐπὶ] τῷ σταδίῳ ἢ ἐν τῷ τόπῳ, ὅπου πρά[σσει]ς· λόγος [λεγ]όμενος, ὅτε ῥαίνεις, εἰς τὸ ὕδωρ τ[ῆς] πνίξεω[ς], οὗ[τος]· ‘ἐπικαλοῦμαι σε, τῶν πάντων[ν] ἀνθρώπων γενέτειρα, τὴν συναναγκασμένη[ν]<ν> τὰ μέλ[η] τοῦ Μελιούχου καὶ αὐτὸν Μελιούχον οροβαστρια [Νε]βουτοσουαληθ, ἀρκυία, νεκυία, Ἑ[ρ]μῆ, Ἐκάτ[η], Ἑρμῆ, Ἑρμε-]κάτη ληθ· αμουμα[ο]υτερμω[ρ]· ὀρ[κ]ίζω σε, τὸν ἐν τῷ τόπῳ [τ]οῦτω ἐπη[γερ]μένον δαίμονα, καὶ σέ, τὸν δ[αί]μονα τοῦ αἰλούρου πνευματωτοῦ· ἐλθέ μοι ἐν τῇ σήμ[ερον] ἡμέρᾳ καὶ ἀπὸ τῆς ἄρτι ὥρας καὶ ποιήσ[ον] μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα· κοινά, ὅσα θέλεις. χυχβαχυχ βα[χ]αχ[]υχ βαχαξιχυχ· βαζαβαχυχ· βαια[χ]αχυχ· βαζητοφωθ βαιν χωωωχ· ανιβω[ω]ω χωχε, [...] φιωχεν γηβρωχθω μυσαγαω[θ] χεωω [.]ω Σαβαώθ, ευλαμωσι· ηηλαξιμα [...θαχωχ]αξ ἴν χουχεωχ· ἐν μὲν τῷ [α’ καὶ γ’ πετάλω], ἐν ᾧ [ὀρ]κίζεις, ἐστὶν τοῦτο· ἴαεω [] [αεω] βαφρενεμουν οθ[ι]λαρικριφθναι-] [υ]ιανθφικρικραλιθ[ον]υομενερ[] φαβωεα [αβλαν]αθαναλβα [αβλαν]αθαναλβα.κ[]]. ἐπ[ὶ] δὲ τῷ β’ πε[τάλω] τιθεμέν[ω] διὰ τ[ῶν] καμ[α]ρῶν ἐστὶν τ[οῦτο]· ‘τρεβα α[βεραμ]ενθω[ο]υθ[] λερ[]α εξ[αν]αξε[θρ]ελθουωεθνε[μαρεβα]’. καρδιακῶς, ὡς βότρυσ. ἡωερβηθ ιωπακερβηθ ιωβολχοσηθ ιωαπομψ ιωπαταθναξ ιωακουβια ιωσηθ φωκενσεψευ αρεκταθουμισακτα[ι] πο[ί]ησον τὸ [δεῖνα] πρᾶγμα· (κοι[ν]ὰ ὅσα θέλεις) ὀρκίζω σε, τ[ὸν] ἐν τῷ τόπῳ τ[οῦ]τω μὲν ἄγγελον κραταιὸν καὶ ἰσχυρὸν τοῦ ζώου το[ύ]του· ἔγειρόν μοι σεαυτόν καὶ [πο]ίησον τὸ

¹ El PGM III se corresponde con el papiro nº 2396 del Musée du Louvre y con el P.Mimaut frs. 1-4. Fechado en la primera mitad del s. IV. Véase Wesseley, 1888; Betz, 1986: 23.

² Tinta de cinabrio.

δεῖνα π[ρᾶγμα] καὶ ἐν τῇ σήμ[ε]ρον ἡμέρᾳ κα[ὶ ἐν] πάσῃ ὥρᾳ καὶ ἡμέρᾳ· ἔγειρόν μοι σεαυτὸν κα[τὰ τ]ῶν ἐχθρῶν μου, τῶν δεῖνα, καὶ π[οί]ησον τὸ δεῖνα πρᾶ[γμα] (κοινά), ὅτι ὀρκίζω σε Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ καὶ κα<τὰ> τοῦ μεγάλου θεο[ῦ] Ἰαεω (λόγος) αε[ν]ι[ου]α] ωουιη[ε]α] χαβραξ φνεσκηρ φιχ[ο] φνυρο[φ]ωχωβ[ωχ] αβλανα[θα]ναλβα ακραμμαχα[μ]αρι σε[σε]νγενβ[αρ-]φαραγγ[ης] Μίθρα ναμαζαρ [α]ναμ[αρ]ια Δα[μνα]μεν[εῦ], χευχθω[νι]ε[θ]ορτοει, ἄγιε β[ασι]λ[εῦ], ὁ ναυ[τι]κός, ὁ τὸν οἶ-]ακα [κρατῶν κυ]ρίου θεοῦ· [ἔ]γε[ι]ρ[ο]ν μοι ς[εαυτόν], [αἰ]λουροπ[ρόσω]πος μέγας, οἶακα κρατῶν [θεοῦ], ποιήσ[ο]ν τὸ δεῖνα π[ρᾶγμα] (κοινά) ἀπὸ τῆς σήμερο[ν] ἡμέρας ἥδη ἥδη, ταχὺ ταχύ. συντέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, κοινὰ ὅσα θέλεις, [κρ]αταιέ Σ[ή]θ Τυφῶν, καὶ ἀνόμησον τῷ σθέν[ε]ι ς[ου] καί[κ]α[τὰ]στρεψον τὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ τιοῖρι, ὡς ἂν κελεύσω τῷ εἰδῶλῳ σου, ὅτι ὀρ[κ]ίζω σε Μασκελλι Μασκελλω (λόγος)· συν[τ]έλεσόν μοι τοῦτο τὸ δεῖνα πρᾶγμα ἐπὶ τῇ μορφῇ σου, [αἰ]λουροπ[ρόσω]πος ἄγγελος, συντέλεσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα (κοινά) καὶ τὰ ἐξῆς γραφόμενα (εἰς ἄλ[λα]ς χρ[ε]ία[ς]).’ ἐλθὼν πρὸς κατάδυσιν τοῦ ἡλίου λέγε [κρ]ατῶν τὰς τρίχας τοῦ αἰλούρου τὰς ἐκ δεξιῶν [κ]αὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ στόματος αὐτοῦ ὡσεὶ φυλακτήριον. διάνυσον τῷ Ἡλίῳ λέγων τὸν λόγον. λόγος· ‘στήσατε, στήσατε, κυβερνῆται τοῦ ἱεροῦ πλοίου, τὸ ἱερὸν πλοῖον· ὀρμῶ καὶ σέ, Μελιοῦχε, ἕως ἐγ[ὼ] ἐντύχω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ. ναί, μέγιστε Μί-θ[ρα], ν[αμ]αζαρ/ αναμαρια, Δαμναμενεῦ, χευχθωνιε/ θ[ον]τοει, ἄγιε βασιλεῦ, ὁ ναυ[τι]κός, ὁ τὸν οἶα [κ]ακρα[τῶν] κυρίου θεοῦ θοντοει καθεν και με[ν]ωφρισ.....κμεβαυ κερ κερυμι, πρὶν δια[.ει...] εἰς τὸν λίβα τοῦ οὐρανοῦ, πρὶν διαπ.....α φεύγ[ω]ν τὰ ὑβρ<ισθ>έντα· ἐπάκουσον ἐν[ευχομένου] μου, ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα π[ρᾶγμα], ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ τῶν σῶν ὀνομ[άτων] βα[ρ]βαραθαμ χελουβ.αμ· βαρούχ[.....] ς[ε]σενγεν βαρφαραγγη[ς] αμφιμιου[ρι].....μιν· ποιή[ς]ον τὸ δεῖνα πρ[ᾶ]γμα (κοινά, ὅσα [ἂν] θέ[λ]ης)· αὐτοὶ γὰρ οἱ ἀδικήσαντές σου τὸ ἱερ[ὸν] εἶδωλον, α[ὐ]τοὶ γὰρ οἱ ἀ[δ]ικήσαντες [τὸ ἱερὸν] πλοῖον δ[ι]’ ὅπερ ἐμο[ι] ιαλ-] [λω.....] ἵνα ἀνταποδοῖς αὐτοῖς [τὸ δεῖνα] πρᾶγμα (*κοινά), [ὅτι ἐπι]καλοῦμ[αι] ἰσερβηθ [ιω πα]κερ βηθ ιωβο[λ]χοσηθ ἰωπομψ ιω π[α]ταθαξ ιωακουβια ιω αμεραμεν θουθ λε[ρ]θεξαναξ [εθρελθου]ωθ νεμαρεβα/ ποιήσον τὸ δεῖνα π[ρᾶ]γμα (κοινά), ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς ἐβραϊκῆς [φ]ωνῆς καὶ κατὰ τ[ῆς] Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκαίω[ν] Μασκελλι, [Μ]α[σκελλω] ς[υν]τ[έ]λεσόν μοι καὶ ἀπόλεσον καὶ ἀνόμη[ς]ο[ν] ἐν τῇ ἐσομένῃ ἀνατολῇ, καὶ γε[ν]έσθω αὐτοῖς τὸ δεῖνα πρᾶγμα (κοινά, ὅσα θέλεις), ἥδη ἥδη, ταχὺ ταχύ· [κ]αλή σου κατάδυσις.’ ἐλθὼν δὲ ἐν τῷ τόπῳ, ἐν ᾧ πράσσεις, ἔχων τὰς μεγάλας τρίχας τοῦ [αἰλο]ύρου τὰς ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ [στό]ματος αὐτοῦ ὡσεὶ φυλακτήριον, διάνυσον [τῷ Ἡλίῳ] ἐν τῇ ἀνατολῇ λέγων τὸν λόγον. λόγος· ‘δεῦρό μοι, ὁ μέγιστος ἐν οὐρανῷ, ᾧ ὁ οὐρανὸς ἐ-γένετο [κ]ωμαστήριον¹, σατις / πεφωουθ / Ὡρα [Verba Coptica] ἀ[ν]άγκη ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα ηἰλαανχυ· ἀ[κ]α[ρ]βην / λααρμενθηρησεν εβεχυ ὁ ὦν φ[ι]λομαντόσυνος, ὁ χρυσοπρόσωπος, ὁ χρυσαυγής, ὁ πυ[ρ]ὶ καταλάμπων τῆς νυκτός², ἄλκι[μ]ος ἄλκι[μ]ος κοσμοκράτωρ, ὁ πρωῒ ἐπιλάμπω[ν] τῆς ἡμέρας, ὁ δύνων ἐν τῷ λιβι[β]όρῳ τοῦ οὐ[ρ]ανοῦ, ὁ ἀν[α]τέλλων [ἐκ τ]οῦ ἀπηλιώτου, σλ..ιξ, [ὁ] γυροειδής, ὁ τρέχων ἕως μ[ε]σημβρ[ί]ας κα[ὶ] διατρίβων ἐν τῇ Ἀραβίᾳ μουρωφ ὁ εμφε..ιρ, ὁ ἄγγελος τοῦ ἀγίου φέγ[γ]ους, ὁ κ[ύ]κλος ὁ π[υ]ροειδής περταμμηχ περακωνχη[χ] περακομφθω ακ Κμηφ ὁ ἔκλαμπρος Ἡλι[ος], ὁ αὐγάζω[ν] καθ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην, ὁ ἐν [τῷ] ὠκεανῷ ὀχεύων³, ψοειω ψοειω π[ν]ουτε νεντηρ τηρ[ου]· ἐν[ευχομαί] σοι κατὰ τοῦ [ὠ]οῦ, ἐγὼ [ε]ἰμι Ἀδά[μ] προγε[ν]ής· ὀνομά μοι Ἀδά[μ].

¹ Por el cual el cielo se ha convertido en un lugar de baile.

² Brillando con fuego en la noche.

³ Este epíteto de Helios ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων se da también en el amuleto Na 62 referido al Agatodaimon solar, SGG 2007: 97-98 n. Na 62.

ποίησόν μοι τὸ δεῖνα [πρᾶγ]μα, ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατὰ [θ]εοῦ Ἰᾶω, θεοῦ [Ἀβ]ιάθ· θεοῦ Ἄδωνάι· θεοῦ Μιχαήλ· θεοῦ Σουριή[λ· θ]εοῦ Γαβριήλ· θεοῦ Ῥαφαήλ· θεοῦ Ἀβρασάξ· [ἀβλ]αθαναλβα ακραμμαχαρι· θεοῦ κυρίου Ἰ[αι]ωλ· θεοῦ κυρίου / λαβα· φνεσκηρ φιχρο φ[νυρ]ο φωχωβωχ αεῖτουω ωσυιεα, ὁ τὴν ἡμ[έρα]ν φωτίζων/ νεθμομα· ὁ νήπιος, ὁ ἀνατέλ[λ]ων/ οροκοτοθορο, πυρὸς αὐξήτᾳ καὶ πολλοῦ φωτ[ὸς] σεσενγεν βαρφαραγγης, ἥκέ μοι, κλῦθί μοι, τῶν πάντων δικαιοτάτε, ἀληθείας ταμία, δ[ικα]ιοσύνης κτίστα· ἐγὼ εἰμι, ὃ ὑπὴντησάς [τε ἐ]δωρήσω τὴν τοῦ σοῦ μεγίστου ὀνόμα<τος> γνῶ[σίν τ]ε καὶ ἐκφώνησιν ἱεράν, ὃ καὶ διακρατεῖς [τῇ]ν ὅλην οἰκουμένην, ποιήσόν μοι τὸ δεῖνα πρᾶγμα [κοινά· καὶ] αὕτη ἐστὶν ἡ πρᾶξις τοῦ αἰλούρου περὶ πά[σης π]ράξεως· κάτοχος ἡνιόχων ἐν ἀγῶνι κ[αὶ ὄν]ειροπομπὸν καὶ φιλτροκατάδεσμον, [διάκο]πον καὶ μίσηθρον.

Traducción de la fórmula de esta práctica dedicada a Hécate-Isis (Il. 42 – 58):

“La fórmula¹ que debes pronunciar, cuando haces las aspersiones sobre el agua del ahogamiento, es la siguiente: ‘Te invoco, madre de todos los hombres, tú que reuniste los miembros de Meliuco y al propio Meliuco, *orobastria* Nebutosualeth, tú que tiendes la red, diosa de los muertos, Hermes, Hécate, Hermécate ληθ· αμουμαμουτερμυωρ; te conjuro a ti, el *daimon* que ha sido evocado en este lugar, y a ti, el demon del gato convertido en espíritu; ven a mi lado en este día de hoy y en este mismo momento y hazme la obra tal’ [lo que deseas] χυχβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ· βαζαβαχυχ· βαιαχαχυχ· βαζητοφωθ βαιν χωωχ· ανιβωωχ χωχε, φιωχεν γηβρωχθω μυσαγαωθ χεωω ...ω Σαβαώθ, ευλαμωσι· ηηλαξιμα ...θαχωχαξ ἴν χουχεωχ”.

Comentario

Finalidad

Se trata de un maleficio contra los enemigos, concretamente para περὶ πάσης πράξεως· κάτοχος ἡνιόχων ἐν ἀγῶνι καὶ ὄνειροπομπὸν καὶ φιλτροκατάδεσμον, διάκοπον καὶ μίσηθρον: “adueñarse de los aurigas en la carrera, para enviar sueños, para el encadenamiento del amor, para la separación y para el odio”. Se realiza mediante la osirización de un gato, considerado símbolo de Helios-Osiris en esta práctica mágica.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Las prerrogativas con las que Hécate se presenta en el mundo de la magia encajan con la finalidad de esta práctica. Según Hesíodo, tiene influencia en los juegos atléticos, haciendo vencedores a los jóvenes que le rinden honores². Puede ser que, para la finalidad del maleficio, esta faceta benévola de la diosa haya sido interpretada “inversamente” por el mago, ya que, al tiempo que favorece a unos competidores aurigas para que ganen, los que pierden se verán perjudicados. Por otro lado, el envío de sueños, tanto si son proféticos como si son pesadillas que provoquen terrores nocturnos a la víctima, es una potestad atribuida a Hécate en el mundo de la magia o de la superstición³. Por último, el “encadenamiento” (καταδεσμός) o

¹ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 79-80.

² Hes., *Th.* 439-440.

³ Hp., *Morb. Sacr.* I 92; Plu., *De sup.* 166A y *Orac. Chald. frag. dubium* 223.

coacción amorosa, que a menudo conlleva la separación de matrimonios, incluso provocando el odio entre personas, es un tema recurrente en los encantamientos de los *PGM* en los que se invoca a Hécate, como veremos más adelante.

Hécate-Isis¹ es invocada como “madre de todos los hombres” (τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα). Esta denominación se asocia rápidamente con Isis, la diosa-madre del panteón egipcio y una de sus divinidades primordiales junto al dios Sol Ra. Por su parte, la faceta de diosa madre de Hécate se aprecia tanto en la concepción hesiódica de la diosa como en la posterior concepción caldaica de esta divinidad, cuyo vientre es “dispensador de vida” (ζωογόνο)². Hécate e Isis son diosas benéficas y salvadoras, además de compartir el aspecto lunar. Por eso el toro es uno de los animales totémicos que tienen en común, ya que sus cuernos simbolizan los extremos del creciente de la Luna.

Sin embargo, un caso curioso de contraposición y complementariedad entre Isis y Hécate es que Isis ayuda a sanar a quienes padecen de insomnio³, mientras que Hécate puede provocar pesadillas que privan del sueño⁴. De acuerdo con Sfameni Gasparro, el tradicional culto egipcio de Isis experimentó una metamorfosis helénica en relación con la actividad médica y oracular de la diosa, por lo que la diosa se acabaría identificando con las griegas Deméter *Thesmophoros*, Selene, Hera⁵ y Hécate.

Cabe mencionar, además, que el término *heka* en el antiguo Egipto se suele traducir como “magia” y, según Sfameni Gasparro, se trataría de una fuerza misteriosa y un poder que dota a las grandes divinidades del panteón egipcio, como Isis, y que además da nombre a una divinidad, *Heka*⁶. La expresión “tú que reuniste los miembros de Meliuco y al propio Meliuco” recuerda el episodio mitológico de la diosa egipcia cuando reunió los miembros de su hermano-esposo Osiris, después de que éste fuese desmembrado por su hermano Seth. El significado del epíteto Μελιοῦχος se desconoce pero en textos mágicos se atribuye a diferentes divinidades⁷, como Serapis, Zeus, Helios, Hécate, Eresquigal y Mitra. Aquí probablemente se aplique a Helios-Osiris. Si el epíteto Μελιοῦχος deriva de una palabra griega, puede que tenga la raíz de la palabra “miel” μελι-, por lo que referiría un rasgo benévolo del dios al que se aplica. En este sentido recuerda el epíteto Μελιχίος, un epíteto referido generalmente a Zeus por su carácter propiciatorio⁸ o a Dioniso⁹, Tyche o Fortuna¹⁰. En cambio, los tres epítetos siguientes Νεβουτοσουαληθ, ἀρκυία, νεκυία se atribuyen a Hécate, mientras que Ἑρμεκάτη denota el sincretismo de la diosa con Hermes.

¹ López Carrasco, 2017: 160-161.

² *Or. Chald.* frs. 32, 38 y 53.

³ *Isid., Hymn.* 1, 29-30. Prueba de ello es una inscripción de agradecimiento de un devoto en Maronea, el cual, habiendo sido sanado de una enfermedad ocular por obra de Isis, enumera todas las virtudes (ἀρηταί) de la diosa, Sfameni Gasparro, 2002: 331-332 y 339.

⁴ *Hp., Morb. Sacr.* IV.

⁵ *D.S.*, I 13, 5 – 22, 7.

⁶ Sfameni Gasparro, 2011.

⁷ *PGM* V 4, *PGM* VI 33; Audollent, 1904: nn. 22.32 y 38.12; Betz, 1986: 336; Gager, 1992: 268. Sobre este epíteto, véase Göbel 1931: 554-555.

⁸ *Th.*, I 126; *X., An.* VII 7, 4; *Paus.*, I 37, 3, II 9, 6, II 20, 1; *Plut., De cohib. Ir.* 9.

⁹ *Ath., Deipnosophistae* III p. 78.

¹⁰ *Orph., H.* 71, 2.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

La práctica prescribe la elaboración de tres láminas en las que se graban *voces magicæ* y dibujos con tinta de cinabrio¹. Una lámina se coloca en el ano del gato, otra en su boca y otra en su garganta (II. 15 – 24): λαβὼν δὲ τὸν αἰλουρον ποιήσον λάμνας τρεῖς, μίαν μὲν ἐν τῷ πρωκτῷ, μίαν δὲ ἐν τῷ στόματι, μίαν ἐν τῷ λάρυγγι, καὶ τὸν λόγον ὑπὲρ τὸ πρᾶγμα γράψον εἰς χάρτην καθαρὸν κινναβάρει, εἴτα τὰ ἄρματα καὶ τοὺς ἡνιόχους καὶ τοὺς δίφρους καὶ τοὺς μονάτορας, καὶ περιέλινξον εἰς τὸ σῶμα τοῦ αἰλούρου καὶ θάψον καὶ ἄψον λύχνους ἑπτὰ ἐπάνω πλίνθων ζ' ὡμῶν καὶ θύσον, αὐτῷ καπνίζων στύρακα καὶ εὐφραίνου: “Cuando hayas cogido el gato, haz tres láminas y ponle una en el ano, otra en la boca y la otra en la garganta; escribe una fórmula sobre el asunto en un papiro puro con tinta de cinabrio; después pinta los carros, los aurigas, los asientos y los caballos y envuelve con ello el cuerpo del gato; entiérralo y enciende siete lámparas sobre siete ladrillos sin cocer; quema en su honor estoraque² y alégrate”.

La primera y la tercera sirven para hacer el conjuro (II. 58 – 70). Las *voces magicæ* son las siguientes: αεω βαφρενεμουν οθιλαρικριφθναιιανθφιρκιραλιθονυομενερ φαβωεα ‘αβλαναθαναλβα αβλαναθαναλβα’. Las *voces magicæ* del segundo esquema constituyen un palíndromo: ‘αβλαναθαναλβα αβλαναθαναλβα, a menudo relacionado con la diosa.

En el papiro aparecen dibujadas tres figuras³ que representan a las tres divinidades a las que se consagran las láminas y a las que se dedica esta práctica. La figura más grande representa a Seth-Tifón con cabeza de asno, un látigo en la mano derecha y una lanza en la izquierda. La figura más pequeña y en el centro representa a una mujer desnuda, tal vez Isis-Hécate. La primera figura a la izquierda es probablemente Helios.



Elementos vegetales y otros materiales:

χάρτην καθαρὸν: “papiro puro”, donde debe escribirse la fórmula de esta práctica mágica.

Κινναβάρει: “tinta de cinabrio” con la que se escribe la fórmula de esta práctica mágica.

λύχνους ἑπτὰ: “siete lámparas” colocadas sobre πλίνθων ζ' ὡμῶν “siete ladrillos sin cocer”.

¹ Extraído de una piedra preciosa que contiene un 85% de mercurio.

² Traduzco στύραξ por “estoraque”, la resina concreta a la que se refiere. Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 79 traducen “goma-resina” y Betz, 1986: 19 traduce “storax gum”.

³ Dibujos de las figuras en Betz, 1986: 20.

θῦσον [...] καπνίζων στύρακα: “ofrece (lo anterior) quemando estoraque”.

ἔχων τὰς μεγάλας τρίχας τοῦ [αἰλο]ύρου τὰς ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων τοῦ στόματος αὐτοῦ ὥσει φυλακτήριον: “teniendo como amuleto los largos pelos que el gato tiene a derecha y a izquierda de su boca”. Amuleto asociado con Helios-Osiris, “el de rostro de gato”, para el cual se realiza el ahogamiento del animal al principio de esta práctica.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Οροβαστρια *orobastria* (l. 46). Vocablo mágico de significado dudoso. Si deriva del griego, podría tener relación con el sustantivo ὄρος εὖς (monte, montaña) y con el verbo βαστάζω (levantar), por lo que sería “levanta-montañas”.

Νεβουτοσουαληθ *Neboutosoualeth* (l. 46). Apelativo de Hécate¹. De acuerdo con la interpretación de Mastrocinque², contiene la raíz egipcia νεβ- que significa “señor” y entiende Νεβ-ουτος como “Señora de Uto”, basándose en la inscripción Νεβουτος ουηρι del PGM VIII 492 y que significa “Neboutos grande”. En este caso, Νεβουτοσ- va seguido de -ουαληθ, de donde -αληθ recuerda el griego ἀλήθεια o ἀληθής (“verdad” o “verdadero”) y que daría lugar a la interpretación “Señora verdadera de Uto” o “Señora de Uto de la verdad”. A menudo se encuentra en la tríada de nombres divinos Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγαλ Νεβουτοσουαληθ³, siendo Eresquigal la esposa del dios mesopotámico Nergal de los infiernos.

ἄρκυία “que tiende la red” (l. 47). Epíteto cultual de significado dudoso y generalmente atribuido a Hécate⁴.

νεκυία “diosa de los muertos”⁵ (l. 47). Habitualmente atribuido a Hécate. También es el nombre de la planta νεκυῖα⁶.

Ἑρμεκάτη *Hermécate* (ll. 47-48). Es la fusión de los nombres Hermes y Hécate, *Hermécate*.

*Ἀμουμαμουτερμουρ⁷ *Amoumamoutermuôr* (l. 48). Puede relacionarse con la palabra copta *amou* que significa “ven”, o bien como una variante de αμοιρι, una *vox magica* derivada de la base en copto *amouri* y que se entiende como el nombre de la Moira⁸.

χυχ βαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαιαχαχυχ βαζητοφωθ βαινχωωωχ *Chuch bachuch bachachuch bachaxichuch bazabachuch baiachachuch bazêtophôth bainchôôch* (ll.

¹ PGM IV 2484, 2601, 2749, 2913; PGM VII 317.

² Sobre este epíteto SGG 2003: 106 y nota 454. Aparece en SGG 2003: 349 n. 303. Véase también Bonner, 1950: 30 y 197.

³ Fossing, 1929: n. 1864; Bonner, 1950: 86 y 197.

⁴ También aparece en PGM IV 2277 y IV 2780 y en Audollent, 1904: n. 38.14; Betz, 1986: 19 nota 11.

⁵ PGM IV 2781.

⁶ *Cyran.*, l. 13 N. Es la hierba *Florus* o *Tapsus Barbatus* o *Mullein*. Hay siete tipos de esta hierba. Se diferencia generalmente por las hojas, que se alzan un cúbito sobre la tierra, queman las hojas de esta planta en lámparas para conjuros. Existen en la práctica Νεκυῖαις μανῖείαις de necromancia que se ejecuta en una concha, de donde llaman a la hierba νεκυία porque νέκυς significa “muerte”.

⁷ Similar a la secuencia de voces *magicae* αμωρημα y αμαμαμαρ del PGM VII 693, donde la secuencia αμωρ se refiere a la luna, SGG 2003: 104.

⁸ SGG 2003: 351. Sobre la identificación de Hécate como Moira o con las Moiras, Johnston, 1990: 44.

53-55). Siguiendo la interpretación de Mastrocinque¹, se trata de un *logos* referido a divinidades solares, sobre todo para indicar su aspecto oscuro y nocturno. El *logos* completo (precedido por Αβρασαξ αζιλι-), se asocia con Hécate en una gema mágica (jaspe amarillo) cuyo verso presenta a Hécate triforme con seis manos que sujetan antorchas, puñales y látigos².

La primera palabra, χυχ, es un préstamo transcrito en griego de la palabra egipcia *kky* “la tiniebla”. Según los egipcios, el dios Sol en su aspecto nocturno se manifestaba como Osiris o Sarapis. Semejante a βαχυχ puede ser una variante del nombre de uno de los tres soles, Βαρχυχ, “el alma de la oscuridad”³. Además, según Bonner, se trata de un epíteto habitual de Horus leontocéfalo en gemas⁴. El mismo autor considera χυχ βαχυχ como una fórmula mágica relacionada con figuras solares y con dioses representados con cabeza de león⁵. La siguiente, βαχαχυχ, aparece en una *defixio*⁶ con el sentido de “*in Egypto magnus demon*”. Por su parte, βαχαξιχυχ o βακαξιχυχ, si es un vocablo derivado del egipcio, denomina la fase central dentro del sistema de siete fases que determinan los aspectos nocturnos del curso solar. La misma palabra sirve de epíteto a Zeus Helios Mitra Sarapis en el *PGM* V 4-10, y puede significar en egipcio “alma (*Ba*) de las tinieblas, hijo/a (*Si*) de las tinieblas”⁷. El vocablo βαζητοφωθ⁸ denomina al Sol en la segunda hora, tal vez el momento de realización de esta práctica (τὴν ὥραν ταύτην, Il. 36-37). Las siete voces χυχ βαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαζητοφωθ son casi idénticas a las que aparecen en el *PGM* X 42-46: χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ (Miguel) βακαξιχυχ (Gabriel) βαζαβαχυχ (Suriel) βαδητοφωθ (Ζαζιήλ = lao). Éstas se corresponden con nombres de arcángeles y grupos vocálicos y tal vez sirvieran también como nombres mágicos de los planetas⁹. Los nombres de los mismos arcángeles más el teónimo lao¹⁰ aparecen más adelante en esta práctica que estoy analizando (Il. 148-149). Sobre βαιαχαχυχ solo puedo deducir cierta afinidad con Hécate considerando que la primera parte, βαια-, recuerde al ladrido de un perro y el final, -χαχυχ, sea una repetición de fonemas cuya asonancia expresa agresividad. En cuanto a la vox βαινχωωωχ, se trata de una voz copta transcrita en letras griegas que, según Bonner, significa “alma de la oscuridad”¹¹. Está compuesta por el nombre egipcio Βα (*Ba*, “alma”), ινχ (“que vive”) y χω(ωω)χ (“tinieblas”), de donde “alma que habita en las tinieblas”. La suma de letras con valor numérico de esta vox da como resultado 3663, un

¹ SGG 2003: 112.

² SGG 2003: 350 n. 304.

³ Hay una invocación a los tres “Helios”: Anoch, Mane y Barchuch en el *PGM* XII 217-218. Significan, respectivamente, “alzamiento”, “mediodía” y “alma de la oscuridad”. Véase SGG 2003: 112 nota 522.

⁴ Bonner, 1950: 111.

⁵ Bonner, 1950: 58, 111 y 151.

⁶ Audollent, 1904: n. 250 A, 1-2.

⁷ SGG 2003: 112 nota 524.

⁸ *PGM* III 506.

⁹ Bonner, 1950: 154, 191 y 202.

¹⁰ El teónimo lao es una transliteración griega del Tetragrammaton *YHWH* (Yahwe) y el nombre del dios supremo de los gnósticos. Es habitual en los amuletos griegos descubiertos en Egipto y a menudo se acompaña del nombre *Abraxas* y se asocia con los nombres Sabaoth y Miguel. Véase Lecouteux, 2014: 167.

¹¹ Bonner, 1950: 26 y 146.

número simbólico por ser capicúa. Esta vox se encuentra a menudo grabada en las gemas gnósticas, tal vez para exorcizar el peligro de la divinidad significada por esta vox¹.

ανιβωωω χωχε *anibôôô chôche* (l. 55). Puede ser un anagrama de Βαινχωωωχ, como el que aparece enmarcado por un *ouroboros* en una gema mágica dedicada al dios Sol Ra (Φρη, *Phrên*)². Con dicho anagrama se relaciona la vox de esta práctica mágica.

*φιωχεν *phiôchen* (l. 55).

*γηβρωχθω *gêbrôchthô* (l. 56).

*μυσαγαωθ *musagaôth* (l. 56). Puede relacionarse con μύσαγ(μα) (“suciedad”, *PGM IV 2576*) y con la terminación de teónimo –αωθ, como en *laôth*, *Sabaôth*, etc.

Las voces *magicae* de la primera y la tercera lámina son las siguientes:

ἰαεω [...] αεω βαφρενεμουν οθιλαρικριφθναιιανθφιρικραλιθονουομενερφαβωεα: según la interpretación de Mastrocine³, se trata de un palíndromo que se despliega en círculo, como si fuese un *ouroboros*. Aparece también en el *PGM IV 3069* y se corresponde con el dios hebreo lao. En el *PGM VII 579-590* se corresponde con la serpiente *ouroboros*. Schmidt interpretó las voces βαφρενεμουν οθιλαρι κριφι basándose en la lengua egipcia: “Portador del nombre oculto, el león de Re bien preservado en este santuario”.

αβλαναθαναλβα⁴: teónimo de tradición hebrea. Aunque es el palíndromo más utilizado y suele usarse como teónimo pero todavía no se ha dado una interpretación definitiva del mismo. En el *PGM V 475* sirve como teónimo hebreo; en la magia copta es una potencia angelical; en *defixiones* chipriotas designa a un Titán calificado como *sisopetron* “el que estremece la roca”⁵. Este palíndromo se asocia a grandes potencias divinas, como lao y Jesús⁶. Es una de las voces *magicae* que se inscriben en las gemas mágicas en las que figura Hécate, especialmente cuando la diosa aparece junto a divinidades solares⁷.

En la segunda lámina, colocada en los oídos, figuran las siguientes voces *magicae*:

*τρεβα

¹ SGG 2003: 112 notas 525 y 526.

² SGG 2003: 426 n. 398 y nota 2.

³ SGG 2003: 107.

⁴ El *logos* αβλαναθαναλβα aparece más adelante en *PGM III 79*, y también en *PGM III 341*; *IV 982*; *IV 3026*; *V 475*; *VII 311*; *VII 647*; *VII 1020*; *VIII 61*; *X 29*; *Xlc* lín. col. 1,9; *XII 63*; *XII 112*; *XII 157*; *XII 183*; *XIII 817*; *XVIIa* lín. 1m; *XIXa* lín. sec. 1,29; *XXXVI 43*; *XXXVI 227*; *XLIII 1*; *LIX 2*.

⁵ SGG 2003: 99-100.

⁶ SGG 2007: 53-54 n. Fi 53; 74 n. Fi 105; 89 n. Na 12; 98 n. Na 32; 128-129 n. RoC 5.

⁷ Amuleto 19 (CBd-221): a/divinidad leontocéfala con símbolo de cuarto menguante; r/ Anubis con látigo junto a Hécate tricéfala armada con látigos, puñales y antorchas. Amuleto 33 (CBd-664): a/ Sarapis, momia y animales solares; r/ Ares, Afrodita, Horus y triple Hécate. Amuleto 60 (CBd-3684): a/ Gorgoneion, vox ἀκραμμαχαμαρεῖ rodeando la cabeza; r/ Hécate triforme y armada con látigos, puñales y antorchas. Vox αβλαναθαναλβα en el canto de la gema; Amuleto 13 (CBd-3168): colgante mágico con cuatro caras en las que figuran: Anguipedes, Hécate, figura leontocéfala e Isis. También en una gema dedicada al Sol y a la Luna, SGG 2007: 59 n. Fi 66.

Αβεραμενθουθλεραεξαναξεθρελθουωεθνεμαρεβα¹: se trata, probablemente, de una de las variantes del *lógos* αβεραμενθω-. Conforman un palíndromo muy similar al que comenta Mastrocinqe² (Αβεραμενθουλερθεξαναξεθρελθουωεθνεμαρεβα) y que contiene los nombres del Sol en los cuatro sectores del cielo³. Según el autor, el primer segmento, Αβεραμενθω-, está compuesto por Αβερ(ρ)- y -αμενθω-, que designa el Oeste y el reino de los muertos según la concepción egipcia. Por su parte, los gnósticos identifican a Αβεραμενθω con Jesús⁴. En los *PGM*, la *vox* λερθεξαναξ denomina al dios solar (Horus-Harpócrates-Apolo)⁵, que se representaba bajo forma de halcón en la parte meridional del cosmos. La *vox* Αβεραμενθω también es asignada a Seth en los *PGM*⁶. Según la interpretación de Tardieu, el palíndromo está ligado al dios egipcio Thoth: “potencia de las aguas, Thoth, dios de lluvia, oh soberano: lluvia de dios, Thoth, poseedor de las aguas”⁷.

A continuación de las instrucciones que figuran en las láminas, el mago prescribe la fórmula que debe ser pronunciada para invocar a todas las divinidades a las que va consagrada esta práctica mágica, aunque parece que va dirigida directamente a Helios-Osiris, el “ángel poderoso y fuerte de este lugar y dominador de este animal (*aka* el gato)”. Conjura por Iao Sabaoth, Adonai, Abrasax y por el gran Iáeo. Entre las *voces magicæ* de esta fórmula, voy a referirme al triplete αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγενβαρφαραγγης porque puede aplicarse también a Hécate y aparece en otras fórmulas aplicadas a la diosa.

αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγενβαρφαραγγης⁸: al igual que la *vox* αβλαναθαναλβα, a la que me he referido anteriormente, también las *voces* ακραμμαχαμαρι y σεσενγενβαρφαραγγης se asocian con divinidades solares. Al principio de esta práctica, σεσενγενβαρφαραγγης es uno de los nombres sagrados del dios Helios-Osiris (I. 12). A continuación, en la fórmula dedicada a Hécate-Isis, aparece la *vox* αβλαναθαναλβα duplicada (II. 63-64). Después, αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγενβαρφαραγγης forman parte de la segunda fórmula para invocar a Helios-Osiris, que es conjurado bajo la petición que hace el mago a Iao, Sabaoth, Adonai e Iáeo, y precede al nombre de Mitra (II. 79-80). Seguidamente, σεσενγενβαρφαραγγης está en la fórmula de coacción dirigida a Helios, a quien el mago invoca como piloto de la “nave sagrada”, para conseguir que ésta se detenga. Amenaza con retener a Meliuco e invoca a Helios usando también el nombre de Mitra (I. 110). Por último, en la súplica al “Huevo” (el Huevo cósmico órfico, principio primordial del cosmos), las *voces* αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι finalizan la lista de nombres de grandes potencias: Adam (con quien se identifica el mago), el dios Iao, Abaoth, Adonai y Abrasax, y los ángeles Miguel, Suriel, Gabriel y Rafael (I. 150). Mientras que σεσενγενβαρφαραγγης se refiere a Helios-Osiris: “el dios soberano que ilumina el día...el que se levanta en la mañana...el que aumenta el fuego y la abundante luz” (I.155).

¹ El *logos* αβεραμενθω- aparece en *PGM* I 294; IV 181; IV 3270; V 178; XIV 24; LIX 6.

² *SGG* 2003: 216-217 nota 203 con referencias bibliográficas sobre este palíndromo.

³ *SGG* 2007: 188. El mismo *logos* figura en la gema Vr 6, en cuyo reverso aparece el dios Pan barbado y con cuernos.

⁴ *SGG* 2003: 217 nota 206.

⁵ *PGM* II 108-109.

⁶ *PGM* XXXVI 1-34; XXXVI 69-101 y LVIII.

⁷ La conexión del palíndromo con el dios Thoth se aprecia en *PGM* II 125 (Αβεραμενθουθ) y *PGM* XXXVIII (Αβεραννεμανε Θωύθ). Véase Tardieu, 1981: 412-418.

⁸ Sobre el triplete formado por estas tres *voces magicæ*, véase Bonner, 1950: 116, 154, 191 y 201-202.

En PGM III 508 se dice que ἀκραμμαχαμαρι es el nombre del Sol en la tercera hora y que en ese momento, además, tiene forma de gato, tal y como prescribe la práctica que estoy analizando. Tal vez sea más acertado identificar la tercera hora del Sol con el momento de realización de esta práctica, aunque la segunda hora, identificada por el nombre del Sol βαζητοφωθ que he comentado anteriormente, sea otra posibilidad.

La vox ἀκραμμαχαμαρι figura en algunas gemas mágicas con la imagen de Hécate¹ y otras junto a la vox ἀβλαναθαναλβα² en gemas dedicadas a divinidades solares como Osiris, *Pantheos*, Anguípedes, Horus, Helios³, Harpócrates o Chnubis⁴. La sílaba AKPA (también escrita AKPM) en hebreo significa “cumbre”⁵, tal vez otra prueba de su relación con el Sol como la luz más alta. Por su parte, la vox σεσενγενβαρφαραγγης, de la que a menudo se omiten algunas sílabas, suele aparecer en invocaciones dedicadas a divinidades solares. En hebreo, ΣΕΣΕΓ o ΣΕΣΕΝ es el nombre místico de Babilonia⁶. La vox σεσενγενβαρφαραγγης se da en gemas mágicas acompañada de ἀκραμμαχαμαρι⁷.

Fórmula de la Necesidad Μασκελλι Μασκελλω *Maskelli Maskello* (I. 90). Es el inicio de un *lógos* recurrente en los textos griegos de magia. Sirve como fórmula de invocación a la fuerza de la Necesidad, por lo que su función es ejercer un poder de obligación sobre la víctima⁸. A menudo esta fórmula aparece abreviada, como en este caso, siendo la fórmula completa: μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαω ορεοβαζαγρα ρηξιχθων ιπποχθων πυριπηγανυξ⁹ λεπεταν λεπεταν φνουνοβοη, o una variante de ésta. Normalmente va seguida de una afirmación del tipo “Yo te conjuro por la fuerza”, seguida de la fórmula. Si aparecen solo los dos primeros vocablos, Μασκελλι Μασκελλω, pueden ser equivalentes al nombre mágico de la fuerza divina Ἀνάγκη τῶν Ἀναγκῶν (“la Necesidad de las Necesidades”). No es posible determinar si las palabras de esta fórmula tienen un significado concreto o de qué lengua fueron tomadas originalmente¹⁰. En el texto gnóstico *Pistis Sophia*, *Maskelli* es el nombre del Arconte Zarazaz¹¹. A veces denomina a *daimones* independientes¹ y a menudo se asocia a divinidades

¹ Amuleto 12 (CBd-1313): a/Hécate triforme; r/divinidad *Pantheos* y ἀκραμμαχαμαρεί inscrita en el canto; amuleto 60 (CBd-3684).

² SGG 2007: 129 n. RoC 5: dedicada a divinidades hebreas, principalmente Yahweh (Iao, Sabaoth, Adonais) y que contiene los nombres de los planetas.

³ CBd-381, 568, 573, 601, 675, 988, 2197, 2880, 3129, 3390, etc.

⁴ SGG 2003: 163 n. 13, 425 n. 395.

⁵ Schwab, 1897: 274.

⁶ Schwab, 1897: 308.

⁷ SGG 2003: 389 n. 359: dedicada al Decano Tepiach; 432-433 n. 414: probablemente consagrada a una divinidad solar, pues está encabezada por un *uroboros* encuadrado en cuatro estrellas de ocho puntas (que simbolizan el sol) y que constan de una larga inscripción de *voces magicae* a continuación.

⁸ PW (1930) vol. XIV 2 Mantikles-Mazaion, s.v. “Maskelli-Maskello”, p. 2119.

⁹ PGM VII 302; IX 10; XXXVI 342-346; DMP (*Demotic Magical Papyri*) XV 2, etc. En esta fórmula hay dos palabras que, según Betz, podrían ser antiguos epítetos griegos: ορεοβαζαγρα, tal vez un epíteto de Hécate o de la diosa luna; ρηξιχθων, que puede traducirse por “que quiebra la tierra” o “que surge de la tierra”; ιπποχθων, de significado incierto. Una hipótesis es que esté formada por ιππος- (“caballo/yegua”) y por -χθων (“tierra”), por lo que sería “caballo/yegua terrestre”. Por último, πυριπηγανυξ, según Betz, significa “señor de la fuente de fuego”. En mi opinión, a πυρ- (“fuego”) y πηγα (“fuente”) se puede agregar νυξ (“noche”), resultado “señor/a fuente del fuego en la noche”.

¹⁰ Wesseley, 1886: 1-38 nn. 244, 246, 247, 250.

¹¹ Schmidt, 1905: 18-22.

como Hécate². Se encuentra en la fórmula dirigida a Seth-Tifón (l. 90) y, a continuación de ésta, en la fórmula para la “(diosa) Necesidad de los démones de la Necesidad” (l. 120: κατὰ τῆς Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκαίων). En este caso, si la Necesidad está divinizada, puede tratarse de Hécate-Isis con influencia lunar. La llamada de esta diosa, además, encaja con el final de la fórmula “sea hermoso tu ocaso” (l. 124: καλή σου κατάδυσις).

PGM III 424-466

“Copia de un libro sagrado que contiene prácticas de comunicación con Selene y con Helios para conseguir la prognosis y para recordar”

Práctica mágica dirigida a Selene-Hécate.

<Ἀντίγραφον ἀπὸ> ἱερᾶς βίβλου. πρόγνωσις καὶ μνημονικὴ λαβῶν κάκουφον, ὃ ἐστὶν αἰγυπτιστὶ κακκουφατ, ἐξάραξον αὐτῆς τὴν καρδίαν, κατάρτησον καλάμῳ καὶ τὴν καρδίαν καταταμῶν ἐπίβαλε εἰς μέλι Ἀπτικὸν πλησιαζούσης τῆς θεοῦ καὶ εἴτα τρίψας τὴν καρδίαν τῇ α' τῆς θεοῦ σύμμειξον τῷ μέλιτι καὶ κατάφαγε νήστης λέγων ἐπτάκις, ἅπαξ γευόμενος τῷ λιχανῶ τῷ δ]ακτύλῳ, τοῦτο[ν τ]ὸν λόγον· 'ποίησόν με προγνῶναι τὰ μέλλοντα καὶ τὰ προμέλλοντα καὶ πεπραγμένα καὶ πάντα <τὰ> ἔργα τῇ σήμερον καθάπαξ.' ἐπτάκις τὸ ὄνομα λέγε, αἶψα λέγων κοινά·

τῇ τρίτῃ ἀπογευόμενος λέγε τὸ ὄνομα Λαιλαμ σανκανθαρα, κοινά. τῇ σελήνης δ' <τὸ> δ' ὄνομα λέγων ἐπὶ μνω, τῇ ε' τὸ ε' ὄνομα λέγων ἐπτάκις εκενθ... τῇ ζ' τὸ ἕκτον ὄνομα Ἀμοῦν Ἀμοῦν, τῇ σελήνης ζ' τὸ ζ' ὄνομα.ρα πρεγχιχαροθ. τῇ η' τὸ η' ὄνομα· εἴσι Οὔσιρι Ἀμοῦν Ἀμοῦν, τῇ θ' τὸ θ' ὄνομα **φορφορβαρζαγρα**, τῇ ι' τὸ ι' ὄνομα ζαζουχωρ δαμνιοτη, τῇ ἐνδεκάτῃ τὸ ἐνδέκατον ὄνομα χρυσα χρυσα ευαε χρυσοες ειρε χρυσοεγεθρελ...ρον, τῇ δωδεκάτῃ τὸ δωδεκάτον ὄνομα, δωδεκάκις γευόμενος· αθαβ....επιγραψαθιρ..ψανο.αση, τῇ ιγ' τὸ ιγ' ὄνομα λέγων· Ἄρτεμι Δαμνω δαμνο λύκαινα, τῇ τετάρτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ τέταρτον καὶ δέκατον ὄνομα λέγων. τοῦτο τὸ ὄνομα **ιδ'**· Ἄρπονχνουφι βριντατηγωφρι βρισκυλμα **ορεοβαζαγρα**. τῇ πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· **σεσενγεν βαρφαραγνης** αγαβ ... αειηιουω, κοινά, ὅσα θέλεις, λέγων καθ' ἡμέραν.

Traducción:

“Copia³ sagrada de un libro sagrado. Para conocer de antemano y recordar. Toma una abubilla (que en egipcio es *kakkouphat*), sácale el corazón, atraviésalo con un estilo y, después de cortarlo en pedazos, echa el corazón en miel ática cuando la diosa se presente; después, tritura el corazón en el día primero de la diosa, mézclalo con miel y cómetelo en ayunas mientras recitas siete veces esta fórmula después de probarlo una vez con el dedo índice:

¹ P. Leid. V 9, 10: donde el mago invoca “τὸν Μασκελλι τὸν Μασκελλωθ (haciendo que el nombre de Μασκελλω termine en -ωθ, derivado del hebreo) τὸν Φνου, τὸν Κενταβαώθ”. Así como en el Pap. Oslo I 153-155 (ed. S. Eitrem, 1925): “Ὁ ος conjuro (*daimones*) a situaros sobre el fuego *Maskelli Maskellô, Phnoukentabôth*...”; y de forma similar en las ll. 250-254 (véase el comentario de S. Eitrem, p. 73).

² SGG 2003: 348.

³ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 91.

‘hazme conocer el futuro más lejano y el más cercano, y lo que ya está hecho, todas las obras, hoy mismo y de una sola vez’.

Repite el nombre siete veces y expresa inmediatamente tus deseos. El tercer día prueba la mixtura y di el nombre *Lailam sankanthara* (los deseos). En el cuarto día de la Luna, pronuncia el cuarto nombre *epimno*; en el 5º día, el 5º nombre diciendo siete veces *ekenth*... En el 6º, el 6º nombre Amón, Amón; en el 7º día de la Luna, el 7º nombre *prenxicharotn*; en el 8º, el 8º nombre Isis, Osiris, Amón Amón. En el 9º, el 9º nombre *phorphorbarzagra*; en el 10º, el 10º nombre *zazouchôr damniotê*; en el 11º, el 11º nombre *chrysa chrysa eyae chrysoes eire chrysoegethrel*... en el 12º, el 12º nombre *athab*... *enigrapsathir*... *psano, asê*; en el 13º, el 13º nombre Ártemis Damno damno loba; en el 14º, el 14º nombre diciendo: ‘este es el nombre 14º *Harponcnufi brintatênôphri briskylma oreobazagra*’. En el 15º, el 15º nombre *sesengen barpharanges agab*... *aeê, iouô*. En la forma acostumbrada expresa cada día cuanto deseas”.

Comentario

Finalidad

Este pasaje contiene una práctica de comunicación con Selene para conseguir lo que se desea, ofreciendo a la diosa el corazón de una abubilla, troceado y bañado en miel ática, e ingerido posteriormente por el solicitante, pronunciando el nombre correspondiente del astro divinizado cada uno de los quince días.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Los nombres bajo los cuales se invoca a Selene en los días noveno, catorceavo y décimo quinto, relacionan al astro divinizado con Hécate, pues los mismos epítetos sirven para invocar a la diosa.

Epítetos, voces mágicas y expresiones relacionadas con Hécate

*τῇ θ' τὸ θ' ὄνομα φορφορβαρζαγρα (l. 432). En el noveno día, Selene se llama *phorphorbarzagra*. Un epíteto habitual de Hécate es φορφορβα¹, de carácter ctonio, una de las voces cuya particular sonoridad inspira agresividad y provoca miedo, también se atribuye a Seth-Tifón². También suele formar parte de otros compuestos como φορβαφορφορβα o βορβοροφορβα, sobre los que hablaré más adelante. La vox βαρζαγρα tiene relación con divinidades solares³. La palabra βαρζα en persa significa “luz brillante”⁴.

τοῦτο τὸ ὄνομα ἰδ' Ἀρπονχνουφι βριντατηνωφρι βρισκυλμα ορεοβαζαγρα. En el catorceavo día, Selene se llama *Harponcnufi brintatênôphri briskylma oreobazagra*. Está compuesto, por una parte, por el denominado *lógos* de *Harponcnufi*, *Harponcnufi brintatênôphri briskylma*. Éste se asocia al *Agatodaimon* (“Daimon Bueno”) en la fórmula del

¹ PGM IV 2054, IV 2481, IV 2954.

² SGG 2003: 348 y nota 94.

³ SGG 2003: 386 n. 346. Una gema mágica en la que figura un león acompañado de dos estrellas y la vox ορεοβαρζαγρα.

⁴ Betz, 1986: 93 nota 368.

PGM I 27-28¹ para conseguir un *daimon páredros* o asesor para todo fin; así como en la práctica de oniromancia consagrada a Helios y los arcángeles en el PGM VII 1023-1024². Por lo que el *Agatodaimon* y Harpócrates-Chnouphis están relacionados en contexto solar. Este *lógos* también se encuentra en la fórmula para recordar del PGM I 237-238³ que se realiza bajo el influjo de la Luna, bebiendo durante siete días desde que aparece el astro en el cielo. Según la interpretación de Bonner, la *vox Harponcnufi* contiene los nombres de Horus (*Har-*) y de Chnum. La segunda, *βριντατηνωφρι*, se atribuye especialmente a Chnum y tiene relación con *nefer*, que en egipcio significa “bueno”⁴. Por otra parte, la *vox oreobazagra* forma parte del *logos* de la Necesidad *Μασκελλι*, al que me he referido anteriormente, y se relaciona con divinidades infernales como Brimó⁵ y con Hécate⁶.

τῇ πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τὸ πέμπτον καὶ δέκατον ὄνομα· σεσενγεν βαρφαραγγῆς ἀγαβ ... αἰηίου. En el décimo quinto día, Selene se llama *sesengen barpharanges agab... aeê, iouô*. La *vox magica* σεσενγεν βαρφαραγγῆς⁷ ha sido clasificada por Mastrocinque como un teónimo de tradición hebrea sobre el cual no se ha dado todavía una interpretación convincente. Según el autor, es probable que -βαρ- sea la palabra hebrea que significa “hijo” y que la *vox magica* completa designe a una divinidad generada por otra⁸. Siguiendo la interpretación que ofrece el autor, -φάρανγξ- significa en griego “barranco” o “abismo” y tiene conexión con la Luna en un pasaje de la *Biblia* de los Setenta (*Jos.*, 10.12.), en el cual Jesús ordenó que la Luna se detuviese en ese lugar. Tiene relación con el Inframundo o el Tártaro y, en los encantamientos coptos, el mismo término designa el Oeste. La palabra σεσεγ o σεσεν en hebreo (ששג) es un nombre místico de Babilonia y se asocia con la serpiente en gemas gnósticas⁹. Lo cierto es que esta *vox* es recurrente en algunas prácticas de los PGM¹⁰ en las que Hécate interviene; así como en gemas mágicas dedicadas a Harpócrates y a Hécate¹¹.

PGM IV¹² 1227-1264

“Exorcismo o práctica mágica para expulsar *daimones*”

¹ PGM I 27-28: Ἀγαθὸς Δαίμων, Ἄρπον κνοῦφι βριντατην σιφρι βρισκυλμα αρουαζαρ βαμεσεν.

² PGM VII 1023-1024: τὰ ὀνόματα τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος· Ἄρπον χνουφι βριντατην ωφριβρισαρουαζαρβασεν.

³ PGM I 237-238: Ἄρπον Χνουφι βριντατηνωφριβρισκυλμααρουαζαρβαμεσεν.

⁴ Bonner, 1950: 204-205.

⁵ SGG 2003: 111; Serafini, 2015: 149, 170, 227 y 241.

⁶ PGM IX 10; PGM XIXa 10.

⁷ Robinson, 1990: 132.

⁸ SGG 2003: 104 y nota 429 con referencias bibliográficas sobre el término.

⁹ Schwab, 1897: 308.

¹⁰ PGM II 122; III 12, 79, 110, 155, 217, 436; IV 364, 981, 1025, 1487; VII 312; XII 170; XXXVI 310; LXVII 13.

¹¹ SGG 2003: 169 n. 27 (a/ Harpócrates en la barca solar); 352 n. 308 (a/ Harpócrates con cornucopia, r/ Hécate tricéfala con *modii* y con cuatro manos, sujetando un puñal y una antorcha en las dos manos superiores y dos látigos en las manos inferiores, tiene un solo torso y pies de cuerpo de serpiente); 429 n. 405 (*ouroboros*); 441 n. 426 (solo texto). SGG 2003: 77 n. Fi 109 (*ouroboros*); 128-129 n. RoC 5; 169 n. VeC 10 (una gema tardía); 201 n. GM 20 (potencias divinas, arcángel Gabriel, Jesús).

¹² El PGM IV se conserva en la Bibliothèque Nationale de Paris, identificado como *P.Bibl.Nat.Suppl.* gr. n. 574. Fechado en el s. IV. Véase Betz, 1986: 23.

Práctica mágica dirigida a grandes potencias divinas y probablemente a Hécate.

<Πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας>

λόγος λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. βάλε ἔμπροσθεν αὐτοῦ κλῶνας ἐλαίας καὶ ὀπισθεν αὐτοῦ σταθεὶς λέγεις· [*verba coptica*] ἐξορκίζω σε, δαῖμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τούτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ· σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαῖ· ἔξελθε, δαῖμον, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεῖνα, ἄρτι, ἄρτι, ἤδη, ἤδη. ἔξελθε, δαῖμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτους, καὶ παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις· ποίησις· ζ' κλῶνας ἐλαίας ἄρας τ[οῦ]ς μὲν ἕξ δῆσον οὐρὰν καὶ κεφαλὴν, ἐν καθ' ἓν, τῷ δὲ ἐνὶ δέρε ἐξορκίζων. κρύβε. ἐπράχθη. ἐκβαλὼν περιάπτε τῷ δεῖνα φυλακτήριον, ὃ περιτίθῃσιν ὁ κάμνων μετὰ τὸ ἐκβαλεῖν τὸν δαίμονα ἐπὶ κασσιτερίνου πετάλου ταῦτα· ἄβωρ φωρ φορβα φορ φορβα: βες Χάριν Βαυβὼ τε Φωρ βωρφορβα φορβαβορ βαφορβα φαβραιη φωρβα φαρβα φωρφωρ φορβα βωφορ φορβα φορφορ φορβα βωβορβορβα παμφορβα φωρ-φωρ φωρβα, φύλαξον τὸν δεῖνα· καὶ ἄλλο ἔχει φυλακτήριον, ὅπου τὸ σημεῖον τοῦτο ??.

Traducción:

“Práctica¹ perfecta para expulsar *daimones*. Fórmula que se recita sobre su cabeza (del poseso). Arroja delante de él ramas de olivo, te pones detrás de él y dices: ‘te saludo, (caracteres coptos²). Te conjuro, *daimon*, quienquiera que seas por este dios *sabarbarbathiôthsabarbarbathiuoth sabarbarbaphai*; sal *daimon*, quienquiera que seas, y aléjate de fulano, pronto, pronto, ya, ya. Sal, *daimon*, pues te ato con cadenas de acero insolubles y te entrego al negro caos para tu total destrucción’.

Realización. Toma siete ramas de olivo, ata seis de ellas de punta a rabo, una por una, y, con la que queda, golpea al hacer el conjuro. Mantenlo oculto. Ya se ha probado. Después de echarlo, golpea a fulano con el amuleto, el que se colgará al enfermo después de arrojar al *daimon*; sobre la hoja de estaño va lo siguiente: ‘*bôr phôr phorba por phorba: bes Carin Baubó te For bôrophorba phorbabor baphorba phabraîê phôrba pharba phorphôr phorba bôhor phorba phorphor phorba bôborborba pamphorba phôrphôr phôrba*, guarda a fulano’. También tiene otro amuleto en el cual aparece este signo § ”.

Comentario

Finalidad

Se trata de un exorcismo para expulsar *daimones* que se recita sobre la cabeza de la persona que ha sido poseída.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

¹ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 133-134.

² Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 133 nota 77. Cito la traducción de dichos caracteres: “Te saludo Dios de Abraham, te saludo Dios de Isaac, te saludo Dios de Jacob, Jesús Cristo, santo Espíritu, Hijo del Padre, que está bajo los Siete, que está entre los Siete. Traed a Iao, Sabaoth, que vuestra Fuerza abandone a fulano hasta que arrojéis a este demon impuro, a Satán que habita en él”.

La práctica se consagra, por un lado, a grandes potencias divinas, según revelan los caracteres coptos: a Jesús Cristo y al santo Espíritu, a lao y a Sabaoth. Por otro lado, es plausible que haya también una invocación a Hécate a través de las *voces magicae* formadas por la combinación de las sílabas βop, φop y βα, ya que es frecuente que éstas se refieran a ella¹.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Se utilizan siete ramas de olivo. Seis de ellas unidas en un ramillete, atadas por los extremos superiores e inferiores, que se coloca sobre la cabeza del poseso cuando se lleva a cabo el exorcismo. La séptima se usa como látigo mientras se pronuncia la fórmula. La rama de olivo remite a la diosa Atenea, a quien se consagra esta planta. A su vez, el gesto violento usando la séptima rama como látigo remite fácilmente a Seth-Tifón o a Hécate, quien, además, se relaciona con Atenea y suele representarse con látigos en las manos, especialmente en prácticas mágicas de coacción.

Amuleto realizado con una placa de estaño. Sobre ella que se graban las *voces magicae* prescritas que se asocian a Hécate y que terminan con el símbolo de la “S tachada” asociado a Seth-Tifón. El paciente exorcizado deberá llevarlo colgado al cuello después de haber expulsado al demonio de su cuerpo con esta práctica.

Epítetos, *voces magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

κατὰ τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ· σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαῖ (Il. 1241-1243). Las primeras *voces magicae* de esta práctica tal vez se refieran el nombre triplicado del dios Sabaoth², añadiendo el infijo *-barbar-* y variando la última sílaba en cada caso. Según Bonner, el teónimo Sabaoth, así como Adonai, se asocia frecuentemente al nombre de la máxima potencia divina hebrea lao. El nombre de Sabaoth (Σαβαώθ) significa “Señor de los ejércitos” o “de las potencias”. En su capítulo sobre las gemas gnósticas, Mastrocinque refiere la tendencia de los caldeos a poner el nombre de Sabaoth-Cronos al centro de las especulaciones teológicas, creencia que fue desarrollada en época imperial por las escuelas de magos, astrólogos, filósofos y curanderos que continuaron la tradición de Magos de los Caldeos. El teónimo Sabaoth se relaciona por etimología con la palabra hebrea para el número “siete” (שבע *šbʿ*), de ahí que otra interpretación del nombre sea “dios del séptimo cielo” (el cielo de Saturno) o que Sabaoth sea la potencia divina que se encuentra por encima del séptimo cielo; o bien que sea el dios del séptimo día de la semana, *Sabbat*. Lecouteux asocia las variantes *sabarbatiaôth* *sabarbatianê* *sabarbaphai* con el nombre de lao, la gran potencia divina de tradición hebrea, transliteración griega del Tetragrammaton *YHWH* (Yahweh) y dios supremo de los gnósticos³.

¹ PGM III 432; IV 1256; IV 1402, 1416, 1432; IV 2054; IV 2196; IV 2286, 2343; IV 248 1, 2607, 2746; IV 2954; VII 403; VII 654, 658; VII 978; LXX 21. También en los amuletos mágicos 19 (CBd-221), 32 (CBd-470) y 22 (CBd-1678).

² Sobre este nombre, véase Schwab, 1897: 4, 306; Bonner, 1950: 170; SGG 2003: 36, 69 y nota 139, 87, 104 y notas 425-427, 275; SGG 2007: 76 nota 1, 224; Lecouteux, 2014: 167, 219.

³ Leucoteux, 2014: 167.

βωρ φωρ φορβα φορ φορβα: [...] Φωρ βωρφορβα φορβαβορ βαφορβα φαβραιη φωρβα φαρβα φωρφωρ φορβα βωφορ φορβα φορφορ φορβα βωβορβορβα παμφορβα φωρφωρ φωρβα (Il. 1256-1262). En el diccionario de Lecouteux¹, los vocablos *BOR PHOR PHORBA* se asocian a las diosas Hécate y Selene, al igual que la variante *BORHORB ABARBOR*; estas voces son recurrentes en tablillas de maldición y amuletos procedentes del área mediterránea. Según la interpretación de Mastrocinque², las voces *magicae* compuestas por βαρβαρ-, βορφορβα- son típicas de los amuletos consagrados a Hécate y de la magia relacionada con Tifón. Estas sílabas recuerdan la palabra griega βόρβορος que significa “fango” y que puede designar el Infierno. En el llamado “Góspel de los Egipcios” de tradición gnóstica, *Barbar* denomina la fuerza divina que rige la parte derecha del pecho³.

βες Χάριν Βαυβώ τε (I. 1257). En medio de la fórmula anterior se insertan tres voces *magicae*: *bes*, *Charis*⁴ y Baubó. La primera, βες, si no se trata simplemente de una sílaba inserta en el conjunto de voces compuestas por *bor-*, *bar-*, *for-*, podría ser el nombre del dios Bes. En la religión del Antiguo Egipto los llamados “Bes-daimones” (en griego *Besas*) eran divinidades caracterizadas por su talla enana y su fealdad, servían como protectores del sueño y de la crianza de los niños. En el Egipto helenístico, Bes se convirtió en una divinidad panteística⁵, como se demuestra en los *PGM*⁶. La vox que sigue, χάρις, que suele traducirse por “favor” o “éxito” especialmente en las prácticas mágicas que buscan tener éxito en la empresa para la que se consagran o el triunfo del solicitante. Por último, el teónimo Baubó, una divinidad probablemente originaria de Asia Menor, al igual que Hécate, con quien tiene estrecha relación en los *PGM*, como demostraré más adelante. Dicha asociación se debe, en parte, a la introducción de la figura mitológica de Baubó en el círculo de Deméter y en la tradición de los Misterios de Eleusis.

PGM IV 1390-1495

“Práctica de coacción erótica con ayuda de los héroes, gladiadores y aquellos que han sufrido una muerte violenta”⁷.

Práctica mágica dirigida a las divinidades ctonias Hécate, Hermes, Perséfone, Plutón, las Erinias, las Moiras, etc. y conceptos del Hades divinizados como el Aqueronte o la laguna Estigia.

<Άγωγή> ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων. καταλιπὼν ἀπὸ τοῦ ἄρτου, οὗ ἐσθίεις, ὀλίγον καὶ κλάσας ποιήσον εἰς ἑπτὰ ψωμούς καὶ ἐλθὼν, ὅπου ἥρωες ἐσφάγησαν καὶ μονομάχοι καὶ βίαιοι, λέγε τὸν λόγον εἰς τοὺς ψωμούς καὶ ῥίπτε, καὶ ἄρας κόπρια ἀπὸ τοῦ τόπου, ὅπου πράξεις, βάλε ἔσω παρ' αὐτήν, ἧς ποθεῖς, καὶ πορευθεὶς κοιμῶ. ἔστιν ὁ λόγος ὁ λεγόμενος εἰς τοὺς ψωμούς· 'Μοίραις, Ἀνάγκαις, Βασκοσύναις, Λοιμῶ, Φθόνῳ καὶ φθιμένοις ἄωροις,

¹ Lecouteux, 2014: 77.

² SGG 2003: 105.

³ Robinson, 1990: 69.

⁴ Bonner, 1950: 47-49, 120, 178-179.

⁵ Sobre Bes *Pantheos*, véase SGG 2003: 74-78.

⁶ Betz, 1986: 333.

⁷ Sobre este encantamiento López Carrasco, 2017²: 25-32.

βιομόροις πέμπω τροφάς· τρικάρανε, νυχία, βορβοροφόρβα, Παρθένε, κλειδοῦχε Περσέφασσα, Ταρτάρου Κόρη, γοργῶπι, δεινή, πυριδρακοντόζωνε παῖ· ὁ δεῖνα ἐκ τῆς τροφῆς ἑαυτοῦ καταλείψανα δάκρυσιν ἔμιξεν καὶ στενάγμασιν πικροῖς, ὅπως αὐτὸν καρπίσῃσθε βασάνοις ἐχόμενον, ἥρωες ἀτυχεῖς, οἱ ἐν τῷ δεῖνα τόπῳ συνέχεσθε, λειψίφωτες ἀλλοιόμοροι· τὸν δεῖνα καρπίσασθε τὸν πονοῦντα καρδίαν, ἔνεκεν τῆς δεῖνα, τῆς ἀσεβοῦς καὶ ἀνοσίας. ἄξατε οὖν αὐτὴν βασανιζομένην, διὰ τάχους εἰοῦτ' Ἀβᾶώθ· ψακερβα· Ἀρβαθιάω· λαλαοῖθ· ιωσαχωτου· αλλαλεθω· καὶ σὺ, κυρία βορβοροφόρβα· συνατρακαβι βαυβαραβας ενφνουν· Μορκα· Ἐρεσιγᾶλ νεβουτοσουαληθ· πέμψον δὲ Ἐρινύν, Ὀργογοργονιοτριαν, ψυχὰς καμώντων ἐξεγείρουσαν πυρί, ἥρωες ἀτυχεῖς ἡρώιδες τε δυστυχεῖς, οἱ ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ, οἱ ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ, οἱ ἐπὶ ταῖς μυρίναις σοροῖς· ἐπακούσατέ μου καὶ ἐξεγείρατε τὴν δεῖνα ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ καὶ ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν ἡδὺν ὕπνον ἀπὸ τῶν βλεφάρων καὶ δότε αὐτῇ στυγεράν μέριμναν, φοβεράν λύπην καὶ μεταζήτησιν τῶν ἐμῶν τύπων καὶ θέλησιν τῶν ἐμῶν θελημάτων, ἄχρις ἂν ποιήσῃ τὰ ἐπιτασσόμενα αὐτῇ ὑπ' ἐμοῦ. κυρία Ἐκάτη Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φωρβαῖ, εἰνοδία, κύων μέλαινα· ἐπὶ δὲ ταῦτα ποιήσας ἐπὶ γ' ἡμέρας μηδὲν τελῆς, τότε τῷ ἐπανάγκῳ χρῶ τούτῳ· ἐλθὼν γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν τόπον καὶ ποιήσας πάλιν τὸ τῶν ψωμῶν, τότε ἐπίθου ἐπὶ ἀνθρώκων καλπασίνων βόλβιθον βοὸς μελαίνης καὶ λέγε ταῦτα, καὶ πάλιν ἄρας τὰ κόπρια ῥῖπτε, ὡς οἶδες. ἔστι δὲ τὰ λεγόμενα ἐπὶ ἐπιθύματος ταῦτα· Ἑρμῇ χθόνιε καὶ Ἐκάτῃ χθονία καὶ Ἀχέρων χθόνιε καὶ ὠμοφάγοι χθόνιοι καὶ θεὲ χθόνιε καὶ ἥρωες χθόνιοι καὶ Ἀμφιάραι χθόνιε καὶ ἀμφίπολοι χθόνιοι καὶ πνεύματα χθόνια καὶ Ἀμαρτίαι χθόνιαι καὶ Ὀνειροὶ χθόνιοι καὶ Ὀρκοὶ χθόνιοι καὶ Ἀρίστη χθονία καὶ Τάρταρε χθόνιε καὶ Βασκανία χθονία, Χάρων χθόνιε καὶ ὀπάονες χθόνιοι καὶ νέκυες καὶ οἱ δαίμονες καὶ ψυχαὶ ἀνθρώπων πάντων· ἔρχεσθε σήμερον, Μοῖραι καὶ Ἀνάγκη, τελέσατε τὰ γινόμενα ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς ταύτης, ὅπως ἄξητέ μοι τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ἐμοί, τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα (κοινόν), ὅτι ἐπικαλοῦμαι· Χάος ἀρχέγονον, Ἐρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ,νάματα Λήθης Ἀχερουσίαι τε λίμνη Ἄιδου, Ἐκάτη καὶ Πλουτεῦ καὶ Κούρα, Ἑρμῇ χθόνιε, Μοῖραι καὶ Ποιναί, Ἀχέρων τε καὶ Αἴακε, πυλωρὲ κλείθρων τῶν αἰδίων, θᾶπτον ἄνοιξον, κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ. ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκῶν τούτων εἶδωλα πρὸς ὑπηρεσίαν ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ ἀνυπερθέτως, ἵνα πορευθέντες ἄξωσί μοι, τῷ δεῖνα, τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα. κοινόν. ἢ ἴσις ἔβη συνόμενον ἀδελφὸν ἔχουσα ἐν ὣμοις, Ζεὺς δὲ κατελθὼν ἀπ' Οὐλύμπου ἔστηκε μένων τὰ εἶδωλα τῶν νεκῶν ὑπάγοντα πρὸς τὴν δεῖνα καὶ ποιοῦντα τὸ δεῖνα πρᾶγμα. κοινόν. ἦλθον πάντες θεοὶ ἀθάνατοι καὶ πᾶσαι θεαὶ ἰδεῖν τὰ εἶδωλα τῶν νεκῶν τούτων. μὴ μέλλετε οὖν μηδὲ βραδύνετε, ἀλλ' ἀποπέμπετε, θεοί, τὰ εἶδωλα τῶν νεκῶν τούτων, ὅπως ἀπελθόντα πρὸς τὴν δεῖνα ποιήσωσι τὸ δεῖνα πρᾶγμα, κοινόν, ὅτι ὑμᾶς ἐξορκίζω κατὰ τοῦ Ἰᾶω καὶ τοῦ Σαβᾶωθ καὶ Ἀδωναὶ πατραξιλυτρα· βουρρεφωμι αςσαλκη αἰδουναξ σεσενγεν (λόγος) βαλιαβα ερεχχαρνοι· αβεριδουμα· σαλβαχθι εισερσε ραθω· εισερδα ωμι σισιφνα· σισαεδουβε· αχχαριτωνη αβεριφνουβα ιαβαλ δεναθι ἰθρουφι· ἀναπέμψατε τὰ εἶδωλα τῶν νεκῶν τῶνδε πρὸς τὴν δεῖνα τῆς δεῖνα, ὅπως ποιήσωσιν τὸ δεῖνα πρᾶγμα· κοινόν.

Traducción:

“Encantamiento¹ con la ayuda de los héroes muertos, de los gladiadores o de los que han muerto violentamente. Deja un poco del pan que comes y pártelo, haz de él siete pedazos y, llegando al lugar donde fueron sacrificados los héroes, gladiadores y muertos violentamente,

¹ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 137-140.

recita la fórmula sobre los trozos de pan y tíralos, tomando estiércol del lugar donde actúas, tíralo hacia donde está ella, la mujer que deseas; después, vete y acuéstate.

Ésta es la fórmula que se dice sobre los pedazos de pan: ‘A las Moiras, a las Necesidades, a las Embrujadoras, a la Peste, a la Envidia, a los que han muerto antes de tiempo, a los que han sufrido muerte violenta, envío alimentos: tricéfala, nocturna, *borborophorba*, Doncella, Perséfone, que guardas las llaves, Core del Tártaro, de mirada de Gorgona, terrible, niña que te ciñes con serpientes de fuego: fulano ha mezclado con sus lágrimas unas migajas de su propio alimento y con gemidos amargos para que le hagáis sacar provecho a él que está dominado por los sufrimientos, héroes infortunados que en el lugar estáis encerrados, desgraciados que habéis abandonado la luz, con diverso destino, beneficiad a fulano que sufre en su corazón apenado por causa de fulana, la impía y sacrílega. Así pues, traedla sometida a tormentos, rápidamente *eiout Abaot psakerba, Arbatiao, lalaoïth, iôsachôtou, allaletou*; y tú, Señora, *borborophorba, synatrakabi baubarabas enphnoun, Morca, Eresquigal, Nebutosoualeth*, envía a Erinia, *Orgogorgoniotrian*, que despierta con fuego a las almas de los que han muerto; héroes desafortunados y desdichadas heroínas de este lugar, de este día, de esta hora, de ataúdes de mirra olorosa: escuchadme y despertad a fulana en esta noche, y apartad el dulce sueño de sus párpados y dadle una odiosa preocupación, una terrible pena y búsqueda de mis huellas, y un querer lo que yo quiero, hasta que haga lo que yo le ordene. Soberana Hécate *Phorba phorbôbar barô phôr phôr phôrbai*, protectora de los caminos, perra negra’.

Y si, después de hacer esto, nada hubieres conseguido en el término de tres días, utiliza este medio coactivo: ve al mismo lugar y haz de nuevo lo de los pedazos de pan; luego, sobre brasas de plantas de lino, haz arder estiércol de una vaca negra y recita la fórmula que sigue, y tomando estiércol nuevamente tíralo como sabes.

Esta es la fórmula que se dice al quemarlos: ‘Hermes subterráneo, Hécate subterránea, Aqueronte subterráneo, subterráneos devoradores de carne cruda, dios subterráneo, héroes subterráneos, Anfiarao subterráneo, servidores subterráneos, espíritus subterráneos, Pecados subterráneos, Sueños subterráneos, Juramentos subterráneos, Ariste subterránea, Tártaro subterráneo, Hechicera subterránea, Caronte subterráneo, compañeros subterráneos, muertos, demonios y almas de todos los hombres: venid hoy, Moiras y Necesidad, realizad cumplidamente lo que hay en este encantamiento, para que traigáis junto a mí, fulano, hijo de fulana, a fulana, hija de mengana (*tu deseo*), porque te invoco: Caos original, Érebo, Agua terrorífica de Estigia, corrientes del olvido y aqueróntea laguna de Hades, Hécate, Plutón y Core, Hermes subterráneo, Moiras y Penas, Aqueronte y Éaco, guardián de las cerraduras invisibles, abre inmediatamente Anubis guardián que tiene las llaves.

‘Enviadme fantasmas de estos muertos para que me sirvan en esta hora precisa e inmediatamente, para que vayan y me traigan a mí, fulano, a fulana, hija de mengana (*a voluntad*). Isis se fue llevando sobre sus hombros al hermano con quien comparte su lecho en las sombras y Zeus, bajado del Olimpo, se detuvo a esperar a los fantasmas de los muertos que se dirigen junto a una fulana y realizan la obra tal (lo que quieras) todos los dioses inmortales y todas las diosas vinieron a contemplar los fantasmas de estos muertos’.

‘No tardéis, pues, ni os demoréis, antes bien, enviad, oh dioses, los fantasmas de estos muertos para que se dirijan a fulana y realicen tal asunto (petición) porque os conjuro por lao,

Sabaoth, Adonais, *patraxilitra, bourrephaômi, assalkê aïdounax sesengen* (fórmula) *baliaba ereccharnoi, aberidouma, salbachthi eiserse rhathô eiserda ômi sisiphna, sisaedoube, accharitônê aberiphnouba iabal denathi ithrouphi*. Enviad arriba los fantasmas de estos muertos hacia fulana, hija de mengana, para que realicen tal asunto”’.

Comentario

Finalidad

La práctica de coacción erótica pretende traer por la fuerza a la mujer que desea el ejecutor del encantamiento, para ello invoca a las almas de los héroes, gladiadores y muertos de forma violenta, a las divinidades infernales y a las grandes potencias divinas.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

La práctica de coacción se dirige a las divinidades infernales.

Por un lado, el ejecutor pide ayuda a las almas de los héroes (como Anfiarao y Éaco) y heroínas fallecidas, a las almas de los gladiadores y de los muertos prematuros y de los muertos de forma violenta. Por medio de éstos invoca a una serie de conceptos divinizados que están relacionados con el mundo subterráneo (Inframundo): las Necesidades, la Peste, la Envidia, el Aqueronte, los Pecados subterráneos, los Sueños subterráneos, los Juramentos subterráneos, el Tártaro subterráneo, el Caos original, el Érebo, el Agua terrorífica de Estigia (con sus corrientes del Olvido) y la Laguna del Aqueronte en el Hades y las Penas. A ello se suman otras divinidades y personajes que actúan en dicho ámbito: las Moiras, las Embrujadoras, Ariste subterránea y Caronte subterráneo.

Por otro lado, es lógico que la invocación se dirija, finalmente, a los grandes dioses del ámbito subterráneo: Hécate, Hermes, Plutón y Core-Perséfone y Anubis el guardián que tiene las llaves del Hades. La función de Hécate en esta práctica es fundamental, pues ella es Señora y guía de las almas de los muertos, así como vínculo de conexión entre el Inframundo y el mundo terrenal. Por ello, es invocada tanto en la fórmula primera (recitada sobre los pedazos de pan y estiércol) como en la segunda (recitada sobre el sahumero de plantas de lino y estiércol de vaca negra). En ambas fórmulas el mago se refiere a ella explícitamente por su nombre (Il. 1432, 1443 y 1462) y también por medio de epítetos y *voces magicae*.

En última instancia se menciona la presencia de Isis y de Zeus como espectadores de la procesión de almas de muertos que ha de conseguir el ejecutor si concluye con éxito la práctica. Por último, la triada de teónimos hebreos Iao Sabaoth y Adonais encabeza una serie final de *voces magicae* que ponen el broche final esta práctica.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Pan, estiércol (de vaca negra), plantas de lino y mirra olorosa (aunque no se prescribe su uso).

Primero, el ejecutor debe dividir en siete pedazos el pan que come y arrojar los trozos junto con estiércol tomado del lugar donde se encuentra (probablemente un cementerio),

mientras recita la fórmula prescrita, en dirección a la mujer víctima de la práctica. Segundo, hace salir a las almas de los muertos, héroes y heroínas, de sus ataúdes de mirra olorosa. Tercero, dichas almas deben provocar insomnio a la víctima quitándole el sueño, dándole una odiosa preocupación, una terrible pena y un deseo irrefrenable por obedecer los designios del hombre que la desea.

Medio coactivo (si no se consigue lo deseado al cabo de tres días): mismo proceso con los pedazos de pan. Sahumerio realizado al quemar estiércol de vaca negra sobre brasas de plantas de lino. Arrojar el estiércol como la primera vez.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Fórmula primera, sobre los pedazos de pan:

τρικάρανε “tricéfala” (I. 1402). Epíteto compuesto por τρι- “tres” + κάρανος “cabeza”. Uno de los epítetos propios de la naturaleza triple de Hécate¹, especialmente referido a su faceta lunar, asociada con Selene y con Ártemis². El aspecto triple de Hécate es recurrente no solo en los textos de magia de los *PGM* sino también en la mayoría de gemas mágicas en las que aparece³.

νυχία “nocturna” (I. 1402). Epíteto que se aplica coherentemente a Hécate por ser considerada hija de la Noche⁴, tal vez por analogía con el nombre de su madre, Asteria. También alude a su asociación lunar con Selene y con Ártemis⁵. De igual forma se denomina a Hécate en un pasaje de la *Necromancia* de Luciano en el que se describe un escenario similar: un mago realiza un conjuro para abrir la tierra y acceder a los infiernos, invocando para ello a los Tormentos, a las Erinis y a Hécate nocturna y a Perséfone terrible (νυχίαν Ἑκάτην καὶ ἐπαινὴν Περσεφόνειαν)⁶. La variante ἐννυχία de este epíteto se aplica a Selene en los *Himnos órficos*, así como a Hécate-Selene los epítetos similares νυκτιπόλος, νυκτερίαν y νυκριφάνεια⁷.

¹ La triplicidad de Hécate se manifiesta por primera vez en el lote de competencias que conserva y recibe por la gracia de Zeus, dominando sobre la tierra, el cielo y el mar, Hes., *Th.* 413-414. Un símbolo de esta triple potestad de la diosa es su representación con tres cabezas, frecuente en la tradición literaria griega de ámbito mágico y misterico, Ps.-Luc., *Philopatr.* 1, 5; *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 150, lín. 14 – p. 151, lín. 1 (= Eus., *PE* IV 23, 6); Ov., *met.* 7, 174-194; Orph., A. 976. Véanse *PGM* IV 2115, IV 2521, 2542, 2721, 2744-2745, 2794 y 2818.

² *PGM* IV 2525, 2546, 2724, 2747, 2797 y 2821.

³ Amuletos 39 (CBd-8), 28 (CBd-129), 19 (CBd-221), 29 (CBd-445), 30 (CBd-446), 31 (CBd-447), 32 (CBd-470), 37 (CBd-635), 38 (CBd-636), 33 (CBd-664), 1 (CBd-932), 20 (CBd-1038), 3 (CBd-1262: una cabeza y seis brazos), 9 (CBd-1269), 11 (CBd-1312), 12 (CBd-1313), 34 (CBd-1689), 47 (CBd-1732), 50 (CBd-1733), 23 (CBd-1754), 43 (CBd-1782), 44 (CBd-1783), 36 (CBd-1865), 25 (CBd-1903), 2 (CBd-2024), 16 (CBd-2025), 17 (CBd-2026), 15 (CBd-2027), 18 (CBd-2028), 67 (CBd-2055), 45 (CBd-2208), 26 (CBd-2425), 14 (CBd-2426), 46 (CBd-2765), 48 (CBd-2830), 51 (CBd-3036), 27 (CBd-3155), 13 (CBd-3168), 53 (CBd-3225), 40 (CBd-3328), 5 (CBd-3386: seis brazos), 71 (CBd-3514), 6 (CBd-3527), 35 (CBd-3580), 41 (CBd-3581), 24 (CBd-3638) y 60 (CBd-3684).

⁴ B., *fr. Himno 2 “A Hécate”*, línea 1t.

⁵ *PGM* IV 2539, 2546, 2852 y VII 882.

⁶ Luc., *Nec.* 9, 19.

⁷ Orph., *H.* I 5, *H.* IX 3; A.R., A. 4.1020 y *PGM* IV 2523.

βορβοροφόρβα *borborophorba* o “que se alimenta de fango” (l. 1402), derivada del griego βόρβορος (“fango”)¹. San Agustín denomina a los gnósticos “Borboritas” en relación con el fango y lo infernal². Esta práctica mágica incluye otras dos voces *magicae* referidas a Hécate compuestas por la combinación de las mismas sílabas: κυρία βορβοροφόρβα “Señora *borborophorba*” (ll. 1415-1416) y κυρία Ἑκάτη Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φωρβαῖ “Soberana Hécate *Phorba phorbôbar barô phôr phôr phôrbaî*” (ll. 1432-1433). Las sílabas βαρβαρ- significan “ardiente”, de acuerdo con la propuesta de Mastrocinque³. En una atadura amorosa (καταδεσμός) Adonis Barbarita es invocado junto a las divinidades infernales Core Perséfone Eresquigal, Hermes subterráneo y Anubis (*PGM* IV 338).

Jordan propone una hipótesis complementaria a la etimología de esta secuencia, pues la relaciona con el verbo copto *forper*, *ferfôr* que significa “abrir”⁴. Su propuesta se apoya en el uso de esta vox *magica* para invocar a Seth-Tifón como “el dios que abre” en una *defixio* encontrada en un pozo romano. Estas voces *magicae* se encuentran en una tablilla de oro dentro de una tumba (s. III). Según Kotansky⁵, dicha combinación silábica puede ser la transcripción de vocablos semíticos que se refieren a puntos de acceso o aberturas (cuevas, pozos, fuentes, etc.) o a lugares que en la tradición mitológica dan acceso al Inframundo. Por eso asocia las sílabas βωρ φορ al acto de “remover la fosa (de los muertos)” y concluye que “the language is appropriate for summoning underworld power in aggressive magic”.

La inscripción de esta secuencia con tinta de animal “tifónico” (asno) sobre las alas de un murciélago puede significar una invocación a Hécate en dicha práctica, que sirve para provocar insomnio (véase más adelante el comentario al *PGM* VII 652-660). En la *Def.* 25 cartaginense la secuencia φορβαβορφορβα/βορφορορ constituye el “nombre verdadero” de Hécate terrible del Tártaro; al igual que las sílabas βορφορ- preceden al nombre de la diosa en una *defixio* de Antioquía (s. III-IV).

Así mismo, βορβορ- recuerda el verbo βαρβαρίζω “hablar una lengua extranjera”⁶ y a βορβορύζω “gorgotear” o “emitir borborignos”⁷. La connotación de divinidad “extranjera” no es de extrañar en el caso de Hécate. Por ej., en los *Hexámetros Getty* (col. I: Frs. 1+2+3+4 *recto*) la diosa pronuncia su mensaje con “voz extranjera” o “incomprensible” (βάρβαρος).

Las voces *magicae* formadas por la combinación de sílabas βορ-, φορ-, βαρ- constituyen algunos de los epítetos que manifiestan la ambivalencia de Hécate, pues se aplican a la diosa tanto en ámbito astral, cuando Hécate se identifica con Selene, como en ámbito infernal, cuando se trata de Hécate ctonia. Se trata también de una vox *magica* característica de Hécate-Selene⁸. Por ejemplo, cuando Selene adopta el nombre φορφορβαρζαγρα en su noveno día (*PGM* III 432), tal vez el momento en el que adopta rasgos de Hécate. Esta vox

¹ Wunsch traduce βορβοροφόρβα como “die sich vom Kote nährt” (“la que se alimenta de fango”). Wunsch, 1905: 27; Betz, 1986: 65; *LSJ* 2013: βορβοροφόρβα.

² Aug., *Haer.* VI; Luc., *Alex.* XXV 11-13.

³ *SGG* 2007: 129 n. RoC 5 (aparecen junto al *logos* mágico αβλαθαναλβα ακραμμαχαμαρι).

⁴ Jordan, 1985: 240-241 y *SGG* 2003: 112.

⁵ Kotansky, 1994; Colomo, 2014: 120.

⁶ Hdt., II 57.

⁷ Hippon., fr. 118 ; Dg. 197; Gal., XIX 401.

⁸ Jordan, 1985: 205-255.

constituye uno de los nombres mágicos de Hécate en el exorcismo que he comentado arriba (PGM IV 1256-1262). Esta *vox magica* acompaña a la imagen de Hécate triple en las gemas mágicas¹.

παρθένε “Doncella”, κλειδοῦχε Περσέφασσα “Perséfone que guardas las llaves” y Ταρτάρου Κόρη “Core del Tártaro” (Il. 1403-1404). Los epítetos παρθένος y Ταρτάρου Κόρη corresponden a Perséfone, una de las principales diosas invocadas en esta práctica por ser la soberana del Inframundo. La estrecha relación entre Hécate y Perséfone se remonta al s. VII a.C. y a la tradición de los Misterios Eleusinos². El epíteto κλειδοῦχε Περσέφασσα, donde *Perséfasssa* es, según Betz, una variante poética del nombre de Perséfone³, ofrece dos posibles interpretaciones: puede simplemente referirse a Perséfone, al igual que παρθένος y Ταρτάρου Κόρη, o puede aplicarse a Hécate.

El cargo de κλειδοῦχος “guardiana de las llaves” no es propio de Perséfone reina del Tártaro, sino de Hécate. La llave (κλείς) constituye un símbolo de Hécate al menos a partir de la época helenística⁴. La llave como símbolo de Hécate es frecuente en los PGM⁵.

Estoy de acuerdo con la interpretación que ofrece Johnston acerca del epíteto κλειδοῦχος aplicado a la diosa⁶. La autora concluye que dicho epíteto, tal y como el filósofo neoplatónico Proclo lo usa para describir a Hécate, implica tres connotaciones: primero, alude al rol tradicional de Hécate como portadora de la llave del Hades⁷, siendo ella la encargada de abrir y cerrar sus puertas cuando hace entrar o deja salir a las almas de este lugar. Esta es la connotación que se encuentra en los PGM cuando el epíteto se aplica a Hécate, como en este caso. Dicha connotación, en mi opinión, recibe influencia de la concepción plutarquea del término κλειδοῦχος⁸. Segundo, los autores platónicos entendieron las connotaciones de este epíteto en un sentido más extenso, aplicándolo a los guardianes de las fronteras celestes, especialmente aquellos que controlaban el tránsito de las almas humanas separadas del cuerpo. Tercero, el epíteto manifiesta el poder del Número, especialmente del número Diez y del Cuatro, divinizado para crear una frontera y organizar la materia caótica por medio de límites. Tal vez por ello Hécate, asemejándose a la Luna, ocupa la doceava posición en el Cosmos, lo que le permite dirigir a las almas ambulantes de los ἄωροι y de los βιαιοθάνατοι que el mago requiere por medio de su encantamiento, en el camino al Más Allá⁹.

Así pues, en el contexto de esta práctica mágica, es más probable que κλειδοῦχος manifieste la función primordial de Hécate como “portadora de la llave” y referido al posicionamiento de la diosa en el umbral situado entre el Hades y el mundo superior. De ahí la importancia que Hécate, Hermes o Anubis tienen para el mago, quien depende del servicio de

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 252.

² *h.Cer.* 25, 52, 59, 438; *HG* 13.

³ Betz, 1986: 65 nota 186.

⁴ Johnston, 1990: 41.

⁵ PGM IV 2288, 2332 y LXX 10-12. En PGM IV 2332 Hécate es dueña de la “cerradura de tres divisiones” (κλειῖθρον τρίχωρον). En PGM IV 2335 la “llave del Tártaro” (κλείς ταρταρούχου) se atribuye a Hécate-Selene; mientras que en PGM VII 785 la llave (κλείς) es uno de los símbolos de Mene-Hécate.

⁶ Sobre Hécate κλειδοῦχος, véase Johnston, 1990: 39-48.

⁷ Orph., A. 986.

⁸ Plu., *Quaest. Conv.* 745C 1 y Plu., *de Fac. Lun.* 945D 3.

⁹ Johnston, 1990: 40.

los espíritus o *daimones* para cumplir sus objetivos, ya que estos dioses se ocupan de hacer posible el tránsito de las almas entre los mundos. Existe una analogía entre la función que desempeña Hécate en los *Papiros Mágicos Griegos* y en los *Oráculos Caldeos*. En el contexto medioplatónico de los *Oráculos Caldeos*, Hécate se encuentra en el umbral entre el mundo sensible (mundo material) y el inteligible, lo que explica que sea una divinidad fundamental para el teúrgo, quien depende de los intermediarios celestes para recibir los mensajes divinos en forma de oráculos.

También Éaco y Anubis se relacionan con el símbolo de la llave del Hades en esta práctica. Por un lado, el héroe Éaco es πυλωρὲ κλειθρῶν τῶν αἰδίων “guardián de las cerraduras del Hades”, una atribución relacionada con su papel de juez de las almas en el mundo de Ultratumba¹. Por otro lado, Anubis es κλειδοῦχε φύλαξ “guardián que tiene las llaves” y a él pide el mago que abra inmediatamente las puertas (θᾶπτον ἄνοιξον) (Il. 1466-1467). Aunque en la religión egipcia Anubis había sido tradicionalmente embalsamador, ψυχοπομπός (guía de las almas) y guardián de los cementerios, el dios adoptaría también la función de κλειδοῦχος en época helenístico-romana². Uno de los principales elementos de conexión entre Anubis y Hécate es su animal totémico, el perro. Ambos se representan con cabeza canina, de ahí el epíteto κυνοπρόσωπος para Anubis³ (PGM XII 492) y que, en las representaciones de Hécate tricéfala, una de las cabezas sea, a menudo, de perro (PGM IV 2115). La propia Hécate es identificada con el animal, como sucede en esta práctica, donde el mago la llama κύων μέλαινα “perra negra” (l. 1434).

γοργῶπι “de mirada de Gorgona” y δεινὴ “terrible” (l. 1404). Dos epítetos que describen el aspecto monstruoso de Hécate. La caracterización “de mirada de Gorgona” hace que Hécate se relacione con el símbolo del *Gorgoneion* de carácter apotropaico e infernal (por ej. PGM IV 2130), y de ahí que *Gorgó* sea otro de los epítetos de la diosa⁴. El *Gorgoneion* es una máscara de aspecto terrible, un rostro redondo y con mejillas hinchadas semejante a la Gorgona. En la tradición mitológica se considera más un poderoso símbolo sagrado que una entidad divina propiamente dicha. No está claro si su origen es del Próximo Oriente, del mundo sumerio o hitita, del cretense o del micénico, o bien del Antiguo Egipto (considerando el *Gorgoneion* como la fusión simbólica de Hathor y Bes). El *Gorgoneion* constituye uno de los epítetos de Hécate cuya sonoridad suscita temor⁵ y, además, acompaña a la figura Hécate en las gemas mágicas⁶. Por último, otro testimonio de la relación iconográfica de Hécate y el *Gorgoneion* es,

¹ Grimal, 2010: “Éaco” pp. 144-145. Éaco, juez de los Infiernos junto a Minos y Radamantis, mencionado por primera vez en Platón (Pl., *Ap.* 41 a Stephanus y Pl., *Grg.* 524 a Stephanus). Según otra tradición mitológica, Éaco construyó la muralla de Troya junto a Apolo y Poseidón. Tres serpientes atacaron la muralla finalizada pero solo una logró franquearla por la parte que había construido el héroe. Según el oráculo de Apolo, ésto significaba que la ciudad sería tomada por un hijo de Éaco.

² Colomo, 2014: 122.

³ Sobre Anubis y su representación en las gemas mágicas, SGG 2003: 188-196.

⁴ Sobre la figura del *Gorgoneion*, SGG 2003: 356-361, nn. 315-318. Sobre la relación de este símbolo con Hécate, SGG 2003: 347. Sobre *Gorgó* como epíteto de Hécate, SGG 2003: 348 nota 95; Cook, 1925: 805. *Gorgó* es el nombre de uno de los fantasmas (ἐκαπτικὰ φάσματα) de la terrorífica comitiva de Hécate.

⁵ SGG 2003: 348.

⁶ Amuletos 20 (CBd-1038), 11 (CBd-1312), 22 (CBd-1678), 16 (CBd-2025), 14 (CBd-2426), 5 (CBd-3386), 60 (CBd-3684). Otros amuletos con la cabeza de Gorgona apotropaica en Bonner, 1950: 125 y 241.

en opinión de Sarian, una estatua que representa a Hécate triple (ss. II-III) en la cual uno de los rostros de la diosa se asemeja al de la máscara¹.

πυριδρακοντόζωνε παῖ “niña que te ciñes con serpientes de fuego” (Il. 1404-1405). Las serpientes constituyen otro símbolo característico de Hécate. Permiten conectar a Hécate, por un lado, con la Gorgona, debido a su representación con cabellos serpentiformes² y, por otro, con Anubis, ya que, en la mitología egipcia, los guardianes de las puertas tenían forma de serpiente³ y dicha iconografía acabaría significando su dimensión cósmica y universal⁴. Por su parte, el fuego es otro importante elemento asociado con Hécate. Hay varios adjetivos derivados de la raíz πυρ- (“fuego”) que se le atribuyen⁵, por ejemplo πυριπηγανύξ (PGM IV 3174, IX 11, XII 291, XIXa 11, XXXVI 155, LXXVIII 11), πυριχτον y πυριφατη (PGM XII 176). La iconografía de la diosa con un cinturón de serpientes es compatible con su apariencia tricéfala⁶.

Por eso Hécate es ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν πυρί “quien despierta⁷ con fuego a las almas de los que han muerto” (Il. 1419-1420). El fuego es uno de los elementos que tienen en común los perfiles mágico y astral de la diosa. Influenciado por el “fuego parlante” de Platón⁸, Proclo dice que Hécate es aquella “nacida del Padre, flor de fuego”⁹. Las Ideas neoplatónicas se identificaron con el “fuego” o los “rayos”, que serían enviados por el Padre para ser vertidos en el seno de Hécate, transmisora de las Ideas y potencia vivificadora que mueve el mundo (Alma Cósmica), encargada de enviar las Ideas procedentes del mundo inteligible hacia el mundo sensible¹⁰. Esta alusión a despertar el alma de los muertos con fuego podría estar influenciada por la tradición caldea, en la cual Hécate-Alma insufla el hálito de vida (alma) a todos los seres del mundo sensible. Sin embargo, el hecho de que vuelva a dar vida a los muertos parece ser algo propio del ámbito mágico.

*ειουτ Ἀβαώθ· ψακερβα· Ἀρβαθιάω· λαλαοῖθ· ιωσαχωτου· αλλαλεθω *eiout Abaot psakerba, Arbatiao, lalaoïth, iôsachôthou, allaalethou* (Il. 1413-1415). Pueden distinguirse dos nombres de divinidades hebreas, *Abaoth* y *Arbathiao*, entre cinco voces *magicae* *ειουτ*, *ψακερβα*, *λαλαοῖθ*, *ιωσαχωτου* y *αλλαλεθω*, que son *hárax*, pues aparecen solo en esta práctica de los PGM. El nombre *Abaôth* puede referirse al del propio Sabaoth, que he comentado anteriormente (PGM IV 1241-1243), falto de la S- inicial. Siguiendo la interpretación de Mastrocinque¹¹, *Arbathiao* significa “Yahweh cuatro” (αρβαθ- “cuatro” e –ιαω “Iao/Yahweh”, en hebreo ארבעת), es decir, “del nombre de cuatro letras”. Como hipótesis, la vox *eiout* podría ser una variante del copto –*eiô* que significa “asno”¹² y que aparece en

¹ Sarian, 1992: 1002 n. 166, 1009-1010 n. 307.

² La primera mención de Hécate con cabellos de serpientes en S., *Fr.* 535.1-6 Kannicht y después en Orph., A. I 7 y en A.R., A. III 861-864 y 1211. Véase Carboni, 2014²: 42.

³ Grenier, 1977: 30-32 y nota 139.

⁴ SGG 2003: 189.

⁵ SGG 2003: 348.

⁶ Perea Yébenes, 2014: 47-48; García Bazán, 1991: 166.

⁷ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero “que atiza con fuego...”.

⁸ Pl., *Ti.* II 256.

⁹ Procl., *in Crat.* 107 y 171.

¹⁰ Johnston, 1990: 49-58.

¹¹ SGG 2003: 102, 108 y 442 n. 427.

¹² Herrero Valdés, 2016: 630 que refiere a Philonenko, 1985: 433-452.

invocaciones mágicas de constricción erótica y está relacionada con Saturno y con Tifón-Seth. No logro encontrar una interpretación para *psakerba* y tampoco para *iôsachôtu*. Sobre *iôsachôtu* solo puedo especular con posibles raíces que conformen la *vox* (si ésta derivase de vocablos griegos): *ἰω-* una forma abreviada de *ι(α)ω-*?, *ἰ* la sílaba *-αχω-* viene de la forma dórica griega *ἄχῳ* (jónica *ἤχῳ*) que significa “ruido, resonancia, lamento”? ¿Expresa esta voz “el lamento de *lao*”? Ninguna hipótesis me parece convincente. Respecto de las voces *lalaioith* y *allalethou* solo puedo comentar que la asonancia de la sílaba *-lal-* recuerda la secuencia de sílabas *allalala* (αλλαλαλα) de un himno mágico a Apolo (*PGM* II 4), en el cual el mago pide a Apolo que revele sus oráculos durante la noche.

κυρία βορφοροφόρβα “Señora *borphorophorba*” (Il. 1415-1416). *Vox magica* referida a Hécate. Véase el comentario a βορφοροφόρβα (l. 1402).

συνατρακαβι “*synatrakabi*” (l. 1416). Significado incierto. Una hipótesis es que esta *vox* sea una combinación de tres raíces griegas: *συν-* preposición que significa “junto a”, “bajo dirección de”; *-ατρακ-*, raíz del sustantivo *ἄτρακτος* “huso”, “flecha”, “rayo”; *-αβι*, raíz del adjetivo *ἄβιος* “sin sustento”, “sin vida”. Así pues, el sentido de esta *vox magica* estaría relacionado con una divinidad flechadora que está junto a los muertos, o bien, considerando que los “rayos” fuesen una alegoría de las “almas”, con las almas de los muertos.

βαυβαραβας ενφνουν “*baubarabas enphnoun*” (Il. 1416-1417). En la *vox magica* *baubarabas* se pueden distinguir dos elementos: el primero es *βαυ-* que recuerda, según Carboni¹, la onomatopeya del ladrido del perro, probablemente por analogía al verbo griego *βαυβίζω* que significa “ladrar como perros”, así en *PGM* XXXVI 157 (κύων βαυβύζων) y en otras fuentes literarias². El ladrido de los perros se conecta fácilmente con las epifanías de Hécate en las encrucijadas y bajo la Luna llena. El segundo elemento es *-βαρ-*, referente a la base silábica *βαρβαρ* que he comentado arriba con la cual se componen voces *magicae* relacionadas con Hécate y otras divinidades infernales. Por último, *βαυβαραβας* recuerda los nombres *Barabás* y *Baubó*. *Barabás* es la variante del nombre uno de los siete ángeles de la tradición hebrea³. *Baubó* (βαυβάω significa en griego “dormir”⁴) es el nombre de un personaje del mito de los Misterios Eleusinos, quien ofrece alojamiento y consuelo a Deméter durante la búsqueda de Perséfone⁵. *Baubó* se relaciona con Hécate tanto en ámbito místico como en ámbito mágico, en el que pasa a ser considerado un miembro del séquito de la diosa⁶.

¹ Carboni, 2014: 46. También Colomo, 2014: 120, sobre los pasajes de los *PGM* en los que se refiere el ladrido de los perros.

² Por ejemplo, Orígenes, *Dial.* XIII 22-23 y XII 19-22: Οἱ γὰρ ὑλακτικοί, οἱ κυνώδεις...βαυβίζουσιν γὰρ τὸν ὑλακτικὸν καὶ βαυβίζοντα καὶ κακολογοῦντα ἄνθρωπον, γ en *Com. Adesp.* fr. 1304 K.-A: βαὺ βαὺ καὶ κυνὸς φωνὴν ἰεῖς. La forma sincopada de este verbo, *βαῦζω*, de donde deriva *καταβαῦζω*, aparece en Heraclit., *Fr.* 97, 1 (eds. Diels, H. y Kranz, W., *Vorsokr.*⁷ 1) y en Theoc., 1 C y Tz., *Ad Lyc.* 77 (ed. Scheer, E. *Lycophron* 2. Berlín, 1908 [(W) 1958]).

³ Schwab, 1897: 4. Los nombres de los siete ángeles según San Ireneo: Ialdabaoth el demiurgo, *lao*, Sabaoth, Adoneus, Eloeus, Oreus, Astafeo; siendo Ialdabaoth el “protopariente de los gnósticos”. San Epifanio, por su parte, le llama Barbellon en lugar de Ialdabaoth y Passeri le llama Balbois, así como hace derivar el nombre del ángel Oreus de “Oeoi” y de “Baraba”.

⁴ E., fr. 694, 1; Hdn. y Ps.-Hdn., *De prosodia catholica* parte 3 vol. 1 p. 432, 14.

⁵ Clem. Al., *Prot.* 2, 20, 2, 2 y 2, 20, 3, 2; Emp., fr. 153, 1; Eus., *PE* 2, 3, 33, 2-3; Hsch., *beta* 356, 1; Schol. Luc. (*vetera et recentiora Arethae*) 55, 13, 70.

⁶ Orph., *H.* 1, 13; *PGM* IV 1257, IV 2195, IV 2712, VII 692, VII 886, 896. Carboni, 2014: 44-46.

Μορκα “Morca” (l. 1417). Según la interpretación de Jacoby, se trata del nombre de la divinidad babilonia Omorka¹. Este teónimo constituye un *hápax* en los *PGM* pero figura en dos inscripciones (*IvPerge* 11:168, 174 procedente de Panfilia, hoy Antalaya, Turquía, y en la plegaria de la inscripción *IMC* Catania 235)². En esta práctica mágica se asocia con uno de los nombres mágicos de Hécate.

Ἐρεσχιγᾶλ νεβουτοσουαληθ “Eresquigal” y “Nebutosoualeth” (ll. 1417-1418). Sobre el teónimo Nebutosoualeth véase arriba el comentario del *PGM* III 1-164. Eresquigal es un teónimo de origen mesopotámico³, la esposa del dios de los Infiernos Nergal⁴. Por el contrario, Preisendanz considera que el nombre de la diosa del Inframundo es de origen sumerio y que significa “Reina de la gran Tierra”. Este teónimo sirve a veces en los *PGM* para denominar a Hécate⁵. Según la hipótesis de Németh, esta diosa babilonia del Inframundo se habría introducido bajo el nombre de Ἐρεσχιγᾶλ en los *PGM*, en griego y en hebreo, y sería una figura recurrente en estos textos hasta el s. V d.C.⁶ Seguramente Eresquigal llegó a Egipto durante la conquista asiria, durante la Dinastía de los Seléucidas, y, más tarde, a través de los textos cuneiformes mesopotámicos que llegaron al País del Nilo, siendo transmitido en un texto mágico demótico (ss. II-III) elaborado por un mago egipcio que sabía griego (¿el mismo mago al que se atribuyen los *PGM* de la colección de Anastasi?)⁷. Diosa de los muertos⁸ según la transcripción fonética de su nombre: *Eri-isch-ki-gal*⁹. Tiene en común con Hécate el rol de “madre de los *daimones* y de los *daimones* de los muertos (νεκυδαίμονες)”. Hécate se asocia al teónimo Eresquigal o a Eresquigal Neboutosoualeth en las gemas mágicas¹⁰.

Ἐρινύν “Erinia”(l. 1418) Ὀργογοργονιοτριαν “*Orgogorgoniotrian*” (l. 1419) ψυχᾶς καμώντων ἐξεγείρουσαν πυρί “que despierta con fuego a las almas de los que han muerto” (ll. 1419-1420). Invocación de una Erinia acompañada del apelativo *Orgogorgoniotrian*, propio de las Furias o Erinias¹¹. El hecho de que se invoque a una sola Erinia y no a la tríada puede ser indicador de la identificación de Hécate bajo este nombre mitológico debido a la similitud de sus funciones, pues no resulta ajena a Hécate la función de “vengadora”¹². A ello hay que añadir la calificación de la Erinia precisamente con el epíteto *Orgogorgoniotrian*, que no es tan

¹ Höfer, 1897-1902: “Omorka” pp. 868-869. Betz, 1986: 65 nota 188.

² Herrero Valdés, 2016: 670.

³ Sobre la diosa Eresquigal y sus orígenes véase Németh, 2010: 239-246.

⁴ Nergal fue asimilado a Cronos por los griegos, Pérez Jiménez, 2010: 217; *SGG* 2003: 350 y 387. En la ciudad de Kutha la esposa de Nergal era Las y no Eresquigal, Németh, 2010: 242. Existe una leyenda épica acadia que se remonta al s. XV a.C. y que inspiró un poema dedicado a Nergal y a Eresquigal. Una copia del poema fechada en el s. VIII a.C. estuvo conservada en una librería neo-asiria hasta ser encontrada durante una excavación en Tell el-Amarna. Puede ser que Homero hubiera sido conocedor de esta historia, aunque no hace referencia a ella en sus obras. Burkert, 2003: 31 y 140.

⁵ Németh, 2010: 239; *SGG* 2003: 106.

⁶ Németh, 2010: 240-241.

⁷ Németh, 2010: 243.

⁸ Hopfner, 1921: 86-87.

⁹ Németh, 2010: 240.

¹⁰ En tres gemas mágicas uterinas, véase Michel, 2004: 192, 218 y 349; y en la gema CBd-445 del British Museum en la que aparece Hécate triforme con sus atributos y el nombre Ἐρεσχιγᾶλ grabado en el reverso.

¹¹ Betz, 1986: 65 nota 189 y *LSJ* “*Orgogorgoniotrian*”.

¹² Las Erinias son tradicionalmente las vengadoras de los delitos de sangre, especialmente cuando se producen entre miembros de un mismo linaje familiar. Hornblower, Spawforth, 1996³: 870-871.

común pero que recuerda fonéticamente el nombre de la Gorgona, relacionada con Hécate. En la cultura arcadia las Erinias se identifican con Deméter¹ y yacen con Poseidón, lo cual recuerda la tradición mitológica de la gorgona Medusa. A continuación se dice de ella “que despierta con fuego a las almas de los que han muerto”, lo cual es coherente con el atributo de las antorchas común a estas divinidades. Como he mencionado anteriormente, véase el comentario a πυριδρακοντόζωνε παῖ (Il. 1404-1405), el fuego es un elemento fundamental en el culto de Hécate. La tradición literaria ha querido asimilar a las Erinias con Hécate. En las *Euménides*, las tres Vengadoras llaman madre a la Noche² y en las *Coéforas* adoptan un aspecto terrorífico, vestidas de negro y con serpientes por cabellos, todo ello aplicable a Hécate. Su conexión con la tierra y la categoría de divinidades ctonias se remonta a Hesíodo³. Las Erinias figuran junto a Hécate en un *lekythos* ático de figuras negras (470 a.C.) en el que se caracterizan con atributos ctonios y están acompañadas por dos perros que devoran un *eidolon*⁴. Según Carboni, en dicha representación Hécate tiene el papel de castigadora, mientras que las Erinias ilustran el miedo en el mundo de Ultratumba⁵.

κυρία Ἑκάτη Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φωρβαῖ “Soberana Hécate *Phorba phorbôbar barô phôr phôr phôrbaî*” (Il. 1432-1433). Véase el comentario a βορβοροφόρβα (l. 1402).

εἰνοδία⁶ “*Enodia*”, “en los caminos” y, por extensión, “protectora de los caminos” (l. 1434). Es un epíteto atribuido a Hécate desde los trágicos atenienses⁷, aunque también se aplica a Ártemis sincretizada con Hécate⁸ y, en ámbito mágico, a veces se refiere a Perséfone⁹ (PGM IV 2958). En el caso de Hécate, este epíteto se refiere a su rol de guía, tanto en los cruces de caminos como en los puntos liminales o en los momentos cruciales de la vida de los humanos (el nacimiento, el matrimonio y pérdida de la virginidad y la muerte). Por esta razón se rinde culto a Hécate en las encrucijadas, donde se le consagran estatuas denominadas *hekataia*. Los viajeros pedían a Hécate, señora de los *daimones* que pudieran aparecer en los caminos, que les propiciase una travesía segura. Los magos se valen de esta potestad de la diosa en sentido contrario, ganándose su favor para que ella les envíe *daimones* asesores que les permitan llevar a cabo su propósito. Eso es lo que sucede en la práctica mágica que estoy comentando, pues el mago pide a Hécate y potentes divinidades que les hagan llegar los *daimones* de los muertos (héroes, gladiadores y suicidas) para que éstos le traigan a la mujer que desea. En este sentido, Hécate *enodia* se conecta con Hermes ψυχοπομπός, en cuanto que ambos son

¹ Paus., VIII 25, 43.

² A., *Eu.* 321 y *Ch.* 1048-1050.

³ Hes., *Th.* 185.

⁴ Museo de Atenas, inv. 19765. Sarian, 1992: 996.

⁵ Carboni, 2014: 43.

⁶ Johnston, 1990: 27.

⁷ S., *Ant.* 1199 (ἐνοδίαν θεὸν) y E., *Hel.* 570 (οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐνοδίας μ' ὀρᾷς).

⁸ Paus., I 43, 1-6, sobre la escena del sacrificio de Ifigenia, donde Pausanias interpreta que la transformación de Ifigenia en Ártemis *Enodia* significa la transformación de la muchacha en Hécate, lo corrobora Stesich., fr. 215 Page.

⁹ Calvo Martínez, 2010: 229.

guías de las almas en sus pasajes de transición y especialmente en los puntos liminales¹. Además, en contexto astral Hécate se identifica igual que Hermes con el sol².

Divinidades subterráneas. Tanto Hécate como Hermes son divinidades ctonias, como se indica más adelante: Ἑρμῆ χθόνιε καὶ Ἑκάτῃ χθονία (Il. 1443-1444). La larga fórmula segunda de invocación va dirigida a las divinidades ctonias y ocupa la parte central de esta práctica mágica (Il. 1443-1455). Debe pronunciarse sobre el sahumerio de las plantas de lino y estiércol de vaca negra. Está encabezada por Hécate y Hermes subterráneos, seguidos de conceptos divinizados como el Aqueronte subterráneo (l. 1444), los Pecados subterráneos (Il. 1448-1449), los Sueños subterráneos y los Juramentos subterráneos (l. 1449), la Hechicería subterránea (l. 1451) y Caronte subterráneo (l. 1452). Entre ellos está el héroe Anfiarao³ subterráneo (Il. 1446-1447) y Aristé subterránea (l. 1450), que es un nombre aplicado como epíteto tanto a Ártemis⁴ como a Hécate⁵. Los *daimones* subterráneos requeridos son los “devoradores de carne cruda” (l. 1444), los “servidores y espíritus subterráneos” (Il. 1447-1448) y las “diosas y héroes subterráneos” (Il. 1445-1446), los “compañeros subterráneos, muertos, *daimones* y las almas de todos los hombres” (Il. 1453-1454).

La asociación de Hécate con las divinidades ctonias en ámbito mágico es habitual, como demostraré a lo largo del comentario de los textos mágicos en los que la diosa es invocada, especialmente en los *PGM* y las *Defixiones*⁶.

PGM IV 1923-2132

“Práctica perteneciente a la *Fórmula del rey Pitís* para evocar a los *daimones* de los muertos al servicio del mago sobre cualquier cráneo (*PGM* IV 2001-2137)”.

Práctica mágica dirigida a Helios, el dios leontocéfalo, Hécate y Seth-Tifón.

[...] <Πίτυος ἀγωγή.> βασιλεῖ Ὅστάνῃ Πίτυς χαίρειν. ἐπειδὴ μοι παρ' ἕκαστα γράφεις περὶ τῆς τῶν σκύφων ἀνακρίσεως, ἀναγκαῖον ἡγησάμην σοι ἐπιστεῖλαι τήνδε τὴν οἰκονομίαν ὡς οὕσαν ἀξιέραστον καὶ δυναμένην σοι ὑπεραρέσκειν. [...] καὶ λαβὼν καλπάσου φύλλον ζωγράψον τῷ μηνυθησομένῳ σοι μέλανι τὴν θεὸν τήν σοι μηνυθησομένην καὶ κύκλῳ τὸν λόγον τοῦτον (καὶ θές αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐκτεταμένον τὸ φύλλον καὶ ἐπιστεφάνου αὐτὸν τῷ κισσῷ τῷ μέλανι, καὶ πάντως σοι παρασταθῆσεται διὰ νυκτὸς δι' ὀνείρων καὶ δεηθήσεταιί σου λέγων· ὃ θέλεις, ἐπίταξον, καὶ ποιῶ.)· 'φουβελ' ταυθυ Ἄλδε· μινουριθι· σενεχω· χεληθιχτιαθ' μου χω αριαντα· ναραχι μασκελλι (λόγος). αεβιθω· αχαῖλ· χαωσουνισου· σουνιαρτενωφ' αρχερεφθουμι· βολφαῖ· αρωχω· αβμενθω· φορφορβα· χνουχιχοιμε· ἐξορκίζω

¹ Johnston, 1991: 218 y 220.

² Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* 8, 108-109: Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἑκάτῃ δὲ ὁ ἐν σελήνῃ.

³ Anfiarao tiene en común con Hécate su carácter oracular y de espíritu vengativo (lo cual le asemeja también a las Erinias), además de su faceta literalmente ctonia, pues su muerte se produjo cuando Zeus abrió la tierra bajo sus pies, precipitándole al mundo subterráneo para siempre. Grimal, 2010: 119-120.

⁴ Paus., I 29, 2 y como nombre de una sacerdotisa de la diosa en la *Antología Palatina*, AP 1C.

⁵ Cook, 1925: 1114.

⁶ Wünsch, 1905: 104-107.

<σε>, νεκύδαιμον, κατὰ τῆς Ἀνάγκης τῶν Ἀναγκῶν παραγενέσθαι πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν τῇ σήμερον νυκτί, καὶ συνθέσθαι μοι τὸ διακονῆσαι. εἰ δὲ μή, ἐτέρας κολάσεις προσδόκα.' [...] ἄγει δὲ καὶ κατακλίνει καὶ ὄνειροπομπεῖ καὶ κατέχει καὶ ὄνειραιτητεῖ ἅμα. ταῦτά ἐστιν, τὰ ἐπιτελεῖ ἡ μόνη πραγματεία· πρὸς τό, τὸ πράσσεις, τὰς κοινολογίας μόνας μετάστρεφε. πλεῖστοι δὲ τῶν μάγων παρ' ἑαυτοῖς τὰ σκεύη βαστάξαντες καὶ ἀποθέμενοι ἐχρήσαντο αὐτῷ παρέδρω καὶ τὰ προκείμενα διὰ πάσης ὀξύτητος ἐπετέλεσαν· ἔστιν γὰρ ἄνευ πάσης λεσχολογίας, ἐν εὐκοπίᾳ δὲ τῇ πάσῃ εὐθέως τὰ προκείμενα ἐκτελῶν [...] ἔστιν δὲ τὰ μελάνια τῆς πραγματείας τάδε· [...] τὸ δὲ τῆς καλπάσσου φύλλον αἵματι ἱερακείῳ, ὧ συμμίσγεται αἰθάλη χρυσοχόου. [...] ταῦτα μὲν οὖν οὕτω ποίει καὶ διεκτελέσας γνοίης, πόσης φύσεως ἔχεται ἡ οἰκονομία αὕτη ἐν τῇ πάσῃ εὐκοπίᾳ πάρεδρον οἰομένη τὰ σκεύη. φύλασσε δὲ σεαυτόν, οἷω βούλει φυλάγματι. [...] τὸ δὲ εἰς φύλλον τῆς καλπάσσου ἐστὶν ζῷδιον τοῦτο· Ἐκάτη τριπρόσωπος ἐξάχειρ κρατοῦσα ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας, <ἐκ> δεξιῶν μερῶν τῆς ὀψεως ἔχουσα βοὸς κεφαλὴν, ἐκ δὲ τῶν ἀριστερῶν κυνός, ἡ δὲ μέση παρθένου, σάνδαλα ὑποδεδεμένη. [...] <Πίτυος Θεσσαλοῦ ἀνάκρισις> σκίνους. γράφε εἰς φύλλον καλπάσσου ταῦτα· ἀζηλ βαλεμαχῶ (γράμματα ἰβ'). μέλαν· μίλτου καὶ ζμύρνης κεκαυμένης καὶ ὠμῆς χυλὸς ἀρτεμισίας καὶ ἀειζώου καὶ καλπάσου. γράψον καὶ ἐνστόμισον.

Traducción:

“Encantamiento¹ de evocación de Pitis. ‘Al rey Óstanes saluda Pitis. Puesto que en cada ocasión me escribes sobre la consulta de cráneos creí necesario comunicarte que este procedimiento es muy deseable y capaz de satisfacerte lo necesario. A continuación te adjunto el procedimiento, pero después se te mostrará la tinta. [...] Toma una hoja de lino y dibuja, con la tinta que se te va a explicar, la diosa que te será indicada y, en forma circular, la fórmula que sigue (y pon sobre la cabeza de él la hoja extendida y hazle una guirnalda de hiedra negra, y estará junto a ti por entero en sueños a través de la noche diciendo: ‘ordena lo que quieras y lo haré’): ‘*phoubel, tauthy Alde, minôourithi, senechô, chelêthichitiat, mou chô, arianta, narachi maskelli (fórmula), aebithô, achail, chaosounisou, souniartenôph, archerephthoumi, bolphaï, arôchô, abmenthô, phorphorba, chnouchiochoime*. Yo te conjuro, *daimon* de muerto, por la Necesidad de las Necesidades, a que comparescas ante mí, fulano, en este día de hoy, en la noche de este día y convengas conmigo en servirme. Pero si no lo haces, espera otros castigos’. [...] Él conduce hacia ti y hace enfermar y envía sueños y conjura y obtiene sueños para ti a la vez. Esto es lo que consigue la práctica sola; según lo que busques al realizar la práctica, debes modificar únicamente los formularios. Muchos magos que llevaban consigo sus utensilios, los dejaron y utilizaron este (*daimon*) como asistente y realizaron lo que antes se ha descrito con toda rapidez; pues él es quien, sin ningún tipo de palabras superfluas, sino con toda sencillez, realiza rápidamente las tareas antedichas.

La escritura que se utiliza en la práctica es como sigue: [...] la hoja de lino, con sangre de un halcón a la que se mezcla polvo de oro sublimado [...]. Así pues, haz todo esto de dicha manera y, cuando lo hayas terminado, podrás conocer con qué gran naturaleza está dotada esta práctica que con toda facilidad considera como asistentes los utensilios. Guárdate a ti mismo con el amuleto que quieras. [...] Sobre la hoja de lino se pinta esta figura: una Hécate de tres caras y seis manos, que sostiene antorchas en éstas y que en el lado derecho de su rostro tiene

¹ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 150-153.

cabeza de vaca, en el lado izquierdo de perro y en el centro, de muchacha; lleva calzadas sandalias. [...] Consulta de Pitis el tesalio a un cadáver. Escribe en una hoja de lino: *azel balemachô* (12 letras). Tinta: con bermellón y mirra quemada y zumo de artemisa cruda y siempreviva y lino. Escribe y ponla en la boca [del muerto]”.

Comentario

Finalidad y estructura de la práctica mágica

Práctica del mago Pitis (dirigida al rey Óstanes) para conseguir un *daimon* asesor que se realiza a partir de la consulta de cráneos de los muertos. El *daimon* tiene como función conducir a la persona deseada hasta el ejecutor, hacer enfermar y enviar sueños a la víctima, conjurar y obtener sueños reveladores para el solicitante.

El texto consta de las siguientes partes: 1) petición a Helios de la entrega de un *daimon* (Il. 1924-1984): invocación de pie frente al Sol naciente (Il. 1926-1949) e invocación cuando el Sol se pone (Il. 1950-1984). 2) Sahumerio: quema de *ármara* e incienso en grumos, retirada del mago (Il. 1985-1986). 3) Consulta a Helios que consiste en pintar, una por una, las 13 hojas de una rama de hiedra con tinta de mirra, coronándose el mago con ella y pronunciando los nombres sagrados sobre un cráneo, después, inscribiéndose en la frente las expresiones prescritas con tinta de sangre de serpiente (según las indicaciones del PGM XII 409: αἷμα ὄφεως· αἱματίτης λίθος, la sangre de serpiente se refiere al uso de una piedra hematita) y polvo de oro sublimado (Il. 1987-2000). 4) Encantamiento de evocación de Pitis al servicio del rey Óstanes, consulta de cráneos (Il. 2001-2137).

Presentación del mago (Il. 2001-2008). Práctica sobre la piel de asno: puesta previamente a secar (Il. 2009-2010), lleva grabada la figura de un hombre con cara de león y la fórmula de forma circular (Il. 2010-2026). Invocación a un *daimon* de muerto (Il. 2026-2032), ejecución de la práctica con la piel de asno, en un lugar donde encerrado o donde hay alguna cosa desechada del muerto o sobre un cadáver, extender la piel en dirección a la puesta de sol, el *daimon* acudirá a casa del ejecutor (Il. 2033-2040). Práctica sobre la hoja de lino: lleva grabada la figura de la diosa Hécate triple y la fórmula de forma circular. Poner sobre la cabeza del muerto la hoja de lino extendida con una guirnalda de hiedra negra sobre la cabeza para que quede a disposición del mago y le sirva en sueños durante toda la noche (Il. 2040-2049). Fórmula circular sobre la hoja de lino (Il. 2050-2059). Aceptación del *daimon* para obedecer al mago. Práctica sobre un papiro hierático: se graba una figura con una tinta determinada y la fórmula se dispone de forma circular, se coloca debajo del cráneo para que traiga enseguida a un *daimon* asesor (Il. 2059-2065). Apunte: a menudo no se utiliza la hoja de lino sino que se coloca la tablilla para que el *daimon* vuelva a ponerse al servicio del mago (Il. 2066-2069).

Efectos y funciones del *daimon*: conduce y hace enfermar y envía sueños y conjura y obtiene sueños para ti a la vez. Los formularios se modifican según lo que el mago quiera conseguir. Apunte: muchos magos que llevaban utensilios consigo los dejaron a cambio del *daimon* asesor que proporciona esta práctica porque resulta mucho más eficaz (Il. 2069-2080). Fórmula escrita sobre los tres soportes (piel de asno, hoja de lino y papiro hierático) en la que se ordena al *daimon* subterráneo conseguido que vaya a casa de la mujer/hombre deseada/o y

lo traiga junto al solicitante. Ordena por Osiris Cmfisto. Promete al *daimon* ofrecerle un sacrificio si lo cumple pero si se retrasa le amenaza con castigos (Il. 2080-2091).

Las tintas utilizadas en cada soporte: en la piel de asno se escribe con sangre del corazón de un asno degollado mezclada con polvo de bronce (Il. 2093-2095). En la hoja de lino se escribe con sangre de halcón a la que se mezcla polvo de oro sublimado (Il. 2096-2097). En el papiro hierático se escribe con sangre de anguila a la que se mezcla acacia (Il. 2098-2099).

Las figuras que se realizan en cada soporte: en la piel de asno se dibuja la figura de un hombre con cabeza de león que escupe fuego por la boca, lleva puesto un ceñidor, en la mano derecha tiene un bastón con una serpiente, tiene la mano izquierda enroscada por un áspid (Il. 2104-2110). En la hoja de lino se dibuja la figura de Hécate con tres caras, el rostro derecho de vaca, el izquierdo de perro y el central de muchacha, tiene seis manos que sostienen antorchas y lleva sandalias calzadas (Il. 2110-2116). En el papiro hierático se dibuja un Osiris vestido como los egipcios lo representan (Il. 2117-2118).

Un sello (κάτοχος σφραγίς) como conjuro contra los cráneos que no son adecuados, y especialmente contra el hecho de que no profeticen ni hagan ninguna de estas cosas. Se sella la boca del cráneo con inmundicias de las puertas del templo de Osiris y con tierra de sepulcros (Il. 2118-2123).

Forjar un anillo (δάκτυλον) a martillazos, usando hierro de unos grilletes. Lleva grabado un león acéfalo que tiene la diadema de Isis por cabeza y que con sus patas pisa un esqueleto (su pata derecha pisa la calavera del esqueleto) y en medio de las patas hay una gata con ojos de lechuza, con la cabeza de la Gorgona grabada y en forma circular estas palabras *iadôr inba nichaioplêx brith* (Il. 2123-2132).

Consulta de Pitis el tesalio a un cadáver. Escribir en una hoja de lino esto: *azel balemachô* (12 letras). Tinta: bermellón y mirra quemada y zumo de artemisa cruda y siempreviva y lino. Poner la hoja de lino en la boca del muerto (Il. 2133-2137).

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

La invocación sobre el cráneo del muerto se realiza con tres “amuletos” o soportes diferentes, según la divinidad a la que se dirija. El amuleto que se consagra a Hécate consiste en una hoja de lino en la que se dibuja una figura de la diosa tricéfala con seis brazos portando antorchas, a lo que se añade una fórmula con *voces magicae* escrita con cierto tipo de tinta y dispuesta de forma circular. La invocación a Hécate se debe a su función oracular y como guía de las almas de los muertos, que le otorga la potestad de conducir *daimones* hasta la tierra, de modo que el mago puede usarlos para sus propósitos. La consulta sobre el cráneo con la hoja de lino tiene por objetivo emitir una profecía para el ejecutor. El *daimon* tendrá como función traer a la persona deseada hasta el solicitante.

Al final de las instrucciones sobre la elaboración de los tres amuletos, se añade la prescripción de un sello, en caso de que no se produzca la profecía del muerto, y, por último, una breve guía sobre la “consulta de Pitis el tesalio a un cadáver”. Dicha consulta no se dirige a ninguna divinidad en concreto pero el uso de una hoja de lino para ella, el empleo de mirra (y

otras sustancias) para la tinta y el hecho de colocar la hoja en la boca de un muerto, puede que sean indicadores de que es Hécate, como en el caso del amuleto de lino descrito anteriormente, la diosa a la que se dirige la práctica sin nombrarla.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Amuleto consagrado a Hécate: hoja de lino (καλπάσου φύλλον) escrita con tinta fabricada con sangre de un halcón mezclada con polvo de oro sublimado (αἷματι ιερακείῳ, ὃ συμμίσγεται αἰθάλη χρυσοχόου). Cráneo de un muerto.

Consulta de Pitis el tesalio a un cadáver: hoja de lino (φύλλον καλπάσου) escrita con tinta de bermellón (μίλτου), mirra quemada (ζμύρνης κεκαυμένης), zumo de artemisa cruda (ὠμῆς χυλὸς ἀρτεμισίας), siempre viva (ἀειζώου) y lino. Colocada en la boca de un cadáver.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

φουβελ' *phoubel* (l. 2050). En el *Sagrado Libro de los Decanos* hermético Φοῦ es el nombre del Tercer Decano zodiacal de Libra. Se representa con cabeza de serpiente y cuerpo de hombre, lleva una corona en la cabeza y está en pie con un fajín ceñido alrededor de la cintura¹. Este Decano ejerce su rección sobre las enfermedades que afectan al ano. El *Sagrado Libro de los Decanos* prescribe su incisión en una gema esmeralda con una planta verbena por debajo y guardar el amuleto donde se desee llevar junto a uno mismo. Alejar el amuleto del apio². Puede que se trate del nombre del Decano *Phou* con una terminación *-bel* propia del nombre de los ángeles.

*ταυθυ Ἀλδε' *tauthy Alde* (l. 2050). No encuentro una interpretación para estas voces *magicae* pero sí puedo señalar que la vox Ἀλδα, sola o formando parte de otra vox *magica*, aparece en otras ocasiones en los PGM. Principalmente en los *logoi* ἱαλδαζαω βλαθαμ μαχωρ y αἰγυπτιστί Ἀλδαβαεμ y sus variantes³. Por otra parte, el nombre del demiurgo según San Ireneo, *laldabaoth*⁴, contiene *-alda*⁵.

μινωουριθι' *minôourithi* (l. 2050). Puede tratarse de una vox *magica* formada por el nombre del antiguo dios egipcio Μιν "Min"⁶ y por la palabra egipcia -ουηρι, relacionada con

¹ Bonner, 1950: 160: Φοῦ, μορφήν δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ὄψεως, τὸ δὲ σῶμα ἀνθρώπου, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς βασιλεῖον ἔχων, ἐστὼς ἐν περιζώματι.

² Ruelle, 1908: 267. Un traducción al inglés del texto en francés y en griego por Feliciano, 1908: 5.

³ PGM I 203 (ἱ Ἀλδα ζαω βλαθαμ μαχωρ); IV 1195 (ἱαλδαζαω βλαθαμ μαχωρ); XIII 84 (αἰγυπτιστί Ἀλδαβαεμ); XIII 153 (αἰγυπτιστί Ἀλδαβαεμ); XIII 462 (αἰγυπτιστί Ἀλδαβαεμ); XIII 594 (αἰγυπτιστί Ἀλδαβαεμ); XIII 972 (αλδαζαω βαθαμ μαχωρ).

⁴ SGG 2003: 107.

⁵ Schwab, 1897: 4.

⁶ Min es un dios egipcio con una antiquísima tradición de culto. Fue el dios supremo de la procreación sexual masculina y la deidad del desierto de las regiones del Este durante toda la historia de la Dinastía egipcia. Ya era adorado en el período pre-dinástico. Durante la V Dinastía existían un culto dedicado a este dios llamado "la procesión de Min", por ser el dios que alzaba su brazo por el Este. Durante la el Reino Medio, Min fue asociado al dios Horus, convirtiéndose en Min-Hor y, a veces, identificado con el hijo de Isis. Durante la XVIII Dinastía el dios Min se asoció cada vez más con Amón de Tebas y se convirtió en la manifestación de Amón como dios primordial creador. La síncretis de Amón-Min reverenciada en el área tebana se conocía como Min-Amón-ka-mutef o Amón ka-mutef que significa

las serpientes, como he referido anteriormente en el comentario del teónimo Nebouotosoualeth. De acuerdo con Bonner, el dios Min figura en muy pocos amuletos mágicos y seguramente su pervivencia se debió a su identificación con Horus o con Osiris¹. También, aunque es menos probable, podría tratarse de una variante de *μιοῦρι* que en el *PGM* III es una *vox* que funciona como epíteto de la divinidad solar².

*σενεχω· *senechô* (l. 2051). No encuentro el sentido de esta *vox magica*. Es un *hápax* en los *PGM*.

*χηληθιχιτιαθ· *chelêthichitiat* (l. 2051).

*μου χω αριαντα· *mou chô arianta* (l. 2051-2052). Αριαντα nombre Ariadna. Recuerda la historia de Teseo, abandonando a Ariadna en la isla.

ναραχι *narachi* (l. 2052). No he encontrado ninguna interpretación para la *vox narachi*.

μασκελλι (λόγος) *maskelli* (fórmula) (l. 2052). Fórmula mágica de obligación *maskelli maskello* representada por la primera palabra. Es un *logos* recurrente en los *PGM*³ y su forma completa es Μασκελλι Μασκελλω Φνουκενταβαώθ, ὀρεοβαζάγρα ῥηξίχθων, ἱππόχθων, πυρίχθων, πυριπαγανυξ⁴. Hécate es una de las principales divinidades con las que se asocia⁵. Véase el comentario sobre este *lógos* en el *PGM* III 90.

*αεβιθω· *aebithô* (l. 2052).

αχαϊλ· *achail* (l. 2052). Parece emular el nombre de un ángel por la terminación *-ail*.

χασουνισου· σουνιαρτενωφ· *chaosounisou souniartenôph* (ll. 2052-2053). Las primeras sílabas de la *vox magica chaosounisou*, χασω-, pueden referir a la palabra χαός “caos”. Aunque no encuentro un sentido a estas *voces magicae*, se puede señalar la repetición de las sílabas *-souni-* (–σουνι). La sílaba final de la segunda *vox* en *-ωφ* recuerda el de un teónimo egipcio.

αρχερεφθουμι· *archerephthoumi* (l. 2053). Probablemente un vocablo egipcio por la terminación en *-φθουμι*.

*βολφαϊ· *bolphaï* (l. 2054).

*αρωχω· *arôchô* (l. 2054).

αβμενθω· *abmenthô* (l. 2054). Forma abreviada del palíndrome αβεραμενθω, una *vox magica* aplicada a Seth⁶. Está compuesta por Αβερ(ρ), tal vez derivada del hebreo *abir* (אביר),

“Amón, toro de su madre”. Los griegos le asociaron con el dios Pan. Wilkinson, 2003: 115-116; Pinch, 2002: 164-165.

¹ Bonner, 1950: 24, 40, 49.

² Esta *vox* también ha sido interpretada por Passeri y Aloe Spada como un compuesto del dios Mios (dios solar de Leontópolis) y de Rê, *SGG* 2003: 406 n. 375.

³ *PGM* III 90, 120; III 354; III 545; IV 1569; IV 2052; IV 2197; IV 2750; IV 3172, 3178; VII 302; VII 419; IX 10; XIXa 9-10; XXXVI 154, 253; XXXVI 342; LXXVIII 9.

⁴ Betz, 1986: 336.

⁵ *SGG* 2003: 348.

⁶ *SGG* 2003: 216-217.

“fuerte”, “tener fuerza”, “líder”, o del egipcio *ibr* “semental”. Según Mastrocinque *Aberamentho* es el nombre del Sol en uno de los cuatro sectores del cielo¹. Véase el comentario de esta *vox magica* en el análisis del *PGM* III 1-164.

φορφορβα· *phorphorba* (l. 2054). *Vox magica* propia de Hécate compuesta por φορ- y –βαρ. Véanse el comentario sobre este tipo de *voces magicæ* en el análisis del *PGM* III 1-164.

χνουχιοχοιμε· *chnouchiochoime* (l. 2054). *Vox magica* que parece estar compuesta por la raíz de un teónimo egipcio χνου-, de *Chnou(-m/-bis/-mi/-phi)*², seguida de la repetición sonora de las sílabas -χιο- y -χοι-.

Τριπρόσωπος “de tres cabezas” (l. 2112). Epíteto característico de Hécate cuando se representa con triple rostro³.

PGM IV 2139-2235

“Práctica en una lámina con tres versos de Homero para todo fin”

Práctica mágica dirigida a las grandes potencias divinas del universo (Eón, Ra, Pan) y a Hécate nominada con *voces magicæ*.

ἔστιν δὲ ὁ λόγος ὁ λεγόμενος, ὅταν ἀφιεροῖς τὴν πλάκα· ἥκέ μοι, ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων, δύσιν καὶ ἀνατολὴν ἐφορῶν καὶ μεσημβρίαν καὶ ἄρκτον ἀποβλέπων, ὁ τῶν ὅλων δεσπότης, ὁ Αἰὼν τῶν Αἰώνων· σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ, Ῥᾶ, Πᾶν ἀρ· πενχνουβι· βριντατηνωφρι· βρισκυλμα· αρουζαρβα· μεσενκριφι· νιπτουμι· χμουμαωφι· ἱα· ιου· ιω· αι· ουω αειιουω Βαυβῶ, Βαυβῶ, Φόρβα, Φόρβα Ὀρεοβαζάγρα ωυοιῆα ερ· τὸν δὲ <λόγον>

κατὰ τῆς Ἀνάγκης· μασκελλι (λόγος) ιαρχθα· εχθαβα· χοῖς· ἱαβουχ· ιαβωχ' καὶ τὸν κατὰ πάντων λέγε.

Traducción parcial (ll. 2171-2199):

“Esta⁴ es la fórmula que pronunciarás cuando consagres la lámina: ‘Ven a mi lado, Señor, que ejerces tu poder sobre la tierra y bajo ella, que al Occidente y al Oriente miras y diriges la vista al Sur y al Norte, señor del Todo, Eón de Eones: tú eres el señor del Universo, Ra, Pan, *ar*, *penchnoubi brintatêrphi*, *briskulma*, *arouzarba*, *mesenkriphi*, *niptoumi*, *chmoumaôphi*, *ia*, *iou*, *iyô*, *aîi oyô aeîiouô Baubo*, *Baubo*, *Phôrba*, *Phôrba Oreobazagra ôuoiêea er*’, la fórmula referente a la Necesidad ‘*Maskelli (fórmula) iarchtha*, *echthaba*, *choîch*, *ïabouch*, *iabôch*’, y recita la fórmula eficaz en todo”.

Comentario

Finalidad y estructura de la práctica mágica

¹ SGG 2007: 188.

² SGG 2003: 242-260.

³ Chariclid., *frag. Comica* 1, 1 (= Play Hal., fr. 1, 1); Artem., *Oneirocriticon* II 37, 5; Ath., *Deipnosophistae* VII 126 lín. 5, 16, 20, 28, 30, Kaibel.

⁴ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 155.

El texto contiene una fórmula eficaz para todo y se integra en un texto más largo que contiene cinco prácticas mágicas cuyo objetivo es obtener buena fortuna y lograr los propósitos en la vida y en el amor. Cada práctica se lleva a cabo consagrando una lámina y pronunciando una fórmula específica. El material de las láminas y las divinidades a las cuales se consagra depende de su función, que puede ser oracular, de destrucción de carros y victoria en las carreras, de obtención de conjuros, para obtener favores y filtros mágicos y para un encantamiento amoroso.

La estructura de esta práctica mágica para todo fin es la siguiente: está encabezada por tres versos de la *Ilíada* de Homero (Il. XI 564, 521 y 572) (Il. 2140-2144). A lo largo del texto se especifican los siguientes usos, habiendo escrito los versos de esta práctica sobre una lámina: funciona para que un fugitivo no sea encontrado jamás (Il. 2145-2147); para obtener respuestas oraculares usando como *médium* a alguien que está a punto de morir (Il. 2147-2149); para librar a alguien de la posesión de *daimones* (Il. 2150-2152); para que el atleta y el auriga derroten a sus contrincantes en los juegos (Il. 2152-2155); para tener éxito en los tribunales (Il. 2155-2156); para favorecer a un gladiador (Il. 2156); para obtener respuestas oraculares usando como *médium* a alguien que ha sido condenado y ejecutado (Il. 2156-2159) y, colocando lámina sobre la herida de éste, se consigue un gran bien contra los poderosos, pues hace al ejecutor famoso y digno de fe, alejando de él a los *daimones* y a las fieras (Il. 2159-2164). Sirve para ser temido e invulnerable en la guerra, para ser feliz, tener suerte y ser amado por la mujer o el hombre que se desee (Il. 2164-2171). A continuación se expone la fórmula que debe figurar en la lámina que luego se somete a aspersión en el agua (Il. 2171-2179): se conjura por los dioses subterráneos *gongylorynche*, *ombrolinmate*, *thoêrysêris*. Después, se realiza la consagración de la lámina entrando en una habitación purificada, y en un lienzo puro sobre una mesa se sacrifica un gallo blanco con siete pasteles, siete panes y siete lámparas, además de una libación de leche, miel, vino y aceite (Il. 2179-2186). A continuación, la fórmula de consagración, dirigida al señor del Universo, Eón de Eones, a Ra y a Pan, cuyos nombres van seguidos de *voces magicæ* de las cuales las últimas, en mi opinión, pueden referirse a Hécate a través de sus nombres mágicos *Baubo*, *Phorba*, *Orebazagra*, además de la fórmula de la Necesidad *Maskelli Maskello* (Il. 2186-2199).

Por último, se describen cinco prácticas mágicas (Il. 2199-2235): la primera sirve para obtener un oráculo. Debajo de la lámina prescrita se coloca una hoja de laurel sobre la que se escribe otra fórmula, utilizando tinta de mirra mezclada con sangre de alguien muerto violentamente (Il. 2200-2204). La segunda sirve para la destrucción de carros en las carreras. Se hace quemando ajo y una camisa de serpiente, y escribiendo la fórmula especificada, dedicada a Neboutosoualeth entre otros, sobre una lámina de cinc que se entierra durante tres días en la tumba de alguien muerte prematuramente (Il. 2204-2212). La tercera práctica es para realizar conjuros. Se escribe la fórmula prescrita sobre una concha cogida del mar utilizando la tinta anterior, habiéndole añadido bermellón de Tifón; ésta se entierra en la tumba de un muerto prematuro cuando la Luna está en posición diametralmente opuesta a la del Sol (Il. 2212-2221). La cuarta práctica sirve para obtener favores y filtros mágicos. Se escribe la fórmula prescrita sobre una lámina de oro y se lleva encima durante tres días (Il. 2221-2226). La quinta y última se utiliza para un encantamiento amoroso. Se realiza con un sahumero, quemando rosas y tanino, y escribiendo con tinta de mirra y sobre hojas de la misma planta, la fórmula prescrita. Fórmula que probablemente va dedicada a Afrodita, ya que

figura su nombre mágico, *Arrôriphrasis*. La lámina de hojas de mirra se coloca bajo una pertenencia de la persona deseada y se añade jugo de un tallo de artemisa a la tinta de mirra. La lámina se cuelga de una cinta obtenida de un centro de trabajadores de lana (Il. 2226-2235).

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

En la fórmula principal de esta práctica mágica, utilizada para su consagración, es probable que los tres nombres mágicos: *Baubó Phorba Oreobazagra* denominen a Hécate. En mi opinión, dicha hipótesis es plausible ya que: primero, las finalidades generales que se mencionan están relacionadas con el ámbito de acción de Hécate en el mundo de la magia. Así, la obtención de respuestas oraculares (especialmente aquellas conseguidas usando como *médium* a un muerto prematuro), la obtención de éxito y fortuna en la guerra, en las competiciones deportivas y en los tribunales, y en la obtención (por la fuerza) de la persona deseada. Segundo, en la lámina se conjuran a los dioses subterráneos. Sin embargo, aunque Hécate esté relacionada también con la finalidad de las prácticas específicas que se describen, su nombre no figura en ninguna de las fórmulas secundarias.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Consiste en escribir una fórmula principal sobre una lámina (λάμνα, πλάκος), cuyo material no se especifica. La lámina se somete a una aspersión en agua. Después, se consagra en una habitación purificada en la que se dispone una mesa con un lienzo puro y flores del tiempo, sobre ella se ofrece un gallo blanco y cerca se colocan siete pasteles, siete panes grandes y siete lámparas. La libación es de leche, miel, vino y aceite.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Βαυβώ, Βαυβώ *Baubo Baubo* (l. 2195). Véase el comentario al *PGM* 1227-1264 en el que este teónimo se relaciona con Hécate. Baubó¹ es un personaje del mito de los Misterios Eleusinos que aparece en el *Himno homérico a Deméter*² y cobra importancia en la tradición órfica³. Según algunas interpretaciones, el nombre de Baubó evoca la onomatopeya del ladrido del perro (βαυ-)⁴, aunque el nombre y tradición de este personaje adquirieron una notable connotación sexual⁵ ya que βαυβώ también significa “cavidad”⁶. Este personaje también designa un *daimon* femenino del séquito infernal de Hécate⁷, caracterizado con rasgos

¹ Se desconoce la fecha de invención y composición del mito, aunque puede remontarse al s. IV a.C. Sobre las fuentes literarias en las que aparece este personaje, bibliografía e iconografía, véase Karagiorga-Stathacopoulou, 1986: 87-90.

² *h.Cer.* 202, donde aparece bajo el nombre de Yambé. Se nombra a Baubó en una inscripción votiva encontrada en el santuario de Deméter en Naxos (finales del s. IV a.C.). En la tradición mítica eleusina, Baubó caracteriza a una mujer anciana, como se puede observar en inscripciones de Paros y de la Galia de época imperial, *CIG* 4142, y de Díon en Macedonia, *SEG* 27, 280; *REG* 1978, 272.

³ Orph., *Fr.* 126-128 = fr. 52 Kern.

⁴ *Com.Adesp.* 1304. De βαυ- deriva el verbo griego “ladrar” en su forma βαυβίζω (Orígenes, *Dial.* XII 21 y XIII 23) y βαυβύζω (*PGM* XXXVI 157).

⁵ Un ensayo sobre Baubó como personificación de la vulva femenina, Devereux, 1984.

⁶ Emp.B 153. De ahí también βαυβών “consolador” en Hdt., VI 19.

⁷ Carboni, 2014: 45-46; Devereux, 1984: 54.

caninos. El personaje de Baubó también se asocia con lo femenino y la maternidad¹. Al personaje demoníaco de Baubó acabó adquiriendo rasgos propios de Isis, Bastet o Hathor². La Gorgona etrusca también se asocia con Baubó en una placa de bronce de un carro etrusco, donde su representación pretende inspirar temor, lo cual se relaciona con el séquito infernal Hécate³.

Φόρβα, Φόρβα *Phorba Phorba* (l. 2196). Véase el comentario al *PGM* IV 1390-1495 sobre este tipo de *voces magicæ* asociadas con Hécate.

Ὀρεοβαζάγρα *Oreobazagra* (l. 2196). Epíteto de Hécate o de Hécate-Selene y que a veces forma parte de la fórmula de la Necesidad *Maskelli Maskello*⁴.

PGM IV 2236-2353

“Invocación coactiva dirigida a Selene-Hécate para un maleficio”.

Invocación dirigida a Selene en sincretismo con Hécate lunar. Hécate-Selene también adopta rasgos de Ártemis y Perséfone en esta invocación.

<Δέλτος ἀποκρουστική πρὸς Σελήνην.>

λόγος· ἡαῖρε, ἱερὸν φῶς, ταρταροῦχε, φωτοπλήξ, ἡαῖρε, ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκότους εἰλημμένη, ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις· καλέσω, καὶ ἀκούσῃ μου τῶν ἱερῶν λόγων φρικτῆς Ἀνάγκης πάντοτέ σοι ὑπεστρωμένης. δεθεῖσα τρίς λύθητι, ἐλθέ, βρίμασον τὸν δεῖνα· κλωθὼ γὰρ ἐπικλώσει σοι λῖνα. νεῦσον, μάκαιρα, πρὶν στυγνὴν σε καταλάβω, πρὶν τοὺς ξιφῆρεις ἀναλάβῃς σου κονδύλους, πρὶν τε λυσσῆς, ἰσοπάρθενος κύων. τὸ δεῖνα ποιήσεις, κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς, ὅτι οἶδά σου τὰ φῶτα πρὸς<ς> στιγμῆς μέτρον καὶ τῶν κα-λῶν σου μυσταγωγὸς πραγμάτων ὑπουργ<ός> εἰμι καὶ συνίστωρ, παρθένε. τὸ δεῖ γενέσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔξεστι φυγεῖν. τὸ δεῖνα ποι<ή>σεις, κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς. ἐνεύχομαί σοι τήνδε νύκτα κυρίαν, ἐν ᾗ τὸ σὸν φῶς ὕστατον χωρίζεται, ἐν ᾗ κύων κέχνηε καὶ οὐ κλείει στόμα, ἐν ᾗ τὸ κλειῖθρον ἠνέωγε Ταρτάρου, ἐν ᾗ προλυσσᾷ Κέρβερος κεραύνοπλος· ἔγειρε σεαυτήν, ἡλιωτίδος τροφοῦ χρίζουσα Μῆνη, νερτέρων ἐπίσκοπε, ἐνεύχομαί σοι, Ξείνη τ' Αὔγη, παρθένε, ἐνεύχομαί σοι, δαιδάλῃ καίπῃ, θοή, λοφαίῃ, ὀλκίτι φασγάνων, θυμάνδρεια, παιωνία, προμηθική, πολυκλείτη, νύσσα, ποδάρκη, ἀλκίμη, πορφυρέη, σκοτεῖη, Βριμώ, ἄμβροτε, ἐπήκοε, Περσία, νομαῖε, Ἀλκυόνη, χρυσοστεφή, πρέσβειρα, φαεννώ, πελαγίη, εἰδωλίη, ἰνδαλίμη, δείχτειρα,

¹ Se representa en figurillas de terracota (s. III a.C. – época imperial) con forma de cuerpo femenino desnudo, sentado de frente y con las piernas abiertas sobre un gran cerdo (animal votivo de Deméter y divinidades ctonias), o bien sentada o en cuclillas con las piernas abiertas en el suelo. Plu., *De Is.* 378 D informa de que las mujeres en Egipto se acuclillan en el suelo durante fiestas nocturnas en las que se desnudaban y se rendía homenaje a Hathor θεὰ ἀνασυρομένη. La influencia de la iconografía de Baubó en Egipto pudo ser consecuencia de la influencia de los dogmas órficos en Egipto y del sincretismo en época tolemaica, Karaghiorga-Stathacopoulou, 1986: 90.

² Devereux, 1984: 63-66.

³ Devereux, 1984: 69 y 81-83. En la placa aparece la Gorgona-Baubó en cuclillas enseñando la vulva y con la boca enmarcada por dientes afilados, sacando la lengua como un perro. Esta representación terrorífica de Baubó llegaría a la literatura moderna, ya que está presente en el *Fausto* de Goethe, identificada con la Madre de las Brujas que cabalga una cerda gigante en la noche de Walpurgis.

⁴ Betz, 1986: 336.

βαριδοῦχε, εὖστοχε, αὐτοφυής, μιτρίη, ἀνδρείη, στρατηλατί, Δωδωνίη, Ἰδαῖα, νεοπενθής, λυκώ, στηλῖτι, οὐλοή, ἀκρίη, χαροπή, ὄξυβόη, Θασία, Μήνη, πύματ', ἡγκαλισμένη ἀκτῖνας, ἡ σώτειρα, πανγαίη, κυνώ, Κλωθαίη, πανδώτειρα, δολίχη, κυδίμη, ἄνασσα, ἀρηγέ, ἀγλαή, εὐρύστοχε, αἰζηή, ἀγία, ἡμέρη, ἀφθίτη, λιγεῖα, λιπαροπλόκαμε, θαλία, ζαθείη, χρυσῶπι, τερψίμβροτε, Μινώα, λοχιάς, Θηβαία, τλητή, δολόεσσα, ἀτασθάλη, ἀκτινοχαῖτι, ἰοχέαιρα, παρθένε· δόλου γέμουσαν καὶ φόβου σωτηρίην ἧ σ' οἶδα, πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης, Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς, Ἰσίδος πατήρ ἐγώ. ἄκουσον, ἦω Φορβα Βριμω Σαχμι· νεβουτοσουαληθ· τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυσα καὶ κλεῖδα κρατῶ. ἥνοιξα ταρταρούχου κλεῖθρα Κερβέρου καὶ νύκτα τὴν ἄωρον παρέδωκα σκότει. ῥόμβον στρέφω σοι, κυμβάλων οὐχ ἄπτομαι, ἄθρησον εἰς σε· Νειλωίτιδος χάριν κάτοπτρον, ἦν ἰδοῦσα σαυτήν, θαυμάσεις, πρὶν ἢ μέλαν φῶς ἐκπτύσης ἀπ' ὀμμάτων. ὃ δεῖ σε ποιῆσαι, τοῦτο δεῖ σε μὴ φυγεῖν· τὸ δεῖ μοι ποιήσεις, κἂν θέλῃς, κἂν μὴ θέλῃς· ἵππος, κόρη, δράκαινα, λαμπάς, ἀστραπή, ἀστήρ, λέων, λύκαινα, αἰω· ἦη· σκεῦος παλαιόν, κόσκινόν μου σύμβολον, καὶ ψωμὸς εἷς, κόραλλος, αἷμα τρυγόνος, ὄνυξ καμήλου καὶ βοδὸς θριξ παρθένου, Πανὸς γόνος, πῦρ ἡλιωτίδος βολῆς, χαμαίλυκον, νήθουσα, παιδέρως, ἄρις, γλαυκῆς γυναικὸς σῶμα διεσκελισμένον, σφιγγὸς μελαίνης ἡ φύσις τορουμένη· ἅπαντα ταῦτα σύμβολόν μου πνεύματος. ὅλης ἀνάγκης δεσμὰ συνραγήσεται, καὶ κρύψει σὸν φῶς Ἥλιος πρὸς τὸν νότον, Τηθύς τε τὴν σὴν κουφίσει οἰκουμένην, Αἰὼν κραδαίνει, κινηθήσεται οὐρανός, Κρόνος φοβηθεὶς τὸν βεβιασμένον σου νοῦν πέφευγε εἰς Ἄιδη, νερτέρων ἐπίσκοπος. Μοῖραί σου τὸν ἀνέκλειπτον ρίπτουσι μίτον, ἂν μὴ μαγεῖς τῆς ἐμῆς ἀναγκάσης βέλος πετηνὸν ταχύτατον τέλος δραμεῖν. οὐ γὰρ φυγεῖν ἔξεστι μοῖράν μου λόγων, ὃ δεῖ γενέσθαι· μὴ σα<υ>τὴν ἀναγκάσης ἄνωθεν εἰς ἄνω τ' ἀκούειν συμβόλων. τὸ δεῖ, ποιήσεις, κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς· ἀχρείου φωτὸς πρὶν σε μοῖρα καταλάβῃ, ποιήσον, ὃ λέγω, ταρταροῦχε παρθένε. ἔδησα δεσμοῖς τοῖς Κρόνου τὸν σὸν πόλον καὶ ὀπιδνῇ ἀνάγκῃ ἀντίχειρά σου κρατῶ. οὐ γίνεται αὖριον, εἰ μὴ γένηται, ὃ βούλομαι. ἔνευσας Ἑρμῇ, τῷ θεῶν ἀρχηγέτῃ, εἰς τήνδε τὴν πρᾶξιν συμβαλεῖν· σ' ἦ μὴν ἔχω. ἄκουσον, ἡ θεωροῦσα καὶ θεωρουμένη· βλέπω σε, καὶ βλέπεις με, εἴτα κἀγὼ σοι σημεῖον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου, στέμμα, κλείς, κηρύκιον, ῥόμβος σιδηροῦς καὶ κύων κυάνεος, κλεῖθρον τρίχωρον, ἐσχάρα πυρουμένη, σκότος, βυθός, φλόξ· Ταρτάρου σημάντρια φοβοῦσα Ἑρινὺς δαίμονας τεραστίους, εἰσῆλθας; ἦκεις; ὀργίσθητι, παρθένε, τῷ δεῖνα, ἐχθρῷ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, Ἥλιου Ὀσίριδος καὶ συνεύνου Ἰσίδος. οἷον λέγω σοι, εἴσβαλε εἰς τοῦτον κακόν, ὅτι οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα, Κόρη, ὀνόματα σεμνά, οἷς φωτίζεται οὐρανός καὶ γαῖα πίνει τὴν δρόσον καὶ κυοφορ<εῖ>, ἐξ ὧν ὁ κόσμος αὔξεται καὶ λείπεται. Ευφορβα φορβα· φορβορεου· φορβα φορβορ φορβορ φορβορ· βορβορφα· ἠρφορ· φορβαῖω· φορβορ φορβορ βοροφ· φορφορ βορ· φορβορ· αω· ιωη· φορβορφορ· ευφορ βοφορ· ευοιεω φωθ· ιωφωθ ιωφωθ φωθιωφ· αωωωθω ωαῖ ιω εωιω αἰἰ εε ηη ιουυ ωωω ουουυ αεηιουω υυυ ἄνασσα, Ἀρκεντεχθα, τῷ κυρίῳ Ὀσίριδι ὁ παραφαίνων θεός, τέλει μοι, Μιχαήλ, ἀγγέλων ἀρχάγγελε· φυλακτήριον τῆς πράξεως· ...

Traducción:

“Fórmula¹ frente a la Luna menguante”. Fórmula ‘Te saludo, sagrada luz, Señora del Tártaro, que hieres con tu luz; te saludo, sagrado resplandor² rescatado de las tinieblas, que lo

¹ Traducción al español en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 156-160.

² Prefiero traducir αὐγή por “resplandor” y no por “luz” como hacen Calvo Martínez y Sánchez Romero, pues así se diferencia este epíteto, ἱερὰ αὐγή (“sagrado brillo”) del primer epíteto ἱερὸν φῶς (“sagrada luz”), ya que en griego el autor del texto utiliza dos términos distintos con significado similar.

confundes todo con desacertados consejos; te invocaré y tú debes escuchar mis sagradas fórmulas; pues la terrible Necesidad te está sometida en todo momento. Tú que estás ligada tres veces, libérate, ven, enfurécete con fulano, porque Cloto te hilará su hilo. Promételo, bienaventurada, antes de que te someta por odiarme, antes de que lances (contra mí) tus puños armados de espadas, antes de que te enfurezcas, perra con aspecto de muchacha.

‘Esto harás tanto si quieres como si no; porque yo conozco tu luz hasta la medida de un punto y soy el guía de tus hermosos misterios y testigo de ellos, muchacha. De lo que tiene que ocurrir, de esto no es posible escapar. Esto harás, tanto si quieres como si no. A ti te invoco en esta noche decisiva, en la que tu luz se aleja la última, en la que el perro tiene abiertas sus fauces y no cierra su boca, en la que los cerrojos del Tártaro se abren, en la que ruge con rabia, Cérbero armado con el rayo; despiértate, Mene necesitada del aliento del sol, guardiana de los muertos; a ti te suplico, hospitalaria y luminosa, muchacha; a ti te suplico, astuta¹ y alta, rápida, empenachada, desenvainadora de espadas, de ánimo varonil, curadora, previsora, de vasta fama, punto de giro, rápida de pies, poderosa, purpúrea, [umbrosa, Brimó, inmortal, que escucha (las súplicas), *Persia*, pastoril,]² Alcíone, coronada de oro, venerable, radiante, diosa del mar, imagen fantasmal, hermosa, reveladora³, sostén de la barca, que aciertas al blanco, engendradora de ti misma, que llevas diadema, varonil, conductora de los ejércitos, Dodónica, diosa del Ida⁴, que padeces un dolor reciente, loba, grabada en una estela, funesta, elevada, de fiero aspecto, de agudo grito, tasia, Mene, extremo, que llevas rayos en tus brazos, salvadora⁵, que abarcas toda la tierra, perra, urdidora del Destino, dispensadora de todos los dones, de largo curso, gloriosa, señora, valedora, radiante, que apuntas a lo ancho, vigorosa⁶, sagrada, benigna⁷, inmarcesible, de tono agudo, de trenzas brillantes, floreciente, divina, de áureo rostro, que alegras a los mortales, minoica, protectora de los nacimientos, tebana, paciente, engañosa, presuntuosa, de radiantes cabellos, disparadora de flechas, doncella.

Yo sé que rebosas engaño y que salvas del miedo, yo como conductor de todos los magos, el embajador de Hermes, el padre de Isis, yo. Escucha, êô, *Phorba Brimó, Sacmi, Nebutosoualeth* pues este es tu símbolo; he escondido tu sandalia y tengo tu llave en mi poder, he abierto las cerraduras de Cérbero, señor del Tártaro, y envuelto en tinieblas la noche prematura. Hago *rhombós* para ti, no toco címbalos, mira hacia mí: por la gracia de la Nilótida [Isis], si te contemplas en el espejo verás con admiración que eres tú misma, antes de que arrojes de tus ojos la oscuridad. Lo que debes hacer no debes rehuirlo: esto tienes que hacer para mí, tanto si quieres como si no: yegua, muchacha, serpiente, lámpara, resplandor, estrella, león, loba, *aêô êê*; instrumento antiguo, un cedazo es mi símbolo y un bocado de pan,

¹ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157 traducen el adjetivo δαιδάλη como “hermosa”, yo lo traduzco como “astuta” siguiendo el *LMPG* en línea, entrada “δαίδαλος, -η, -ov”. Además, de ahí deriva el nombre del “astuto” Dédalo, Δαίδαλος.

² Por algún motivo, los epítetos que he traducido entre corchetes no figuran en la traducción del texto de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157. Los incluyo y traduzco porque sí figuran en la edición del texto griego del *TLG*.

³ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157 que traducen “sabia”.

⁴ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157 que traducen “ídica”.

⁵ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157 que traducen “libertadora”.

⁶ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157 que traducen “eterna”.

⁷ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 158 que traducen “día”.

un coral, sangre de tórtola, una uña de camello y un pelo de una vaca virgen, semen de Pan, fuego de un rayo de sol, tusílagos, *nêthousa*, amor de niño, un *áris*, un cuerpo de mujer blanca con las piernas separadas, el sexo perforado de una esfinge negra; todo esto es el símbolo de mi espíritu.

‘Las ataduras de la Necesidad total se romperán y Helios ocultará tu luz hacia el mediodía, y Tetis aliviará la tierra habitada, Eón la sacudirá, se conmoverá el cielo; Cronos, atormentado por tu mente violentada, se ha refugiado en el Hades como guardián de los muertos. Las Moiras abandonan tu hilo intacto aún, si no obligas al dardo alado de mi magia correr rápidamente hacia su final. Pues no puede huir del destino de mis palabras lo que tiene que suceder: no te obligues a ti misma a escuchar los símbolos de principio a fin. Harás lo que debes, tanto si quieres, como si no; antes de que te sorprenda el destino de una luz inútil, haz lo que te digo, doncella que reinas en el Tártaro. Até tu pelo con las cadenas de Cronos y con Necesidad angustiosa te domino como oponente. No hay mañana si no sucede lo quiero. Aceptaste colaborar con Hermes, fundador de los dioses, en esta práctica: te tengo cogida.

<Escucha, tú que contemplas y eres contemplada: yo te miro y tú me miras, después también te diré tu símbolo: de bronce es la sandalia de la reina en el Tártaro, la diadema, la llave, caduceo, el *rhómbos* de hierro y el perro tenebroso, cerradura con tres divisiones, fogata encendida, tinieblas, abismo, llama, sello del Tártaro, Erinia que atemoriza a los *daimones* más poderosos¹, ¿has venido aquí?, ¿has llegado? Irrítate, doncella, con fulano, enemigo de los dioses celestes, de Helios, de Osiris y de su esposa Isis.

‘Como te digo, envía una desgracia a éste, porque yo conozco tus hermosos y grandes nombres sagrados, Core, con los cuales el cielo se ilumina y la tierra bebe el rocío y queda preñada, por los cuales el universo crece y decrece *Euphorba* (*lógoi*), Señora, *Harcentecta*, un dios que se manifiesta frente al soberano Osiris, cúplemelo, Miguel, arcángel de los ángeles’. Amuleto de la práctica ***.”

Comentario

Finalidad y estructura de la práctica mágica

Maleficio contra un enemigo. El mago invoca a Hécate-Selene para que cumpla su cometido amenazando a la diosa si no le obedece.

La estructura de esta invocación es como sigue: fórmula en la tablilla dedicada a la Luna menguante: saludo a la diosa (Il. 2237-2239), la declaración de intenciones del autor, que ordena de forma intransigente a la diosa (Il. 2240-2246), amenaza del autor a la diosa, si no cumple su cometido, y justificación del “poder” que puede ejercer sobre ella (Il. 2246-2252); invocación a la diosa, en el momento adecuado, por medio de sus epítetos característicos (Il.

¹ Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 159 que traducen Ταρτάρου σημάντρια φοβοῦσα Ἐρινῶς δαίμονας τεραστίους (Il. 2333-2334) de la siguiente forma “Erinia, tú que sellas el Tártaro atemorizando a los *daimones* más poderosos”. Traduzco separadamente 1) el epíteto Ταρτάρου σημάντρια “sello del Tártaro”, referido a Hécate como guardiana de las puertas de los Infiernos, porque considero σημάντρια como sustantivo nominativo femenino singular y Ταρτάρου el genitivo, complemento del nombre, que le acompaña; 2) el apelativo “Erinia que atemoriza a los *daimones* más poderosos”, refiriéndose a Hécate como *Erinia*, igual que en el PGM IV 1418.

2253-2282); autoproclamación del autor como “conductor de todos los magos” y embajador de Hermes (Il. 2282-2285); continuación de la invocación a la diosa, los rasgos de Hécate se hacen más evidentes (Il. 2285-2294); amenaza del autor a la diosa (Il. 2294-2296); nueva serie de epítetos de la diosa (Il. 2296-2298); nominación de los símbolos que el mago se atribuye a sí mismo (Il. 2298-2306); el mago enuncia los fenómenos naturales que sucederán cuando se cumpla su petición (Il. 2306-2312); amenaza a la diosa con que las Moiras abandonen su hilo si no cumple el mandato del mago (Il. 2313-2315); declaración de lo inexorable que es su mandato y amenaza del mago a la diosa (Il. 2316-2326); captación de la diosa mediante la enumeración de sus símbolos (Il. 2327-2334); el mago capta la atención directa de la diosa y le ordena que dirija su ira contra la víctima (Il. 2335-2337); última formulación del mandato del mago (Il. 2338-2353). Se enuncia el amuleto de la práctica al final del texto, que probablemente describiese dicho amuleto y su realización, pero estas últimas líneas de la práctica mágica no se conservan.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la invocación y con las divinidades que intervienen

Selene-Hécate es la diosa sincrética a la que se dirige esta invocación. En mi opinión, hay al menos cuatro elementos principales que revelan y determinan la relación de sincretismo entre Selene y Hécate. En primer lugar, la finalidad de la invocación, que es un maleficio en el que se pretende hacer un gran mal a alguien. El texto manifiesta una intencionalidad violenta por parte del autor, tanto hacia la diosa invocada como hacia la víctima de la práctica. Segundo, la invocación se dirige a la Luna en fase menguante, momento en el cual Selene adopta los rasgos de Hécate. Tercero, los epítetos utilizados y los rasgos de la divinidad que se describen en el texto son comunes a Selene y Hécate o incluso más propios de la segunda. Cuarto, los nombres mágicos como *Phorba*, *Brimó*, *Nebutosoualeth* y, al final, *Euphorba* y todas las *voces magicæ* que siguen, compuestas por *phor*, *ba*, *bor*, son propias de Hécate principalmente. Además, se mencionan los misterios de la diosa, de los que el mago dice ser guía y testigo, por lo que es probable que se trate de los Misterios de Hécate.

Selene-Hécate es caracterizada, además, con algunos rasgos de Ártemis, Perséfone y Atenea, que también son diosas lunares. Así mismo, Selene-Hécate es la diosa idónea para esta práctica porque gobierna e influye sobre la Necesidad y, por tanto, sobre el curso de lo que acontece: “pues la terrible Necesidad te está sometida en todo momento” $\phi\rho\iota\kappa\tau\eta\varsigma \text{ Ἀνάγκης πάντοτέ σοι ὑπεστρωμένης}$ (I. 2241).

En el texto, el mago nombra a los dioses Helios y Tetis, Eón, el titán Cronos y las Moiras, de quienes se valdrá para tomar represalias contra la misma Hécate-Selene y contra toda la humanidad, si la diosa no cumple el cometido del mago. Helios extinguirá la luz de la Luna hacia el Sur (Il. 2307-2308); Tetis “aliviara la tierra habitada” (Il. 2308-2309), esto es, como diosa del mar provocará una inundación que acabará con parte de la población humana; mientras que Eón provocará terremotos que sacudan la tierra (Il. 2309-2310). Dice el mago que Cronos ha ocupado el Hades, refugiándose allí como guardián de los muertos (Il. 2310-2312): ¿usurpándole el puesto a Hécate? Y que las Moiras abandonarán el hilo intacto de la diosa si ésta no le asiste (Il. 2313-2315). Esta última amenaza puede resultar paradójica, ya que

los dioses son seres inmortales (de ahí, tal vez, que su hilo esté “intacto”) y, por lo tanto, no “mueren” al ser cortado su hilo de la vida, como sí sucede con los hombres.

Por último, hay dos menciones de Hermes. En la primera el mago se autoproclama “embajador de Hermes” Ἑρμῆς ὁ πρέσβυς γὰρ πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης “conductor de todos los magos” (Il. 2283-2284). La expresión recuerda la tradición cristiana en la que el profeta enviado de Dios se erige como guía de los hombres. En la segunda mención, Hermes se denomina τῷ θεῶν ἀρχηγέτῃ “fundador de los dioses” (I. 2325). Parece que el mago no se refiere al dios Hermes griego, sino a la divinidad sincrética Hermes Trismegisto (“tres veces grande”), resultante de la fusión del Hermes griego con el dios egipcio Toth. Hermes Trismegisto es el dios creador de la escritura, la astrología y la alquimia. Se considera tan antiguo como Moisés y como un precedente del Cristianismo¹.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Los materiales más relevantes especificados en esta práctica son los símbolos del mago y los símbolos de la divinidad.

Por un lado, el mago declara los siguientes elementos como símbolos de su espíritu: un instrumento antiguo, un cedazo, un bocado de pan, un coral, sangre de tortola, una uña de camello y un pelo de vaca virgen, semen de Pan, fuego de un rayo de sol, tusílogo, y varias plantas: una desconocida llamada νήθουσα (*nêthousa*), otra llamada παιδέρως *paiderós* (“amor de niño”) y el *áris* o *Drakontia minor*, probablemente la colocasia, junto con un violento símbolo erótico representado por una mujer blanca con las piernas separadas y el sexo perforado por una esfinge negra.

Por otro lado, se especifican tres importantes símbolos de la divinidad: la llave, que es símbolo cultural de Hécate, y la sandalia y la “rueda mágica”, que son dos elementos místico-astroales dedicados a Selene-Hécate. El mago afirma poseer dichos objetos en señal de su pretensión coactiva hacia la divinidad, aunque no sabemos si esta afirmación es literal o metafórica. Dice τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυψα “he escondido tu sandalia” (Il. 2287-2288), la cual especifica después que es de bronce σοι σημεῖον ἐρῶ· χάλκεον τὸ σάνδαλον τῆς ταρταρούχου (Il. 2329-2330), y dice que posee la llave de Hécate, κλειῖδα κρατῶ “tengo tu llave en mi poder” (Il. 2288 y 2330). Es probable que al pronunciar la invocación el mago escondiera una sandalia y portase una llave en representación de los sagrados símbolos de la diosa.

La llave es un atributo interesante porque constituye el nexo entre el perfil mágico y el perfil astral de Hécate. Representa la función de Hécate guardiana de la entrada del Hades en los textos de magia², pues es κλειδοῦχος “portadora de la llave”, y regula la entrada y salida de las almas *daimones*³. Es uno de los motivos por los que se asocia a Hécate con Perséfone¹. La

¹ Sobre Hermes Trismegisto y el *Corpus Hermeticum* atribuido a él, véase Scarpi, 2011.

² PGM IV 1403, VII 785, LXX 10. Audollent, 1904: p. 40-41 n. 22, 53, p. 44 n. 23, 12, p. 48 n. 26, 39, p. 53 n. 29, 36, p. 60 n. 32, 39, p. 65 n. 35, 36, p. 68 n. 37, 36. Serafini, 2015: 250 y nota 1.

³ Orph., *H.* 1, 7; Orph., *A.* 986; Luc., *Philops.* 22; Verg. *Aen.* VI 268; Ov. *Met.* VII 234; Sen., *Oed.* 568 y ss.; Apul., *Met.* XI 2. Sobre Hécate y la llave como su símbolo, Johnston, 1990: 39-48; Werth, 2006: 209-211. En honor de Hécate se celebraba el festival de las *Hekatesia* durante el cual sucedía la “procesión de la llave” (κλειδὸς πομπή) que unía Estratonicea y Lagina y que era oficiada por una joven denominada κλειδοφόρος “portadora de la llave”, tal vez sacerdotisa de la diosa o hija del sacerdote o sacerdotisa de

llave de Hécate permite liberar a Cérbero: ἤνοιξα ταρταρούχου κλεῖθρα Κερβέρου “he abierto las cerraduras de Cérbero señor del Tártaro” (Il. 2288-2289). Las mismas prerrogativas caracterizan a Hécate cósmica en la concepción neoplatónica: τὴν μεγίστην δεὸν Ἑκάτην τὴν πέρατα τῶν ἐγκοσμίων συγκλείουσιν καὶ διὰ τοῦτο κληδοῦχον ἀποκαλουμένην² “la gran diosa Hécate que determina los límites de todas las cosas y que por eso es llamada portadora de la llave”. Por otro lado, hay autores que consideran la llave de Hécate como un símbolo sexual y que tiene potestad para desbloquear el útero o matriz de las mujeres durante el parto³.

La sandalia como atributo de Hécate puede ser dorada o, como en este caso, de bronce: χάλκεον τὸ σάνδαλον (Il. 2329-2330)⁴. El material de este calzado, según Porfirio, se conecta con las fases de la Luna: la sandalia de oro representa la Luna nueva, la de bronce la Luna llena⁵, aunque tal relación no se justifica en los textos de magia en los que aparece este símbolo de la diosa, como voy a demostrar a continuación. La sandalia representa la conexión de Hécate con el mundo infernal, pues guía el camino de Perséfone en su regular ascenso a la tierra y descenso a los Infiernos. Así como la movilidad de la diosa por el cosmos, pues recorre el espacio entre el mundo inteligible y el mundo sensible guiando el camino de las almas-*daimones*⁶. Hécate es la divinidad liminal que representa la conexión y transición entre ambos mundos; en este sentido, cumple la misma función que Hermes como mensajera y de guía de las almas. Por eso el mago la invoca para que envíe a la tierra *daimones* que le asistan en sus propósitos.

Los textos que mencionan a Hécate portando sandalias tienen en común ser de ámbito mágico, concretamente referidos a encantamientos de constricción erótico o de maldición. Por

la misma, véase Serafini, 2015: 395-396. Representaciones de Hécate con la llave y otros atributos en Sarian, 1992: nn. 171-190.

¹ *h.Cer.* 22-25, 51-61, 335-339, 438-440; *Luc. Nec.* IX 19; *PGM* IV 1403-1405 y 2745-2747. Audollent, 1904 (*Defixiones áticas*): p. 95 n. 68 A, 2 (Φερρεφάττη); p. 97 n. 69 I A, 9 (Περρεφάττη) y n. 69 I B, 2 (Φερρεφάττη); p. 98 n. 69 II B, 3 (Φερρεφάττη). Sarian, “Hekate”, 989-993 nn. 1-43; Serafini, 2015: 250 y nota 2.

² Procl., *in R.* vol. 2, pág. 121, lín. 9 Kroll = Orph. Frag., fr. 316 Kern.

³ Fauth, 1985-1986: 205-206, 210. En este contexto, cabe señalar un amuleto mágico para favorecer el parto que está dedicado a Hécate. La diosa se presenta con una perra negra pariendo, Reitler, 1949: 29-31.

⁴ Audollent, 1904: pp. 325-326 n. 242, 41 (χρυσόσανδάλαιοποτιχθονίαν), pp. 341-342 n. 250 B 1-3 (μασκελλει μασκελλω φνουκενταβαωθ ὀρεοβαζαγρα ῥήξικθων ἱππόκτων πυρκτων...), pp. 365 n. 267, 5-6 (κειδεροσανδαλε [= ἰσιδεροσανδαλε?] ερεσχειγαλ). Sobre el simbolismo de la sandalia de Hécate, Wortmann, 1968; Fauth, 1985-9: 203-211; Carboni, 2013: 113-131; Serafini, 2015: 251-252. Las sandalias de oro, de bronce y de hierro como *symbola* de Hécate están testimoniadas en el *PGM* LXX, véase Martín Hernández, 2010: 163-177. Además de una *defixio* de Oxirrinco del s. IV a.C. (*SEG* XXXVIII 1837 = Orph., *Frs.* 380 A Bernabé) en la que el mago invoca a los espíritus de los muertos por medio de Hécate, una traducción y comentario en Jordan, 1988: 245-259; Edmonds, 2013: 100-106; Serafini, 2015: 291 nota 1.

⁵ Porph. *apud* Eus., *PE* III 11, 32; Carboni, 2013: 126-127. Sobre los nombres de diosas (Selene, Ártemis, Hécate) que adopta la Luna según sus fases, véanse *Schol. E., Med.* 397: ὅταν ἡ τριῶν ἡμερῶν σελήνη ὀνομάζεται, ὅταν δὲ ἕξ Ἄρτεμις, ὅταν δὲ δεκαπέντε Ἑκάτη; Plu., *De facie* 937; Cornuto, *De natura deorum* 34; Cleom., *Cael.* II 5, 87-91; Serafini, 2015: 251 nota 3.

⁶ Plu., *De facie* 944C; *De def.or.* 416E; Plu., *De Is. et Os.* 368E. Sobre el viaje sidéreo de las almas, Pérez Jiménez, 1993. Esto está relacionado con la uranización del Hades griego iniciada por Platón que determinó, a su vez, la concepción del Más Allá de Putarco, Pérez Jiménez, 1993: 109.

ejemplo, el texto del *PGM IV* 2001-2138 (*Fórmula del Rey Pitís*), como he comentado arriba, contiene la invocación a un *daimon* de muerto para que se ponga al servicio del mago. En la hoja de lino prescrita como amuleto, Hécate debe ser dibujada llevando sandalias, aunque no se especifica el material de las mismas. En cambio, en el *PGM LXX* 4-26 (s. IV), un encantamiento contra el miedo al castigo y la muerte y de revelación onírica, está dirigido a Hécate-Eresquigal “señora del Tártaro” y entre sus símbolos está la “sandalia dorada”: τῆς Ταρταρούχου χρύσειον τὸ σάνδαλον, además del perro, la serpiente, la diadema, la llave y el caduceo (*PGM LXX* 10-12), idénticos a los de la invocación del *PGM IV* que estoy analizando (II. 2329-2331).

La sandalia dorada (χρυσόσανδάλια) también es símbolo de Hécate en una *defixio* de Oxyrrinco (*Def. DT* 242, 38) cuya función es conseguir que un espíritu de muerto perjudique al rival en una carrera de carros¹. En otra *defixio* de Oxyrrinco (*Tab.Def. SGD* 155 57-60) con una invocación de constricción erótica cuya función es hacer venir por la fuerza a una mujer por medio de un *daimon* asesor². Pretende someter mediante una atadura mágica a los dioses subterráneos para obligarles a colaborar, mientras que la cara B de la *defixio* invoca a Hécate, asociada a Deméter y a Perséfone. Este conjuro reúne tres tipos de sandalias, de oro, de bronce, de hierro: la sandalia broncea de la señora del Tártaro es símbolo de Hécate-Perséfone; la sandalia de oro de Deméter y de Perséfone; la sandalia de hierro pertenece a un individuo, al parecer un iniciado en los Misterios de las diosas, que abandona el zapato cuando se le aparece la diosa de sandalia dorada. La sandalia dorada de Core simboliza su ascensión anual (ἀνάβασις) desde el reino del Hades³ y es cuando se aparece ante el iniciado. La sandalia de bronce de Hécate-Perséfone es símbolo del ascenso de Hécate al Tártaro para guiar a Perséfone en su viaje de descenso (κατάβασις). Tal vez la sandalia de hierro es símbolo del ser humano mortal (edad de hierro de los hombres) antes de pasar a un estado espiritual superior como iniciado en los misterios. Algunos de los símbolos de Hécate que aparecen en esta *defixio*, la diadema, la llave, la antorcha y el caduceo, así como los epítetos σώτειρα o “que grita barbarismos con terrible voz” y las voces *magicae* compuestas de φορ-, βα(ρ)- y βορ-, coinciden con los de la práctica del *PGM IV* 2329-2331.

En una *defixio* de Hadrumetum (*Tab.Def. DT* 267, 4) con un conjuro de constricción erótica parece que se menciona la sandalia de hierro de Hécate-Eresquigal⁴. Audollent transmite la lectura [κ]ειδεροσανδαλε y López Jimeno transcribe *keirosandale*. Si no hay rastro de la primera letra sobre la lámina, sería aceptable la conjetura [σ]ειδεροσανδαλε como una variante (por itacismo) de σιδεροσανδαλε “sandalia de hierro”. La atribución de esta sandalia a Hécate es solo una hipótesis, basándome en la serie de voces *magicae* que presentes en el texto y características de la diosa: *Eresquigal*, *Damnameneus*, *Semeseilam*, *akrammachamarei*, *sesergeobarpharagges*, etc.

¹ DT 242, 38 = Jordan, 1994: 321-323 = Gager, 1992: 62-64 n. 10 = *ALJ* pp. 214-217 n. 441 (de ahora en adelante, *ALJ* p./pp. n.) Cartago, s. III d.C.

² *SGD* 155 57-60 = *SEG* 38, 1837, *Suppl. Mag.* 49 = Gager, 1992: 100-101, n. 29 = Wortmann, 1968: 155 n. 2 (*P. Colonia* inv. T1) = Jordan, 1988: 245-259 = *ALJ* 245-249 n. 476. Oxyrrinco, ss. III-IV d.C. (*Suppl. Mag.* n. I 49). Martín Hernández, 2006: 394-395.

³ Wortmann, 1968: 157; López Jimeno, 2001: 248 nota 151.

⁴ DT 267, 4 Audollent, 1904: 365-366 = *ALJ* 222 n. 451 Hadrumetum, ppios. s. I d.C.

Por último, en un tratado latino de remedios médicos (Marcell.Emp., *De med.* 15, 89) se prescribe una receta (*Adversus languorem focani*) que es eficaz contra los dolores de garganta (*remedium valde certum et utile faucium doloribus sic*). A continuación de la lista de ingredientes, aparece un breve conjuro en griego¹ que debe ser escrito en una hoja (*charta*) envuelta después en lino fenicio (*in phoenicio obvolutam lino*). En el texto del conjuro parece que se nombran las sandalias de oro y de bronce de la “reina del Tártaro” *Tartarouchos* (χρύσειον Τοάναδον καὶ ταρταρούχου χακεσιν Τουσάναδον), epíteto que probablemente se refiere a Hécate-Perséfone, como en los casos anteriores. Finaliza con una petición de salvación (Σῶσόν με) que recuerda el contexto del ritual iniciático en los Misterios de Hécate-Perséfone a quien llaman, además, “la más poderosa entre los muertos” (σεμνὴ νεπτέρων ὑπέρτατε), un apelativo similar a νεπτέρων ἐπίσκοπε (PGM IV 2259).

Como se puede observar en estos ejemplos, la asociación del material de las sandalias con las fases de la Luna no siempre se verifica. En mi opinión se trata de una interpretación tardía de Eusebio de Cesarea a partir del tratado de Porfirio *Sobre las estatuas de los dioses* que nos transmite (Eus. *PE.* 3, 11, 32 = Porph. *Περὶ ἀγάλματων* 8, 62 = Porph. fr. 359 Smith). En el texto, la estatua triforme de Hécate debe vestir de blanco, llevar antorchas en las manos y calzar sandalias doradas cuando se consagra bajo la Luna nueva (νουμηνίας), además de un cesto lleno de frutos que hace crecer “por el incremento de la luz”. En este contexto, Hécate está sincretizada con Selene, de ahí que “incremente su luz”, así como se asemeja a Deméter porque genera frutos y a Perséfone porque los hace crecer. Por otro lado, la estatua de Hécate debe llevar sandalias de bronce si se consagra bajo la Luna llena y, en este caso, la estatua se adorna con serpientes.

Hécate lleva sandalias no solo cuando se asocia con Selene, sino también cuando se relaciona con Deméter y Perséfone, pues este calzado es un símbolo del ámbito místico y del orfismo, como sucede en esta invocación coactiva, donde el símbolo de Selene-Hécate es la sandalia de bronce (Il. 2329-2330). El mago declara τῶν καλῶν σου μυσταγωγὸς πραγμάτων ὑπουργός εἰμι “soy guía de tus hermosos misterios y testigo de ellos” (Il. 2248-2250). Se menciona una sola sandalia de bronce y, según la interpretación de Carboni², calzar solo una sandalia significa que el iniciado está preparado para emprender el “viaje iniciático”, el cual constituye un momento liminal que puede ser o la muerte y el tránsito por el mundo ultraterreno, o una representación del recorrido de prueba y crecimiento del iniciado. De ahí que Selene-Hécate deba “colaborar” con Hermes (Il. 2325-2326) en esta práctica y que la “llave” y el “caduceo” κλεῖς, κηρύκιον (I. 2330) se cuenten entre sus símbolos. También el PGM LXX 4-26 se relaciona con el ámbito místico, en ese caso de los Misterios del Ida consagrados a Cíbele. Prueba de ello son los *Ephesia Grammata* (PGM LXX 13) y la declaración “yo estoy consagrado y bajé al aposento de los Dáctilos y vi todo lo demás” (PGM LXX 14-16). Así pues, el calzado de la divinidad demuestra que hay una conexión entre los ritos de iniciación y los cambios de estado, de ahí la relación entre el material de la sandalia y las fases lunares. El símbolo de la sandalia es una metonimia del viaje astral de Hécate entre los mundos sensible e

¹ Las líneas del conjuro dicen: Εἶδον τριμερῇ χρύσειον Τοάναδον / καὶ ταρταρούχου χακεσιν Τουσάναδον, / Σῶσόν με σεμνὴ νεπτέρων ὑπέρτατε.

² Carboni, 2013: 127-128.

inteligible. La sandalia también simboliza el ritual mágico para alejar al enemigo o para invocar a las divinidades infernales.

Todo ello permite conectar el perfil mágico de Hécate con su perfil astral. La faceta infernal de la diosa se despliega completamente en los *PGM* y en las *Defixiones* debido a su relación con los *daimones* o las almas de los muertos. Por un lado, Hécate actúa como guía en el viaje sidéreo de las almas una vez que éstas han abandonado el mundo terrenal para atravesar la región lunar y llegar al mundo inteligible. Por otro lado, Hécate es la guardiana de las Puertas de Hades (de ahí su nombre *Tartarouchos*) y tiene, por lo tanto, potestad para permitir o impedir el tránsito de las almas. Por eso el mago la invoca en calidad de divinidad superior intermediaria, para que ella conceda y permita el tránsito de *daimones* que sirven al mago para tener éxito en su propósito, especialmente en conjuros eróticos y de maldición. El significado simbólico que poseen las sandalias en la esfera divina se relaciona con el carácter eterno de los dioses tanto en el mundo celeste como en el mundo infernal¹.

La “rueda mágica”, denominada en esta práctica *ρόμβος* (*rhómbos*) y que recibe también el nombre en griego de *ἰυγξ* (*iyx*) y de *στροφάλος* (*stróphalos*) y en latín *turbo*², designa un instrumento mágico de forma esférica o romboidal que sirve para propiciar con su giro el tránsito de *daimones* entre el mundo divino y el de los humanos.

El término *ἰυγξ* en griego designa originariamente a un pájaro llamado “torcecuello”. El ave realiza un característico movimiento circular con su cuello y emite un matraqueo agudo como reclamo en la época de apareamiento³. De ahí que los mitógrafos helenísticos acabaran denominando al torcecuello “pájaro de Afrodita”, el cual usaban las brujas en sus “remedios de amor” (*φίλτρα*). El campo semántico del término *ἰυγξ* fue ampliándose, siendo denominación no solo del ave, sino de “conjuro amoroso”, “deseo”, “encantamiento”⁴ y “rueda mágica”, la cual gira como el cuello del pájaro y atrae a la persona amada⁵. Por su parte, Porfirio⁶ denomina *rhómbos* (*ρόμβος*) a un instrumento rotatorio de características iguales o muy similares a las de la rueda mágica *iyx*, de lo que se deduce que ambos términos acabaron siendo sinónimos del mismo objeto cultural que servía para atraer a un objetivo. Según Porfirio, este instrumento se usaba en ceremonias culturales y, al hacerlo girar, emitía un sonido agudo y estridente. West⁷ lo denomina en inglés *bull-roarer* y lo describe como un instrumento de viento formado por una pieza de madera que gira sobre sí misma al final de una cuerda (o correa de cuero) y que produce un estridente sonido demoníaco y que se usaba en las ceremonias primitivas de iniciación.

El *Idilio* II de Teócrito es el primer testimonio literario en el que aparece la *ἰυγξ*–“rueda mágica” relacionada no solo con Afrodita sino también con Hécate en contexto mágico. El *Idilio*

¹ Carboni, 2013: 113-131.

² Sobre este objeto, Gow, 1934: 1-13; Fernández Fernández, 2015: 223, 230 nota 71, 231.

³ Arist., *HA* II, 12, 504 A, 11-19 Louis.

⁴ S., fr. 474, 1-2, p. 383 Radt; A., *Lys.* 1110-1111 Coulon; Fernández Fernández, 2015: 233 y notas.

⁵ Los fragmentarios trenos de Píndaro constituyen el primer testimonio literario que relacionan el término *ἰυγξ* “pájaro” con la “rueda” *τροχός*; Pi., fr. 128A, 8 y P. 4.213-219 Snell-Maehler.

⁶ Porph., *In Harm.* p. 57, 18-19 Düring: ἀλλὰ μὲν καὶ τοῖς ρόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ συμβαίνει· ἡσυχᾶ μὲν κινούμενοι βαρὺν ἀφίεντι ἄχον, ἰσχυρῶς δ' ὀξύ.

⁷ West, 1992: 122.

contiene una invocación de constricción erótica ejecutada por la maga Simeta para atraer de nuevo a su amado Delfis que la ha abandonado. Invoca primero a Selene (Σελήνη, φαῖνε καλόν) y a Hécate infernal (Ἑκάτα δασπληῖτι) caracterizada con rasgos tan aterradores que los perros se estremecen cuando la diosa pasa entre los túmulos de los muertos, luego invoca a Ártemis y Afrodita. La *inyx* protagoniza el estribillo del conjuro: Ἰνυξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα, y el instrumento parece reforzar la eficacia de la invocación. Hécate-Selene-Artemis quebranta las puertas adamantinas del Hades, se aparece en las encrucijadas y el bronce resuena a su llegada (τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει), recordando al ámbito del ritual místico de Hécate. De la misma forma, Afrodita hace girar un *rhómbos* de bronce (ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας) para atraer al amado. Por lo que probablemente los términos *inyx* y *rhómbos*, en el contexto de la magia erótica, adquirieron significados o connotaciones similares, porque los dos términos evocan un instrumento giratorio que sirve para atraer a la persona deseada.

Más adelante, en la doctrina caldea, la relación entre Hécate y la *inyx* adquiere sentido también en contexto astral. En los *Oráculos Caldeos* las Ἰνυγες son *symbola* (σύμβολα) divinos que representan el vínculo entre la realidad sensible e inteligible¹. En el *Orac. Chald.* fr. 223, se denominan *inyges* (Ἰνυγες) a los “encantamientos secretos” con los que el teúrgo adquiere el poder para arrastrar y atraer a los *daimones* aéreos, de ahí que Porfirio cite las *inyges* entre los *lóγια* (λόγια) de Hécate². Según la interpretación de Majercik³, las *inyges* forman parte de los σύμβολα del Intelecto Paterno. Por otra parte, dado que la *inyx* acaba por percibirse tradicionalmente con una esfera, Majercik propone identificarla con el *stróphalos* (στροφάλος) teúrgico descrito por Pselo⁴ en su comentario al *Orac. Chald.* fr. 206⁵ y que denomina el “disco dorado de Hécate” (ἐκατικὸς στροφάλος σφαῖρά ἐστι χρυσεῖ). Por último, Marino de Neápolis⁶ (485/486 d.C.) considera que entre los “divinos e inefables discos” de los caldeos (θεῖοι καὶ ἄφθεκτοι στροφάλοι) se encuentra la *inyx*, la cual identifica con la *sphaerula Hecatica* cuya función es llamar a la lluvia.

En resumen, la “rueda mágica” adquiere tres denominaciones en griego: Ἰνυξ, ρόμβος y στροφάλος. El primer término abarca, por tradición, un campo semántico más amplio: “pájaro torcecuello”, “encantamiento amoroso”, “atracción sexual” o “rueda mágica”. En la doctrina caldea y en la doctrina caldea las Ἰνυγες pasaron a considerarse entidades intermediarias y transmisoras de información, de ahí que Hécate se asocie con su uso. Mientras que el ρόμβος del *Idilio II* de Teócrito y el στροφάλος de Pselo designan propiamente el instrumento giratorio que el teúrgo usaba en prácticas mágicas eróticas para potenciar el efecto de las mismas. Este movimiento rotatorio en el mundo terrenal tiene como objetivos 1) manifestar físicamente la atracción sexual con su giro; 2) establecer un vínculo simpatético de conexión con el objeto (o sujeto) de deseo, de este modo las *inyges* sirven como elemento conector con los *daimones* entre el mundo inteligible y el sensible.

¹ *Orac. Chald.* 223 Des Places; Porph. *Phil. Orac.*, p. 157, 1-2 Wolff.

² Porph., *Phil. orac.* p. 155, 5-6 Wolff = Eus., *P.E.* V 12, 1.

³ Majercik, 1989: 220.

⁴ Psel., *Phil. Minor.* II, 38, p. 133, 17-24 O'Meara, una traducción en García Bazán, 1991: 140.

⁵ Del cual se conserva la sola palabra στροφάλος (“disco”). *Orac. Chald.* Fr. 206 Des Places.

⁶ Marin., *Procl.* 28, 8-15 y 19-21 Saffrey & Segonds.

Todo ello permite comprender el significado del *rhómbos* de la práctica PGM IV 2236-2353 que se menciona en dos ocasiones. La primera, cuando el autor dice que hace girar el *rhómbos* para Selene-Hécate: ῥόμβον στρέφω σοι (l. 2291), y la segunda vez cuando especifica que el *rhómbos* es de hierro: ῥόμβος σιδηροῦς (l. 2331), ya que este metal atrae a los seres subterráneos. Sin embargo, seguramente la presencia del *rhómbos* para realizar la práctica fuese solo figurada, pues no se conocen testimonios arqueológicos que confirmen la existencia de dicho objeto. Puede que fuese emulado simbólicamente con otro objeto de forma similar, a efectos de la invocación. Así pues, en este texto se encuentran, en mi opinión, ciertas alusiones al movimiento giratorio del instrumento: νύσσα “punto de giro” (l. 2264) y al sonido agudo que produce: ὄξυβόη “agudo grito” (l. 2272) y λίγεια “de tono agudo” (l. 2278), el cual se asemeja a la voz espeluznante que a veces caracteriza a Hécate.

Las sandalias y la “rueda mágica” constituyen dos atributos místico-astroales de Hécate porque relacionan a la diosa con la Luna. Su importancia radica, además, en que permiten conectar el perfil mágico de la diosa con su perfil astral, demostrando que existe continuidad entre las prerrogativas divinas de Hécate en uno y otro ámbito. La sandalia y la *iynx* se atribuyen a Hécate en un determinado contexto: cuando es necesaria la influencia intermediaria de la diosa, concretamente para la transmisión de *daimones* entre el mundo sensible y el inteligible. Simbolizan, pues, el deseo humano de establecer un vínculo de comunicación con la divinidad.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

La invocación del PGM IV 2236-2353 es uno de los textos que contiene mayor acumulación de epítetos aplicados a Hécate, a Selene o a la divinidad sincrética Selene-Hécate, a la que, además, se le suman epítetos característicos de Ártemis, Perséfone y Atenea. Una gran parte de los epítetos que se mencionan no requieren mayor explicación, sino más bien saber si son propios de Selene, de Hécate o de Selene-Hécate o si se atribuyen a esta divinidad sincrética por influencia de Ártemis, Perséfone o Atenea. Por todo ello, he preferido clasificarlos según la divinidad por la cual se incluyen en esta invocación.

- Hécate, Selene o la divinidad sincrética Selene-Hécate:

ιερόν φῶς “sagrada luz” (l. 2237), φωτοπλήξ “que hieres con tu luz” (ll. 2237-8), φαεννώ “radiante” (l. 2267), ἀγλαή “radiante” (l. 2276), ἀστραπή “resplendor” (l. 2297) y ἀστήρ “astro” (l. 2297). Epítetos que hacen referencia a la luz del astro Luna divinizado en Selene-Hécate.

ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις “que lo confundes todo con desacertados consejos” (l. 2239).

δεθεῖσα τρίς λύθητι “que estás ligada tres veces” (l. 2242). La triplicidad es elemento característico de Selene-Hécate.

πρὶν τοὺς ξιφῆρεις ἀναλάβης σου κονδύλους “antes de que lances tus puños armados con espadas” (ll. 2244-5) y ὀλκίτι φασγάνων “desenvainadora de espadas” (l. 2262). Expresiones

referidas a Hécate, ya que las espadas y los puñales son algunos de los atributos habituales que posee en sus representaciones mágicas¹.

ἰσοπάρθενος κύων “perra con aspecto de muchacha” (I. 2246). Una representación común del rostro o uno de los tres rostros de Hécate en ámbito mágico, como se ha visto en *PGM IV* 2110-2116 y se transmite en fuentes literarias posteriores².

ἡλιωτίδος τροφοῦ χρήζουσα Μήνη “Mene necesitada del alimento del sol” (II. 2258-9) y Μήνη “Mene” (I. 2273). La primera es una expresión dirigida a Selene, pues la Luna “existe”, o se hace visible desde la Tierra gracias a que refleja la luz del sol. “Mene” es otro nombre para la Luna derivado del griego μήν μηνός que significa “mes”.

Ξείνη τ' Αὐγή “Hospitalaria y Luminosa” (I. 2260). Un epíteto con el mismo sentido que “Hospitalaria” pero en hebreo transliterado en griego, se repite en el *PGM IV* 2547. El epíteto luminosa alude seguramente a la luz de la Luna que emana de las dos diosas asociadas con el astro, especialmente Selene, en la cual se diviniza la imagen de la Luna llena.

Προμηθική “previsora” (I. 2263). Puede que también en el sentido de “prever” o “predecir” lo que ocurrirá. En ese caso el epíteto estaría relacionado con la facultad oracular de Selene-Hécate.

Νύσσα “punto de giro” (I. 2264). Epíteto de significado dudoso. Tal vez está relacionado con Selene debido al movimiento de rotación que ejecuta el astro Luna. O quizás alude al artefacto mágico giratorio llamado *inyx* consagrado a Hécate para ejecutar magia de tipo erótico-coercitiva, debido a la potestad mágica de Hécate para influir sobre la Necesidad y el Destino, de ahí que a menudo las invocaciones a la diosa incluyan el *lógos* de la Necesidad *Maskelli Maskello*, como hemos visto en *PGM IV* 2186-2199.

Πορφυρέη “purpúrea” (II. 2264-5). Tal vez referido a Hécate en calidad de diosa soberana. El tinte de color púrpura, también conocido como púrpura de Tiro porque era producido en esta ciudad de Asia Menor por los fenicios, tenía un elevado coste y solo se destinaba a artículos de lujo³. Lo utilizaron los romanos para teñir túnicas ceremoniales y de ahí que los cardenales de la Iglesia Católica continúen llevando vestidos de estas tonalidades. En el caso de Hécate, en el *Peán II* 77 de Píndaro se le atribuye el epíteto φοινικόπεζα “de pie purpúreo”⁴.

Σκοτεῖη “umbrosa” (I. 2265), σκότος “tinieblas” (I. 2333) y βυθός “abismo” (I. 2333). Epítetos propios de Hécate en su faceta de divinidad oscura y terrible, pero también de Selene

¹ En los textos mágicos: Orph., A. 934-940, 949-988; Luc., *Philops.* 22,1 - 24,8; *Orac.Chald.* fr. 72; Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8 = Eus., *PE V*, 14; Val.Fl., 7, 364; sino también en los amuletos mágicos 39 (CBd-8), 28 (CBd-129), 19 (CBd-221), 29 (CBd-445), 30 (CBd-446), 31 (CBd-447), 37 (CBd-635), 38 (CBd-636), 33 (CBd-664), 1 (CBd-932), 20 (CBd-1038), 9 (CBd-1269), 11 (CBd-1312), 12 (CBd-1313), 47 (CBd-1732), 25 (CBd-1903), 2 (CBd-2024), 16 (CBd-2025), 17 (CBd-2026), 18 (CBd-2028), 67 (CBd-2055), etc.

² Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 2 pág. 13, lín. 33.

³ Ath., *Deipnosophistae* XII 526 citando a Teopompo.

⁴ Serafini, 2015: 270-272.

por estar relacionado con la oscuridad de la noche, que es el momento del día propicio para las diosas.

Περσία “Persia” (l. 2266). Teónimo muy antiguo, tal vez de época micénica¹. Epíteto de Hécate por ser hija del titán Perses, según la tradición hesiódica y de otras fuentes literarias². De ahí las variantes Περσεία (Orph., H I 4), Περσία (PGM IV 2712, 2778), Περσηίς, Περσηῖς, Περσηίδα (A.R., A. III 467, 478, 1035). Este epíteto aparece relacionado con Hécate también en autores latinos³. Así como en la inscripción, un hexámetro dactílico, de una estatua triforme de Hécate encontrada en Roma⁴.

Ἀλκυόνη “Alción” (l. 2266). En la *Iliada* Alcíone es el sobrenombre que recibe Cleopatra, esposa de Meleagro. Se lo pusieron sus padres, Marpesa Evenina, la de hermosos tobillos, e Idas, el más fuerte de los hombres que entonces poblaban la tierra, debido al sufrimiento que padeció su madre, como si fuera el pájaro alción, cuando Febo Apolo se llevó a Cleopatra en respuesta al gesto de *hybris* que Idas hizo frente al dios a levantar el arco contra él⁵. Según otras tradiciones⁶, Alcíone es hija del dios rey de los vientos Eolo. Se casó con Ceix, hijo de Eósforo (“luz de la mañana”), y eran tan felices que se comparaban con Zeus y Hera. Los divinos soberanos castigaron su orgullo transformándolos en aves: a Ceix en somormujo y a Alcíone en alción. Alcíone hacía su nido al borde del mar y las olas siempre se lo destruían hasta que Zeus se apiadó de ella y ordenó que los vientos se calmasen durante los siete días anteriores y posteriores al solsticio de invierno, periodo conocido como “días del alción” en el cual el ave empolla sus huevos. Según Ovidio, Ceix, esposo de Alcíone, fue sorprendido por una tormenta de camino a consultar un oráculo, quedando su nave destruida y pereciendo él en el mar. Las olas llevaron su cuerpo hasta la orilla donde lo encontró su esposa que, desesperada, se convirtió en un pájaro de voz lastimera y los dioses, apiadándose de ella, transformaron también en ave a su esposo.

μιτρίη “que llevas diadema” (l. 2269-2270) y χρυσοστεφή “coronada de oro” (l. 2266-7). Tal vez hacen alusión a la diadema con la que suele representarse a Selene.

Πελαγίη “diosa del mar” (l. 2267-8). Considero que se atribuye a Hécate siguiendo la tradición hesiódica en la cual la diosa tiene potestad sobre la tierra, el cielo y el mar. Además, Hécate puede favorecer la pesca de aquellos que le rinden culto.

εἰδωλίη “imagen fantasmal” (l. 2268). Epíteto de Hécate infernal cuya epifanía puede asemejarse a la de los fantasmas o espíritus que ella guía.

¹ PY Tn 316 *Pe-re-sa*; Serafini, 2015: 241.

² Hes., *Th.* 409-411; *h.Cer.* 24: Περσαίου θυγάτηρ; Lycophr., *Alex.* 1175: Περσέως δὲ παρθένος. Sobre este epíteto véase Serafini, 2015: 32, 241-242.

³ Nonn., *Dion.* XIII 401; Ov., *met.* 7, 74; Sen., *Med.* 814; Stat., *Theb.* 4, 481; Val. Fl., 6, 495.

⁴ IG XIV 1017 = CIG n. 5950: Δαίμονι Περσεΐη πολυμόρφω μεισοπονήρῳ.

⁵ Hom., *Il.* IX 562; Grimal, 2010: 19.

⁶ Schol. *Ad Iliadem* IX 562; Apollod., *Bibl.* I 7, 4; Hyg., *Fab.* 65; Ov. *met.* 11, 410-750.

Δείχτειρα¹ “que revela o muestra” (l. 2268). Epíteto tal vez para Hécate en relación con la revelación de los Misterios que se celebran en su honor.

βαριδοῦχε “sostén de la barca” (l. 2269). Puede que se refiera a Hécate “portadora de la barca” porque su función como “guía de las almas de los muertos” es análoga a la de Caronte, el barquero que lleva las almas en su barca en su viaje al Inframundo. Si se refiere al símbolo de la barca solar de Horus y Harpócrates, tal vez este epíteto señale a la Luna como el sostén de la barca del sol.

Δωδωνίη “Dodonia”² (l. 2270). Según la tradición homérica, Dodona era un oráculo de Zeus. Heródoto cuenta que éste sería el oráculo heleno más antiguo, fechado en el segundo milenio a.C. y situado en una antigua ciudad del Épiro, al noroeste de Grecia³.

στηλῖτι “grabada en una estela” o “denunciada como infame”⁴ (l. 2271). Se trata de un *hárax* en los PGM. Ambos significados son acordes al contexto de esta práctica mágica. Cabe señalar que el nombre de Hécate se grabó en estelas funerarias en época imperial, sobre todo en el s. III d.C.⁵, y generalmente con el propósito de que la diosa guardase y protegiese el alma del difunto, algo relacionado con la función de Hécate *Sóteira*, sobre la cual hablaré más adelante. Pero si se interpreta στηλῖτι con el sentido de grabar el nombre de la diosa considerada “infame” en una estela, en ese caso el epíteto se conecta más bien con el aspecto funesto y terrible de Hécate.

ούλοή “infame” (l. 2272), χαροπή “de fiero aspecto” (l. 2272). Aplicables a Hécate por su relación con el mundo de los muertos, contexto en el cual adopta su aspecto terrible.

όξυβόή “de agudo grito” (l. 2272) y λιγεῖα “de tono agudo” (l. 2278). Relacionado con Hécate, sobre todo cuando se caracteriza como *Brimó*, profiriendo gritos “enfurecida”.

Κυνώ “perra” (l. 2274). La forma más rara κυνώ en lugar de κύων. Es un epíteto referido a Hécate debido a su estrecha relación con este animal⁶, como ya he comentado arriba. En la tradición literaria, los ladridos de los perros anuncian la llegada o epifanía de la diosa⁷.

¹ Adjetivo de significado dudoso, tal vez construido a partir de la raíz de aoristo del verbo δείκνυμι “mostrar”. Puede estar relacionado con la revelación de los Misterios.

² Difiero de la traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero “Dodónica”.

³ Hom., *Il.* XVI 233; Hdt., *Il* 55, 56, 57; IV 33.

⁴ En este sentido lo interpreta Betz, 1986: 79 “denounced as infamous”.

⁵ Sarian, 1992: 1011-1012 nn. 325-330 y Serafini, 2015: 372 nota 1.

⁶ Sobre Hécate relacionada con el perro, Mainoldi, 1981: 8-28; Johnston, 1990: 134- 242; Calcaterra, 2005-2006: 19-25; Carboni, 2014; Colomo, 2014; Serafini, 2015: 38, 113, 120, 138-154, 160-161, 168, 175, 207, 210, 211-214, 244-245, 252-258, 260, 310-312, 315, 330, 337, 365, 368, 372-375, 382, 385-386, 392, 395, 412, 429, 435, 448.

⁷ PGM XXXVI 157 κύων βαυβύζων; E., fr. Alex. 14, 1; A.R., A. III 529, 861, 1035 y 1211, IV 829; Theocr., *Id.* II; Paus.Gr. (o Paus. Ático), Ἀπικῶν ὀνομάτων συναγωγή, letra α entrada 7 líns. 1-8; Hor. Sat. 1, 8, 33; Ov. met. 14, 39 y heroid. 12.168; Cornuto, *De natura deorum* págs. 71, 5 – 74, 3; Stat. Silv. 1, 5, 56, thebaid. 4, 428; Verg. Aen. 4, 609; Plu., *Quaest. rom.* 277B, 1, 280C, 1, 290D, 3; *De Is. et Os.* 368E, 10, 379D, 10; Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8; Ael.Dyon., *Attikà onómata* (Ἀπικὰ ὀνόματα) α entrada 14 lín. 1; Orph., A. 934-940, 949-988 y L. XLV 47; D.S. 4.45.2; Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20. *Paraphrasis in Nicandri teriaca*; Porph., *Abst.* III 17, 9, IV 16, 33; Iul., *Eis tήn μητέρα τῶν θεῶν* secc. 17 lín. 11; Serv. Ec. 3, 6; Hsch., *alpha* entrada 252 lín. 1 ἄγαλμα Ἐκάτης; Phot., *Lexicon alpha* entrada 114 líns. 1-7 ἄγαλμα Ἐκάτης; *Anthologiae Graecae Appendix Epigrammata Oracula* epigr. 193 EKATH; Sud.,

Curiosamente, el perro es a la vez animal totémico y víctima sacrificial de Hécate. El origen oriental de esta práctica¹ es otro argumento a favor de la proveniencia no-griega de Hécate². Los perros se consagran a divinidades extranjeras como Enialio, Enodia o el dios egipcio Anubis, así como a la diosa romana de los nacimientos Genita Mana.

Otra práctica cultural relacionada con los perros se llama *periskylakismos* (περισκυλακισμός) y tenía lugar durante las fiestas de *Lupercalia* romana. Consistía en “frotar” a las personas impuras que necesiten purificarse con cuerpos de cachorros ofrendados a Hécate³. El perro, al ser uno de los animales domésticos más antiguos, actuaba como *pharmakos* para purificar y expiar la “polución” del hogar⁴. El animal, al igual que Hécate, sirve como elemento expiatorio y de purificación, especialmente en contextos de nacimiento y defunción⁵.

La diosa y sus perros custodian y protegen las entradas y los espacios liminales. El perro, además, guarda una estrecha relación con la Luna pues, al igual que el lobo, el animal ladra al astro. De hecho, los sacrificios de cachorros servían para propiciar a Hécate-Selene ctonia⁶.

Por último, Hécate y su jauría guían las almas de los hombres en su viaje sidéreo, después de la muerte, desde la tierra a través de la Luna y hacia el mundo inteligible. Por todo ello, las representaciones de Hécate acompañada del animal son habituales⁷.

Κλωθαίη “urdidora del Destino” (l. 2275). Epíteto derivado del nombre de la Moira Cloto, la “Hiladora”, que teje el hilo del Destino. Sirve para denominar a Hécate cuando es equiparada con la Necesidad o el Destino⁸ o en calidad de manipuladora del mismo. Cloto, además, personifica la capacidad generadora, al igual que Hécate, en la doctrina caldea, es generadora de vida.

Πανδώτειρα “dispensadora de todos los dones” (l. 2275), ἀρηγέ “valedora”, esto es, “que ayuda” (l. 2276), εὐρύστοχε “que apuntas a lo ancho” (l. 2276-2277), ἡμέρη “benigna” (l. 2277). Epítetos atribuibles a Selene-Hécate en calidad de divinidad benévola y dadora de bienes. Ello concuerda con la triple potestad de Hécate en la *Teogonía*. La diosa favorece al ser humano en tierra, haciendo prosperar los ganados, por mar, protegiendo a los marineros de los peligros en su travesía, y por aire, como supervisora de todo lo que acontece. Tal vez el tercer epíteto, “que apuntas a lo ancho”, haya sido incluido con el sentido de que el poder de la diosa llega a todas partes.

alpha 1164 lín. 5, *zeta*, 86 lín. 3 Ζηρυνθία y Ζηρύνθιον καὶ Ζήρινθον ἄντρον; Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 126 lín. 36, etc.

¹ Serafini, 2015: 138.

² Farnell, 1992: 23-24, 49-50.

³ Plu., *Quaest. Rom.* 280C.

⁴ Smith, 1992: 59.

⁵ Parker, 1996: 65 y 32-73.

⁶ Warr, 1895: 390-392.

⁷ Hécate con antorchas y uno o varios perros a su lado, Sarian, 1992: 994-995 nn. 65-68; la gema CBd-1678.

⁸ Sch. Hes. *Th.* 411; *PGM* IV 2795 y 2858; Ps.-Plu., *De fato* 568. Como indica Johnston, 1990: 44, el Destino se asocia con las tres divisiones que se corresponden con las tres regiones celestes, llamadas Cloto, Átropo y Láquesis.

λιπαροπλόκαμος “de trenzas brillantes” (I. 2278). Epíteto usado en Homero para Ate (Ἄτη)¹, hija de Eris², que es la divinización de la desilusión, la obsesión, la locura ciega, la acción irracional y el impulso temerario. En la tragedia Ate es la divinidad que venga las acciones malvadas y castiga a los injustos y a su descendencia³, similar a Némesis y las Erinias. El ámbito de acción de esta divinidad es similar al de Hécate y por eso pienso que el teónimo se aplica aquí como un epíteto de la diosa.

Μινώα “Minoica” (I. 2280). Epíteto que puede aplicarse a Hécate si se refiere a un posible culto de la diosa en Creta. Según el testimonio de Aristóteles⁴, en el monte Berecinto de Creta se encuentra una piedra llamada *machaira* (μάχαιρα) y cualquiera que la encuentre durante la celebración de los Misterios de Hecate se volverá loco. Por su parte, Estéfano de Bizancio afirma que Gaza era una colonia cretense⁵, tal vez por eso existiera en Gaza un templo consagrado a Hécate, según el testimonio de Marco Diacono⁶. Aunque, como apunta Serafini, es difícil confirmar que el culto de Hécate en Gaza estuviera conectado con el poco conocido culto de la diosa en Creta.

Θηβαία “tebana” (I. 2280). Epíteto de dudosa atribución. El único testimonio arqueológico de Hécate en Tebas es un *hekataion* poco conocido⁷. Sin embargo, el mito de la transformación de Galintias en comadreja, contado por Antonino Liberal en sus *Metamorfosis*⁸, está ambientado en Tebas y en él aparece Hécate como protectora de la joven metamorfoseada en el animal. Galintias era una leal criada de Alcmena quien, cuando estaba a punto de dar a luz a Heracles, es impedida por las Moiras e Ilitía, quienes están bajo las órdenes de Hera. Al final es Galintias quien engaña a las diosas para liberar del sufrimiento a su ama y Hera, como castigo, la transforma en comadreja. Hécate se apiada de ella y la acoge como parte de su séquito. En este mito, por lo tanto, no solo aparece Hécate en un mito de tradición tebana sino que además se conecta con Galintias como benefactora del nacimiento. Curioso es señalar que el epíteto que precede a θεβαία en esta práctica mágica es λοχίας el cual, como comento más adelante, se incluye por influencia de Ártemis, ya que ella y Hécate son protectoras de los nacimientos.

*Φορβα Βριμω Σαχμι νεβουτουαληθ “Phorba Brimó Sachmi Neboutosoualeth” (II. 2286-2287) y Ευφορβα φορβα φορβορευ φορβα φορβορ φορβορ φορβορ βορβορφα ηρφορ φορβαίω φορβορ φορβορ βοροφ φορφορ βορ φορβορ αω ιωη φορβορφορ ευφορ βοφορ (II. 2343-2347). *Voces magicæ* propias de Hécate compuestas por las sílabas φορ, βορ, βαρ, βα. Aparecen en las prácticas mágicas que he comentado arriba y son frecuentes en las invocaciones de la diosa. La única vox “ajena” a esta serie es *Sachmi* (Σαχμι), para la cual todavía no he encontrado una interpretación.

¹ Hom., *Il.* XIX 91 y 126. Sobre este epíteto, Eust., *ad Il.* IV p. 299, 4; Schol. In Hom. *Il.* (schol. Vet.) XIX 126.

² Hes., *Th.* 230.

³ A., *Ch.* 381.

⁴ Arist., *Mir.* 847a 5-10. Serafini, 2015: 188.

⁵ Ar.Byz., s.v. Γάζα (y 13 Billerbeck) y Μίνωα (p. 454 Meineke), refs. en Serafini, 2015: 188 nota 1.

⁶ Marc.Diac., *V. Porph.* 64 (p. 199, 23 Haupt = p. 53, 1 Krüger *et al.*).

⁷ Petersen, 1880: 154; Serafini, 2015: 363 nota 7.

⁸ Ant.Lib., *Metamorphoses* 29, 4, 1. Serafini, 2015: 364-365 nota 2 con bibliografía sobre la relación de Hécate y la comadreja.

ἵππος “yegua” (I. 2296). Epíteto para Hécate que alude a su relación con el caballo¹.

Δράκαινα “serpiente” (I. 2296-2297). Epíteto para Hécate que alude a su relación con la serpiente², como el epíteto *PGM IV* πυριδρακοντόζωνε παῖ “niña que te ciñes con serpientes de fuego” del *PGM IV* 1404-1405 que he comentado anteriormente. Según el testimonio de Plutarco, la serpiente también es sagrada a Atenea³.

Λαμπάς “lámpara” (I. 2297), ἐσχάρα πυρουμένη “fogata encendida” (I. 2332) y φλόξ “llama” (I. 2333). El primero, λαμπάς, es un epíteto atribuido a Hécate por ser portadora de antorchas⁴, como en *PGM IV* 2112-2113 (κρατοῦσα ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας) y, tal vez, en *PGM XXXVI* (si la figurilla grabada en plomo representa a Hécate sosteniendo una antorcha en su mano derecha, τῇ δεξιᾷ χειρὶ κατέχοντα λαμπάδα). Epítetos con la misma raíz se atribuyeron a Selene, por ejemplo λαμπαδία (*PGM IV* 2553-2554), y uno de los símbolos de la diosa es la antorcha (λαμπάς) en *PGM VII* 784. Por todo ello, es lógico que en esta práctica mágica el epíteto se aplique a Selene-Hécate, pues la diosa es portadora de luz, cualidad que, además, se destaca en los epítetos que he comentado al principio. Los otros dos epítetos, ἐσχάρα πυρουμένη y φλόξ refieren la luz y el fuego, al igual que λαμπάς. He comentado la importancia del fuego en el culto de Hécate a propósito del epíteto πυριδρακοντόζωνε παῖ “niña que te ciñes con serpientes de fuego” del *PGM IV* 1404-1405. Este elemento es característico de Hécate en ámbito mágico por influencia de la concepción de la diosa en los *Oráculos Caldeos*, ya que Hécate es la receptora y transmisora de las “Ideas” que la Inteligencia emana en forma de rayos de fuego, para hacer posible el tránsito de las mismas entre el mundo inteligible y el sensible.

φοβοῦσα Ἑρινῦς δαίμονας τεραστίους “Erinia que atemoriza a los *daimones* más poderosos” (I. 2324). Hécate denominada *Erinia* como en el *PGM IV* 1418. La capacidad para “atemorizar” a los *daimones* revela su potestad en el mundo de los muertos y el control que ejerce sobre las almas o *daimones*.

- Selene-Hécate-Ártemis:

¹ El caballo como animal cultural de Hécate en Porph., *Abst.* IV 16, 33; Iul., *Eis tήn μητέρα τῶν θεῶν* secc. 17 lín. 9; Hsch., *theta* entrada 86 lín. 1 ζέα; Sen, *Herc. O.* 1519; *Or.Chald.* frag. 146; Orph., *A.* 978; Lyd., *Mens.* III 8, 16.

² La serpiente como animal cultural de Hécate, especialmente en ámbito mágico, en S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*; Ar., *Fr.* 500, 501, 1 y *Fr.* (Play Tag) 14-15, 1-3; Thphr., *Char.* 16, 7, 1; Orph., *A.* III 1211; Hor. *Sat.* 1, 8, 33; Lucan. 6, 737; Luc., *Philops.* 22, 1-24, 8; Artem., *Oneirocriticon* II 13, 7; Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20; Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 134, lín. 8 (= Eus., *PE V*, 14), p. 133, lín. 1 (= Eus., *PE V* 13, 1), *Abst.* IV 16, 33; Paus., II 11, 8; *L.Ker.* 20, 34 (λίθος κοράλιος).

³ Plu., *De Is. et Os.* 379D, 10.

⁴ Las referencias literarias a Hécate portadora de antorchas son muy numerosas: *h.Cer.* 25, 52, 59, 438; *HG* 13; Ar., *Th.* 858 y *Fr.* 594, 2, (Play IFF) 82, 2; Orph., *A.* III 1211; Ps.-Apollod., *Bibl.* I 37 lín. 4; Paus.Gr., Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, letra α entrada 7 lín. 1-8; Stat., *Silv.* 1, 60; Doroth., *frag.* 3a lín. 14; Plu., *De Is. et Os.* 379D, 10; Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* secc. 8, lín. 59; Phot., *Lexicon alpha* entrada 114 lín. 1-7 Ἀγαλμα Ἐκάτης y entrada 1389, lín. 1 Ἀμφιφῶν; *Et.Gen. alpha* entrada 709 lín. 2 Ἀμφεπονέϊτο; entrada 732 lín. 5 Ἀμφιφῶν; *AG Appendix Epigrammata dedicatoria*; Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 126 lín. 36 e *In D.P. (Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem)*; *EM Kallierges* pág. 95 lín. 2 Ἀμφιφῶν; Schol. Aristoph. *Lys.*: ἀκάτιον τὸ Ἐκάτης ξόανον; *Scholia in Sophoclem (scholia vetera)*. Obra Tr, verso 214 lín. 2 ἀμφίπυρον; etc. Representaciones de Hécate con antorchas en Sarian, 1992: 989-996 nn. 1-94.

Θοή “rápida” (I. 2261), Ποδάρκη “rápida de pies” (I. 2264), εὔστοχε “que da en el blanco” (I. 2269), αἰζηή “vigorosa” (I. 2277) e ἰοχέαιρα “disparadora de flechas”¹ (I. 2282). Epítetos que se refieren a las destrezas que posee Ártemis como cazadora: es rápida, infalible arquera (como su hermano Apolo) y vigorosa.

λυκῶ (I. 2271) y λύκαινα “loba” (I. 2297-2298). Epítetos debidos a Ártemis por su relación con el lobo, al igual que su hermano Apolo Λύκιος o Λυκεῖος² que también está relacionado con el animal; o bien por su representación portando antorchas, siendo “dadora de luz”. Se atribuyen a ella otros epítetos con la misma raíz: λυκεῖν “relativo a los lobos”, o “dadora de luz”, si deriva no de λυκῆ “luz” y no de λύκος “lobo”. Bajo el nominativo Ártemis Λυκεῖν, ella era adorada en el templo de Trecén, construido por Hipólito, según Pausanias³.

Παιωνία “sanadora” (I. 2263). Epíteto para Ártemis derivado del nominativo Παιῶν de su hermano Apolo, también sobrenombre de Asclepio⁴. El uso de este título se extiende a todo aquel que porta un mal o calamidad y aplicado, por lo tanto, a Apolo, a Thanatos o a la Muerte, que traen desgracias y penurias a los hombres⁵. El nombre *peán* fue transferido a la canción que se entonaba en honor a Apolo para evitar el mal, y en himnos de guerra que se cantaban antes o después de la batalla.

νομαῖε “pastoril” (I. 2266). Epíteto para Ártemis derivado del nominativo Νομαῖος de su hermano Apolo. Es un calificativo dado a las divinidades que protegen los ganados, como Pan, Hermes y Aristeo, además de Apolo⁶. En este sentido, la tradición hesiódica liga a Hécate con Hermes como protectores y benefactores de los ganaderos y sus reses⁷.

ἐπήκοε “que escucha (las súplicas)” (II. 2265-2266). Epíteto que denota la voluntad de la divinidad para “escuchar” y atender a las plegarias de los suplicantes⁸. Un *hekataion* de época imperial, encontrado entre el templo de Asclepio y el de Ártemis, está dedicado a Hécate-

¹ Ártemis ἰοχέαιρα en Hes., *Fr.* 23a, 21; Schol. *Ad Il.* (scholia vetera) XX, 39a1, 1 y XX 70-1, 1; *h. Dianam* 2 y 6; Lyd., *Mens.* III, 8, 16.

² En el caso de Apolo, este epíteto puede tener tres connotaciones diferentes: una, derivado de Licia (Λυκία), pues Apolo era adorado en el monte Cragus y en el Ida, en Licia, así como en Licorea en el monte Parnaso en Sición (Paus., II 9,7), Argos (Paus., II 19, 4) y Atenas (Paus., I 19, 4). Dos, derivado de λύκος “lobo”. Al menos en cinco tradiciones míticas Apolo está relacionado con lobos: los descendientes de Deucalión que fundaron Lycorea, donde se rinde culto a Apolo, siguieron el aullido de un lobo. Latona llegó a Delos bajo apariencia de loba y fue conducida por lobos hasta el río Janto. Los lobos protegen el tesoro de Apolo. Cerca del gran altar de Delfos está colocado un lobo de hierro con inscripciones (Paus., X 14, 4). El ataque de un lobo a un pastor originó el culto de Apolo en Lyceus, Argos (Plut., *Pyrrh.* 32; Schol. *Ad Apollon. Rhod.* II 124). Los Siconios fueron instruidos por Apolo para deshacerse de los lobos (Paus., II 19, 3). Apolo mismo es llamado λυκόκτονος *lukoktonos* “mata lobos” (S., *El.* 7; Paus., II 9, 7; Hsch., “Ἀπόλλων”) y Apolo *Lyceius*, se caracteriza generalmente como “el destructor”.

³ Paus., II 31, 6.

⁴ Hom., *Il.* V 401, 899. Sobrenombre de Asclepio en Eust., *ad Hom.* p. 1494; Verg. *Aen.* 7, 769.

⁵ Pi., *P.* IV 480; S., *OT.* 154; Paus., I 34, 2; E., *Hipp.* 1373; Eust., *ad Hom.* p. 137.

⁶ Ar., *Th.* 983; AP IX 217; Call., *Ap.* 47.

⁷ Hes., *Th.* 443-449.

⁸ Por ejemplo, en una súplica a Selene: ἐλθέ μοι, ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσωπε Σελήνη, εὐμενίη δ’ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν ἐπαιδῶν (PGM IV 2784-5).

Ártemis Ἐπήκοος¹; así como formas similares de este epíteto se atribuyen a Hécate-Ártemis en inscripciones². Un altar encontrado en Lidia, cerca de Thyateira, fechado entre el 138-141 d.C., está dedicado por Asclepio y Affia a la diosa Hécate *Sôteira Epékoos*³.

Νεοπενθής “que padeces un dolor reciente” (I. 2271) y λοχιάς (I. 2280). Epítetos relacionados con la asistencia que Hécate y Ártemis prestan a las mujeres en los alumbramientos⁴.

Θασία “tasía” (I. 2273). De la isla de Tasos, situada al este de Macedonia y Tracia. El culto de Hécate y de Ártemis-Hécate en Tasos se atestigua a través de los testimonios arqueológicos⁵. En un relieve encontrado en Tasos se representa a Cíbele con dos leones en sus flancos y acompañada por Hécate y Hermes⁶. El culto de Ártemis-Hécate en Tasos es antiguo, como confirma la llamada “estela del puerto” (463 a.C.)⁷, en ella la diosa es nominada como beneficiaria del pago de unas sanciones. Junto a la estela había una inscripción fechada en el 450 a.C. que documenta un culto dedicado a Ártemis *Epaulie* Hécate⁸. Además, la presencia de Ártemis-Hécate se atestigua en las puertas esculpidas de las murallas de Tasos, a finales del s. V a.C., pues su nombre está grabado en una pequeña columna cerca de la llamada Puerta del Sileno; de hecho, según Picard, la columna habría sostenido una estatua de Hécate⁹. Debido a la asociación de Ártemis con Hécate en Tasos, la diosa recibe epítetos propios de Hécate como “portadora de luz” (φωσφόρος)¹⁰, y lo mismo ocurre con las nominaciones que recibe en su culto de Delos, en el que también se equipara con Hécate en calidad de *Sôteira* “salvadora”¹¹.

¹ IG IV.1¹, 499. Kraus, T. (1960). *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Heidelberg, pp. 155, 169 y 174; Serafini, N. (2015). *La dea Ecate nell'Antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*. Roma: Aracne, pp. 362 y 386.

² IG XII.1, 914 Εὐήκοος; CIG nº 7321b (= IGSicil. nº 977a = IGR I, nº 53): Πάνφυλος | Τυράννου | παράδοξος | Ἐκάτη ἐπη|κόω εὐχὴν.

³ Malay, 1999: n. 36.

⁴ En este sentido, Ártemis también es llamada παιδοτρόφος (Paus., IV 34, 2) y Hécate κουροτρόφος (Hes., Th. 450, 452; Orph., H. I 8; Ar., Th. 300; A.R., A. III 861).

⁵ Bajorrelieve en una placa de mármol (s. V a.C.) situada en el Pasaje de las Teorías, unos muros de mármol que servían de paso en la esquina nordeste del ágora de la ciudad de Tasos (Paris, Mus. Louvre Ma 696). Placa de mármol (s. II d.C.) esculpida en un altar pintado y dedicado por una sacerdotisa de Cíbele (Tasos Mus. n. 18 = CCCA II 169 n. 529 pl. 159 = Sarian, 1992: 1006 n. 242), acompañado de inscripción IG XII Suppl. 427. Un *hekataion* de época romana al que se faltan dos cabezas (Tasos Mus. nº 1045 = Sarian, 1992: 1000 n. 147). Fragmento de relieve de Hécate triple de estilo no arcaizante de época romana (Tasos Mus. 639 = Kraus, 1960: 158-159, pl. 24, 1-3; 64 n. 309 = Sarian, 1992: 1001 n. 150). Un relieve votivo de mármol (datación incierta) de Hécate con dos perros (Mus. des Mariès), véase Conze, 1860: 38 pl. 10, 4; Farnell, 1896: 551 Pl. 39a; Sarian, 1992: 995 n. 68.

⁶ Vermaseren, 1977: 79-81. La representación de Cíbele acompañada por Hécate y Hermes es frecuente en los pequeños santuarios votivos llamados *naïskoi*, Sarian, 1992: nn. 267, 269, 270, 273-278, 280.

⁷ Ernest, 1986: 616-617. La *editio princeps* del texto de la estela (SEG XLII 785) se encuentra en Duchêne, 1992. Ártemis-Hécate es nominada en las líneas 48-49 de la estela.

⁸ IG XII 8 359 = Mendel, 1900: 268-269.

⁹ IG XII Suppl. 401. Picard, 1962: 110-111.

¹⁰ Sobre Ártemis asociada con Hécate en Tasos, Papaikonomou/Huysecom-Haxhi, 2009: 133-158. Sobre el culto de Hécate en la isla de Tasos, véase Duchêne, 1992: 72-74. Así como Serafini, 2015: 393 nota 2.

¹¹ Siebert, 1966: 454-455, 457-458.

ἡγκαλισμένη ἀκτῖνας “portadora de rayos” o “que llevas rayos en tus brazos”¹ (l. 2273-2274), ἀκτινοχαῖτι “de radiantes cabellos” o “de cabellos como rayos” (l. 2281). El primero es un epíteto derivado de ἀγκαλίζομαι “abrazar”. Puede que se refiera al astro Luna como “receptor” de los rayos del Sol que se reflejan en su superficie. O bien, si el epíteto se atribuye a Selene-Hécate-Ártemis, puede que los rayos (ἀκτῖνας) simbolicen las flechas que porta Ártemis. El segundo epíteto se refiere a los radiantes cabellos de la diosa. No obstante, al usar la raíz ἀκτιν- de la palabra “rayo”, me inclino a pensar que sea por analogía a los característicos atributos del rayo/flecha que posee Ártemis.

Σώτειρα “Salvadora” (l. 2274). Este epíteto caracteriza a Hécate² en Asia Menor, en su templo de Lagina (Caria), donde era venerada como una poderosa divinidad benévola que recibía honores incluso de los otros dioses, de ahí que se le aplicase no solo el epíteto σώτειρα sino también μεγίστη, ἐπιφανής y ἐπιφανεστάτη³. De hecho, Hécate se identifica con el epíteto de *Sôteira* en algunas estelas funerarias de Asia Menor consagradas a la protección de la diosa⁴. Este epíteto califica a Hécate en un calendario sacrificial de Cos, en el que se le atribuyen los sacrificios de cachorros⁵, y también en inscripciones provenientes de Cotieo⁶ y de Panamara, donde se asocia con Zeus⁷. La potestad “salvífica” constituye un punto importante de encuentro entre Hécate y Ártemis, haciendo incluso difícil distinguir a ambas diosas; por ejemplo en Epidauro⁸ y en Delos⁹. Así mismo, en Mégara Nisea, metrópolis de Selinunte, se difundió el tipo iconográfico de Ártemis *Sôteira* con antorchas, que resulta casi indistinguible del tipo iconográfico de Hécate, como apunta Serafini, y que sirvió para conmemorar la salvación milagrosa de Mégara frente a la armada de Mardonio¹⁰. La cualidad de salvadora (Σώτειρα) va unida a la de diosa “que atiende las plegarias” (ἐπήκοος, que he comentado arriba, εὐήκοος y κατήκοος), así lo demuestra una dedicatoria proveniente de Rodas del s. III a.C. y un epigrama de Antifilo de Bizancio¹¹. Por último, el epíteto *Sôteira* emparenta a Hécate

¹ Traducción de Betz, 1986: 79 “beam-embracer”.

² Sobre Hécate *Sôteira* véase Johnston, 1990 y Serafini, 2015: 42, 44, 362, 372, 385-386, 391, 395, 401 y 425.

³ La veneración que Hécate recibía en su templo de Lagina no tiene parangón con el culto que recibe en Grecia o en otros lugares de Asia Menor donde se le dedican altares y santuarios. Es por ello que algunos estudiosos consideran la devoción lagineta hacia Hécate como uno de los argumentos a favor del origen anatólio de la diosa. Serafini, 2015: 44 notas 1 y 2, y 395 nota 3.

⁴ Sarian, 1992: 1012 n^{os}. 326-328.

⁵ Serafini, 2015: 391 nota 1, cuya lectura difiere de la lectura Στρατια en la *editio princeps* de Pariente, A. (1992). “Chroniques des feuilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1991”. *BCH* 116, pp. 833-954, pág. 931.

⁶ Dedicatoria a Hécate *Sôteira* en Cotieo, *CIG* n^o 3827q.

⁷ Donde Hécate *Sôteira* es venerada junto a Zeus *Hypsistos*, Belayche, N. (2005). *De la polysémie des épicleses: ὕψιστος dans le monde gréco-romain*. En Belayche, N., Brulé, P., Freyburger, G., Lehmann, Y., Pernot, L., Prost, F. (eds.) (2009). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*. Rennes, pp. 427-442, pág. 435; Serafini, 2015: 401 nota 3.

⁸ Véase la inscripción *IG* IV.1², 506, en Serafini, 2015: 362 nota 1.

⁹ Dedicatoria a Hécate *Sôteira* en Delos, *ID* n^o 2448.

¹⁰ Las referencias bibliográficas sobre este episodio histórico en Serafini, 2015: 425 nota 2. Sobre el tipo iconográfico Ártemis-Hécate *Sôteira* en Mégara Nisea, Zografou, A. (2010). *Chémains d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège, p. 189 nota 207.

¹¹ *IG* XII.1 914; *AP* VI 199.

con la diosa egipcia Isis *Sôteira* o *Salutaris*¹, comentaré la asociación de Hécate e Isis más adelante, ya que la diosa egipcia no interviene en esta práctica.

Πανγαίη “toda la tierra”, “que abarcas toda la tierra” (l. 2274). Este epíteto parece propio de Ártemis y de Hécate debido a su capacidad para propiciar la vida en la tierra. Hécate se consideró una diosa madre asiática en Caria, semejante a la Ártemis Efesia con la que se identificó². En el poema de Hesíodo, Hécate parece revestida con los rasgos de diosa Gran Madre minoica, con potestad sobre la tierra, el cielo y el mar, por lo que no es extraño que se asimilase a Ártemis Señora de las bestias (πότνια θηρῶν)³ en la tradición griega. En este sentido, como he mencionado arriba respecto del epíteto νεοπενθής, igual que Ártemis es παιδοτρόφος, Hécate es κουροτρόφος porque “alimenta a los humanos y a los dioses”⁴. Recordemos que Hécate-Isis es “madre de todos los hombres” (τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα) en *PGM* III 44 que he comentado anteriormente. El rol de Diosa Madre de Hécate, en fin, concuerda con la función que se le atribuye en los *Oráculos Caldeos*, en los que Hécate con su “vientre dispensador de vida” (ζωογόνος) es capaz de dotar de alma y de vida a todas las cosas⁵.

χρυσῶπι “de áureo rostro” (l. 2279). No es un epíteto usual de ninguna de estas diosas. Sin embargo, a Ártemis se le atribuyen otros epítetos relacionados con lo dorado, como χρυσάορος “de espada de oro”, χρυσηλάκατος “de rueda o de flechas de oro”, χρυσήνιος “de riendas de oro”, χρυσόθρονος “de trono de oro”⁶.

λέων “león” (l. 2297). Epíteto aplicable tanto a Hécate como a Ártemis⁷.

- Selene-Hécate-Perséfone:

ταρταροῦχε “señora del Tártaro” (l. 2237), νεπτέρων ἐπίσκοπε “guardiana de los muertos” (l. 2259), ταρταροῦχε παρθένε “doncella que reinas en el Tártaro” (l. 2321) y Ταρτάρου σημάντρια “sello del Tártaro” (l. 2333). Los epítetos ταρταροῦχε y ταρταροῦχε παρθένε son propios de Perséfone, que es la reina del Tártaro. Mientras que νεπτέρων ἐπίσκοπε y Ταρτάρου σημάντρια se aplican a Hécate en calidad de guardiana de las almas de los muertos, ya que ella posee la llave del Tártaro, de ahí que uno de sus símbolos sea la llave, y con ella

¹ Sobre Isis *Salutaris*, véase Sfameni Gasparro, G. (2002). “Iside *Salutaris*: aspetti medicali e oracolari del culto isiano tra radici egiziane e metamorfosi ellenica”, cap. 7, pp. 327-342. En Sfameni Gasparro, G. (ed.) (2002). *Oracoli, Profeti e Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS).

² Calvo Martínez, J.L. (1992). “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”. En *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica* 3, pp. 71-82, véase p. 73.

³ Hom., *Il.* XXI 470.

⁴ Calcaterra, E. (2009). “Ecate Signora dei limina. Una rilettura delle fonti più antiche”. *Mythos* 3, pp. 93-115, véanse pp. 94-97.

⁵ *Orac.Chald.* frs. 32, 35, 53.

⁶ χρυσάορος: Hdt., VIII 77; χρυσηλάκατος: Hom., *Il.* XVI 183, *Od.* IV 122; *h.Ven.* 16 y 118; *h.Dianam* 1; Hes., *Th.* 23a 18; A., tetralogía 3, obra A, fr. 30a 1; etc.; χρυσήνιος: Hom., *Il.* VI 205; Porph., *ad. Il.* VI, 200, 28; Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 293,2; χρυσόθρονος: Hom., *Il.* IX 533, *Od.* V 123; Hdn. y Ps.-Hdn., *Περὶ Ὀδυσσειακῆς προδωδίας* 3,2, 142, 29; Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem* II, 784, 27 y 791, 2, etc.

⁷ Porph., *Abst.* IV 16, 33.

puede “sellar” las puertas de los Infiernos para evitar que se escapen las almas o *daimones*, pues la diosa controla la entrada y salida de las mismas.

ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκοτῶν εὐλημμένη “sagrado resplandor rescatado de las tinieblas” (l. 2238-9). Una expresión que se asocia con Perséfone en su faceta lunar y, en este caso, con Selene-Hécate-Perséfone que acude desde las entrañas de la tierra para atender la petición del mago.

Βριμὴ “Brimó” (l. 2265). Etimológicamente *Brimó* significa “enfurecida”, de ahí que sea “la diosa terrible de los infiernos”. Se trata de una divinidad infernal que recibía culto en Feras (Tesalia) y funciona como epíteto de Ártemis Ferea¹. En ámbito mágico suele identificarse con Selene, Perséfone y especialmente con Hécate², en esta práctica, es epíteto de Selene-Hécate-Perséfone. A veces también aparece asociado a Afrodita, relacionada con Hécate-Perséfone, en gemas mágicas³. Luciano da noticia de Brimó gritando en los Infiernos; así como Licofrón testimonia tanto su origen infernal como su temprana asociación con Hécate⁴. Hipólito de Roma relaciona a Brimó con el ritual de iniciación llevado a cabo por los hierofantes atenienses durante los Misterios Eleusinos⁵. Según este autor, πότνια Brimó pertenece a una “augusta” generación divina y su descendencia es sagrada y por eso Brimó se relaciona con una fuerza poderosa y sublime. Este teónimo⁶ se aplica a Hécate especialmente cuando se muestra bajo su aspecto infernal y terrorífico⁷, así como en las gemas mágicas⁸.

Ἰδαῖα “*Idaia*” o “diosa del Ida” (l. 2270). Epíteto que relaciona a Hécate con Cíbele en ámbito místico⁹. Originalmente el culto de la diosa Cíbele en el Ida era de tipo místico y no místico, ya que carecía de la fase de iniciación, siendo Cíbele una divinidad rupestre de la fecundidad. Su compañero es Atis, que retornó del mundo de los muertos, estableciéndose de este modo cierto paralelismo con el mito de la anábasis anual de Perséfone a la tierra desde el Inframundo.

Πύματ’ = πύματος “extremo” “último” (l. 2273). Puede referirse a la posición de la Luna como representación del hito o punto de inflexión en el trayecto sidéreo de las almas¹⁰. Según la tradición platónica que sigue Plutarco, después de la muerte las almas o *daimones* emprenden un viaje desde la tierra y recorren el espacio hasta llegar a la Luna, donde se decide si regresan a la tierra (mundo sublunar) o si alcanzan el cielo (mundo celeste).

¹ Betz, 1986: 333.

² Bonner, 1950: 104, 168, 196.

³ SGG 2007: 109, n. Pe 15.

⁴ Orph., *H I* 9; Luc., *Nec.* 20; Lyc., *Alex.* 1175-1180 y *Tzt.*, *Ad Lyc.* 968 y 1176.

⁵ Hippol., *Haer.* V 8, 40; Clem. Al., *Protr.* p. 13, 4 Stählin. Sobre la presencia de Brimó en rituales eleusinos véase también Trümpy, 2004: 13-42. Según Devereux, 1984: 47, “Brimó” es el nombre que recibe Deméter cuando se enfurece al haber sido violada por Zeus.

⁶ Sobre la etimología del teónimo Brimó, véase Kern, 1897: 853-854.

⁷ Orph., *A. I* 7; A.R., *A. III* 845-866, 1211; *Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica (scholia vetera)*, p. 242 lín. 10: 861 ἐπτάκι δὲ Βριμὴ; *Et.Gen. beta* entrada 213 lín. 49 y 261 lín. 2 Βριμὴ. También en PGM III 432. Véase Serafini, 2015: 149, 170, 227, 241.

⁸ Amuletos CBd-63 y 60 (CBd-221); SGG 2007: 109 y Bonner, 1950: 263 n. 63 pl. 3, también en Sarian, 1992: 1010 nn. 303 y 305 (esta última gema en el Walters Art Gall. 42.874).

⁹ Sobre el culto a Cíbele, Sfameni Gasparro, 1973: 114-164; Sfameni Gasparro, 1979; Sfameni Gasparro, 2002: 329-350; Serafini, 2015: 143, 187, 315, 358, 393.

¹⁰ Pérez Jiménez, 1993.

La obra del Queronense recrea la topografía de un “Hades celeste”, compuesto por abismos, cráteres y puertas en la Luna, que es el lugar intermedio entre el mundo celeste y la Tierra. El cráter mayor de la Luna se llama Golfo de Hécate y allí las almas o *daimones*¹, después de la primera muerte, expían sus pecados en el juicio definitivo². A continuación, las almas pasan a otros dos cráteres de la Luna llamados “las Puertas” (τὰς Πύλας): una es la “Llanura Elisía”³ (Ἠλύσιον πεδίων) situada en el lado de la Luna que encara el cielo: es la que atraviesan los *daimones* meritorios, la segunda muerte, para llegar al cielo. La otra Puerta es la “Casa antiterrenal de Perséfone”⁴ (ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκος ἀντίχθονος⁵) y por ella pasan las almas destinadas a reencarnarse en otro cuerpo⁶ y que emprenden su viaje de vuelta a la Tierra. De este modo, la Luna adquiere una función mediadora, funcionando como frontera y enlace entre el mundo celeste y el mundo sublunar que es transitado por los *daimones*. Dicha concepción puede deberse a la asociación de Hécate con el astro, pues Hécate es divinidad liminal por excelencia, o tal vez sea esta concepción una de las razones que motivaron el fuerte sincretismo entre Selene-Hécate en la tradición filosófica neoplatónica.

Sin embargo, este epíteto también puede referirse a Selene-Hécate como “punto o extremo último” en el mundo subterráneo, como interpreta Betz⁷, lo cual sería acorde a la posición de Hécate como guardiana de las Puertas del Infierno y con su relación con la joven soberana del Inframundo.

Θαλία “floreciente” (I. 2279). Epíteto tal vez aplicado a Perséfone porque el ascenso de la diosa a la tierra significa la llegada de la primavera y el florecimiento de la naturaleza.

Κόρη “Core” (II. 2296 y 2339). Nominativo de Perséfone. En el mito se llama Core antes de ser rapada por Hades y de convertirse en soberana de los Infiernos, pasando a ser llamada Perséfone. También la llaman Core cuando asciende a la tierra.

- Selene-Hécate-Atenea

Δαιδάλη “astuta” (I. 2261). Dédala es el nombre de la madre de Metis, la abuela y nodriza de Atenea, famosa por su sabiduría⁸. En un fragmento de Plutarco, δαιδάλη es el nombre que recibe el *eidolon* de una amante de Zeus, fabricado con madera de encina, para engañar a Hera⁹.

¹ Según Plutarco, el alma humana pasa por dos muertes. En la primera, el alma se separa del cuerpo carnal, y en la segunda el Intelecto se desprende del alma, véase Plu., *De facie* 943 C-E (primera muerte) y 944 E-F (segunda muerte). Lernould, 2013.

² Sobre la intervención y relación de Hécate con los juicios, Hes., *Th.* 434.

³ Plu., *De facie* 944D. Pérez Jiménez, 1993: 109-118; Lernould, 2013: 221-222.

⁴ Plu., *De Is. et Os.* 381F.

⁵ El ἀντίχθων es la “cara oculta de la luna”. Siguiendo la doctrina de los astrónomos helenísticos, el Sol es mayor que la Tierra y la Tierra es mayor que la luna, por lo que, cuando los tres astros coinciden en el mismo eje, la Tierra proyecta su sombra cónica sobre la parte más baja de la luna. Pérez Jiménez, 1993: 109 nota 22. No obstante, la lectura ἐνταῦθα Φερσεφόνης οἶκος ἀντίχθονος es dudosa, por lo que viene señalada entre cruces en las ediciones de este texto. Véase la edición de Lesage, 2018: 120.

⁶ Plu., *Amatorius* 766B.

⁷ Betz, 1986: 79 “Nethermost one”.

⁸ Sch.Er.II.16.222a, EM 250.56G.

⁹ Plu., Fr.157.6.

Λοφαίη “empenachada” (I. 2262), Θυμάνδρεια “de ánimo varonil” (I. 2262), ἀνδρείη “varonil” (I. 2270) y Στρατηλατί “conductora de los ejércitos”¹ (I. 2270). Todos ellos epítetos aplicables a Atenea por su caracterización como guerrera, pues la diosa ya nació armada y equipada para la guerra.

αὐτοφυής “autoengendradora” (I. 2269). Epíteto por influencia de Atenea, pues es la única de las diosas que aparecen en esta práctica que tiene una tradición de descendencia monoparental, por haber sido “autoengendradora” y nacida de la cabeza de Zeus².

Algunos de los epítetos de este texto son de carácter general³ y, por lo tanto, atribuibles tanto a Selene-Hécate, como Hécate-Ártemis, Hécate-Perséfone o Hécate-Atenea. Por este motivo no los he incluido en la clasificación. Dichos atributos son μάκαιρα “bienaventurada” (I. 2243), παρθένε “muchacha, doncella” (I. 2260, 2282 y 2335) epíteto que alude a la juventud y la virginidad, acorde con estas cuatro diosas vírgenes, καίπή⁴ “alta” (I. 2261) y ἀκρίη “elevada” (I. 2272), Πολυκλείτη “de vasta fama” (II. 2263-4), ἀλκίμη “poderosa” (I. 2264), ἄμβροτε “inmortal” (I. 2265), πρέσβειρα (I. 2267), ἰνδαλίμη “hermosa” (I. 2268), δολίχη “larga” o “de largo curso” (I. 2275), κυδίμη “gloriosa” (I. 2276), ἄνασσα⁵ “señora” (I. 2276 y 2350), ἁγία “sagrada” (I. 2277), ἀφθίτη “inmarcesible” o “inmortal” (I. 2278), ζαθεὶη “divina” (I. 2279), τερψίμβροτε “que alegras a los mortales” (II. 2279-2280), τλητή “paciente” (I. 2280) y ἀτασθάλη “presuntuosa” (I. 2281).

Las siguientes expresiones resultan de dudosa atribución: ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις “que lo confundes todo con desacertados consejos” (I. 2239), δολόεσσα “engañosa” (II. 2280-2281) y δόλου γέμουσαν καὶ φόβου σωτηρίην ἧ σ' οἶδα “yo sé que rebosas de engaño y que salvas del miedo” (II. 2282-2283). Se refieren la facultad de la divinidad para engañar al hombre. Puede ser que el mago se los atribuya a Selene-Hécate cuando ésta no se muestra dispuesta a cooperar, o también puede ser que se haya sentido “abandonado” por la diosa en una anterior ocasión. A lo largo de toda la invocación impera el tono amenazante e imperioso del mago, que pretende “obligar” a la divinidad a cooperar, incluso contra su voluntad, lo que en otros contextos se habría considerado una muestra de *hybris* por parte del humano.

La expresión Ἀρκεντεχθα, τῷ κυρίῳ Ὁσίριδι ὁ παραφαίνων θεός “Arcentechtha, un dios que se manifiesta junto al soberano Osiris” (II. 2350-2351), es una llamada al dios egipcio Har-Khenty-Khet, según Betz⁶. Khenty-Khety es una divinidad local de la región de Kem-wer o Athribis (la actual Tell Atrib) en el Bajo Egipto. Durante el Reino Antiguo fue sincretizado con Horus, resultando Horus Khenty-khety u Horus Khenty-khai. Solía representarse como un

¹ Y tal vez aplicable a Hécate por analogía, como “conductora de los ejércitos (de fantasmas)”.

² Hes., *Th.* 887, 924; Pi., *O.* VII 35; Apollod., I 4, 6 y I 120; Tzet., *ad Lycophr.* 355; Philostr., *Icon.* II 27; *Schol. ad Apollon.* IV 1310. No obstante, las mismas tradiciones transmiten que la diosa que engendra a Atenea junto a Zeus es Metis.

³ Serafini, 2015: 241.

⁴ El término griego figura de esta manera en la edición del TLG. El espíritu en medio de la palabra es un fenómeno extraño. De acuerdo con la interpretación de Calvo Martínez y Sánchez Romero, la forma καίπή puede ser una crasis entre la conjunción καὶ y el adjetivo αἰπήεις –εσσα –εν ο αἰπύς –εῖα –ύ “alto, escarpado, inaccesible”, de ahí su traducción.

⁵ Véase Serafini, 2015: 270 sobre el apelativo ἄνασσα para equiparar a Hécate y Deméter.

⁶ Betz, 1986: 332 con bibliografía.

halcón con cabeza de hombre, sosteniendo dos ojos que simbolizaban el Sol y la Luna¹. Tal vez aparece en este contexto como símbolo del equilibrio entre el Sol y la luz de la Luna, o la unión entre el Sol Osiris, el dios junto al cual se manifiesta *Arcentechtha* y la Luna Selene-Hécate, que es la divinidad a la que va dirigida esta invocación. El teónimo *Arcentechtha*² va a continuación de la serie de *voces magicæ* para Hécate. En el texto Apócrifo de San Juan, *Archentecta* es el nombre de la potencia divina que gobierna sobre los dedos del pie derecho.

Por otra parte, la invocación completa de este texto mágico concluye con la petición: τέλει μοι, Μιχαήλ, ἀγγέλων ἀρχάγγελε “cúplemelo, Miguel, arcángel de los ángeles” (Il. 2351-2352), una llamada al Arcángel Miguel, cuyo símbolo es el sol, invocado como potencia divina que refuerce esta invocación.

Elementos propios del ámbito místico de Hécate

Hay elementos pertenecientes al ámbito místico de Hécate, cuya celebración de los Misterios sucede bajo el influjo de la Luna. Por eso el mago alega ὅτι οἶδά σου τὰ φῶτα πρὸς στιγμῆς μέτρον καὶ τῶν καλῶν σου μυσταγωγὸς πραγμάτων ὑπουργὸς εἰμι καὶ συνίστωρ, παρθένε “porque yo conozco tu luz hasta la medida de un punto y soy el guía de tus hermosos misterios y testigo de ellos, muchacha” (Il. 2247-2250).

El momento de la práctica también parece relacionado con el ámbito místico de Hécate: ἐνεύχομαί σοι τήνδε νύκτα κυρίαν, ἐν ᾗ τὸ σὸν φῶς ὕστατον χωρίζεται, ἐν ᾗ κύων κέχνηε καὶ οὐ κλείει στόμα, ἐν ᾗ τὸ κλειθρον ἠνέωγε Ταρτάρου, ἐν ᾗ προλυσσῶ Κέρβερος κεραύνοπλος “A ti te invoco en esta noche decisiva, en la que tu luz se aleja la última, en la que el perro tiene abiertas sus fauces y no cierra su boca, en la que los cerrojos del Tártaro se abren, en la que ruge con rabia, Cérbero armado con el rayo” (Il. 2253-2257). Respecto de ἐν ᾗ τὸ σὸν φῶς ὕστατον χωρίζεται, en la traducción de Gredos³, “en la que tu luz se aleja la última”, el adjetivo “última” (ὕστατον) se traduce con valor predicativo debido a su posición en la oración. De esta forma, el sentido de la oración sería que la Luna es la última o única luz que queda brillando en el cielo en el momento de la invocación: ¿se trata de una alusión a la madrugada?, ¿de una referencia a la Luna en fase llena, la “última” fase de plena luz antes de empezar a decrecer? En este sentido, parece plausible que se trate de una alusión a los Misterios de Hécate, celebrados bajo el influjo de la Luna llena. Según las escasas fuentes literarias que mencionan los Misterios de la diosa, éstos tendrían lugar a final de mes (el día treinta, *triakadas*)⁴, que se asocia con la fase de la Luna llena.

Sin embargo, “forzando” la interpretación de esta oración, ἐν ᾗ τὸ σὸν φῶς ὕστατον χωρίζεται, también podría entenderse como una alusión a la Luna en fase menguante, traduciendo “(la noche) en la que tu luz por última vez se aleja”, significando que en esa noche la Luna está en la última fase de pérdida de la luz.

¹ Wilkinson, 2003: 202 “Khenty-khety”.

² Ἀρκεντεχθα o su variante Ἀρχεντεχθα aparece en PGM IV 1998, VII 252, VII 362 y VII 403.

³ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 157.

⁴ Ps.-Plu., *De proverbii Alexandrinorum* 8, 1-5; Macar., *Paroemiae* Centuria 1 sección 18 lín. 1 Ἀγάλματα Ἐκάτης; Diogenian., *Paroemiae vel Paroemiographi (epitome operis sub nomine Diogeniani)*, Centuria 8, sección 39, lín. 2-3; Apostol., *Collectio Paroemiarum* Centuria 16 secc. 18 lín. 2 Τὰς ἐν ἄδου τριακάδας.

Por otro lado, la segunda parte de la oración hace referencia a la apertura de los Infiernos en esa noche: “...en la que el perro tiene abiertas sus fauces y no cierra su boca, en la que los cerrojos del Tártaro se abren, en la que ruge con rabia, Cérbero armado con el rayo”. Las fauces abiertas de Cérbero, guardián del Hades, son una metáfora de las Puertas del Inframundo. Los “cerrojos del Tártaro” se abren al realizar esta invocación porque Hécate, guardiana de puertas, tiene potestad para permitir el acceso a los Infiernos. Es una escena muy similar a la que describe Luciano¹ cuando el mago Mitrobarzanes invoca a las divinidades infernales y ctonias: los Tormentos, las Erinias, Hécate y Perséfone, y entonces el suelo se resquebraja y se escucha rugir a Cérbero.

Así pues, la noche en la que la Luna está en el cielo en la fase adecuada, el mago pronuncia esta invocación para que se abran las puertas del Tártaro y para que Selene-Hécate-Perséfone le sea propicia, liberando a los espíritus que el mago requiere para llevar a cabo sus propósitos.

PGM IV 2436-2886

“Seis² prácticas de sometimiento erótico”

Prácticas mágicas dirigidas a las diosas lunares Selene-Hécate y Hécate-Selene en relación con Ártemis, Perséfone y Afrodita.

<Ἀγωγή> σκευὴ ἐπιθύματος σεληνιακοῦ ἄγουσα ἀσχέτους καὶ ἀνουσιάστους μονομήρους, κατακλίνει γενναίως καὶ ἀναιρεῖ ἰσχυρῶς, ὀνειροποπεῖ καλλίστως, ὀνειραιτητεῖ θαυμαστῶς καὶ ἐν πλείσταις ἀποδείξεσιν ἐθαυμάσθη οὐδεμίαν ἔγκλισιν ἔχουσα τούτων. ἐπίθυμα· ἐπεδείξατο Παχράτης, ὁ προφήτης Ἡλιουπόλεως, Ἀδριανῶ βασιλεῖ ἐπιδεικνύμενος τὴν δύναμιν τῆς θείας αὐτοῦ μαγείας. ἦξεν γὰρ μονόωρον, κατέκλινεν ἐν ὥραις β', ἀνείλεν ἐν ὥραις ζ', ὀνειροπόμπησεν δὲ αὐτὸν βασιλέα ἐκδοκιμάζοντος αὐτοῦ τὴν ὅλην ἀλήθειαν τῆς περὶ αὐτὸν μαγείας· καὶ θαυμάσας τὸν προφήτην διπλᾶ ὀψώνια αὐτῷ ἐκέλευσεν δίδοσθαι. λαβὼν μυγαλὸν ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι καὶ λαβὼν κανθάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδατι ποταμίῳ καὶ καρκίνον ποτάμιον καὶ στῆρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου καὶ κυνοκεφάλου κόπρον, ἴβεως ὡὰ δύο, στύρακος δραχμὰς β', ζμύρνης δραχμὰς β', κρόκου δραχμὰς β', κυπέρεως Ἰταλικῆς δραχμὰς δ', λιβάνου ἀτμήτου δραχμὰς δ', μονογενὲς κρόμμυον· ταῦτα πάντα βάλε εἰς ὄλμον σὺν τῷ μυγαλῷ καὶ τοῖς λοιποῖς καὶ κόψας καλλίστως ἔχε ἐπὶ τῶν χρειῶν ἀποθέμενος εἰς πυξίδα μολιβῆν. καὶ ὅταν βούλῃ πράττειν, ἀνελόμενος ὀλίγον καὶ ποιήσας ἀνθρακιὰν ἀναβάς ἐπὶ δώματος ὑψηλοῦ ἐπίθουε λέγων τὸν λόγον τοῦτον ἀνατολῆς οὔσης, καὶ παραχρῆμα ἦξει. λόγος· ‘διασταλήτω μοι πᾶσα νεφῶν σκοτία, καὶ ἐπιλαμψάτω μοι ἡ θεὸς Ἀκτιῶφίς καὶ ἀκουσάτω μου τῆς ἱερᾶς φωνῆς· βαίνω γὰρ καταγγέλλων τὴν διαβολὴν τῆς μιαρᾶς καὶ ἀνοσίας, τῆς δεῖνα· διέβαλεν γὰρ σου τὰ ἱερὰ μυστήρια ἀνθρώποις εἰς γνῶσιν. ἡ δεῖνα ἐστὶν ἡ εἰποῦσα ὅτι – ‘οὐκ’ ἐγὼ εἰμι εἰποῦσα ὅτι· ἐγὼ ἶδον τὴν μεγίστην θεὸν καταλιποῦσαν τὸν πόλον τὸν οὐράνιον, ἐπὶ γῆς γυμνοσάνδαλον, ξιφηφόρον, ἄτοπον ὄνομα ὀνομάσασαν’. ἡ δεῖνα ἐστὶν ἡ εἰποῦσα· ‘ἐγὼ τὴν θεὸν αἶμα πίνουσιν.’ ἡ δεῖνα εἶπεν, οὐκ ἐγώ, Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ· φορφορβα·

¹ Luc., Nec. 9, 19.

² Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 162 establecen cuatro prácticas pero después de haber analizado el contenido del texto yo considero que se trata de seis prácticas diferentes.

Σατραπάμμων. χοιριξίη· σαρκοβόρα· βάδισον πρὸς τὴν δεῖνα καὶ βάσταξον αὐτῆς τὸν ὕπνον καὶ δὸς αὐτῇ καῦσιν ψυχῆς, κόλασιν φρενῶν καὶ παροίστησιν, καὶ ἐκδιώξασα αὐτὴν ἀπὸ παντὸς τόπου καὶ πάσης οἰκίας ἄξον αὐτὴν ὧδε, πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα.’ ταῦτα εἰπὼν θύσον καὶ ἀναστενάζας ἀναποδίζων κατάβηθι, καὶ παραχρῆμα ἐλεύσεται· ἔπεχε δὲ τῇ ἀγομένῃ, ὅπως ἀνοίξης αὐτῇ, εἰ δὲ μή, τελευτήσῃ. ἐπὶ κατακλίσεως τούτοις χρῆσαι τοῖς λόγοις προστιθεὶς ὅτι· ‘κατάκλινον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα.’ ἐπὶ δὲ ἀναιρέσεως λέγε· ‘ἀνάσπασον αὐτῆς τὸ πνεῦμα, κυρία, τῶν μυκτῆρων τῆς δεῖνα.’ ἐπὶ δὲ ὄνειροπομπῶν· ‘ὁμοιωθεῖσα, ᾧ σέβεται θεῶ.’ ἐπὶ δὲ ὄνειραιτητοῦ λέγε· ‘παραστάθῃτί μοι, κυρία, καὶ χρημάτισόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος.’ καὶ παρασταθήσεται σοι καὶ ἅπαντα ἐρεῖ ἀψευδῶς. μὴ οὖν εὐχερῶς πράσσης, εἰ μὴ ἀνάγκη σοι γένηται. ἔχει δὲ φυλακτήριον πρὸς τὸ μή σε καταπεσεῖν· εἴωθεν γὰρ ἡ θεὸς τοὺς ἀφυλακτῆριαστοὺς τοῦτο πράσσοντας ἀεροφερεῖς ποιεῖν καὶ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἐπὶ τὴν γῆν ῥῖψαι. διὸ οὖν ἀναγκαῖον ἡγησάμην καὶ τοῦ φυλακτηρίου τὴν πρόνοιαν ποιήσασθαι, ὅπως ἀδιστάκτως πράσσης. κρύβε. λαβὼν ἱερατικὸν κόλλημα φόρει περὶ τὸν δεξιὸν βραχίονά σου, ἐν ᾧ ἐπιθύσεις. ἔστι δὲ τὰ γραφόμενα ταῦτα· ‘μουλαθι· χερνουθ· αμαρω· μουλιανδρον· διαφύλαξόν με ἀπὸ πονηροῦ παντὸς δαίμονος, ἥτοι ἀρσενικοῦ πονηροῦ ἢ θηλυκοῦ.’ κρύβε, υἱέ.

Δεύτερος λόγος μετὰ τὸ θῦσαι σε πρῶτον· κάλλιον δὲ σέ ἐστιν εἰπεῖν πρὸ τοῦ σε ἐπιθῦσαι. ἔστιν δὲ λόγος συνάψας τῷ πρώτῳ· ‘θύω σοι τόδ’ ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια, τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε Σελήνη, θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδίτι, ἢ τρισσοῖς. ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ καὶ τρίοδον μεθέπεις τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις καὶ τρισὶ μορφαῖσι καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι. δεινὴν ἐξ ἀτόνων πέμπεις ὀξεῖαν ἰωήν, φρικτὸν ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι. κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα τὰ κοσμικὰ πάντα δονεῖται, νερτέριαί τε πύλαι καὶ Λήθης ἱερὸν ὕδωρ καὶ Χάος ἀρχαίτατον καὶ Ταρτάρου χάσμα φαεινόν· ἦν πάντες ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ ἄνθρωποι, οὐρεὰ τε ἀστερόεντα, νάπαι καὶ δένδρεα πάντα καὶ ποταμοὶ κελαδοῦντες ἰδ’ ἀτρύγετός τε θάλασσα, ἡχῶ ἐρημαίῃ καὶ δαίμονες οἱ κατὰ κόσμον φρίσσουσί σε, μάκαιρα, ἀκούοντες ὅπα δεινὴν. δεῦρ’ ἴθι μοι, νυχία, θηροκτόνε, δεῦρ’ ἐπ’ ἀγωγῆς, ἥσυχε καὶ δασπληῖτι, τάφοις ἔνι δαῖταν ἔχουσα, εὐχαῖσιν ἐπάκουσον ἐμαῖς, πολυώδυνε Σελήνη, ἡ νυκταιροδύτειρα, τρικάρανε, τριώνυμε Μήνη, Μαρζουνη, φοβερὰ καὶ ἀβρονόη καὶ Πειθῶ, δεῦρ’ ἴθι μοι, κερατῶπι, φαεσφόρε, ταυρεόμορφε, ἵπποπρόσωπε θεά, κυνολύγματε, δεῦρο, λύκαινα, καὶ μόλε νῦν, νυχία, χθονία, ἀγία, μελανείμων, ἦν ἀνακυκεῖται κόσμου φύσις ἀστερόφοιτος, ἡνίκ’ ἄγαν αὖξῃς. σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας· γεννᾷς γὰρ σὺ πάντα ἐπὶ χθονὸς ἡδ’ ἀπὸ πόντου καὶ πτηνῶν δ’ ἐξῆς παντοῖα γένη παλίνεδρα, πανγεννήτειρα καὶ ἐρωτοτόκεια Ἀφροδίτη, λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα Σελήνη· ἀστροδία καὶ οὐρανία, δαδοῦχε, πυρίπνου, τετραπροσωπεινή, τετραώνυμε, τετραοδίτι· χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον, οὐρανία, λιμενῖτι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερτερία, βυθία, αἰωνία σκοτία τε· ἐλθ’ ἐπ’ ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα τέλεσσον εὐχομένῳ τε ἐπάκουσον ἐμοί, λίτομαί σε, ἄνασσα.’ τούτῳ ἐπὶ τῶν ἐπαναγκαστικῶν χρῶ· δύναται γὰρ πάντα ἐπιτελεῖν, μηδὲ πυκνῶς δὲ ποιεῖ πρὸς Σελήνην, εἰ μὴ, ὃ ἐπάξιον ἦν ἐνεργείας, πράσσεις. ἐπὶ δὲ τῶν ἐναντίων ἐπιθυμάτων ἐνδιαβόλων ὄντων χρῶ τῇ ὑποκειμένη στήλῃ λέγων οὕτως.

ἔστιν δὲ ἐπάναγκος **λόγος γ’**. ‘ἡ δεῖνά σοι θύει, θεά, δεινόν τι θυμίασμα· αἰγὸς τε ποικίλης στέαρ καὶ αἷμα καὶ μύσαγμα, ἰχῶρα παρθένου νεκρᾶς καὶ καρδίαν ἁώρου καὶ οὐσίαν νεκροῦ κυνὸς καὶ ἔμβρυον γυναικὸς καὶ λεπτὰ πί-τυρα τῶν πυρῶν καὶ λύματα ὀξυόεντα, ἄλλα, στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς σχῖνόν τε μυσίνην τε, δάφνην ἄτεφρον, ἄλφιστα καὶ καρκίνοιο χηλάς,

σφάγγον, ρόδα, πυρῆνά τε καὶ κρόμμυον τὸ μόνον, σκόρδον τε, σύκων ἄλφιτον, κόπρον κυνοκεφάλιο ὥν τε ἴβευς νεᾶς – ἃ μὴ θέμις – τοῖς σοῖς ἔθηκε βωμοῖς, ξύλοις τε τοῖς ἄρκευθίνοις φλόγας πυρὸς βαλοῦσα ἰέρακα τὸν πελαγοδρόμον καὶ γῦπά σοι σφαγιάζει καὶ μυγαλόν, τὸ σόν, θεά, μυστήριον μέγιστον. ἔλεξε δ' ἄλγη ταῦτά σε δεδρακέναι ἀπηνῶς· κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σε ἔφη, πιεῖν τὸ δ' αἶμα τούτου, σάρκας φαγεῖν, μιτρήν τε σὴν εἶναι τὰ ἔντερα αὐτοῦ, καὶ δέρμα ἔχειν δορῆς ἅπαν κεῖς τὴν φύσιν σου θεῖναι, πεῖν αἶμα ἰέρακος πελαγίου, τροφήν τε κάνθαρόν σοι. ὁ Πὰν δὲ σῶν κατ' ὁμμάτων γονὴν ἀθέμιτον ὥρσε· ἐκγίνεται κυνοκέφαλος, ὅταν αἱ μηνιαῖαι καθάρσεις· σὺ δ', Ἀκτιῶφι, κοίρανε, μόνῃ τύραννε, κραιπνὴ Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων νεβουτοσουαληθ' ἰωῖ· λοιμου λαλον Συριστί· ηταρονκον βυθου πνουσαν· καθινβερασ· εστοχεθ' ορενθα· αμελχεριβιουθ' σφνουθι· στίξον πικραῖς τιμωρίαις τὴν δεῖνα τὴν ἄθεσμον, ἦν πάλιν ἐγὼ σοι κατάτροπον ἐναντίως ἐλέ[γ]ξω. καλῶ σε, τριπρόσωπον θεάν, Μήνην, ἐράσμιον φῶς, Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, ἀρσενόθηλυν ἔρνος, μουφωρ· Φόρβα, βασίλεια Βριμῶ, δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία, πανοπαῖα, δεῦρο, ἰωιη, παρθένε, εἰνοδία καὶ ταυροδράκαινα σύ, Νύμφη καὶ ἵπποκύων καὶ νευσίκρανε καὶ Μινῶη τε κραταιή· εαλανινδω, δεῦρο, ατεης ενιδελιδιμα ἄνασσα φαιαρα· μηδιξα εμιθηνῖω, μόλε μοι, ἴνδεομη, δεῦρο, Μεγαφθη, δεῦρο ἤξει, ἄγε μοι τὴν δεῖνα τάχιστα, τὴν πάντα σαφῶς, θεά, αὐτὸς ἐλέγξω, ὅσα σοὶ θύουσα δέδορκεν.'

Διαβολὴ πρὸς Σελήνην ποιοῦσα πρὸς πάντα καὶ πρὸς πᾶσαν πρᾶξιν· ἄγει γὰρ μονώρους, ὄνειροπομπεῖ, κατακλίνει, ὄνειροθαυπτεῖ, ἀναιρεῖ ἐχθροὺς μεταστρέφοντός σου τὸν λόγον, ὡς ἐὰν θέλῃς. ἴσθι δὲ πεφυλακτῆριασμένος πρὸ πάντων καὶ μὴ ἀτάκτως τῇ πραγματεῖα προσερχόμενος· εἰ δὲ μήγε, μηνίει ἡ θεός. σκευὴ φυλακτηρίου τῆς πραγματείας· λαβὼν μάγνητα τὸν πνέοντα ποιήσον ὡς καρδίαν, καὶ ἐνγεγλύφθω Ἑκάτῃ περικειμένη καρδίᾳ ὡς μηνίσκῃα. εἴτα τὸ εἰκοσαγράμματον τὸ φωνᾶεν χάραξον, καὶ φόρει περὶ τὸ σῶμα. ἔστιν δὲ τὸ ὑποκείμενον ὄνομα τὸ γραφόμενον· 'αευω ηιε· ωα· εωη· εωα· ωι· εωῖ.' πάντα γὰρ δύναται ἐπιτελουμένως οὗτος ὁ λόγος. ἀγνῶς μέντοι γε, μὴ πυκνῶς δὲ ποιεῖ ἢ παρεργως μάλιστα πρὸς τὴν Σελήνην. ἐπίθου δὲ μᾶλλον ἐπὶ ξύλων ἄρκευθίνων στύρακα Κρητικὸν καὶ κατάρχου τοῦ λόγου. λόγος ὁ λεγόμενος· 'ἡ δεῖνά σοι ἐπιθύει, θεά, ἐχθρόν τι θυμίασμα· αἰγὸς στέαρ τῆς ποικίλης καὶ αἶμα καὶ μύσαγμα, κύνειον ἔμβρυον καὶ ἰχώρα παρθένου ἁώρου καὶ καρδίαν παιδὸς νέου σὺν ἀλφίτοις μετ' ὄξους, ἄλας τε καὶ ἐλάφου κέρας, σχῖνόν τε μυρσίνην τε δάφνην ἄτεφρον, εὐχερῶς, καὶ καρκίνιοιο χηλᾶς, σφάγγον, ρόδον, πυρῆνά σοι καὶ κρόμμυον τὸ μοῦνον, σκόρδον τε μυγαλοῦ κόπρον, κυνοκεφάλειον αἶμα, ὥν τε ἴβευς νεᾶς – ὃ μὴ θέμις γενέσθαι – ἐν σοῖς ἔθηκε βωμίους ξύλοις ἄρκευθίνοισιν. ἡ δεῖνά σε δεδρακέναι τὸ πρᾶγμα τοῦτ' ἔλεξεν· κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπόν σε ἔφη, πιεῖν δὲ αἶμα τούτου, σάρκας φαγεῖν, μίτρην δὲ σὴν λέγει τὰ ἔντερα αὐτοῦ καὶ δέρμα ἐλεῖν δορῆς ἅπαν καὶ εἰς τὴν φύσιν σου θεῖναι, πεῖν ἰέρακος αἶμα πελαγίου, τροφήν δὲ κάνθαρον σὴν. ὁ Πὰν δὲ σῶν κατ' ὁμμάτων γονὴν οὐ θεμιτὸν ὥσεν, ἐκγίνεται κυνοκέφαλος ὅλη τῇ μηνιαίᾳ καθάρσει. σὺ δ', Ἀκτιῶφι κοίρανε, μόνῃ τύραννε, Σελήνη, Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων, Νεβουτοσουαληθ' ἰω ἰμι· βουλλον· ενουρτιλαιη (ἄλλως· 'νουμιλλον· εσορτιλης βαθυπνου σανκανθαθα· μιβεραθ· εντοχε· θω ρενθα· ἴμουη· σορενθα).· τεῦξον πικραῖς τιμωρίαις τὴν δεῖνα, τὴν ἄθεσμον, ἦν πάλιν ἐγὼ σοι κατάτροπον ἐναντίως ἐλέ<γ>ξω (ὅσα δὲ βούλει, κοινά, ἃ λέγει πρὸς τὴν θεὸν ἄθεσμα)· ἀναγκάσει γὰρ τῷ λόγῳ καὶ τὰς πέτρας ραγῆναι.' ἔστιν οὖν τὸ ἐπίθυμα τὸ ἀγαθοποιόν, ὃ θύεις πρώτη καὶ δευτεραία ἡμέρᾳ (τῇ δὲ τριταίᾳ μετὰ τοῦ ἐπανάγκου καὶ τὸ ἐπίθυμα τὸ ἐπαναγκαστικόν), ἔστι οὖν τὸ ἀγαθοποιόν· λίβανος ἄτμητος, δάφνη, μυρσίνη, πυρῆν, σταφίς ἀγρία, μαλάβαθρον, κόστος. κόψας ὁμοῦ πάντα ἀναλάμβανε οἶνῳ Μενδησίῳ καὶ μέλιτι καὶ ποιεῖ κολλύρια

κυάμοις ἴσα. ἐπίθυμα ἀναγκαστικόν· ὅτε καὶ τὸν ἐπάναγκον τὸν προκείμενον λέγεις τῇ τριταίᾳ, καὶ ἐπίθυε. ἔστι δὲ μυγαλός, αἰγὸς ποικίλης παρθένου στέαρ, κυνοκεφάλου οὐσία, ἴβευς ὠόν, καρκίνος ποτάμιος, κάνθαρος τέλειος σεληνιακός, ἀρτεμισία μονόκλων, ἡρμένη ἀνατολῇ, κυνὸς οὐσία, σκόρδον μονογενές. ἀνάλαβε ὅξει. ποιήσας κολλούρια σφράγιζε δακτυλίῳ ὀλοσιδήρῳ, ὀλοστόμῳ, ἔχοντι Ἑκάτην καὶ κύκλῳ τὸ ὄνομα Ἑαρζου φερβα. τὸ δὲ φυλακτήριον, ὃ δεῖ σε φορεῖν· εἰς φυλῦρινον γράψον κινναβάρει τὸ ὄνομα τοῦτο· ἐποκωπτ· κωπτο βαῖ βαιτοκαρκαωπτο καρκαω πτο χιλοκωπτο βαῖ (γράμματα ν') φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος καὶ σκισμοῦ καὶ ἐπιπομπῆς, ἐμέ, τὸν δεῖνα. καὶ εἰλήσας φοινικίνῳ δέρματι καὶ ἀπαρτήσας φόρει περὶ τὸν τράχηλον. φυλακτήριον εἰς πέταλον ἀργυροῦν

Σε Χ Ι Ι Ι , τ
 Γ Ε Λ Λ Θ Λ Σ

<Ἄλλη ἀγωγή> λαβὼν κύμινον Αἰθιοπικὸν καὶ αἰγὸς ποικίλης παρθένου στέαρ καὶ ὁμοῦ ποιήσας ἐπίθυμα ἐπίθυε πρὸς Σελήνην <ι>, <ιδ>, ἐπὶ γεῖνου θυμιατηρίου, ἐπὶ δώματος ὑψηλοῦ, ἐπὶ ἀνθράκων. λόγος· ἑδεῦρ', Ἑκάτη, γιγᾶεσσα, Διώνης ἢ μεδέουσα, Περσία, Βαυβῶ, Φρούνη, ἰοχέαιρα, ἀδμήτη, Λυδή, ἀδαμάστρω, εὐπατόρεια, δαδοῦχε, ἡγεμόνη, κατακαμψυψάχενε, Κούρη· κλυθι, διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος, Ἄρτεμι, ἢ καὶ πρόσθεν ἐπίσκοπος ἦςθα, μεγίστη, πότνια, ῥηξίχθων, σκυλακάγεια, πανδαμάτειρα, εἰνοδία, τρικάρανε, φαεσφόρε, παρθένε σεμνή· σὲ καλῶ, ἐλλοφόνα, δολόεσσα, Ἀυδναία, πολύμορφε· δεῦρ', Ἑκάτη, τριοδίτι, πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα χὰτ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς, χαλεπὰς δ' ἐπιπομπάς· τὰν Ἑκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἁώροις, κεῖ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες, ἄγρια συρίζοντες, ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες, (οἱ δέ· ἀνέμων εἰδῶλον ἔχοντες)· στάντες ὑπὲρ κεφαλῆς τῆς δεῖνα ἀφέλεσθε αὐτῆς τὸν γλυκὺν ὕπνον, μηδέποτε βλέφαρον βλεφάρῳ κολλητὸν ἐπέλθοι, τειρέσθω δ' ἐπ' ἐμαῖς φιλαγρύπνοισι μερίμναις. εἰ δέ τιν' ἄλλον ἔχουσ' ἐν κόλποις κατάκειται, κεῖνον ἀπώσασθω, ἐμὲ δ' ἐν φρεσὶν ἐνκαταθέσθω καὶ προλιποῦσα τάχιστα ἐπ' ἐμοῖς προθύροις παρέστω, δαμνομένη ψυχῇ ἐπ' ἐμῇ φιλότῃ καὶ εὐνῇ. ἀλλὰ σύ, ὦ Ἑκάτη, πολυώνυμε, παρθένε, Κούρα, ἐλθέ, θεά, κέλομαι, ἄλλως φυλακὰ καὶ ἰωγῇ, Περσεφόνα, τρικάρανε, πυρίφοιτε, βοῶπι, βουορφορβη, πανφόρβα, φορβαρά· Ἀκτιωφι, Ἑρεσιγὰλ Νεβουτοσουαληθ' παρὰ θυραῖς πυπυληδεδεζω ῥηξιπύλη τε. δεῦρ' Ἑκάτη, πυρίβουλε, καλῶ σε ἐπ' ἐμαῖς ἐπαιδαῖς· μασκελλι μασκελλῶ· φνουκενταβαωθ' ὄρεοβαζάγρα ῥηξίχθων ἵπποχθων· ὄρεοπηγανύξ· μορμορον τοκουμβαι (κοινόν)· μαινομένη ἢ δ(εῖνα) ἢ κοι ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι τάχιστα, ληθομένη τέκνων συνηθείης τε τοκῆων καὶ στυγέουσα τὸ πᾶν ἀνδρῶν γένος ἢ δὲ γυναικῶν ἐκτὸς ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα, μόνον με δ' ἔχουσα παρέστω, ἐν φρεσὶ δαμνομένη κρατερῆς ὑπ' ἔρωτος ἀνάγκης. θενωβ' τιθελιβ' ηνωρ' τενθηνωρ' πολυώνυμε, κυζαλεουσα παζαους. διὸ καλλιδηχμα καὶ σαβ' φλέξον ἀκοιμήτῳ πυρὶ τὴν ψυχὴν τῆς δεῖνα. καὶ Ὠρίων καὶ ὁ ἐπάνω καθήμενος Μιχαήλ· ἐπτὰ ὑδάτων κρατεῖς καὶ γῆς, κατέχων, ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν ακροκοδηρε μουῖσρω Χαρχαρ Ἀδωναί, Ζεῦ δη Δαμναμενεῦ κυνοβίου εξαγρα· κοινόν. Ἰὼ πασικράτεια καὶ Ἰὼ πασιμεδέουσα· Ἰὼ παντρεφέουσα Ζηλαχνα· καὶ σααδ'· σαβιωθη· νουμιλλον· ναθομεινα· ἀεὶ κεινηθ' ἄλκιμος Θησεὺς ονουξ, περίφρον Δαμναμενεὺς, ἀμυναμένη, αλκυια θεά, νέκυια, Περσία σεβααρα, ακρα. σπεῦδε τάχιστα, ἥδη ἐπ' ἐμαῖσι θύραισι παρέστω (κοινόν).

<Εὐχή πρὸς Σελήνην> ἐπὶ πάσης πράξεως· ἔλθέ μοι, ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσωπε Σελήνη, εὐμενίῃ δ' ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν ἐπασιδῶν· νυκτὸς ἄγαλμα, νέα, φαεσίμβροτε, ἠριγένεια, ἡ χαροποῖς ταύροις ἐφεζομένη, βασιλεια, Ἡελίου δρόμον ἴσον ἐν ἄρμασιν ἱπεύουσα, ἡ Χαρίτων τρισῶν τρισαῖς μορφαῖσι χορεύεις ἀστράσιν κωμάζουσα, Δίκη καὶ νήματα Μοιρῶν, Κλωθὴ καὶ Λάχεσις ἡ δ' Ἄτροπος εἷ, τρικάρανε, Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ, πολύμορφε, ἡ χέρας ὀπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς, ἡ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώποις, ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιῖσα, ἡ νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἐρπυστήρων, ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοις δρακόντων, σφιγγομένη κατὰ νῶτα παλαμναίοις ὑπὸ δεσμοῖς, νυκτιβόη, ταυρῶπι, φιλήρεμε, ταυροκάρηνε, ὄμμα δέ σοι ταυρωπόν, ἔχεις σκυλακώδεα φωνήν, μορφὰς δ' ἐν κήμαισιν ὑποσκεπάουσα λεόντων. μορφόλυκον σφυρόν ἐστιν, κύνες φίλοι ἀγριόθυμοι· τοῦνεκά σε κλήζουσι Ἐκάτην, πολύνυμε, Μήνην, ἀέρα μὲν τέμνουσαν, ἅτ' Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, τετραπρόσωπε θεά, τετραώνυμε, τετραοδίτι, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια, τρίκυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε, τριώνυμε Σελήνη, θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδίτι, ἡ τρισσοῖς τάλαιοισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ καὶ τριόδων μεδέεις τρισῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις· ἴλαθί μοι καλέοντι καὶ εὐμενέως εἰσάκουσον, ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς ἀμφιέπουσα, δαίμονες ἦν φρίσσουσιν καὶ ἀθάνατοι τρομέουσιν, κυδιάνειρα θεά, πολύνυμε, καλλιγένεια, ταυρῶπι, κερόεσσα, θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι παμμήτωρ· σὺ γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀλύμπῳ, εὐρεῖαν δέ τ' ἄβυσσον ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις. ἀρχὴ καὶ τέλος εἷ, πάντων δέ σὺ μούνη ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἷς σ', αἰώνιε, πάντα τελευτᾷ. ἀέναον διάδημα ἐοῖς φορέεις κροτάφοισιν, δεσμούς ἀρρήκτους, ἀλύτους μεγάλοιο Κρόνοιο καὶ χρύσειον σκῆπτρον ἑαῖς κατέχεις παλάμαισιν. γράμματα σῶ σκῆπτρῳ αὐτὸς Κρόνος ἀμφεχάραξεν, δῶκε δέ σοι φορέειν, ὅφρ' ἔμπεδα πάντα μένοιεν· Ἰαμῶν, Δαμνομένην· Δαμασάνδρᾳ· Δαμνοδαμία· σὺ δὲ χάους μεδέεις ἀραραχαράρα ἠφθισικρε. χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον. θύω σοι τόδ' ἄρωμα, Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα, οὐρανία, λιμενῖτι, ὀρίπλανε εἰνοδία τε, νερερία νυχία τε, αἰδωναία σκοτία τε, ἥσυχε καὶ δασπλητι, τάφοις ἔνι δαῖτα ἔχουσα, Νύξ, Ἡρεβος, Χάος εὐρύ· σὺ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη, Μοῖρα δ' ἔφυς, σὺ τ' Ἐρινύς, βάσανος, ὀλέτις σύ, Δίκη σύ. Κέρβερον ἐν δεσμοῖσιν ἔχεις, φολίσιν σὺ δρακόντων κυανέα, ὀφιοπλόκαμε καὶ ζωνοδράκοντι· αἰμοπότι, θανατηγέ, φθορηγενές, καρδιόδοιτε, σαρκοφάγε καὶ ἄωροβόρε, καπετόκυπε, οἰστροπλάνεια· ἐλθέ ἐπ' ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα ποιήσον· ἐπίθυμα τῆς πράξεως· ἐπὶ μὲν τῶν ἀγαθοποιῶν ἐπίθουε στύρακα, ζμύρναν, σφάγγον, λίβανον, πυρῆνα, ἐπὶ δὲ τῶν κακοποιῶν οὐσίαν κυνὸς καὶ αἰγὸς ποικίλης, ὁμοίως καὶ παρθένου ἁώρου. φυλακτήριον τῆς πράξεως· λαβὼν λίθον σιδηρίτην, ἐν ᾧ ἐνγεγλύφθω Ἐκάτη τριπρόσωπος, καὶ τὸ μὲν μέσον πρόσωπον ἦτω κερασφόρου παρθένου, τὸ δὲ εὐώνυμον κυνός, τὸ δὲ ἀπὸ δεξιῶν αἰγός. μετὰ δὲ τὸ γλυφῆναι πλύνας αὐτὸ νίτρῳ καὶ ὕδατι χάλασον αὐτὸ εἰς βιαίου αἷμα, εἴτα παράθεσιν αὐτῷ ποιήσας τὸν αὐτὸν λόγον λέγε ἐπὶ τῆς τελετῆς.

La traducción de este texto¹ se da a lo largo del comentario que viene a continuación, ya que su larga extensión dificultaría la consulta de las palabras y expresiones concretas que voy a analizar. Desgloso cada práctica de modo que se entienda su estructura y analizo los términos pertinentes.

Comentario

¹ Traducción española en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 162-174.

Finalidad y estructura de las seis prácticas mágicas

El texto contiene seis prácticas con objetivos semejantes. La Práctica 1 sirve para atraer *daimones* sin que se resistan y sin utilizar entidad mágica, para enfermar y para sanar a alguien, y para enviar hermosos sueños. La Práctica 2 sirve para atraer a la persona amada. La Práctica 3 sirve para hacer que la diosa Hécate-Selene atormente con duros castigos a la mujer impía contra la que se dirige el encantamiento y para hacer venir a la mujer deseada junto al solicitante. La Práctica 4 sirve para atraer a una mujer en menos de una hora, para enviar sueños, producir enfermedad, para enviar visiones en sueños y para destruir a los enemigos. La Práctica 5 sirve para provocar insomnio a la víctima y producirle preocupaciones y hacerla venir rápidamente a la puerta del amante que la solicita, olvidándose de todo lo demás. La Práctica 6 sirve para todo tipo de práctica.

Presentación y declaración de intenciones por parte del autor, quien afirma haber aprendido estas recetas mágicas de Parates (Il. 2436-2451), el gran profeta de Heliópolis que demostró al rey Adriano su poder para seducir, hacer enfermar, matar y enviar sueños; consiguiendo que le duplicasen los honorarios. Las prácticas sirven para poner enfermo y para curar, para enviar hermosos sueños y para recibir revelaciones oníricas.

Desglose de las prácticas:

Práctica 1. Finalidad: atraer a la mujer deseada a la puerta de la casa

- Sahumerio (Il. 2451-2467). No es necesaria entidad mágica y atrae a los *daimones* sin que se resistan. Los ingredientes del sahumerio son: musgano deificado, dos escarabajos lunares deificados, un cangrejo de río, grasa de una cabra virgen de piel moteada, estiércol de cinocéfalos, dos huevos de ibis, dos dracmas de gomorresina, dos dracmas de mirra, dos dracmas de azafrán, cuatro dracmas de cípero itálico, dos dracmas de incienso en grumos, una cebolla sola en su mata. Se machaca todo en un mortero y se guarda en una caja de plomo. La mezcla se quema con fuego hecho sobre carbones, subido al terrado de una casa, pronunciando la fórmula al salir la Luna (Il. 2459-2467).

- Fórmula 1 para Selene-Hécate (Il. 2467-2488) que incluye una calumnia (*diabolé*) típica de la magia maléfica (Il. 2470-2475).

La calumnia consiste en las palabras que el mago pone en boca de la mujer impía contra la que dirige la práctica, la cual, presuntamente ha difamado contra Selene-Hécate diciendo haber visto a la diosa, descalza y con una espada en la mano, pronunciar un nombre extraño y beber sangre.

Quema del sahumerio (Il. 2488), fuerte grito y descenso del terrado de la casa de espaldas (Il. 2488-2489). Advertencia: hay abrir la puerta a la mujer víctima de la práctica porque de lo contrario morirá (Il. 2490-2491).

Usos de la práctica a la que se adscribe la Fórmula 1 (Il. 2492-2501): poner enfermo, para la destrucción o muerte, para enviar sueños, para recibir la revelación en sueños. Advertencia: ejecutar la práctica solo en caso de verdadera necesidad.

- Amuleto de la práctica para evitar las “caídas”, esto es, para evitar que la diosa enfurecida ordene a un *daimon* malévolo que lance al ejecutor de la práctica por los aires (Il. 2501-2515). Consiste en escribir sobre un papiro hierático una inscripción que incluye las *voces magicæ*: *moulathi*, *chernouth*, *amarô*, *mouliandron* y atárselo al brazo derecho, al mismo tiempo que se hace un sahumerio (¿el mismo sahumerio descrito arriba?).

Práctica 2. Finalidad: atraer a la mujer deseada a la puerta de la casa. La Fórmula 2 se pronuncia después de la Fórmula 1 y la finalidad es la misma. Puede que se trate de una fórmula de refuerzo para constricción de la persona y, en ese caso, no se trataría de dos prácticas distintas sino de la misma. Sin embargo, las divinidades a las que se dirigen las fórmulas 1 y 2 son distintas. La Fórmula 2 está dirigida a Selene-Hécate-Ártemis.

- Fórmula 2 que se une a la primera fórmula: himno sincrético en hexámetros a Selene-Hécate-Ártemis (Il. 2515-2569). Es mejor pronunciarla antes de hacer el primer sahumerio. Contiene una gran cantidad de epítetos y nombres de la diosa, con algunas *voces magicæ*. Sirve para coaccionar. Advertencia: no invocar a Selene frecuentemente, solo cuando sea necesario y le baste al mago su energía mágica.

Práctica 3. Finalidad: atraer a la mujer impía que ha calumniado contra la diosa para castigarla.

- Fórmula 3: himno a Hécate en tetrámetros trocaicos, que contiene una calumnia *diabolé* semejante a la de la Fórmula 1 (Il. 2569-2617). Esta fórmula se pronuncia en los sacrificios maléficos que son difamatorios (Il. 2571-2583).

- La ofrenda consiste en: grasa y sangre y suciedad de una cabra de piel moteada, suero de una doncella muerta y el corazón de un muerto prematuro y la entidad de un perro muerto y un feto de mujer, cáscaras limpias de granos de trigo y desperdicios ácidos, sal, grasa de una cierva muerta, lentisco, mirra, laurel oscuro, harina de cebada, uñas de cangrejo, salvia, rosas, esencia de frutas, una cebolla sin retoños, un ajo, harina de higos, estiércol de cinocéfalos, y un huevo de ibis.

- El sahumerio consiste en quemar estos ingredientes en llamas producidas por leños de enebro. Se añade el sacrificio de un halcón, un águila y un musgano (2583-2588).

Nótese que, según las prescripciones del *PGM* XII 427: ἀετόν· ὁ σελεγβεί, el ingrediente “águila” se refiere en realidad al *selegbei* que es una especie de eléboro¹, que es un género de angiospermas de la familia *Ranunculaceae* que incluye al menos veinte especies perennes y herbáceas, muchas de ellas venenosas.

- La calumnia (*diabolé*) (Il. 2589-2597). El mago acusa a la mujer impía de haber colocado tales sacrificios cruentos (ofrendas ilícitas) en los altares de la diosa Hécate-Selene y de haber calumniado sobre ella diciendo que mató a un hombre, se bebió su sangre y se comió su carne, que usó los intestinos del infeliz como diadema y que con su piel se cubrió el sexo. La acusa también de decir que la diosa se bebió la sangre de un halcón marino y que su alimento es un

¹ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 275 nota 226. Diosc., ἐλλέβορος λευκός (“eléboro blanco”) IV 148 y ἐλλέβορος μέλας (“eléboro negro”) IV 162.

escarabajo (tal vez esto sea considerado infame porque es un animal sagrado y deificado en Egipto). Por último, según el mago, la mujer impía dijo que Pan puso en los ojos de Hécate-Selene su semilla criminal, de la cual nace un cinocéfalo en las purificaciones menstruales que padece la diosa¹.

- Continuación de la Fórmula 3. Intercala una petición para castigar el acto de impiedad de quien ha calumniado (Il. 2602-2604) en una nueva invocación a la diosa, con epítetos y *voces magicæ* características de Hécate (Il.2597-2614). Petición final a Hécate-Selene para que lleve a la mujer impía hasta el mago, de forma que éste pueda castigarla por su impiedad (Il. 2615-2617).

Práctica 4 llamada “Calumnia a Selene”. Finalidad: atraer a la persona en menos de una hora, enviar sueños, producir enfermedad, provocar visiones en sueños y destruir a los enemigos.

- Declaración de intenciones o finalidades de la Práctica 4 (Il. 2618-2625). Advertencia del autor: el mago debe llevar un amuleto protector y no realizar la práctica negligentemente para evitar que la diosa se enfurezca (Il. 2622-2625).

- Fabricación del amuleto para la práctica (Il. 2626-2633). Se utiliza una piedra imán “que tiene vida” para darle forma de corazón y grabar la figura de Hécate, rodeada por un corazón como una pequeña luna. Se graban las veinte vocales que constituyen el nombre de Hécate-Selene. El mago debe llevarlo sobre el cuerpo.

- Fórmula 4: a Hécate-Selene (Il. 2634-2704). Advertencia: llevar a cabo esta práctica con pureza (después de haberse purificado) y hacerla solo cuando sea necesario (Il. 2635-2636).

- Sahumerio de la Fórmula 4 (Il. 2637-2650): se quema resina cretense sobre leña de enebro (Il. 2637-2638). Mezcla aborrecible que se describe en la Fórmula 4 (Il. 2639-2648): grasa de una cabra de piel moteada, sangre y basura, un embrión de perro y suero de una doncella muerta prematuramente y un corazón de muchacho joven, con una mezcla de harina de cebada y vinagre, sal y un cuerno de ciervo, cebolla de mar y mirra y laurel oscuro, patas de cangrejo, salvia, rosa, esencia de frutas y una cebolla sin retoños, un ajo y estiércol de un musgano, sangre de cinocéfalo, un huevo de ibis joven. Ingredientes ilícitos colocados en los altares de madera de enebro de la diosa por la mujer impía (Il. 2649-2650).

Respecto de la sangre de cinocéfalo, nótese que, según las indicaciones del *PGM* XII 414: αἷμα κυνοκεφάλου· αἷμα καλαβώτου, el ingrediente “sangre de cinocéfalo se refiere en realidad al uso de sangre de lagarto.

- Calumnia y acusación contra la mujer impía (Il. 2650-2659), igual a la calumnia de la Fórmula 1 en la Práctica 1 (Il. 2470-2475).

- Invocación de la Fórmula 4 a Selene-Hécate (Il. 2659-2670), con epítetos y *voces magicæ*. Le pide que castigue duramente a la mujer impía.

¹ Sobre el embarazo ilícito de la diosa, véase Blanco Cesteros, 2013: 213-222.

- Sahumerio benéfico (Il. 2670-2680). Se ofrece el primer y el segundo día de la diosa. Ingredientes: incienso en grumos, laurel, mirra, un hueso de fruta, un grano de uva silvestre, una hoja de cinamomo y *kóstos*. Se trocea todo y se mezcla con vino mendesio y miel. Se elaboran píldoras del tamaño de un guisante.

- Sahumerio coactivo (Il. 2680-2688). Se ofrece el tercer día de la diosa pronunciando la fórmula coactiva. Ingredientes: musgaño, grasa de una cabra virgen moteada, la entidad de un cinocéfalos, un huevo de ibis, un cangrejo de río, un escarabajo lunar crecido, artemisa de una sola rama cogida al amanecer, la entidad de un perro, un ajo sin retoños. Rociados con vinagre. Se hacen píldoras que se sellan con un anillo.

- Anillo para sellar las píldoras del sahumero (Il. 2688-2690). Enteramente de hierro templado con la figura de Hécate grabada y el nombre mágico *Barzou Pherba* en forma circular.

- Amuleto para la Práctica 4 (Il. 2691-2701). Consiste en una corteza de tilo escrita con tinta de bermellón el nombre (*voces magicae*): *epokôpt kôpto bai baitokarakôpto karakôpto chilokôpto bai* (50 letras). Y una fórmula en la que se pide protección para el portador del amuleto contra todo *daimon* aéreo, terreno y subterráneo. Se envuelve la corteza de tilo con pergamino purpúreo. Se lleva colgado al cuello.

- Otro amuleto para la Práctica 4 (Il. 2702). Consiste en una hoja de plata con dos líneas de signos mágicos grabados.

Práctica 5. Finalidad: provocar insomnio a la víctima y hacerla venir a casa del solicitante.

- Sahumerio de la Fórmula 5 (Il. 2705-2710). Se ofrece en el decimotercer y decimocuarto día de Selene. Se quema todo junto sobre carbones en un brasero de barro y en una habitación elevada. Ingredientes: comino etiópico y grasa de una cabra virgen moteada.

- Fórmula 5: himno en hexámetros para Hécate-Selene (Il. 2710-2781)¹. Epítetos y prerrogativas de la diosa. Objetivo de la Práctica 5.

Práctica 6 llamada “Súplica a Selene”. Finalidad: todo tipo de práctica.

- Fórmula 6 para Hécate-Selene (Il. 2782-2867).

- Sahumerio para ritos benéficos (Il. 2868-2871). Ingredientes: resina, mirra, salvia, incienso, un hueso de fruta.

- Sahumerio para ritos maléficos (Il. 2871-2874). Ingredientes para quemar: la entidad de un perro, la de una cabra de piel moteada y la de una doncella muerta prematuramente.

- Amuleto para la Práctica 6 (Il. 2874-2886). Consiste en una piedra siderita en la que se graba una imagen de Hécate de tres rostros: el rostro central de una doncella cornígera, el izquierdo de un perro, el derecho de una cabra. Se lava con natrón y agua, se moja en la sangre de un muerto violentamente. Se consagra pronunciando la Fórmula 6.

¹ Sobre este himno, Calvo Martínez, 2013: 207-220.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

La Práctica 1 está consagrada a la divinidad sincrética Selene-Hécate (Il. 2436-2515). Los usos de la práctica son propios de ambas diosas, aunque hacer enfermar o matar a la víctima está relacionado sobre todo con Hécate. Algunos de los elementos del sahumero son propios de las recetas para Selene: el musgano deificado, los escarabajos lunares o el cangrejo¹, otros de Hécate: la grasa de una cabra virgen de piel moteada y el estiércol de cinocéfalos, el estoraque, la mirra y el incienso. Los epítetos utilizados remiten a los ámbitos lunar, por ej. la *vox magica* Ἀκτιῶφι², e infernal, por ej. los teónimos mágicos Ἑρεσχιγαλ Νεβουτοσουαληθ propios de Hécate o de Hécate-Perséfone. En la calumnia de la Práctica 1 se describe a una diosa descalza y con espada que bebe sangre, unos rasgos que encajan con el perfil terrorífico de Hécate, así como las *voces magicae* φορφορβα y σαρκοβόρα de la invocación.

La Práctica 2³ se dedica a Hécate-Selene-Ártemis-Perséfone-Afrodita (Il. 2515-2569). La divinidad sincrética principal es Hécate-Selene, como demuestran los numerosos adjetivos relativos a la triplicidad y a la forma cuádruple (en relación con Hécate), las referencias al fuego y a luz, a la voz aguda de la diosa, a los perros, a la noche y a la muerte. La influencia de Ártemis⁴ se percibe claramente tanto por la inclusión de su nombre en la fórmula como por algunos epítetos que se le atribuyen: “lanzadora de flechas”, “cazadora de ciervos”, “loba”, “que vagas por los montes”. La influencia de Perséfone, cuyo nombre también aparece en la invocación, se nota en las referencias a los Infiernos: las puertas infernales, el Leteo, el Caos, la sima del Tártaro. El nombre de Afrodita se incluye en la fórmula al mencionar la “génesis del amor”, debido a que Hécate-Selene se considera una divinidad primordial en esta práctica: “madre de todo”, “que ha establecido todos los elementos cósmicos”.

La Práctica 3 se dirige a Hécate-Selene (Il. 2570-2617). En este caso se aprecia la primacía de Hécate infernal por los macabros ingredientes del sahumero (sangre, suciedad, estiércol, el suero de la doncella muerta, el corazón de un muerto prematuro y el corazón de un perro muerto, etc.), y por las *voces magicae* y epítetos propios de la diosa, que comentaré a continuación.

La Práctica 4 está dedicada a Selene-Hécate en perfecta relación sincrética (Il. 2618-2704). Los usos de la práctica son propios de la colaboración de ambas diosas y el amuleto lleva grabada una figura de Hécate con un corazón en forma de pequeña luna. Se repiten varios de los macabros ingredientes del sahumero de la Práctica 3 que considero más propios de Hécate. La calumnia describe a la diosa bebiendo sangre, como en la calumnia de la Práctica 1, y realizando otras terroríficas acciones. Se repiten *voces magicae* propias de Hécate y Selene

¹ Tal vez porque el cangrejo simboliza el signo de Cáncer, la Casa zodiacal sobre la que rige la Luna.

² Bonner, 1950: 86; SGG 2007: 29.

³ Un análisis de esta práctica en Calvo Martínez, 2010: 219-238.

⁴ Considero que hay una cierta influencia de Ártemis en esta práctica pero no creo que pueda considerarse parte de la divinidad sincrética Selene-Hécate, a quien se dirige principalmente la invocación. El motivo es que los únicos elementos que refieren a Ártemis son algunos de los epítetos de la fórmula, mientras que el contexto general y el resto de epítetos llaman a Hécate-Selene. Por eso pongo su nombre en cursiva cuando menciono la divinidad sincrética que se invoca, Selene-Hécate-Ártemis.

como Actiofi y Neboutosoualeth. Los sahumerios, uno benéfico y otro coactivo, se ofrecen en días concretos de la luna: el de tipo coactivo contiene ingredientes similares a los de las Prácticas 1 y 5 y, además, va acompañado del sello de un anillo con la figura de Hécate.

La Práctica 5 va dirigida a Hécate-Selene-*Ártemis-Perséfone* (Il. 2705-2781). La primacía de Hécate es remarcable: su nombre aparece explícito en cinco ocasiones, todas las *voces magicæ* se le atribuyen, así como la mayoría de los epítetos, y están relacionados con su potestad en ámbito infernal, con el fuego y con la muerte. El componente lunar de la práctica radica en que la práctica se debe realizar bajo el influjo del astro en sus días decimotercero y decimocuarto. *Ártemis* se nomina una vez y el adjetivo “conductora de cachorros” y “cazadora de ciervos” se deben a ella. La influencia de *Perséfone* es notable porque aparece nombrada no solo como *Perséfone* sino también como *Core*, ligada al ámbito infernal que predomina en esta práctica y a la función de Hécate como guardiana de las puertas del Hades.

La Práctica 6 se consagra a Hécate-Selene-*Perséfone-Ártemis* (Il. 2782-2886). Aunque el principio de la fórmula se dirige a Selene (Il. 2783-2793), a continuación se alude a Hécate-*Perséfone* bajo el nombre de “*Perséfone*” y con atributos propios de diosa infernal, culminando con una mención directa de “*Hécate*” (Il. 2795-2812). A partir de ahí, Hécate “de muchos nombres” aparece asociada con Selene, *Ártemis* y *Perséfone*, adoptando las prerrogativas de divinidad cósmica todopoderosa, madre de todo, principio y fin de todas las cosas (Il. 2812-2847). La última parte de la invocación se centra en sus rasgos de diosa del Hades (Il. 2847-2867). Los desagradables ingredientes del sahumerio para ritos maléficos (entidad de un perro, de una cabra de piel moteada y de una doncella muerta) revelan que está consagrado a Hécate (Il. 2871-2874), así como el amuleto de la práctica, que lleva una imagen de Hécate tricéfala grabada (Il. 2875-2886).

Material, elaboración y ejecución de las prácticas mágicas

Los elementos más interesantes que aparecen en estas prácticas son los ingredientes de los sahumerios y los materiales empleados para fabricar los amuletos.

El sahumerio de la Práctica 1 (Il. 2442-2467) contiene animales y sustancias animales:

- un musgaño deificado en agua de una fuente (μυγαλὸν ἐκθέωσον πηγαίῳ ὕδατι),
- dos escarabajos lunares deificados en agua de río (κανθάρους σεληνιακοὺς δύο ἐκθέωσον ὕδατι ποταμίῳ),
- un cangrejo de río (καρκίνον ποτάμιον);
- grasa de una cabra virgen de piel moteada (στῆρ ποικίλης αἰγὸς παρθένου),
- estiércol de cinocéfalo (κυνοκεφάλου κόπρον),
- dos huevos de ibis (ἴβεως ὡὰ δύο);

y sustancias vegetales:

- dos dracmas de estoraque (στύρακος δραχμὰς β'),

- dos dracmas de mirra (ζμύρνης δραχμὰς β'),
- dos dracmas de azafrán (κρόκου δραχμὰς β'),
- cuatro dracmas de cípero itálico (κυπέρεως ἰταλικῆς δραχμὰς δ'),
- dos dracmas de incienso en grumos (λιβάνου ἀτμήτου δραχμὰς δ'),
- una cebolla sola en su mata (μονογενὲς κρόμμυον).

Los materiales empleados son el plomo (πυξίδα μολιβῆν) para conservar la mezcla del sahumero y el papiro hierático (ἱερατικὸν κόλλημα) que funciona como amuleto contra las caídas (Il. 2502-2515).

El sahumero de la Práctica 3 (Il. 2571-2583) contiene sustancias provenientes de animales:

- grasa y sangre y suciedad de una cabra de piel moteada (αἰγὸς τε ποικίλης στέαρ καὶ αἷμα καὶ μύσαγμα),
- la entidad de un perro muerto (οὐσίαν νεκροῦ κυνὸς);
- grasa de una cierva muerta (στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς σχῖνόν),
- pinzas de cangrejo (καρκίνιοιο χηλὰς),
- estiércol de cinocéfalos (κόπρον κυνοκεφάλιοιο),
- y un huevo de ibis joven (ὠόν τε ἴβεως νεᾶς),
- un halcón marino (ἰέρακα τὸν πελαγοδρόμον), un buitre (γυῖπά) y un musgaño (μουγαλόν) como sacrificio;

sustancias humanas:

- suero de una doncella muerta (ἰχῶρα παρθένου νεκρᾶς),
- el corazón de un muerto prematuro (καρδίαν ἁώρου),
- un feto de mujer (ἔμβρυον γυναικὸς);

sustancias vegetales:

- lentisco (σχῖνόν),
- mirra (μυρσίνην),
- laurel oscuro (δάφνην ἄτεφρον),
- harina de cebada (ἄλφιστα),
- cáscaras limpias de granos de trigo (λεπτὰ πίτυρα τῶν πυρῶν),
- salvia (σφάγγον),

- rosas (ρόδα),
- esencia de frutas (πυρῆνα),
- una cebolla sin retoños (κρόμμυον τὸ μόνον),
- un ajo (σκόρδον),
- harina de higos (σύκων ἄλφιτον),
- leños de enebro (ξύλοις τε τοῖς ἀρκευθίνοις φλόγας πυρὸς) que arden sobre el altar

y otras sustancias residuales:

- desperdicios ácidos (λύματα ὀξύδεντα) y
- sal (ἄλα).

El sahumero primero de la Práctica 4 (II. 2637-2648) contiene sustancias vegetales:

- resina cretense (στύρακα Κρητικὸν) que se quema sobre
- leña de enebro (ξύλων ἀρκευθίνων);
- una mezcla de harina de cebada, vinagre y sal,
- cebolla de mar
- mirra
- laurel oscuro,
- salvia,
- rosa,
- esencia de frutas
- una cebolla sin retoños,
- un ajo,

sustancias animales:

- grasa de una cabra de piel moteada,
- un embrión de perro,
- un cuerno de ciervo,
- patas de cangrejo,
- sangre de cinocéfalos (*aka* “sangre de lagarto”, PGM XII 414),

- un huevo de ibis joven

sustancias humanas:

- suero de una doncella muerta prematuramente,
- un corazón de muchacho joven,

y otras sustancias residuales:

- sangre y basura,
- y estiércol de un musgaño.

El sahumerio benéfico de la Práctica 4 (Il. 2670-2680) contiene solo sustancias vegetales:

- incienso en grumos,
- laurel,
- mirra,
- un hueso de fruta,
- un grano de uva silvestre,
- una hoja de cinamomo,
- *kóstos*
- miel

todo troceado y bañado en vino mendesio.

El sahumerio coactivo de la Práctica 4 (Il. 2680-2688) contiene sustancias animales:

- un musgaño,
- grasa de una cabra virgen moteada,
- la entidad de un cinocéfalos,
- un huevo de ibis,
- un cangrejo de río,
- un escarabajo lunar crecido,
- la entidad de un perro,

y sustancias vegetales:

- artemisa de una sola rama cogida al amanecer,
- un ajo sin retoños,
- rociado todo con vinagre.

Materiales para el amuleto de la fórmula de la Práctica 4 (Il. 2626-2629):

- piedra imán (μάγνητα).

Materiales para el amuleto del sahumero coactivo de la Práctica 4 (Il. 2688-2690):

- hierro templado.

Materiales para el amuleto que debe llevarse en la Práctica 4 (Il. 2691-2701):

- corteza de tilo escrita con tinta de bermellón,
- envuelve la corteza de tilo con pergamino purpúreo.

Otro amuleto (Il. 2702):

- Hoja de plata.

Sahumerio de la Práctica 5 (Il. 2705-2710) contiene:

- comino etiópico y
- grasa de una cabra virgen moteada.
- Todo quemado
- sobre carbones en un brasero de barro.

Sahumerio de la Práctica 6 para ritos benéficos (Il. 2868-2871) contiene sustancias vegetales:

- resina,
- mirra,
- salvia,
- incienso,
- un hueso de fruta.

Sahumerio de la Práctica 6 para ritos maléficos (Il. 2871-2874) contiene sustancias animales

- la entidad de un perro,
- la entidad de una cabra de piel moteada

- y la entidad de una doncella muerta prematuramente.

Material del amuleto para la Práctica 6 (Il. 2874-2886):

- piedra siderita lavada con natrón y agua, mojada en la sangre de un muerto violentamente.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Fórmula 1 (Práctica 1) para Selene-Hécate (Il. 2436-2515).

Epítetos y voces *magicae* propios de Hécate:

Ξιφηφόρον “portando una espada” (l. 2477-2478).

αἷμα πίνουσιν “que bebe sangre” (l. 2479).

Ἐρεσχιγαλ Νεβουτοσουαληθ (l. 2480-2481). Véase el comentario de *PGM* III 46 y *PGM* IV 1417-1418. El hecho de que en esta fórmula aparezcan los teónimos *Eresquigal Neboutosouaeth* precedidos por el teónimo lunar Actiofi, tal vez sea indicador del sincretismo entre Selene y Hécate.

Φορφορβα *phorphorba* (l. 2481). Véase el comentario de *PGM* IV 1256-1262.

Σαρκοβόρα *sarkobóra* “devoradora de carne” (l. 2482). Una vox *magica* compuesta por la palabra griega σαρκ- “carne” (σάρξ σαρκός) y el verbo en latín *voro* “comer”. Hécate relacionada con los “devoradores de carne cruda” en el *PGM* IV 1444.

Epítetos y voces *magicae* propios de Selene:

Ἀκτιῶφις “Actiofi” (l. 2469 y 2480). Según Betz es un epíteto propio de Selene pero según Mastrocinque se trata de un epíteto de Afrodita o de Hécate¹.

μουλαθι· χερνουθ· αμαρω· μουλιανδρον· *moulathi chernouth amarô mouliandron* (Il. 2511-2512). Son las voces *magicae* que se graban en el amuleto fabricado con papiro hierático para evitar “las caídas”, esto es, para evitar que la diosa Hécate-Selene haga volar por los aires al mago que osa disturbarla con una invocación. La primera vox, μουλαθι, aparece en *PGM* II 12, una invocación apolínea para recibir un oráculo en la que también se considera a la diosa Selene. El *PGM* VII 301 -310 A es un encantamiento amoroso coactivo dirigido a Selene-Afrodita, ya que se realiza cuando la Luna creciente está en Aries o en Tauro y Tauro es la Casa nocturna de la diosa planetaria Venus-Afrodita². En dicho encantamiento figuran otras voces *magicae* que son anagramas de μουλαθι: μουλιθα y μουκιλα, λακιμου, μουκιλα, κιλαμου. La sílaba μου(λ)- que se repite en todas ellas recuerda la raíz de la palabra griega μούλη “mula”, un animal relacionado con la luna, al igual que la vaca, debido a la forma de sus cuernos, que recuerdan la media luna. La última vox, μουλιανδρον, está formada por la raíz μουλ- y por –ανδρον, relativo al género varonil.

¹ Betz, 1986: 332 y *SGG* 2003: 343 con bibliografía.

² López Carrasco, 2020: 1184.

Por su parte, αμαρω es una vox relacionada con el dios Pan, que participa en la *historiola* de las calumnias que he comentado, así como con Mercurio y con Anubis itifálico en las gemas mágicas. Se relaciona con la locución análoga αμοιρι/αμωιρι que acompañan a la figura de la diosa triforme Hécate-Selene en una gema del Museo Chiflet, así como su forma completa, el palíndromo *AmoirimoirriomirionA*, aparece en una gema mágica jaspe con una triple Hécate representada¹. Recuerda el tipo de voces *magicae* αμωρημα y αμαμαμαρ del PGM VII 693, en las que las sílabas αμωρ se refieren a la luna, y a la secuencia Αμουμαμουτερμωρ del PGM III 48 que he comentado anteriormente.

La vox *magica* χερνουθ podría ser un anagrama de la palabra hebrea, transliterada en griego χερουθιν, que significa “ángeles” y que serviría en este caso como una invocación a las grandes potencias divinas.

Epítetos en común:

Γυμνοσάνδαλον “descalza” (I. 2477).

Epítetos de dudosa atribución:

Σατραπάμμον *Satrapammon* (II. 2481-2482). Una vox *magica* compuesta de *satrap*, la palabra persa que significa “sátrapa” o “virrey”², y *Ammon*, el teónimo egipcio Amón, dios solar. Al igual que la vox σατραπερκμήφ *satraperkmeph* (PGM XII 185, XIII 919) se refiere al dios Kmeph/Kmephis como “sátrapa Kmeph”³.

Χοιριξη *choirixiê* (I. 2482). Parece una vox *magica* compuesta con la palabra griega χοῖρος “cerdo”, animal que sirve tradicionalmente como ofrenda a divinidades ctonias, así como a Deméter y Perséfone en sus rituales místicos. La segunda parte puede que derive de ἰξός, el nombre de la liga para cazar pájaros.

Fórmula 2 (Práctica 2) para Hécate-Selene-Perséfone-Afroditá (II. 2515-2569).

Epítetos y voces *magicae* propios de **Hécate** (Ἑκάτη, II. 2606, 2628, 2689, 2711, 2724, 2727, 2742, 2812 y 2876):

Τρίκτυπε “que resuena tres veces” (II. 2521 y 2817), τρίφθογγε “de tres voces” (II. 2521 y 2817) y δεινήν ἐξ ἀτόνων πέμπεις ὀξεῖαν ἰωήν, φρικτὸν ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι “desde el silencio nos envías un terrible grito agudo, diosa que gritas de modo espantoso por triple boca” (II. 2526-2528). Relativo a las tres cabezas, y por tanto tres bocas (τρισσοῖς στομάτεσσι), que tiene Hécate y a la voz bárbara y aguda atribuida a la diosa, especialmente cuando se presenta bajo su faceta infernal y se asocia con la imagen de Brimó. La expresión del “terrible grito agudo” (δεινήν...ὀξεῖαν ἰωήν) que envía la diosa se relaciona con otros adjetivos como ὀξυβόη “de agudo grito” (PGM IV 2272) y λιγεῖα “de tono agudo” (PGM IV 2278) atribuidos a Hécate y que he comentado anteriormente.

¹ Schwab, 1897: 275-276.

² Gager, 1992: 111 nota 111.

³ SGG 2003: 105 y nota 450.

Los efectos del grito de la diosa se describen a continuación: κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα τὰ κοσμικά πάντα δονεῖται, νερτέριαί τε πύλαι καὶ Λήθης ἱερὸν ὕδωρ καὶ Χάος ἀρχαίτατον καὶ Ταρτάρου χάσμα φαεινόν “Al escuchar tu grito, todos los elementos del cosmos se perturban: las puertas infernales y la sagrada agua del Leteo y el viejísimo Caos y la brillante sima del Tártaro” (Il. 2529-2532). Todo el cosmos se ve alterado y con él los dioses y los hombres y la naturaleza, entera al escuchar “la voz terrible” de Hécate: ἦν πάντες ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ ἄνθρωποι, οὐρεά τε ἀστερόεντα, νάπαι καὶ δένδρεα πάντα καὶ ποταμοὶ κελαδοῦντες ἰδ’ ἀτρύγετός τε θάλασσα, ἥχῳ ἐρημαίῃ καὶ δαίμονες οἱ κατὰ κόσμον φρίσσουσί σε, μάκαιρα, ἀκούοντες ὅπα δεινὴν “(tú) ante la cual se estremecen los inmortales todos, los hombres mortales, los montes coronados de estrellas, valles y árboles todos, los resonantes ríos y el mar infatigable, el murmullo del desierto y los *daimones* del cosmos, oh bienaventurada, se estremecen al escuchar tu voz terrible” (Il. 2532-2538). En relación a ello, nótese que la quema del sahumerio de la Práctica 1 se prescribe seguida de un fuerte grito por parte del mago (Il. 2488-2489).

τρικάρανε “de tres cabezas” (Il. 2521, 2542, 2721, 2744-2745, 2794 y 2818), τριπρόσωπε “de tres caras” (Il. 2522, 2604-2605, 2783-2784, 2819, 2876) y τριαύχενε “de tres cuellos” (Il. 2522 y 2819-2820). Característicos epítetos de Hécate. Véase el comentario de τρικάρανε del PGM IV 1402 y de τριπρόσωπος del PGM IV 2112.

τριοῖτι y τρίοδον μεθέπεις (Il. 2522 y 2524, 2724, 2820) “de tres caminos” y “que sigues un triple camino”. Relativo a las encrucijadas, lugar de culto de Hécate¹.

ἢ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ “que en tres cestos contiene la llama del fuego inextinguible” (l. 2523). El simbolismo de los tres recipientes es dudoso. Sin embargo, el epíteto denota la triplicidad característica de Hécate y sirve para denotar su facultad de receptora y contenedora de llamas de fuego en su vientre fecundo. Esta imagen remiten a la concepción caldaica de Hécate en los *Oráculos Caldeos*: “la llama del fuego inextinguible” se identifica con la imagen de las Ideas que emanan de la Inteligencia del Padre en el mundo inteligible y que son recibidas por Hécate en su seno, la cual las procesa y dispensa para hacerlas llegar al mundo sensible.

ἦσουχε καὶ δασπλῆτι “pacífica y combativa” (l. 2540). Características de Hécate debido a su ambivalente disposición hacia el humano que la invoca².

τάφοις ἐνὶ δαῖταν ἔχουσα “tú que tienes tu festín en los sepulcros” (l. 2540). La expresión seguramente se refiere a Hécate. Primero, debido a la relación de la diosa con el mundo de los muertos, razón por la cual no es de extrañar que ciertos rituales mágicos dedicados a ella se celebren en los cementerios o utilizando elementos pertenecientes a los difuntos, por ejemplo cráneos, vísceras o prendas de los difuntos, como puede comprobarse en las prácticas mágicas que estoy analizando. Segundo, porque la mención de “festín” alude, tal vez, a las ofrendas comestibles que son depositadas por los fieles para la diosa, y que están atestiguadas desde el

¹ Cornuto, *De natura deorum* págs. 71, 5 – 74, 3; Doroth., *frag.* 3a lín. 14; Chariclid., *frag. Comica* 1, 1 (= Play Hal., fr. 1, 1); Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1; Orph., *H.* 1; Ath., *Deipnosophistae* VII 126 lín. 5, 16, 20, 28, 30, Kaibel; Iambl., *Theologoumena arithmeticae* p. 49, lín. 13. Sobre este atributo véase Johnston, 1990: 27.

² Sobre la ambivalencia de Hécate véase Serafini, 2015: 95-99, 160-164, 433-434.

s. IV a.C.¹. No obstante, el lugar ritual para depositar dichas ofrendas, según las fuentes literarias, son los cruces de caminos y no propiamente los sepulcros. Puede que la expresión del festín de Hécate en los sepulcros esté combinando dos tradiciones rituales diferentes: la ofrenda de comida, dulces o cachorros de perro, para Hécate en las encrucijadas y la relación ritual de la diosa con el mundo de los muertos, de ahí que el mago imagine estas ofrendas en los sepulcros.

Φοβερά καὶ ἄβρονόη καὶ Πειθώ “temible, de tiernos pensamientos y Persuasión” (l. 2543). La contraposición del adjetivo φοβερά “terrible” y ἄβρονόη “de tiernos pensamientos” manifiesta, una vez más, el carácter y disposición ambivalente de Hécate, al igual que ἡσυχε καὶ δασπλῆτι “pacífica y combativa” (l. 2540) antes citados. El teónimo *Peithô* se debe a la potestad que ejerce Hécate sobre los *daimones* para hacerlos venir al mundo terrenal. Según la concepción caldea de Hécate, en los *Oráculos Caldeos* se le atribuye la función de enviar al mago los *daimones* que requiere, haciéndolos llegar incluso en contra de su voluntad².

ἵπποπρόσωπε θεά “diosa con rostro de caballo” (l. 2545). El epíteto se refiere a Hécate porque el caballo es uno de los animales que caracterizan el triple o cuádruple rostro de la diosa. Véase el comentario al epíteto ἵππος “yegua” en *PGM IV 2296*.

Κυνολύγμате “que aúllas como un perro” (l. 2545). El epíteto se refiere a Hécate debido a su larga tradición de relación con este animal. Véase el comentario a Κυνώ “perra” en *PGM IV 2274*. Además, aullido del perro se asocia con la Luna porque este animal, a semejanza del lobo, se piensa que aúlla hacia el astro.

Χθονία “ctonia”, “subterránea” y, por analogía, “infernál” (ll. 2546-7). Recurrente epíteto de Hécate debido a su carácter de divinidad infernal, como demuestra la tradición literaria que menciona a la diosa³.

Μελανείμων “que vistes de negro” (l. 2547). Epíteto de Hécate debido a su asociación con el negro y la oscuridad⁴.

¹ Theopomp.Hist., vol. Jacoby’ –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23; Philoch., vol. Jacoby’ –F 3b, 328, F, frag. 86a, lín. 2; frag. 86b, lín. 5; Call., *Iambi* fr. 191, lín. 28, etc. Solían depositarse en los cruces de caminos, como atestiguan Thphr., *Char.* 16, 7, 1; Luc., *Cat.* 7, 2; Dam., *In Phd.* secc. 496 lín. 3; secc. 108 lín. 9. Sobre las ofrendas o “cenas” de Hécate en los cruces de caminos, véase Serafini, 2015: 118-146.

² *Orac.Chald.* frag. *dubium* 219; Artem., *Oneirocriticon* II 34, 12 y 23; *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 155, lín. 6 – p. 158, lín. 10 (= Eus., *PE V* 8, 4, 2 – 8, 6, 2).

³ Ar., Fr. 500, 501, 1 y Fr. (Play Tag) 14-15, 1-3; *Scholia In Aristophanem. Scholia in Ranas (scholia vetera)*. Argumentum scholion sch ran, verso verso 293 líns. 2 y 8 “Ἐμπούσα τοίνυν; Cornuto, *De natura deorum* págs. 71, 5 – 74, 3; Plu., *De sup.* 166A, *De def. or.* 416E, 5; Artem., *Oneirocriticon* II 34, 12 y 23, II 39, 36; Orph., *H.* 1; *Trag. Adesp.*, frag. 375 lín. 2; *TrGF 2*: Kannicht, R. y Snell, B., 1981. *TrGF 5*: Kannicht, R., 2004, vol. II, p. 1117. Sutton, D.F., *Papyrological Studies in Dionysiac Literature*, Oak Park 1987, p. 7. Epíteto de Hécate en los *PGM* III 29, IV 1443, IV 2547, IV 2913 y XXIII 14. Sobre Hécate ctonia véase Serafini, 2015: 285-295.

⁴ Igual que Hécate μελαμπέπλου “de peplo negro” en Alex., *frag. Comica* 89, lín. 3. Por eso Hécate se relaciona con animales de color negro. Por ej. el perro en *PGM IV 1434*, donde Hécate es llamada “perra negra”; así como con los animales de dicho color que se le sacrifican en los *PGM* II 45, IV 1440; etc. y en la literatura greco-latina: Hor. Sat. 1, 8, 33; Ov. met. 7, 238-241 y met. 14, 39; *Scholia in Lycophronem*

Τετραπροσωπείνη “de cuatro rostros” (I. 2556). Una apariencia menos común de Hécate es la de cuatro rostros. Ésta, según Ronan, se corresponde con la concepción de tradición caldaica de Hécate¹. Ronan analiza el testimonio de Lido, que relaciona la doctrina mística de los cuatro elementos (fuego, agua, aire y tierra) con los cuatro rostros de Hécate, ya que la diosa gobernaría sobre dichos elementos.

Es interesante traer a colación el pasaje de Lido en cuestión: ὅθεν καὶ τετρακέφαλον τὴν Ἑκάτην ὁ μυστικὸς παραδίδωσι λόγος διὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· καὶ ἡ μὲν πυρίπνου τοῦ ἵππου κεφαλὴ δῆλον ὡς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν ἀναφέρεται, ἡ δὲ τοῦ ταύρου μυκωμένη δαιμόνιον τινα μυκηθὸν εἰς τὴν τοῦ ἀέρος, ἡ δὲ τοῦ ὕδρου πικρὰ καὶ ἄστατος φύσις εἰς τὴν τοῦ ὕδατος, ἡ δὲ τοῦ κυνὸς κολαστικὴ καὶ τιμωρὸς εἰς τὴν γῆν. En el texto de Lido, la diosa se presenta con cuatro rostros: τετρακέφαλον τὴν Ἑκάτην, al igual que en esta práctica mágica, τετραπροσωπείνη. Lido dice que el rostro de caballo de Hécate “respira fuego” (ἡ μὲν πυρίπνου τοῦ ἵππου κεφαλὴ). De la misma forma aparece calificada en esta invocación: ἵπποπρόσωπε θεά (I. 2545) y πυρίπνου (I. 2555). Según el texto de Lido, este rostro representa el fuego. Este elemento es un importante símbolo de Hécate en la teología caldea, ya que recibe en su vientre las Ideas, representadas por rayos o llamas de fuego, generadas y emitidas por el Intelecto Paterno para que Hécate quede “preñada” con ellas, al recibirlas en su vientre².

El segundo rostro de la diosa es de toro (ἡ δὲ τοῦ ταύρου), bufa como un bramante *daimon* y representa la esfera del elemento aire (εἰς τὴν τοῦ ἀέρος). En la invocación dicho rostro se califica con el epíteto ταυρεόμορφε (II. 2544-5). El toro es, probablemente, el símbolo animal que mejor conecta a Hécate y Selene. Por un lado, está relacionado con Selene porque sus cuernos simbolizan el creciente de Luna y, por otro lado, porque es animal del signo zodiacal Tauro, que comentaré a continuación. Este animal se asocia a Hécate porque simboliza el aire, que es elemento intermedio y representa la posición y función de la diosa Hécate, bajo la perspectiva caldea, como conexión entre el mundo sensible y el inteligible.

El tercer rostro de la diosa es el de serpiente acuática (ἡ δὲ τοῦ ὕδρου) y simboliza, por tanto, el elemento agua. La serpiente es uno de los animales simbólicos más recurrentes de Hécate en la tradición literaria y en los *PGM*, como se puede comprobar esta invocación (II. 2803, 2859), en la cual, además, Hécate se caracteriza con forma mitad de toro y mitad de serpiente (ταυροδράκαινα, II. 2609-10). Véase el comentario al epíteto δράκαινα “serpiente” (*PGM* IV 2296-2297).

El cuarto rostro, según Lido, es el de perro (ἡ δὲ τοῦ κυνὸς) y se debe a la naturaleza castigadora (seguramente por influencia del simbolismo de Cérbero) y vengativa de Hécate. Dicha afirmación concuerda con el testimonio de Plutarco, quien afirma que el perro es un animal impuro, salvaje y violento, y que por tal motivo no se ofrenda a ninguno de los dioses olímpicos, sino solo a Hécate. Esta invocación incluye varios elementos relacionados con el animal, desde el cinocéfalo nacido de la nefasta unión de Hécate y Pan (I. 2596, 2658-9), al

(sch. vetera et recentiora partim Isaac et Johannis Tzetzae), scholion 1176 líns. 1-2 Βριμῷ ἡ Φερσεφόνη, 4b Βριμῷ, 10 τρίμορφος y 15 ἐπωπίδα.

¹ Ronan, 1992: 96 citando a Kroll p. 30 n. 1 = Lyd., *Mens.* III, secc. 8 lín. 14.

² Johnston, 1992: 50, 65.

estiércol de cinocéfalo (l. 2455, 2582) y otras sustancias del perro para los sahumerios (l. 2574, 2683-4, 2686, 2872), hasta adjetivos caninos aplicados a Hécate (l. 2545, 2872). Véase el comentario al adjetivo κυνώ “perra” (PGM IV 2274). Este animal representa la esfera del elemento “tierra” (εἰς τὴν γῆν) que simboliza, además, la naturaleza infernal y ctonia de Hécate.

Τετραώνυμε “de cuatro nombres” (l. 2556). Epíteto que alude a la forma cuádruple de Hécate. No se especifican los cuatro nombres a los que alude pero seguramente Selene, Hécate y Ártemis sean tres de ellos; mientras que el cuarto podría ser Atenea o Perséfone. Sin embargo, puede que esta nominación cuádruple se refiere a los cuatro símbolos animales con los que Hécate se identifica, a saber, el caballo, el toro, la serpiente y el perro.

τετραοδίτι “de cuatro caminos” (l. 2557). Epíteto que alude a la forma cuádruple de Hécate. Al igual que la imagen tricéfala de la diosa se asocia al cruce de tres caminos, su aspecto cuádruple se asocia al cruce de cuatro caminos.

εἰνοδία *Enodia*, “(que vagas) en los caminos” (l. 2559). Epíteto propio de Hécate. Véase el comentario al epíteto εἰνοδία (PGM IV 1434).

αἰωνία “eterna” (l. 2560). Atribuido a Hécate no solo por ser una característica inherente a los dioses, sino porque ella representa el flujo e interconexión permanente entre los mundos subterráneo y terreno, entre los mundos sensible e inteligible.

Epítetos y *voces magicæ* propios de **Selene** (Σελήνη, ll. 2521, 2541, 2554, 2565, 2636, 2660-1, 2708, 2784 y 2818):

Πολυώδυνε “muy atormentada” (l. 2541). Considero el epíteto atribuido a Selene porque va precediendo al nombre explícito de la diosa. No obstante, el hecho de “atormentar” a la diosa puede deberse a la asiduidad con la que el mago recurre a ella en sus prácticas o a lo frecuente que es contar con el influjo de la Luna en las prácticas mágicas, lo cual significaría “disturbar” a la diosa lunar por excelencia, Selene, cada vez que esto ocurre.

Νυκταροδύτειρα “que sales y te ocultas en la noche” (l. 2542). Epíteto que alude a la Luna en el cielo nocturno pasando por sus diferentes fases: desde que nace y comienza a crecer desde Luna nueva, hasta que llega a Luna llena y mengua de nuevo hasta desaparecer en Luna nueva.

τριώνυμε Μήνη “Mene de tres nombres” (l. 2542). La Luna bajo el apelativo Mene que puede tener tres nombres debidos, por un lado, a las tres fases en las que es visible en el cielo (creciente, llena y menguante) o, por otro lado, tres nombres debidos a las principales diosas lunares, Ártemis-Selene-Hécate, en las que estas tres fases se divinizan. Véase el comentario del atributo χάλκεον τὸ σάνδαλον del PGM IV 2329-2330.

κερατῶπι “que tiene cuernos en su rostro” (l. 2544) y ταυρεόμορφε “con forma de toro” (ll. 2544-5). El primer epíteto corresponde a los cuernos del creciente de Luna. Es un elemento característico de las representaciones de Selene, y de las diosas lunares Isis, Hécate y Ártemis,

y normalmente figura en sus imágenes con forma de diadema¹. El segundo epíteto remite al rostro del toro cuya cornamenta es un símbolo lunar y al propio animal porque representa el signo zodiacal Tauro. La relación de Tauro con la Luna cobra sentido en contexto astrológico, donde el tercer grado de Tauro coincide con la exaltación de la Luna².

Epítetos y voces *magicae* propios de **Hécate-Selene**:

Νυκτοφάνεια “que apareces en la noche” (Il. 2520 y 2816) y νυχία “nocturna” (Il. 2539 y 2546). Relativo a las apariciones de Hécate durante la noche, así como a la celebración de sus misterios bajo el influjo de la Luna que brilla en el cielo. Véase el comentario del epíteto νυχία en el *PGM* IV 1402.

Θρινακία “de tres extremos” (Il. 2522 y 2819). Relativo a la triplicidad de Hécate triforme y Selene por las tres fases de la Luna.

τρισῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις καὶ τρισὶ μορφαῖσι καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι “que gobiernas durante treinta [días] con tres formas y sobre las llamas y sobre los perros cachorros” (Il. 2524-2526). Propio de la Luna Selene que se encuentra en el cielo nocturno durante tres periodos de diez días, esto es, los treinta días del mes en los que el astro va mutando su forma al pasar por sus tres fases. Las tres formas es un calificativo para ambas diosas y se debe a la imagen de Hécate triforme y a las tres fases de Selene como el astro luna. Gobernar sobre las llamas se asocia a la relación de Hécate con el “fuego sagrado” que he mencionado arriba (l. 2523), mientras que la soberanía sobre los cachorros es propia tanto de Hécate (animal totémico) como de Selene, pues los perros, como los lobos, aúllan a la luna.

Μαρζουνη “Marzoune” o “Señora Hospitalaria”³ (l. 2543). Atributo de Hécate benévola y de Selene, transliteración griega del hebreo מר ונה . El epíteto “Hospitalaria” en griego Ξείνη se repite en *PGM* IV 2260.

φασφόρε “portadora de luz” (Il. 2544, 2721), λαμπαδία, φάεθουσα καὶ αὐγάζουσα “portadora de antorcha, radiante y resplandeciente” (Il. 2553-2554), δαδοῦχε “portadora de antorchas” (l. 2555) y πυρίπνου “que respiras fuego” (l. 2555). Epítetos propios tanto de Selene, por ser la divinización de la luna, el astro más brillante que ilumina el cielo en la noche, como de Hécate, especialmente φασφόρε, λαμπαδία y δαδοῦχε, porque normalmente la diosa se representa portando antorchas y siendo, por tanto, fuente de luz que emana del fuego. De ahí que el epíteto πυρίπνου se aplique especialmente a Hécate, así como a las apariciones que envía y gobierna la diosa (πυρίπνοα φάσματα, *PGM* IV 2727). Remito al comentario de los adjetivos: λαμπάς “lámpara” (*PGM* IV 2297), respecto de la característica luz emitida por Hécate-Selene, así como al comentario de ἐσχάρα πυρουμένη “fogata encendida” y φλόξ “llama” (*PGM* IV 2332 y 2333) sobre la relación de Hécate con el fuego.

ἀνακυκλεῖται κόσμου φύσις ἀστερόφοιτος, ἥνικ' ἄγαν αὕξης “(a quien) rodea la naturaleza del cosmos y que camina entre las estrellas cuando creces demasiado” (Il. 2547-9), ἀστροδία “caminante entre estrellas” (l. 2555), καὶ οὐρανία “y celeste” (l. 2555 y 2558). Los

¹ Hécate representada con el tocado de media luna en Sarian, 1992: 1007 nn. 247-262.

² López Carrasco, 2019: 1185.

³ Schwab, 1897: 298.

epítetos ἀστερόφοιτος “que camina entre las estrellas”, sinónimo de ἀστροδία, y οὐρανία “celeste”¹, concuerdan bien con Hécate-Selene. En primer lugar, por la posición de Selene en el espacio celeste “rodeada por la naturaleza del cosmos”, que se corresponde con la imagen de la Luna en el firmamento y su desplazamiento recorriendo su órbita, como si el astro “caminase” entre las estrellas. En segundo lugar, porque ya la tradición hesiódica asigna a Hécate potestad en el cielo (y en la tierra y en el mar) y más tarde, según la concepción caldea de la diosa, ésta ocupa una posición intermedia en el cosmos, encargándose de comunicar el mundo sensible y el inteligible. De ahí que las sandalias sean un atributo común a ambas diosas, como he comentado anteriormente. La expresión ἡνίκ' ἄγαν αὔξεις “cuando creces demasiado” se asocia fácilmente a la fase creciente de la luna.

σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας “tú has establecido todos los elementos del cosmos” (l. 2549), γεννᾷς γὰρ σὺ πάντα ἐπὶ χθονὸς ἢ δ' ἀπὸ πόντου καὶ πτηνῶν δ' ἐξῆς παντοῖα γένη παλίνεδρα, πανγεννήτειρα “tú creas todo en la tierra, y todo lo que procede del mar y, a continuación, todas las clases de aves que regresan a sus nidos, madre de todo” (ll. 2550-2) καὶ ἐρωτοτόκεια Ἀφροδίτη “y génesis del amor” (l. 2553). Se refiere a Hécate-Selene como potencia divina suprema con capacidad para establecer los elementos del cosmos y de la tierra. Dicha función, en el caso de Hécate, encuentra referente en la tradición literaria y mitológica de la *Teogonía*, en la que se dice que Hécate ejerce poder sobre la tierra, el cielo y el mar. En este caso, tiene sentido que el mago atribuya esta potestad a Hécate-Selene como diosa “Madre de Todo” porque es la divinidad sincrética principal a la que se dirige la práctica mágica y su poder es alabado por encima del resto de divinidades. Por último, a Hécate-Selene se le atribuye una potestad más propia de Afrodita, la de ser ἐρωτοτόκεια “génesis del amor”, motivo por el cual el nombre de Afrodita figura en la práctica mágica.

Epítetos y *voces magicæ* por influencia de **Ártemis** (Ἄρτεμι, ll. 2519, 2813, 2815-2816):

Διὸς τέκος “hija de Zeus” (l. 2519). El epíteto se debe a la influencia de Ártemis, hija de Leto y de Zeus, ya que Hécate es hija de Perses y de Asteria, aunque algunas tradiciones tardías la hagan hija de Zeus², Selene es hija de Hiperión y Tea. Zeus también es padre de Perséfone pero, en este caso, me parece preferible pensar que el adjetivo “hija de Zeus” se refiere a Ártemis basándome en los tres epítetos que vienen a continuación. Tal vez para resaltar esta coincidencia de parentesco familiar, el nombre de Ártemis va seguido del nombre de Perséfone y ambas resultan ser divinidades secundarias que tienen influencia en esta práctica.

ιοχέαιρα “lanzadora de flechas” (l. 2519). Véase el comentario del epíteto en el *PGM* IV 2282.

ἐλαφηβόλε “cazadora de ciervos” (ll. 2520 y 2816). Uno de los elementos de la “espantosa ofrenda” para Hécate-Selene de la Práctica 3 es la “grasa de una cierva muerta” (στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς, l. 2577), así como entre los ingredientes del sahumerio de la Práctica 4 figura

¹ Sobre Hécate *Ourania* véase Serafini, 2015: 117, 293-294 y 391-393.

² Musae., *Frag.* 16 líns. 3-4; *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 122, lín. 3: Hécate desciende de la “mente de Zeus” (= Inteligencia del Padre); *Scholia in Theocritum (scholia vetera). Prolegomenon-anécdota-poema 2, sección-verso 11/12 c lín. 3* KUEAG τῇ χθονίᾳ Ἐκάτῃ (Calímaco fr. 556 Schneider, II 691): “Deméter tiene con Zeus a la hija Hécate”.

un “cuerno de ciervo” (ἐλάφου κέρας, l. 2643-2644). Véase *PGM* VII 693 y VII 784, donde ἔλαφος “ciervo” es uno de los animales con los que se identifica la divinidad Hécate-Selene.

Θηροκτόνε “matadora de animales” (l. 2539). Epíteto que figura en esta Práctica tal vez por influencia de Ártemis en calidad de cazadora.

Λύκαινα (l. 2546). Epíteto atribuido a Ártemis por semejanza con su hermano Apolo. Véase el comentario de los epítetos λυκώ “lobo” y λύκαινα “loba” en *PGM* IV 2271, 2297-2298.

λιμενῖτι “diosa del puerto” (ll. 2558 y 2850). Este epíteto que se debe a la asociación de Hécate y Ártemis con los puntos liminales¹, ya que los puertos son enclaves de transición. Según la tradición literaria tardía del escoliasta de Licofrón², Hécate, a través de su asimilación con Ártemis, también se identifica con el nombre de la diosa *Ferea*, la cual recibe el epíteto de λιμενοσκόπος “vigilante del puerto”³. Por otro lado, este epíteto puede asociar a Hécate con la diosa egipcia protectora de los puertos: Isis. Ésta, de hecho, recibe el apelativo griego “Isis *Pelagia*” (“Isis del Mar”) y en su honor se celebraba el famoso festival *Navigium Isidis* en el que se botaba el barco de Isis, dando comienzo a la estación de navegación por el Mar Mediterráneo.

ὀρίπλανε “que vagas por los montes” (l. 2559). Epíteto característico de Ártemis en calidad de cazadora.

Epítetos y voces *magicae* por influencia de **Perséfone** (Περσεφόνη, ll. 2520, 2816):

Νερτερία “infernol” (l. 2559), βυθία “abismal” y σκοτία “umbrosa” (l. 2560). Epítetos debido a Perséfone por ser la soberana del Inframundo. Hécate, además de estar en contacto con el mundo subterráneo es también diosa caracterizada por la oscuridad. Sobre la estrecha relación entre Hécate y Perséfone, véase el comentario a παρθένε “Doncella”, κλειδοῦχε Περσέφασσα “Perséfone que guardas las llaves” y Ταρτάρου Κόρη “Core del Tártaro” en *PGM* IV 1403-1404.

Fórmula 3 (Práctica 3) para Hécate-Selene (ll. 2570-2617).

Epítetos y voces *magicae* propios de **Hécate** (Ἑκάτην l. 2606).

Ἀκτιῶφι “Actiofi” (l. 2597). En este caso se trata probablemente de un epíteto de Hécate. Véase el comentario a Ἀκτιῶφιν *PGM* IV 2469 y 2480.

Κοίρανε “señora, soberana” y μόνη τύραννε “única dueña de todo” (ll. 2597-8). Adjetivos que alaban a Hécate como divinidad soberana suprema porque es la diosa principal a la que se dirige esta invocación.

κραυπνή Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων “impetuosa Fortuna de dioses y *daimones*” (ll. 2598-9). Esta expresión se refiere a Hécate con la potestad de influir y determinar la Fortuna o *fatum* de los seres inmortales, los dioses y los *daimones*. La asociación de Hécate con la determinación

¹ Johnston, 1990: 27.

² *Scholia in Lycophronem* (sch. vetera et recentiora partim Isaac et Johannis Tzetzae). scholion 1180 l. 1 Φεραίαν: Ἑκάτη ἑτέρα.

³ Call., *Dian.* 259.

del destino futuro se relaciona con su habilidad oracular. Este es un rasgo predominante tanto en los *Oráculos Caldeos* que a ella misma se le atribuyen como en los *PGM* con prácticas de adivinación en las que interviene sola o con Apolo. Además, recordemos que Hécate ostenta la soberanía de los *daimones*.

Νεβουτοσουαληθ *Neboutosoualeth* (l. 2599). Teónimo tal vez derivado del dios babilonio Nebo. En conjunción con Actiofi y Eresquigal se utiliza en invocaciones dirigidas a divinidades subterráneas, especialmente Hécate¹. Véase el comentario a Νεβουτοσουαληθ en el *PGM* III 46.

Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ “Hermes y Hécate al mismo tiempo” (ll. 2605-6). La tradición literaria asocia con a Hermes con Hécate desde tiempos de Hesíodo² y, según la interpretación de Porfirio, en ámbito astral Hermes simboliza el Sol y Hécate la luna³. Por eso es común que se relacionen en contexto mágico, apareciendo sus nombres juntos en las prácticas mágicas: véase Ἑρμεκάτη *Hermécate* en *PGM* III 47-48; Ἑρμῆ χθόνιε καὶ Ἑκάτη χθονία en *PGM* IV 1443-1444; además de *PGM* IV 2325-2326.

ἄρσενόθηλυν ἔρνος “retoño hermafrodita” (l. 2605). Colocado a continuación de la mención de Hermes y Hécate. El calificativo es aplicable especialmente a Hermes, dicha cualidad se aprecia en su identificación con Mercurio, planeta neutral y hermafrodita en cuanto que no es ni masculino ni femenino⁴. También se relaciona con Hécate en calidad de αὐτοφυής “auto-engendrada” en *PGM* IV 2269, y en cuanto que la diosa recibe epítetos tanto femeninos como masculinos.

μουφωρ· Φόρβα *mouphor Phorba* (l. 2607). Se trata de *voces magicæ* de Hécate compuestas por -φωρ/φορ- y -βα. Sobre este tipo de *voces magicæ* compuestas, véase el comentario a φωρβα en *PGM* IV 1256-1262, a κυρία βορφοροφόρβα en *PGM* IV 1415-1416 y a βορβοροφόρβα en *PGM* IV 1402. La primera *vox*, μουφωρ podría ser también un anagrama de μουργωφ, transcripción en griego de la palabra hebrea מוראיו que significa “su Temor”, refiriéndose al temor divino de Dios⁵.

βασίλεια Βριμώ “reina Brimó” (l. 2607). Apelativo de Hécate infernal y subterránea, identificada como Brimó-Perséfone como señora del Inframundo. Véase el comentario a Βριμώ en *PGM* IV 2265.

δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία “terrible y divina y Dardania” (ll. 2607-8). Los dos primeros adjetivos están dirigidos a Hécate-*Brimó*, relacionados con su aspecto infernal y ctonio. El epíteto Dardania ocurre en *PGM* VII 695⁶. Epíteto cultural con el cual se veneraba a Hécate en la

¹ Betz, 1986: 337.

² Hes., *Th.* 443-449; Theopomp.Hist., vol. Jacoby’ –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23; Alex., *frag. Comica* 89, lín. 3; *L.Ker.* 20, 34; Porph., *Abst.* II 16, 30; Lib., *Or. (Orationes 1-64)* 18, secc. 171, lín. 9; etc. Véase el comentario al epíteto de Hécate εἰνοδία en *PGM* IV 1434. Hermes y Hécate también aparecen relacionados respecto del culto de Cíbele, véase el comentario al epíteto Θασία “tasia” en *PGM* IV 2273.

³ Περὶ ἀγαλμάτων secc. 8, lín. 108 (= Eus., *PE* III 11, 43, 1).

⁴ Pérez Jiménez, 2013: 59-61 y 96-97.

⁵ Schwab, 1897: 300.

⁶ López Carrasco, 2017: 153-154.

isla de Samotracia¹. Puede que se trate de una alusión a los Misterios de Samotracia instaurados por el héroe Dárdano, de homónimo nombre. La celebración de dichos Misterios servía para venerar a las grandes divinidades ctonias, entre ellas la *Magna Mater* (en griego Ἀξίερος) identificada con la diosa Cíbele frigia, con la Diosa Madre troyana del monte Ida o con la diosa Deméter griega. En Samotracia también se rendía culto a Hécate bajo el nombre de *Zerynthia*² y asociada a los Coribantes y a Afrodita. En dicho contexto, Hécate se asimila a la diosa Rea como divinidad generadora de vida, de forma semejante al perfil que presentan de Hécate ζωογόνος los *Oráculos Caldeos*³. Además, en un encantamiento de constricción erótica que produce insomnio (PGM IV 2943-2966), consagrado a Hécate como “Madre verdadera”, entre otras divinidades ctonias, se incluye la *vox magica* δαρδαρ (PGM IV 2961) que parecer ser derivada de Δαρδανία.

Παρθένε “doncella” (l. 2609). Epíteto recurrente en los PGM que denota la cualidad de Hécate como diosa virgen, especialmente cuando se relaciona con la joven Core-Perséfone. Véase el comentario a los epítetos παρθένε en PGM IV 2260, 2282 y 2335, y ταρταροῦχε παρθένε en PGM IV 2321.

εἰνοδία “en los caminos” o “protectora de los caminos” (l. 2609). Véase el comentario de este epíteto en PGM IV 1434 y IV 2559.

ταυροδράκαινα “mitad toro mitad serpiente” (ll. 2609-10). Epíteto que denota la relación de Hécate con el toro y con la serpiente. De toro es el aspecto que adopta uno de los tres o cuatro rostros característicos de Hécate, véase el comentario al epíteto τετραπροσωπεινή en PGM IV 2556. La serpiente, como he comentado, es uno de los animales totémicos de la diosa, pues a menudo se la representa agarrando serpientes con sus múltiples manos, forma parte de su aspecto cuando los cabellos de Hécate están constituidos por serpientes, y sirve para simbolizar la naturaleza ctonia e infernal de la diosa. Sobre Hécate y la serpiente como su símbolo, véase el comentario a πυριδρακοντόζωνε παῖ en PGM IV 1404-1405.

Νύμφη “Ninfa” (l. 2610). Para rastrear la conexión de Hécate con las ninfas hay que remontarse a un fragmento poco conocido del poeta lírico griego Alcman, el cual nos ha llegado por tradición indirecta gracias a un escoliasta menor de la *Ilíada*⁴ que cita los versos en cuestión. Dicho fragmento ha sido notado y puesto en valor por Serafini⁵. En el fragmento de Alcman se mencionan varios tipos de ninfas, entre los cuales, según el escoliasta, las ninfas llamadas *Lampades* “portan antorchas” junto a Hécate. Seguramente el atributo de las antorchas (λαμπάς) es un elemento a favor de la relación entre la diosa y estas ninfas. Así mismo, en el antiguo texto mágico-ritual y misterioso conocido como los *Hexámetros Getty* (s. VI a.C.) se nombran unas “diosas resplandecientes” (θεαῖς φαειναῖς, HG i 12-13) que van en procesión provistas de antorchas (λαμπάδας, HG i 13) y que podrían identificarse con Hécate,

¹ Str., X 472; Fauth, 1984: 97 y Serafini, 2015: 241-242.

² Lyc., Alex. 74, 1174; Str., X 3, 10 y X 3, 20; Nonn., D. III 61, IV 184, XIII 400, XIX 213; Sud., s.v. “Zerynthia”.

³ Orac. Chald. fr. 56; García Bazán, 1991: 72.

⁴ S menor Hom. Il. 6, 21: Οἱ δὲ πολλὰ γένη νυμφῶν, ὥς φησιν Ἀλκμάν- Ναῖδες τε Λαμπάδες τε Θυιάδες τε Θυιάδες μὲν αἱ συμβακχεύουσαι Διονύσω καὶ συνθυίουσαι, τουτέστι συνεξορμοῦσαι· Λαμπάδες δὲ αἱ σὺν Ἑκάτῃ δαδοφοροῦσαι καὶ συλλαμπαδεύουσαι.

⁵ Serafini, 2013: 11-22.

Perséfone y Deméter, aunque hay distintas interpretaciones respecto de su identificación¹. Johnston propone, precisamente, que estas luminosas diosas de los *Hexámetros Getty* se identifiquen con las ninfas *Lampades* del poema de Alcman². Todo ello, en definitiva, sirve para corroborar la idea de que existe una conexión entre Hécate y las Ninfas, lo cual justifica, en mi opinión, que en contexto mágico, se utilice para Hécate el apelativo de “Ninfa”, pues normalmente la diosa porta antorchas, al igual que las ninfas con las que se asocia.

ἵπποκύων “caballo-perro” (l. 2610). Epíteto que denota la relación de Hécate con el caballo y con el perro. Ambos animales figuran como dos de las cabezas de la diosa en sus representaciones zoomórficas. Véase el comentario al epíteto τετραπροσωπεινή en *PGM IV* 2556. El caballo es uno de los animales rituales de Hécate, como he comentado arriba, véase el comentario a ἵππος en *PGM IV* 2296. Así como el perro es, junto a la serpiente, uno de los animales totémicos por excelencia de la diosa, véase el comentario a κυνὼ en *PGM IV* 2274.

Νευσίκρανε “que afirma con la cabeza” (ll. 2610-2611). Un epíteto curioso que solo se da en esta invocación y que se puede referir a Hécate o a Hécate-Selene. Se trata de un gesto solemne. En mi opinión, puede implicar, por un lado, que la diosa “asiente” (o consiente) ante las peticiones del suplicante, lo cual denota su faceta benéfica y su disposición positiva. Por otro lado, el hecho de afirmar “con la cabeza” quiere decir que no pronuncia palabra, y el silencio es un rasgo característico de los rituales místicos en los que ella participa³.

Μινώη “minoica” (l. 2611). Epíteto que puede aplicarse a Hécate en relación con un posible culto de la diosa en Creta. Véase al respecto el comentario al epíteto Μινώα en *PGM IV* 2280 y, también asociado con ello, el epíteto πανγαίη *PGM IV* 2274).

Epítetos propios de Hécate-Selene:

τριπρόσωπον θεάν “diosa de tres rostros” (l. 2604-5). Epíteto debido tanto a las tres fases de la Luna, como a las tres diosas que consecuentemente se identifican con la divinización del astro (Selene, Ártemis, Hécate), como con el triple rostro de Hécate, atributo debido no solo a la triple forma que presenta la diosa sino a su estrecha asociación con la luna. Véase el comentario al epíteto τρικάρανε “de tres cabezas” (ll. 2521, 2542, 2721, 2744-2745, 2794 y 2818).

Μήνην *Mene* (l. 2605). Otro apelativo para Selene que significa en griego “luna”. Véase el comentario a τριώνυμε Μήνη “Mene de tres nombres” (l. 2542).

ἐράσμιον φῶς “luz deseada” (l. 2605). Atributo de Hécate y Selene debido a su función característica de portadoras de luz. Véase el comentario a φαεσφόρε “portadora de luz” (ll. 2544, 2721), etc.

¹ Bernabé/Martín Hernández, 2013: 132. Bremmer, 2013: 27 propone que son Deméter y Perséfone; mientras que Janko, 2013: 41 las identifica con Hécate y Perséfone. Por último, en la edición del texto de Kotansky, 2016² se identifican con Deméter y Perséfone. Sobre esta cuestión véase Serafini, 2015: 448-449 con bibliografía actualizada.

² Johnston, 2013: 121-156; Faraone/Obbink, 2013; Johnston, 2014: 32-35.

³ Los rituales místicos griegos como los eleusinos tenían por premisa fundamental el voto de silencio. Los iniciados tenían prohibido difundir lo que les había revelado durante el ritual, Arist., *Ra*.1073.

πανοπαῖα “que todo lo ves” (l. 2608). Epíteto dedicado a Hécate-*Selene* como divinidad que, debido a su posición elevada en el cielo, es capaz de percibir todo lo que acontece en el mundo sensible de los humanos. Así pues, Hécate no es solo guardiana de las llaves del Hades en el mundo subterráneo (νεπτέρων ἐπίσκοπε, *PGM* IV 2259), sino que adquiere la potestad omnipresente para controlar todo lo que sucede tanto en el cielo como en la tierra como en el subsuelo y con ello se asocia su faceta benéfica y protectora (de los nacimientos, de los caminos, de las ciudades, etc.) que he comentado anteriormente.

Κραταιή “poderosa” (l. 2611). Epíteto para alabar el poder de las divinidades invocadas, especialmente Hécate-Selene.

La serie de *voces magicæ* presentes en la Fórmula 3 resultan de difícil interpretación y atribución:

ιωῖ· λοιμου *loimou* (l. 2599). *Vox magica* similar a λοιμός (“epidemia”).

Λαλον *lalon* (l. 2599). *Vox magica* similar al griego λάλος (charlatán) y también a la transcripción de la palabra hebrea apotropaica *Laloun* (ללון) que se utiliza para evitar el peligro y para hacer huir a los *daimones*¹.

Συριστί *Syristí* (l. 2600). Adverbio griego que significa “hablar en lengua siríaca”.

Βυθου “del abismo, de la profunda” (l. 2600). Genitivo de la palabra griega βυθός “fondo, profundidad, abismo”.

Πνουςαν *pnousan* (l. 2600). Esta *vox magica* tiene una raíz semejante a la palabra griega πνοή ο πνούη = πνεῦμα, que tiene múltiples significados “hálito”, “soplo divino”, alma” o “demonio”, etc. La forma πνουςαν se parece al aoristo ἔπνευσαν del verbo πνέω.

Καθινβεραο *kathinberao* (ll. 2600-1). Recuerda la palabra griega κάνθαρος “escarabajo”.

αμελχεριβιουθ (l. 2601-2). Por la terminación, podría tratarse de un vocablo mágico egipcio. Si se atiende a posibles raíces griegas o pseudo-griegas, esta *vox magica* podría descomponerse en αμελ-χερι-βιουθ: siendo αμελ- un segmento similar a la raíz de αμελής es “olvidado”; -χερι- recuerda la palabra griega χεῖρ χειρός “mano, brazo”; y βιουθ se asemeja a Βιου que, en astrología, es uno de los Decanos del signo zodiacal Piscis. Los *lógoi* mágicos compuestos por esta palabra (por ej. Βιου Βιου Βιβιου) pueden designar a un dios de las tinieblas o del abismo².

ἄνασσα φαιαρα “señora *phaiara*” (l. 2613). En el caso de la *vox magica* φαιαρα, puede tratarse de un anagrama o variante de la palabra griega φάρια “faro”, un epíteto característico de la diosa Isis que la conecta con el mar y la marinería. Bajo dicho epíteto se veneraba a Isis como protectora y benefactora del Faro de Alejandría, por eso las monedas alejandrinas representaban frecuentemente a la diosa Isis junto al Faro. Aquí puede que se trate de un apelativo para Hécate como protectora de los puertos, que son puntos liminales, como he referido en el comentario de λιμενῖτι *PGM* IV 2558 y 2850. Otra posibilidad es que la *vox*

¹ Schwab, 1982: 163.

² SGG 2003: 105.

magica phaiara tenga la raíz del adjetivo griego φαίος ἁ ὄν “pardo, gris”, pero en ese caso sería más difícil relacionarla con Hécate o Selene.

μηδιξα εμιθηνῖω “*mêdixa emithênîô*” (l. 2613). Tal vez la raíz de la *vox magica* μηδιξα esté relacionada con el nombre Μηδία “Media” (región de Asia, al sur y suroeste del Mar Caspio).

Μεγαφθη *Megaphthê* (l. 2614). ¿Una conjunción de las dos palabras griegas μέγα + ἄφθι(τος)?

Fórmula 4 (Práctica 4) para Selene-Hécate (ll. 2618-2704).

Epítetos y *voces magicae* propios de Selene-Hécate (Σελήνην, ll. 2618, 2636 y 2660-1; Ἑκάτη, ll. 2628 y 2689):

αευω ηιε· ωα· εωη· εωα· ωι· εωῖ *aeuô êie ôa eôê eôa ôi eôî* (ll. 2632-2633). Estas veinte vocales representan el nombre del dios al que se consagra el amuleto que lleva grabada una figura de Hécate. En su estudio sobre el significado o el uso de las vocales para representar el lenguaje divino, Cox Miller explica que la divinidad (o el Dios Supremo) es un “símbolo invisible” que puede manifestarse en el lenguaje humano, produciendo el sonido de los “ecos del alfabeto”, esto es, las “vocales”¹.

Ἀκτιῶφι κοίρανε “soberana Actiofi” (l. 2660). Epíteto propio de Hécate. Véase el comentario a Ἀκτιῶφιν en *PGM* IV 2469, 2480 y 2597.

μόνη τύραννε “única dueña de todo” (l. 2660). Adjetivos que ensalzan el gran poder de Selene-Hécate. Véase el comentario a μόνη τύραννε en *PGM* IV 2598.

Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων “Fortuna de dioses y *daimones*” (l. 2661). Véase el comentario a κραιπνή Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων en *PGM* IV 2598-9.

Νεβουτοσουαληθ (ll. 2661-2). Epíteto propio de Hécate que aparece también en la l. 2599. Véase el comentario a Νεβουτοσουαληθ en el *PGM* III 46.

Voces magicae

*ἰω μι· *iô imi* (l. 2662). Las vocales ἰώ son el nombre de la Luna en Argos². Se puede interpretar del grupo vocálico *iô* según el cuadro que traduce la “harmonía celeste” (música de las esferas, lenguaje divino del cosmos) en “tonos terrestres” (vocales) del *PGM* XIII 840³. Así, *i* señala el viento sur (νότος) y *ω* el cielo (οὐρανός).

*βουλλον· *boullon* (l. 2662). Puede que tenga la raíz de la palabra griega βουλή “voluntad, propósito, consejo” añadiendo otra -λ-. En la práctica anterior (*PGM* IV 2236-2353) se acusaba a Selene de dar “desacertados consejos” (*PGM* IV 2239: ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις). Otra posibilidad es que derive de la palabra griega βούλλα que significa “lata” o el metal “estaño” que está relacionado con los seres infernales.

¹ Cox Miller, 1986: 482-483.

² Eust., *ad D.P.* 92. Además, ἰό es el nombre de la hija de Ínaco según la tradición mitológica, Hdt., I 1; A., *Pers.* 635, etc.

³ Cox Miller, 1986: 499.

*ενουρτλαιη (I. 2662). El comienzo de esta *vox magica* se parece al griego ἐνουράνιος “en el cielo”. Tal vez relacionada con εσορτλης (en la línea siguiente), ya que ambas *voces magicæ* están compuestas por un prefijo, εν- y εσ-, respectivamente, seguidas de la raíz (ι?) de la palabra –ο(υ)ρτιλ(αι)η(ς).

Reformulación de las *voces magicæ*

νουμιλλον· *noumillon* (I. 2663) ¿Es una reformulación de βουλλον? La *vox magica* νουμιλλον se repite en *PGM* IV 2774, 2908 y V 431-2, por lo que puede que sí tenga una significación mágica. Sus primeras sílabas recuerdan la palabra griega νουμήνιος que significa “relacionado con la Luna nueva”.

εσορτλης βαθυπνου σανκανθα· *esortilês bathupnou sankanthara* (I. 2663-4). La primera *vox magica*, εσορτλης, puede ser una reformulación de ενουρτλαιη. La segunda *vox magica* βαθυπνου podría estar compuesta del adjetivo griego βαθύς “profundo” y el sustantivo ὕπνος “sueño”, significando “sueño profundo”. La tercera *vox magica*, σανκανθα, recuerda el sustantivo griego κάνθαρος “escarabajo”, al igual que la *vox magica* καθινβεραο (II. 2600-1). Aparece en *PGM* II 33, III 430, IV 2664, V 425, XII 184, XIII 927 y XIX a 12, lo que corrobora que tenga un significado mágico.

εντοχε· *entoche* (I. 2664). Puede que sea una variante del adverbio griego ἔντοςθεν (= ἐντός) que significa “dentro”.

θω ρενθα· *thô rentha* (II. 2664-5). Variante de la *vox magica* σορενθα.

ἴμουη· *imouê* (I. 2665). Las sílabas μου- probablemente tienen significado en una lengua distinta del griego, puesto que aparecen en otras palabras mágicas dentro de los *PGM* como λιλιμουληαλβαη... (III 548), λοιμου (IV 2599), λακιμου (VII 303), φιμου (VII 347)...

σορενθα *sorentha* (I. 2665). Variante de la *vox magica* θω ρενθα (II. 2664-5).

Βαρζου φερβα (I. 2690). Nombre mágico de once letras que se escribe en forma circular en un anillo de hierro templado que lleva grabada la figura de Hécate. El anillo sirve para sellar las píldoras mágicas del sahumero coactivo de la Práctica 4. Las sílabas βαρ(ζ)-, φερ- y –βα que componen este nombre son propias de las *voces magicæ* atribuidas a Hécate, como he comentado anteriormente.

εποκωπτ· κωπτο βαϊ βαιτοκακωπτο καρακω πτο χιλοκωπτο βαϊ (γράμματα ν') (II. 2693-5). Nombre mágico de cincuenta letras que se escribe con tinta bermellón sobre el amuleto hecho con corteza de tilo para la Práctica 4. Está formado por siete sílabas que se repiten: ε-πο-κωπ-το, βαϊ/βαι, κα-ρα. A partir de estas sílabas se forman grupos vocálico-consonánticos que podrían ser raíces o bases de *voces magicæ*, los grupos de letras que se repiten son: κωπτο, βαι, καρα, y se combinan entre sí y añadiéndoles las letras: επο-, -το- y χιλο-.

Fórmula 5 (Práctica 5) para Hécate-Selene-Ártemis-Perséfone (II. 2705-2781).

Epítetos y *voces magicæ* de **Hécate** (Ἑκάτην/Ἑκάταν II. 2711, 2724, 2727, 2742, 2748-9):

Γιγάντισσα “gigantesca” (l. 2711) y μεγίστη “grande” (l. 2719). Epítetos¹ referidos a Hécate que denotan no el “tamaño” de la diosa sino su amplio ámbito de influencia, pues ejerce su poder en la tierra, el cielo y el mar.

Διώνης ή μεδέουσα “la protectora de Dione” (l. 2711-2), ἄλως φυλακὰ καὶ ἰωγή “guardiana propicia y protectora” (ll. 2743-4). El teónimo Dione corresponde originalmente a la madre de Afrodita pero en la tradición literaria tardía pasa a nominar a la propia Afrodita². En este caso, el atributo manifiesta, por un lado, que Hécate es una divinidad protectora³. El término μεδέουσα para “protectora” se repite al final de esta invocación en el epíteto πασιμεδέουσα “que todo lo protege” (l. 2772). Hécate salvaguarda no solo a los humanos sino también a sus semejantes inmortales. De ahí que más adelante en esta invocación reciba los adjetivos ἄλως φυλακὰ καὶ ἰωγή, “guardiana propicia y protectora” tradicional y normalmente de Perséfone, pero en este caso parece ser que la divinidad favorecida por su protección es Dione-Afrodita.

Por otro lado, expresa una relación entre Hécate y Afrodita. No me detendré aquí a desarrollar todos los fundamentos de la asociación entre estas dos diosas, pero resumo algunos de los importantes elementos comunes entre ellas en ámbito mágico. Así pues, en los conjuros de atracción y constricción erótica, Hécate y otras divinidades ctonias parecen ganar terreno a Afrodita y su séquito, constituido por Eros o *Peithō*, durante la antigüedad tardía⁴. Por eso, en los textos mágicos, comparten epítetos y teónimos como *Urania* (*Orac. Chald.*, frag. 147), *Brimó* (*SGG* 2007: 109 n. Pe 15.), *Zerynthia*⁵ y Actiofi (*PGM* IV 2469 y 2480)⁶, y símbolos como el del león en las gemas mágicas (CBd-3257, CBd-2425, CBd-664, CBd-1689, CBd-3638). En este sentido, también tienen en común objetos como la “rueda mágica” (*iynx/rhombos*)⁷.

En los *PGM* tendentes al contexto astral, se produce una asociación sistemática entre las estrellas de la constelación de la Osa divinizadas y la potencia divina femenina identificada con Selene-Ártemis-Hécate-Afrodita, que asciende a potencia central y universal, lo cual lleva a la comparación y a la relación de continuidad entre Selene y la Osa. De este modo, las estrellas de la constelación de la Osa pasan a adquirir varios aspectos de esta gran divinidad sincrética, Selene-Ártemis-Hécate-Afrodita, y en algunos casos adoptan características propias de Afrodita, en otros casos de Ártemis y en otros de Hécate⁸.

Por todo ello, no es tan extraño encontrar en esta práctica a Hécate en relación con Afrodita (denominada con el teónimo Dione), lo que resulta menos frecuente es la jerarquía implícita de esta expresión. Afrodita aparece “bajo” protección de Hécate, lo cual implica una

¹ Véase Serafini, 2015: 44 y 495 sobre el epíteto μεγίστη y 390 sobre el epíteto μεγάλη.

² Hom., *Il.* V 370; Hes., *Th.* 17; Str., VII 7, 12; denominando a Afrodita en Theocr., *Id.* VII 116 y XV 106; Bion, I 93; etc.

³ Véase el comentario a los epítetos πανοπαῖα en *PGM* IV 2608 y a νεπτέρων ἐπίσκοπε “guardiana de los muertos” en *PGM* IV 2259, además de A., *Frag.* 388 lín. 1.

⁴ Faraone, 1999: 139-142; Serafini, 2015: 253.

⁵ Lyc., *Alex.* 74, 1174; Str., X 3, 10 y X 3, 20; Nonn., *D.* III 61, IV 184, XIII 400, XIX 213; *Sud.*, s.v. “Zerynthia”.

⁶ Betz, 1986: 332 y *SGG* 2003: 343 con bibliografía.

⁷ P., *Pítica* IV 214-7; Theocr., *Id.* II; *PGM* IV 2236-2353, *PGM* IV 2556 (Selene sincrética con Afrodita). Serafini, 2015: 219 y nota 2 con bibliografía.

⁸ Fauth, 1984; Serafini, 2015: 353 nota 3, 354.

cierta relación vertical que es más común que suceda entre Hécate y Perséfone, siendo la primera guardiana o protectora de la joven hija de Deméter.

Por último, en contexto mágico, Hécate aparece relacionada con Dione en un artefacto mágico procedente de Pérgamo y consagrado a Hécate, con función adivinatoria¹. Dicho objeto contiene la representación triple de una diosa, presumiblemente Hécate, y sobre cada figura femenina hay escrito un teónimo: el nombre de Dione (ΔΙΩΝΗ) aparece sobre la mujer que porta un látigo y una antorcha en sus manos.

Περσία *Persia* (ll. 2712 y 2778). Véase el comentario a Περσία en *PGM* IV 2266.

Βαυβώ *Baubó* (l. 2712). Véase el comentario a βες Χάριν Βαυβώ en el *PGM* IV 1257 y solo Βαυβώ en el *PGM* IV 2195.

Φρούνη *Frounê* (l. 2712-3). Es el femenino de φρούνος que en griego significa “sapo” o “rana”. Más frecuente es el término griego βάτρακος o βάθρακος para nominar a este animal en los *PGM*². La rana y el sapo adquirieron importancia en ámbito mágico porque se convirtieron en uno de los símbolos de los dioses del mundo subterráneo³. De ahí seguramente que pasaran a ser uno de los distintivos de las brujas en el folclore popular, quienes los usaban como ingredientes en preparados mágicos.

Sin embargo, Cirlot en su *Diccionario de símbolos* sí que establece diferencias entre la rana y el sapo⁴. La rana, según el autor, representa la transición entre los elementos tierra y agua y viceversa, debido a su carácter anfibio. Es un animal lunar y se relaciona con la fecundidad natural, así como con ritos para provocar la lluvia. En la tradición egipcia, la rana es atributo de la diosa Herit, que asiste a Isis al resucitar a Osiris. La rana se asocia a la idea de creación y resurrección por ser anfibia y por sus periodos alternos de aparición y desaparición, un rasgo más que caracteriza a los animales lunares. El sapo, por su parte, representa el aspecto inverso e infernal de la rana, aunque le corresponde el mismo simbolismo.

Aunque en griego existen términos diferentes para denominar a estos animales, φρούνος para el sapo y βάτρακος/βάθρακος para la rana, en los *PGM* parece que estos términos se usan indistintamente, o bien que no es relevante si se usa un animal u otro en las prácticas. Mientras que en esta invocación para la constricción amorosa y de ámbito infernal se utiliza φρούνη, en el maleficio del *PGM* XXXVI 235, tal vez consagrado a Hécate, se prescribe el uso de una “rana” (βάτρακος) la cual hay que abrir en canal para introducirle la lámina con el conjuro escrito.

En esta práctica, sin embargo, parece que tiene sentido haber colocado el epíteto Φρούνη a continuación de Βαυβώ. Considerando una interpretación en clave egipcia, resultado de la influencia de los dogmas órficos en Egipto y el sincretismo entre divinidades de la época tolemaica⁵, resulta que al carácter demoníaco de Baubó le asociaron rasgos propios de las diosas egipcias Isis, Bastet o de Hathor. Según Devereux, es por eso que las mujeres egipcias

¹ Sobre este artefacto véase Wünsch, 1905; Mastrocinque, 2002: 173-187.

² *PGM* III 509, V 203, X 38, XXXVI 235 y 324 y en *Papiros Cristianas* C 10, 13.

³ Weber, 1970: 524-538.

⁴ Cirlot, 1998: 385 y 400.

⁵ Karagiorga-Stathacopoulou, 1986: 90.

ofrecían a Isis figuritas votivas, deseando ser fértiles y tener un parto propicio. Por su parte, Murray asocia las figurillas votivas de Baubó-*Phrouné*, cuya posición en cuclillas recuerda la de una rana, con la diosa egipcia Heqt, cuyo animal simbólico es la rana, y que es la diosa de los nacimientos¹.

ἀδμήτη “indómita” (I. 2713) y ἀδαμάστωρ “indomable” (I. 2714), διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος “tú que abres las puertas de acero indestructible” (II. 2716-7), κατακαμψυψαύχε “que doblegas los cuellos erguidos” (I. 2715-6) y πανδαμάτειρα “que todo lo dominas” (I. 2720). Los dos primeros epítetos y πανδαμάτειρα son propios de Hécate en calidad de divinidad suprema, cuya férrea voluntad es inamovible y su poder inquebrantable. Están relacionadas con el adjetivo ἀδαμής -ής “invencible” y con el nombre del metal mitológico ἀδάμας -αντος “adamantio”² que metafóricamente también significa “fortaleza de espíritu” según Platón (Pl., *R.* 618d 6 – 619b 1 Stephanus). La raíz de estas palabras tiene que ver con el *Adamas*, un sinónimo del Hades de acuerdo con Hipólito, quien dice que los iniciados en los Misterios Eleusinos (οἱ πνευματικοί) descienden “al Adamas subterráneo” (Hipp., *Haer.* V 8, 41, 4-6).

Respecto de la expresión διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος, se refiere a las Puertas del Hades, que están fabricadas con este metal (Theocr., *Id.* II 34). En relación con el sentido platónico, los “pilares intelectivos” (νοερούς ἀνοχῆας) de la filosofía caldea de los que habla Pselo³ son también “inflexibles” (ἀκαμπεῖς, aunque no usa un adjetivo derivado de la raíz δαμ-), pues constituyen los “guías cósmicos” que conducen al mundo con movimientos providentes y el ser “pilares” simboliza su función de guardianes⁴. Herrero Valdés⁵ considera que ἀδάμαντος, al igual que ἀδαμάντα y ἀδαμάντειρα que referiré en el PGM VII 699, derivan del adjetivo griego ἀδμήτη y de ἀδάματος, al igual que el *hárax* ἀδαμάστωρ. El adjetivo ἀδάματος también tiene el sentido de mujer “virgen o doncella” en los trágicos (E., *Ph.* 640; A., *Supp.* 143, 153; S., *Ai.* 450). El *hárax* ἀδαμάστωρ aplicado a Hécate significa “virgen” y “no domada” en el *Hym. Mag.* 21, 3. Todas ellas provienen la raíz del verbo δαμάω, del cual derivan δάμνημι o δαμάζω “ser seducido o amaestrado, domeñar, moldear o doblar un metal, conquistar y subyugar” al que se añadido -α privativa.

Por último, el epíteto κατακαμψυψαύχε es una conjetura de Wunsch. Está formado por κατάκαμψις -εως “acción de plegar, doblegar” y por el verbo ὑψαυχενέω que significa “tener el cuello erguido”, se trata de un verbo de época Helenística que se usa con el sentido de “ser orgulloso”⁶. Su significado concuerda con lo que manifiestan los epítetos que acabo de comentar. Si Hécate es tratada, en este contexto, como una potencia divina tan poderosa que resulta indoblegable y con una voluntad que prevalece por encima de todo, es lógico que sea

¹ Devereux, 1984: 63, 64 (comentando el texto egipcio del Papyrus Chester Beatty nº 1), 65-66.

² Con dicho metal se fabricó la hoz para mutilar a Urano, el escudo de Heracles y el gancho del huso de Ananké. Respectivamente, Hes., *Th.* 161, Sc. 231; Pl., *R.* 616C; Nonn., *D.* 29, 197.

³ *Orac. Chald.* fr. 79 = Ps., *PG* 122, 1132c 12 = p. 40 Kroll; Majercik, 1982: 77.

⁴ López Carrasco, 2017: 156-157.

⁵ Herrero Valdés, 2016: 576-577.

⁶ Chrysipp. Stoic. *apud* Plu., *Stoic. rep.* 1038 C 10; LXX 2 Mac 15:6; Dion. Hal. VII 46. Filón de Alejandría caracteriza con el adjetivo derivado ὑψαυχενοῦν a la “pasión”, una imagen de inspiración platónica, Pl., *Phaedr.* 253D. Véase Geljon y Runia, 2013: 199.

entonces ella misma la que es capaz de “doblegar”, al menos, a los mortales todos; especialmente a aquellos “con el cuello erguido”, es decir, orgullosos o pecadores de *hybris*.

εὐπατόρεια “noble por nacimiento” (l. 2714). Adjetivo que hace alusión al noble linaje de Hécate, aunque sería aplicable a cualquiera de las diosas que se mencionan en esta invocación porque todas tienen, naturalmente, un linaje divino. En el caso de Hécate, descendiente de Perses, perteneciente al primer linaje de dioses, como indica el epíteto Περσία (l. 2712).

δοδοῦχε “portadora de antorchas” (l. 2715). Véase el comentario a este epíteto en *PGM* IV 2555 en el comentario de φαεσφόρε en *PGM* IV 2544 y 2721.

ἡγεμόνη “conductora” (l. 2715). Se refiere a la función que desempeña Hécate como guía. Conductora de los espíritus (ψυχοπομπός) cuyo tránsito entre el mundo sensible y el inteligible está bajo su control, y guía y asistente (πρόπολος) de Perséfone según la tradición de los Misterios Eleusinos, durante los viajes anuales de la joven desde el mundo subterráneo hasta la superficie (*h.Cer.* 25, 52, 59, 438). Hécate también es guía y protectora de los caminos bajo el epíteto de εἰνοδία, como he comentado en el *PGM* IV 1434. Este epíteto, ἡγεμόνη, aparece en el *Orph.*, *H.* 1 dedicado a Hécate. Con dicha función está conectado el atributo de la sandalia de la diosa, χάλκεον τὸ σάνδαλον, al que me he referido en el *PGM* IV 2329-2330.

πότνια ῥήγιθων “señora quebrantadora de la tierra” (l. 2719 y 2751). La *vox magica* ῥήγιθων está formada a partir de la raíz del verbo griego ῥήγνυμι (ῥήξω ἔρρηξα ἔρρηχα) que significa “romper” más el sustantivo χθών “tierra”. Se atribuye frecuentemente a Hécate en ámbito mágico (*PGM* IV 3174, VII 692, IX 3 y 10; XIX A 10; XXXVI 155 y 343; *Orph.*, *H.* 50, 5 y 52, 9) y es propio de divinidades que, como Hécate, tienen carácter ctonio e influyen sobre la fertilidad. En relación con el mito de tradición eleusina, esta *vox* se puede asociar con la vuelta y subida a la tierra de Perséfone en primavera, ya que la diosa “quiebra la tierra” al surgir desde el mundo subterráneo en la superficie. Véase el comentario al λόγος μασκελλι μασκελλο (λόγος) en el *PGM* IV 2052 que contiene este epíteto. Se repite en el *PGM* IV 2750 y en el VII 692.

εἰνοδία “en los caminos” o “protectora de los caminos” (l. 2720). Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 1434 y IV 2559.

τρικάρανε “tricéfala” (ll. 2721 y 2744-5). Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 1402.

Φαεσφόρε “portadora de luz” (l. 2721). Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 2544, 2721, etc.

Πολύμορφε “polimorfa”, “de muchas formas” (l. 2723). Epíteto propio de Hécate, ya que en ámbito mágico adquiere fama de divinidad cambiante porque, además de su apariencia triforme, con tres cuerpos y/o tres cabezas y un cuerpo, se la representa con variadas formas de animales: con cabeza de perro, vaca, carnero, caballo o muchacha. Así Luciano cuenta la epifanía de Hécate en respuesta a la invocación de un mago. Dice que la diosa asciende desde el mundo subterráneo adoptando diferentes formas según la ocasión: primero tiene aspecto femenino, después, el de un buey precioso, mientras que otras veces parece un cachorrillo (*Luc.*, *Philops.* 14, 24 y 14, 36). También los fantasmas del séquito de Hécate, del mismo modo

que su señora, adoptan múltiples formas, como refiere Idomeneo de Lámpsaco hablando de Empusa (Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. "Ἐμπουσα"). Este adjetivo πολύμορφε es aplicable a Mene-Selene porque la Luna va mutando su forma a lo largo del mes, cambiando de fase (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1).

τριοδίτι "de tres caminos" (I. 2724). Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 2522.

πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα "que posees espíritus que respiran fuego" (I. 2724-5), πυρίφοιτε "que caminas en el fuego" (I. 2745) y πυρίβουλε "de ardiente consejo/voluntad" (I. 2749). Epítetos para Hécate relacionados con el fuego, πυρ-. La primera expresión se refiere al séquito de espíritus que Hécate domina. En el tratado de Proclo sobre los *Oráculos Caldeos* está presente la imagen de los espíritus ígneos reside en el imaginario popular (Procl., *De philosophia ex oraculis haurienda* p. 150, lín. 14 – p. 151, lín. 1) y que es comentada y criticada como uno de los "trucos" ilusorios producidos por los magos en Eusebio de Cesarea (Eus., *PE* IV 23, 6). El hecho de que los espíritus de Hécate "respiren fuego" se debe a la relación de la diosa con este elemento, como demuestra el epíteto πυρίφοιτε, que expresa gráficamente su desenvoltura para moverse a través de este elemento. Ello alude probablemente a la capacidad de Hécate como divinidad astral para recorrer el espacio entre el mundo sensible e inteligible y para conectar el mundo subterráneo con la superficie, permitiendo el tránsito de seres por estas vías de conexión. Del mismo modo, πυρίβουλε, se refiere a su potencial de divinidad "consejera", cualidad que aparece testimoniada desde Hesíodo (Hes., *Th.* 434), a lo cual se añade la alusión al fuego. En ámbito mágico, Hécate es la divina consejera de Medea (A.R., A. III 478). También es posible que πυρίβουλε signifique "de ardiente voluntad" si consideramos el significado de palabra griega βουλή como "voluntad o propósito" y no como "consejo"; en cuyo caso haría alusión a la sagrada voluntad de la diosa que debe prevalecer.

En la asociación de Hécate con el elemento del fuego influye la concepción que de ella transmiten los *Oráculos Caldeos*. En ellos se la denomina "flor de fuego" (*Orac.Chald.* 20, comentario en Procl., *In Cra.* secc. 107, lín. 54) y ella es la receptora y encargada de canalizar y enviar al mundo sensible los "rayos de fuego" que representan las Ideas del Padre o Intelecto Paterno, como he referido anteriormente. Véase el comentario a πυρίχθων, πυριπαγανυξ en el *PGM* III 1-164; πυριδρακοντόζωνε παῖ en el *PGM* IV 1404-1405; ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν πυρί en el *PGM* IV 1419-1420 y λαμπάς en el *PGM* IV 2297, ἐσχάρα πυρουμένη en el *PGM* IV 233 y φλόξ en el *PGM* IV 2333.

χάτ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς, χαλεπὰς δ' ἐπιπομπάς "que recibiste en suerte terribles caminos y duros encantamientos" (II. 2725-7). Esta expresión se refiere a Hécate, por un lado, como dueña de las encrucijadas que son esos "terribles caminos", por eso es llamada τριοδίτις; por otro lado, se refiere a ella como señora de la magia, especialmente del tipo de prácticas mágicas terribles como los maleficios o los hechizos de constricción erótica que buscan dañar a la víctima (esta práctica, por ejemplo, provoca insomnio y preocupaciones a una mujer), de ahí que califiquen de "duros encantamientos".

σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἄωροις, κεῖ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες, ἄγρια ὑρίζοντες, ἐπὶ φρεσὶ θυμὸν ἔδοντες "(Hécate) te invoco junto a los muertos prematuros y cualesquiera héroes que murieron sin mujer y sin hijos, silbando salvajemente y consumiendo su ánimo dentro del pecho" (II. 2727-32). La expresión se refiere a los espíritus característicos

que acompañan a Hécate en el tipo de prácticas relacionadas con el mundo infernal y subterráneo y que tienen terribles propósitos. Se trata de los muertos prematuros y los héroes que, al morir sin mujer e hijos, se entiende que también han acabado sus días de forma temprana. Las últimas palabras referidas a los héroes, “silbando salvajemente y consumiendo su ánimo dentro del pecho”, pueden deberse o a las violentas circunstancias de su muerte, en batalla por ejemplo, y/o a los atemorizantes sonidos que caracterizan a las almas en pena y que tanto miedo infunden a los vivos. Los mismos elementos se observan en el *PGM* IV 1401 que es una invocación dirigida a Hécate y a los espíritus de muertos prematuros, gladiadores y héroes.

Πολύωνυμε “de muchos nombres” (Il. 2742 y 2762). Epíteto de Hécate por la variedad de teónimos y nombres que se le atribuyen, especialmente cuando se trata de los múltiples epítetos por los que se la conoce, muchos de los cuales aluden a su naturaleza triple, y otros teónimos como Baubó, Brimó, Actiofi, Eresquigal, Neboutosoualeth... por nombrar solo algunos de ellos. Se la identifica como τετραώνυμε (l. 2556) o como τριώνυμε en relación sincrética con Mene (l. 2542). Hécate es nombrada con el epíteto πολύωνυμε en la literatura posterior, por ejemplo en el *AG Appendix Epigrammata dedicatoria* y en Eust., *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* vol. 1 pág. 138 lín. 20; vol. 4 pág. 372 líns. 2 y 24; vol. 4 pág. 373 líns. 3 y 9.

Βουορφορβη *bouorphorbê* (l. 2745). Una *vox magica* seguramente aplicada a Hécate debido a su terminación en -φορβη, propia de las *voces magicae* de esta diosa, como he comentado anteriormente. La primera parte de la *vox magica* puede ser derivada de la palabra βοῦς “buey” ya que, además, va precedida por el epíteto βοῶπι “ojos de buey”.

Πανφόρβα y φορβαρά *panphorba* y *phorbara* (l. 2746). *Voces magicae* propias de Hécate compuestas por φορ- y βαρ-. Véase el comentario a βορβοροφόρβα en el *PGM* IV 1402.

Ἀκτιωφι, Ἑρεσχινάλ Νεβουτοσουαληθ (Il. 2746-7). Tríada de nombres divinos aplicada a Hécate. Véase el comentario a Νεβουτοσουαληθ en el *PGM* III 46.

παρὰ θυραῖς πυπυληδεδεζω ῥηξιπύλη τε “que está junto a las puertas, *pypylêdedetsô* y rompedora de puertas” (Il. 2747-8). Dos epítetos y una *vox magica* derivados relacionados con las palabras griegas θύρα y πύλη “puerta”. La tercera, ῥηξιπύλη, está formada por la raíz del verbo griego “romper”, ῥηξι-, igual que en la *vox magica* ῥηξίχθων. Se atribuyen a Hécate debido a su función de guardiana y protectora de las entradas y los puntos liminales.

μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαωθ ὄρεοβαζάγρα ῥηξίχθων ἵπποχθων ὄρεοπηγανύξ (Il. 2750-2). Fórmula mágica de la Necesidad o de obligación, que de manera abreviada se denomina *Maskelli maskello*, y que en esta invocación se dedica a Hécate para que se imponga su voluntad divina y cumpla la petición del mago. A veces la fórmula se abrevia con las dos primeras palabras, *maskelli maskellô*, que le dan nombre. Esta fórmula es recurrente en los *PGM* y puede presentar variantes. Por ejemplo, en el *PGM* XXXVI 342-5 es Μασκελλι Μασκελλω Φνουκενταβαώθ, ὄρεοβαζάγρας, ῥηξίχθων, ἱππόχθων, πυρίχθων, πυριπαγανυξ, λεπεταν λεπεταν μαντουνοβοη. En ese caso se cambia la última palabra de la fórmula en el *PGM* IV 2750-2 ὄρεοπηγανύξ por la palabra πυριπαγανυξ. La *vox magica* ὄρεοπηγανύξ en este caso puede interpretarse como un compuesto de ὄρεο- (misma raíz que en la *vox magica*

atribuida a Hécate ὄρεο-βαζαγρα) y de -πηγανυξ que es idéntica a la terminación -παγανυξ de πυριπαγανυξ, con la sola variación vocálica de -α- por -η- (-πηγα- en vez de -παγα-). Véase el comentario a este *lógos* μασκελλι μασκελλο en el *PGM* IV 2052. La misma fórmula se repite en el *PGM* VII 692 y en el XXXVI 342-5; además de aparecer en una *defixio* (Audollent, 1904: 341-342 nº 250 B 1-3 presentando variantes en algunas palabras: μασκελλει μασκελλω φνουκενταβαωθ ὄρεοβαζαγρα ῥηξικθων ἱππόκτων πυρκτων...).

μορμορον τοκουμбай *mormoron tokoumbai* (Il. 2752-3). Una *vox magica* registrada como Μορμοροτοκομбай por Mastrocinque¹. El autor propone diferentes interpretaciones posibles. Puede que la *vox* esté relacionada con el nombre Μαρμαραωθ, derivado de la *vox* base Μαρμαρ a la que se agregan diferentes sufijos, formando teónimos como por ejemplo Μαρμαρηλ (*PGM* XLIII 3) y Μαρμαραχθα (*Suppl. Mag.* 46-49). Μαρμαραωθ es el nombre del cielo primero o segundo o de uno de los Decanos cuyo nombre, de origen aramea o siriaca, significa “Señor de los Señores” o “Señor de las luces”². Sin embargo, esta *vox magica* también se puede interpretar a partir del griego. Puede que derive de la *vox* μορμορος, la cual equivale a φόβος (“miedo”) según Esiquio. Se parece, además, al epíteto μαρμαρῶπις “de mirada petrificante” (pues μάρμαρος significa “piedra”) que es un atributo de Medusa y a μαρμαραυγή “fulgor resplandeciente” (pues μαρμαίρω significa “resplandecer”), una palabra que aparece escrita en el trípode de Delfos (*PGM* XIII 111). Otra posibilidad es que se refiera al nombre Μαρμαρου del *daimon* femenino bizantino Γλλοῦ³ o, propongo por último, puede aludir al nombre de la criatura infernal Mormo, la cual, junto con Bombo y Gorgo, forman parte del séquito de Hécate-Selene en una noche de Luna llena según Hipólito de Roma (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1). Por otro lado, Mastrocinque informa de que Barb reconoce en -κομбай la raíz **komba*, que probablemente indica el útero⁴, algo que no desentona con la invocación que estoy analizando porque, al fin y al cabo, se trata de coaccionar a la víctima mujer, privándola del sueño y de todo deseo sexual hacia su marido para que acuda a la puerta del amante que la solicita. La *vox* Μορμοροτοκομбай aparece, en fin, relacionada con lao en el *PGM* IX 13: ἰάω Μορμοροτοκομбай y en la variante Βορβοροτοκομбай ἰαω, cuyas primeras sílabas βορβορ- se corresponden con algunas *voces magicae* de ámbito infernal aplicadas a Hécate en los *PGM*⁵.

ἰὼ πασικράτεια “*lô* que todo lo domina” (I. 2771), ἰὼ πασιμεδέουσα “*lô* que todo lo protege” (I. 2772), ἰὼ παντρεφέουσα “*lô* que todo lo alimenta” (Il. 2772-3). Exclamación *lô* seguida de tres epítetos que califican a Hécate como divinidad todopoderosa. Podría pensarse en ἰὼ como abreviación del nombre de la gran potencia divina hebrea lao, pero lo cierto es que los epítetos que siguen están en femenino, por lo que es más probable que se refieran a Hécate. O bien que se trate de un sincretismo Hécate-lao como divinidad absoluta de la invocación.

ἀμυναμένη “vengadora” (I. 2777). Parece una forma de participio de perfecto medio-pasivo en femenino del verbo griego ἀμύνω “vengarse”. No es raro identificar a Hécate como divinidad vengativa, especialmente asimilada a las Erinias, como se comprueba en la

¹ SGG 2003: 103, 105.

² Schwab, 1897: 410.

³ Perdrizet, 1922: 20 y 23.

⁴ Eisler, 1909: 128-130; Barb, 1953: 201.

⁵ Bonner, 1950: 49.

denominación de Hécate como *Erinia* en el *PGM* IV 1418 o en la expresión φοβοῦσα Ἐρινὺς δαίμονας τεραστίους del *PGM* IV 2324.

αλκυια θεά, νεκυία “que tiende la red, diosa de los muertos” (Il. 2777-8). La *vox magica* αλκυια es una variante gráfica de ἄρκυια, referida igualmente a Hécate en el *PGM* III 47, donde, curiosamente, también va seguida de νεκυία, como en este caso.

Σεβαρα *sebara* (l. 2779) ¿Relacionada con el verbo σέβομαι “venerar” y significando “la más venerada”?

Ακρα *akra* (l. 2779). Una *vox magica* derivada del griego ἄκρον “límite”, “extremo”. Hécate-Selene se denomina “extremo” con el vocablo πύματος en el *PGM* IV 2273. Las sílabas ακρα- forman parte de otras *voces magicæ* como ακραμμαχαμαρι atribuida a Hécate y, de forma similar, en Θρινακία (Il. 2522 y 2819), donde tal vez se ha suprimido la -ρ- después de la -κ- para evitar cacofonía.

Epítetos y voces *magicæ* propios de **Selene** (Σελήνην l. 2708):

Δολόεσσα “engañosa” (l. 2723). Epíteto de Hécate-Selene que tal vez aluda al carácter difícil de la diosa y a su disposición no siempre favorable para satisfacer los deseos del mago. Nótese que coincide con las expresiones ἀναστατοῦσα πάντα βουλαῖς ἀστόχοις “que lo confundes todo con desacertados consejos” en el *PGM* IV 2239, el mismo epíteto δολόεσσα “engañosa” en el *PGM* IV 2280-2281 y δόλου γέμουσαν καὶ φόβου σωτηρίην ἧ σ' οἶδα “yo sé que rebosas de engaño y que salvas del miedo” en el *PGM* IV 2282-2283.

Epítetos y voces *magicæ* por influencia de **Ártemis** (Ἄρτεμι, Il. 2519, 2717-8, 2816):

ἰοχέαιρα “lanzadora de flechas” (l. 2713). Véase el comentario a ἰοχέαιρα en el *PGM* IV 2282 y 2519.

Λυδὴ “Lidia” (l. 2713). Epíteto referente a una localización geográfica por influencia de Ártemis. Colocado, de hecho, en la misma línea en la que está ἰοχέαιρα. Puede deberse, por un lado, al culto que, según Elio Herodiano, se rendía a la diosa arquera en la región lidia de Etiopía bajo el epíteto Ártemis *Aithopia*. Entre las tradiciones que transmite el autor, hay una que atribuye a Eratóstenes, según la cual Ártemis vive entre los etíopes y es en realidad Hécate porque siempre lleva antorchas. Según otra tradición, al parecer atribuida a Calímaco, Ártemis habita en la Luna para alumbrar¹. La noticia de Elio Herodiano es solo una referencia aislada pero viene a confirmar no solo la sabida asociación de Ártemis con la Luna y con Hécate, a partir del atributo de las antorchas y de la luz (nótese la presencia del epíteto δαδοῦχε en la l. 2715), sino además una posible explicación del no tan frecuente atributo toponímico en cuestión. Según Betz, el uso del nombre Lidia para Hécate-Ártemis debe conectarse con el posible origen lidio de Ártemis².

ἧ καὶ πρόσθεν ἐπίσκοπος ἦςθα “que también antes fuiste guardiana” (l. 2718). Se refiere a Ártemis como guardiana, una de las atribuciones que tiene en común con Hécate. Prueba de ello son los testimonios arqueológicos, por ejemplo, el pequeño templo de época romana

¹ Hdn. y Ps.-Hdn., *De prosodia catholica* parte 3, vol. 1, p. 365 lín. 9 “Etiopía”.

² Betz, 1986: 89 nota 336.

dedicado a Ártemis-Hécate *Propylaia*, que está situado en el lugar donde la *Via Sacra* desemboca en los Grandes Propileos que dan entrada al interior del *témenos* para acceder al santuario de Eleusis¹. De este modo, el acceso al lugar sagrado del santuario quedaba consagrado a la protección de la diosa sincrética guardiana de las entradas, Ártemis-Hécate.

También una famosa estatua de (Hécate) *Epipyrgidia* de Alcman, discípulo de Fidias, que en época clásica habría de estar sobre la *pyrgos* “torre” de la Acrópolis ateniense. La obra se perdió y el único testimonio que nos queda de ella es la noticia de Pausanias, que la llama estatua de “Hécate-*Epipyrgidia*” (Paus., II 30, 2)². No obstante, en una inscripción de época romana (s. II d.C.), localizada en el asiento reservado al sacerdote en el teatro de Dioniso, parece que el nombre de la estatua era “Ártemis-*Epipyrgidia*”. Sin embargo, este sacerdote tenía el cargo de ministro de las Cárites y de Ártemis *Epipyrgidia*: ἱερέως Χαρίτων καὶ Ἀρτέμιδος Ἐπιπυργιδίας πυρφόρου (IG II² 5050; IG II² 4816), por lo que no sería de extrañar que hubiera nombrado (o renombrado) a la estatua de ese modo.

Por último, en una inscripción de Castabala-Ierapoli en Cilicia, Hécate se asimila a Selene y a Ártemis y es calificada de *pyrphoros*, al igual que la Ártemis-Hécate *Epipyrgidia* ateniense: [εἴτε Σ]εληνάϊν εἴτ' Ἀρτεμι[ν] εἴτε σ]ε, δαῖμων, πυρφόρον [έν τρι]όδῳ τήν σεβόμεθ', Ἐκ[άτη]ν (IGR III, nº 903 = CIL III 12116).

Todo ello demuestra que la potestad de ser guardiana de las entradas es común a las dos diosas. Puede ser que una de ellas ostentase dicho atributo antes que la otra y, debido a la frecuente asimilación entre ellas, este atributo acabase convirtiéndose en un motivo de confusión entre ambas. Lo cierto es que el epíteto *épískopos* vale tanto para Hécate como para Ártemis. Véase el comentario a este epíteto aplicado concretamente a Hécate como *verτέρων épískopos* “guardiana de los muertos” en PGM IV 2312.

σκυλακάγεια “conductora de cachorros” (Il. 2719-20). Este epíteto es propio tanto de Hécate como de Ártemis debido a la estrecha relación que ambas diosas mantienen con los perros. Son los animales de caza de la diosa arquera y la acompañan en los bosques. Hécate, por su parte, suele aparecerse con una jauría de perros a su alrededor, los aullidos de este animal anuncian su venida. Así mismo, los cachorros sirven como víctima sacrificial para Hécate en ciertos tipos de ceremonias. En el séquito fantasmal de Hécate se cuentan los espíritus de cachorros (AG Appendix Epigrammata Oracula: EKATH). Sobre la relación de Hécate con el perro véase el comentario al epíteto *kynṓ* en el PGM IV 2274.

έλλοφόνια “matadora de ciervos” (I. 2722). Epíteto de Ártemis en calidad de diosa cazadora. Véase el comentario al epíteto *έλαφηβόλε* (Il. 2520 y 2816) cuyo significado es sinónimo, aunque *έλλοφόνια* tiene tintes más agresivos debido a su terminación en -φόνος “asesina”.

βοῶπι “ojos de buey” (I. 2745). Epíteto compuesto por las palabras *βοῦς βοός* “buey” y *ὄπις* “ojo”. Parece propio de la tríada de diosas lunares Hécate-Selene-Ártemis debido al

¹ Serafini, 2015: 293.

² Sobre la obra véase Sarian, 1992: n. 112; Fuchs, 1978: 32-5; Fullerton, 1986: 669-675; Werth, 2006: 35-69; Carboni, 2007: 47-60; Zografou, 2010: 245-8; Serafini, 2012: 181; Serafini, 2015: 316-317, 138 notas 1 y 2 con bibliografía.

simbolismo de la cornamenta del buey que, al igual que los del toro, emulan los cuernos de la media luna.

Epítetos y *voces magicæ* por influencia de **Perséfone** (Περσεφόνα, l. 2744):

Κούρη “Core” (l. 2716) y Κούρα (l. 2743), παρθένε σεμνή “virgen venerable” (ll. 2721-2) y παρθένε (ll. 2742-3). Adjetivos habituales de Perséfone que hacen alusión a la juventud de la diosa hija de Deméter y a su potestad como Señora de los Infiernos.

Ἀυδναία *Audnea* o ¿Infernal? (l. 2723). Epíteto que plantea problemas de interpretación. Betz lo traduce como “Infernal” siguiendo la lectura de Reitzenstein, en el aparato de Preisendanz, que corrige αυδναια como Ἀιδωναία, derivado en femenino de Αὐδωναῖος. Por su parte, Calvo Martínez y Sánchez Romero interpretan el epíteto como el nombre de un mes en Macedonia y Grecia, así lo describe la entrada correspondiente a Αὐδναῖος, ὁ del Lidell-Scott, y según McLean, el nombre *Audnaios* corresponde en el calendario sirio-macedonio (o calendario Seleúcida) al nombre del segundo mes y a la Luna de diciembre¹. El calendario sirio-macedonio asignaba nombres macedonios a los meses del ciclo babilonio, estuvo vigente en áreas que estaban originalmente bajo control Seleúcida en el este de Roma y sobrevivió en Siria al menos hasta el 46/47 d.C. y todavía estaba en uso en Dura Europos en el s. II d.C.

Voces magicæ de difícil interpretación y atribución:

θενωβ' τιθεληβ' ηνωρ' τενθηνωρ' *thenôb tithelêb ênôr tenthênôr* (l. 2760-2). Conjunto de *voces magicæ* formadas a partir de la combinación y repetición de las sílabas θε-η, τι-ε(v), νωβ-ρ y ληβ.

κυζαλευουσα παζαους *kytsaleousa patsaous* (l. 2762).

καλλιδηχμα καὶ σαβ' *kallidêxma y sab'* (l. 2763) tal vez relacionada con Ζηλαχνα' καὶ σααδ *Tsêlachna y saad* (l. 2773). El vocablo σαβ puede ser la palabra hebrea para el número siete².

Σαβιωθη *Sabiôthê* (l. 2774). ¿Una variante del teónimo Sabaoth? ¿En femenino?

Νουμυλλον (l. 2774). Véase el comentario a esta *vox magica* que se repite en la invocación 4 (l. 2663).

Ναθομεινα (ll. 2774-5).

ἀεὶ κεινηθ “siempre *keinêth*” (l. 2775).

Junto con la gran divinidad sincrética Hécate-Selene-Ártemis-Perséfone, el mago invoca a otras potencias divinas que son las siguientes: Ὠρίων Orión (l. 2765), la constelación divinizada. Μιχαήλ el arcángel Miguel (l. 2766) ὁ ἐπάνω καθήμενος “el que está sentado arriba” (ll. 2765-6), ἐπτα ὕδάτων κρατεῖς καὶ γῆς y que domina las siete aguas y la tierra (ll. 2766-7) y κατέχων, ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν también dominando al que llaman Gran Serpiente (ll. 2767-8). Esta Gran Serpiente que recuerda la imagen del *ouroboros* abarcando el mundo en su circular

¹ Betz, 1986: 89 nota 337; Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 170 nota 120; *LSJ* Αὐδναῖος, ὁ (sc. Μήν); McLean, 2002: 166.

² *SGG* 2003: 104 nota 426.

abrazo, se relaciona con las siguientes *voces magicæ*: ἀκροκοδηρε μουῖσρω *akrokodêre mouîsrô* (l. 2768-9). La primera, ἀκροκοδηρε, es tal vez una variante del epíteto griego ἀκρουροβόρος “que se muerde la cola”, acabado en -κοδηρε (¿emulando al latín *coda*, “cola”?) en lugar de acabar con la palabra -ουροβόρος (vocablo griego que representa la serpiente mordiéndose la cola).

A continuación, las potencias divinas Χαρχαρ *Charchar* (l. 2769); Ἀδωναί *Adonáís* (l. 2769); Ζεῦ Zeus (l. 2770) y Δαμναμενεῦ κυνοβίου *Damnameneo* (“Todopoderoso” o “Fuerza Dominadora”) ¿“de vida canina”? acompañado de la *vox magica* εζαγρα *etsagra* (ll. 2770-1), la cual parece una variante de -βαζαγρα, la terminación de la *vox magica* ὄρεοβαζάγρα que he comentado anteriormente y que forma parte de la fórmula de Necesidad μασκελλι μασκελλω (ll. 2750-2). Por último, ἄλκιμος Θησεὺς “Teseo poderoso” (ll. 2775-6), el nombre del héroe mítico divinizado; va seguido del término ονυξ que podría referir a la piedra ónix usada en amuletos mágicos¹, aunque aquí no es muy probable porque no se está prescribiendo la elaboración de ningún amuleto. Esto, o el nombre de Teseo sirve para denominar a un tipo de piedra ónix que desconozco. El último nombre mágico, περίφρον Δαμναμενεὺς “prudente *Damnameneo*/Todopoderoso” (ll. 2776-7) es genérico.

Fórmula 6 (Práctica 6) para Hécate-Selene-Perséfone-Ártemis (ll. 2782-2886).

Epítetos y *voces magicæ* propios de **Hécate** (Ἑκάτην, l. 2812, 2876):

ἡ Χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς μορφαῖσι “que danza con las estrellas con la triple forma de las tres Gracias” (ll. 2790-1). Expresión propia del perfil astral de Hécate. Pueden señalarse tres importantes elementos. Primero, la posición en el cielo de la diosa Hécate astral que se encuentra entre las estrellas. Segundo, la triple forma de Hécate, en este caso derivada, probablemente, del aspecto triple que comparte con la Luna debido a sus tres fases. La naturaleza triple es un factor de relación clave entre Hécate celeste y las tres Gracias o Cárites. La propia Hécate en sincretismo con la Osa es nombrada con el epíteto Χάρις “Gracia” en el *PGM* VII 698, invocación en la que se percibe con claridad la relación entre Hécate y las Cárites a través del perfil astral de Hécate. Volveré sobre ello más adelante. En este caso, la asociación de Hécate con las tres Gracias se ve favorecida por el aspecto astral lunar de la diosa y los testimonios arqueológicos justifican dicha asociación, especialmente los *hekataia* herméticos² y las gemas mágicas.

Por ejemplo, el *hekataion* ático (s. II a.C.) en el que aparecen las tres Cárites cogidas de las manos y colocadas en corro, circundando un pilar central que representa a Hécate de triple rostro. Los *hekataia* que adoptan este tipo iconográfico datan del s. III a.C. en adelante y denotan un fuerte contraste entre el estilo innovador y helenístico con el cual se representan las tres figuras de las Gracias bailando frente al estilo arcaico con el que se representaban los tres cuerpos de la diosa Hécate que enraízan en la tradición artística de época clásica y pre-clásica. La identidad de las tres diosas danzantes no tiene una única interpretación pero importantes estudiosos como Kraus concuerdan en identificarlas con las Cárites especialmente

¹ Betz, 1986: 90 nota 344.

² Sobre la relación de Hécate y las Cárites especialmente a nivel iconográfico, véase Kraus, 1960: 150-152; Simon, 1985: 281-282; Francis, 2002: 195-196; Werth, 2006: 76-80; Serafini, 2015: 109, 318, 340-341 y 363 (Cárites y Hécate reciben culto en Beocia).

en este tipo de *hekataia* herméticos. Por ejemplo, una hematita negra en cuyo verso se representan las Tres Gracias desnudas y abrazadas sobre una cabeza de Gorgona con serpientes, mientras que en el anverso figura Hécate triforme con antorchas encendidas, puñales y látigos en sus seis manos¹. De hecho, según Zografou, la relación de Hécate con divinidades femeninas triples como las Cárites favorece la conexión de la diosa con Hermes, que se relaciona también con este tipo de divinidades triformes². Según Palagia, las Cárites eran veneradas junto con Hécate *Epipyrgidia* en la entrada de la Acrópolis ateniense; lo cual parece atestiguado en un relieve de estilo severo que representa a tres jóvenes danzando, no obstante pudieran ser interpretadas también como Ninfas³.

Tercero, el factor musical representado por la danza de estas diosas con las estrellas, símbolo de la armonía celeste que en la filosofía platónica se representa mediante la música de los planetas; lo cual, en mi opinión, ha influido en la creación de tan bella imagen musical en los *PGM*.

Δίκη “Diké” (Il. 2792 y 2857). Teónimo de la diosa Justicia aplicado a Hécate, un poder que la aproxima al ámbito de soberanía de Zeus (Hes., *Th.* 434). Aquí se atribuye a Hécate la potestad de impartir justicia bajo su perfil de divinidad astral, ya que en dicho contexto se asocia con las tres Moiras, como comento a continuación. No obstante, Hécate infernal, relacionada con las Erinias, también tiene asignada dicha función justiciera según algunas fuentes literarias (Artem., *Oneirocriticon* II 39, 36). De hecho, unas líneas más adelante aparece nominada como “Erinia” en la expresión σύ τ' Ἐρινύς “tú, Erinia” (Il. 2856-7).

νήματα Μοιρῶν Κλωθὼ καὶ Λάχεσις ἢ δ' Ἄτροπος εἶ “eres la urdimbre de las Moiras Cloto, Láquesis y Átropos” (I. 2793). Dicha expresión manifiesta un calificativo muy concreto que designa el poder de la divinidad sobre la vida y el *fatum* de los humanos. En este caso se atribuye a Hécate debido a la relación existente entre la diosa y las tres Moiras. A partir de la distribución de potestades divinas que Hesíodo en su *Teogonía* asigna a los dioses, autores como Crisipo consideran lógica la asociación de Hécate con las Moiras, y esto se aprecia especialmente en ámbito mágico⁴.

Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ “Perséfone, Mégara y Alecto” (I. 2795). Siguiendo el hilo de la mención de las Moiras, a continuación se nombran Perséfone, Mégara y Alecto. Las dos últimas corresponden a dos de las Furias o Erinias, mientras que Perséfone estaría a cambio del nombre de Tisífone, para componer el trío de diosas infernales (Apoll., *Bibl.* I 1. 4; Orph., *H.* LXIX 2). Así pues, es interesante señalar que esta invocación reúne a tres famosas tríadas de diosas femeninas: las celestes Cárites y las infernales Moiras y las Furias. Ello se

¹ *Hekataion* conservado en el Museo de Arte de Viena, *Kunst. Mus.* inv. I 737; Serafini, 2015: 340 y figs. 18-19; otro es un *hekataion* procedente de Cirene con las Cárites, véase Serafini, 2015: 341 figs. 10 y 11. Se describe el amuleto mágico 14 (CBd-2426). Otras referencias iconográficas que aúnan la iconografía de Hécate con las Cárites se encuentran en Sarian, 1992: 1004-1005 nn. 217-233.

² Zografou, 2010: 164; Serafini, 2015: 109.

³ Palagia, 2009: 24-51; Serafini, 2015: 318 y 341.

⁴ Chrysipp.Stoic., *Log.Phys.* (= *Fragmenta logica et physica*) frag. 930, lín. 1. Schol. Hes. Theog. 411; *PGM* IV 1390-1495; IV 2313-2315. Véase el comentario a Κλωθαίη en *PGM* IV 2275. Sobre la identificación de Hécate como Moira o con las Moiras, Johnston, 1990: 44.

debe, seguramente, a la intención de identificar a Hécate triforme (o a la triple divinidad sincrética Hécate/Selene-Perséfone-Ártemis) con dichas tríadas divinas.

ἡ χέρας ὀπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς “que armas tus manos con oscuras antorchas terribles” (Il. 2796-7). Se refiere a Hécate armada con antorchas, como se la describe en otras ocasiones. Véase el epíteto δαδοῦχε (l. 2715) más arriba, y el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2555 y a φαεσφόρε en *PGM* IV 2544 y 2721. El atributo de las antorchas también se aplica a Ártemis pero el hecho de que, en este caso, se especifiquen como “oscuras” y “terribles” antorchas, hace que sean más acordes con la imagen de Hécate infernal.

ἡ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώποις “la que agita una cabellera de serpientes terroríficas sobre su rostro” (Il. 2797-9). Los cabellos de serpientes son propios de las descripciones de Hécate con aspecto terrible. El primero en describir a Hécate con este rasgo fue Sófocles y acabó siendo frecuente en las representaciones mágicas de la diosa¹. Véase el comentario a πυριδρακοντόζωνε παῖ en *PGM* IV 1404-1405.

ἡ νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἐρπυστήρων ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι δρακόντων “la que cubre su cuerpo con escamas de reptil, y que lleva sobre los hombros piel venenosa de serpiente” (Il. 2800-3) y φολίσιν σὺ δρακόντων κυανέα, ὀφιοπλόκαμε καὶ ζωνοδράκοντι “tú, oscura de escamas de serpiente, ensortijada con serpientes y de serpientes ceñida” (Il. 2859-2861). Atributos para Hécate debido a su relación las serpientes y los reptiles, que son animales ctonios. El epíteto ζωνοδράκοντι “de serpientes ceñida”, es sinónimo del epíteto πυριδρακοντόζωνε παῖ en *PGM* IV 1404-1405. Véase el comentario de la expresión anterior ἡ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώποις (Il. 2797-9).

σφιγγομένη κατὰ νῶτα παλαμναίοις ὑπὸ δεσμοῖς “oprimida por la espalda con violentas ligaduras (mágicas)” (Il. 2803-4). No se trata de un atributo sino de una declaración que intercala el mago en esta invocación y que, en mi opinión, habría de dirigirse a la divinidad principal a la que está apelando, sea Hécate-Selene-Perséfone-Ártemis. Al parecer, pretende expresar la “supremacía” del mago, que habría logrado “someter” a la divinidad mediante ligaduras mágicas. No obstante, es solo una propuesta de interpretación.

Νυκτιβόη “que gritas en la noche” (l. 2805). Se refiere a Hécate. Según las fuentes literarias, la invocación de la diosa suele ir acompañada de un grito proferido por la propia Hécate o por el mago o maga que la invoca². De ahí el grito del mago (ζεμυλάνδω a la diosa?) en el desarrollo de la Práctica 1 (Il. 2488-2489). Véanse los epítetos ὄξυβόη (l. 2272) y λιγεῖα “de tono agudo” (l. 2278), o la expresión δεινὴν ἐξ ἀτόνων πέμπεις ὀξεῖαν ἰωήν, φρικτὸν ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι (Il. 2526-2528), que se refiere a Hécate lanzando un aterrador grito en la noche tras haber sido invocada. Hécate se caracteriza como Brimó (Βριμώ, l. 2265), que grita enfurecida.

ἔχεις σκυλακώδεα φωνήν “tienes voz de cachorro” (Il. 2807-8) y κύνες φίλοι ἀγριόθυμοι “ama a los perros de furor salvaje” (Il. 2810-11). Atributo para Hécate debido a su relación con el perro, ya que el animal es miembro de su séquito divino y suele acompañar a las

¹ S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*; Thphr., *Char.* 16, 7, 1; Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8.

² A.R., A. III 1211; Val.Fl.7, 353 y 364; Luc., *Nec.* 9, 19.

representaciones de la diosa. Al mismo tiempo, es una de las víctimas sacrificiales que se le ofrecen y de ahí que la “entidad de perro” sea uno de los ingredientes en el sahumero de la Fórmula 3, en el sahumero coactivo de la Fórmula 4 (Il. 2680-2688) y en el sahumero para ritos maléfico de la Fórmula 6 que se prescriben en esta práctica. La propia diosa se identifica a veces con este animal. Véase el comentario al epíteto κυνώ en el *PGM* IV 2274.

μορφὰς δ' ἐν κνήμαισιν ὑποσκεπάουσα λεόντων “que oculta formas de leones en tus piernas” (Il. 2808-9). Desconozco a qué se refieren las “formas de león” en las piernas de la diosa. Tal vez se trata de describir sus piernas con las patas del animal, lo cual, no obstante, resulta una rareza entre las siluetas zoomórficas que se atribuyen a la diosa. También puede que se trate de transmitir la imagen de la diosa “montada” sobre un león, el cual quedaría bajo sus piernas, como se observa en las gemas mágicas de hematita negra CBd-2425 y de jaspe verde y negro CBd-3527 en las que Hécate tricéfala aparece sobre un león. La asociación de Hécate con el león, sin embargo, no es tan frecuente en las fuentes literarias. Porfirio habla de los magos persas y dice que en lengua latina se denominan a los dioses como animales, por eso llaman a leona a Ártemis, al igual que Hécate, entre otros, recibe este mismo apelativo (Porph., *Abst.* IV 16, 33). Véase el comentario al epíteto λέων en el *PGM* IV 2297.

A lo largo de esta invocación se aprecia una caracterización zoomórfica de Hécate, no solo por medio de su aspecto: con piel de serpiente, con cara de toro, con pies de león, con tobillos de lobo, sino también mediante los sonidos de animales que emite su voz, que se identifica con el mugido del toro y con el ladrido de cachorro.

Πολύωνυμε “de muchos nombres” (Il. 2812 y 2828). Véase el comentario a este epíteto en las Il. 2742 y 2762.

ἄερα μὲν τέμνουσαν “cortadora del aire” (l. 2813). Un atributo que adscribo a Hécate porque ella es la divinidad liminal e intermediaria que, según la concepción caldea y neoplatónica, abarca y recorre el “aire” que se encuentra en el espacio existente entre el mundo inteligible y el sensible. El efecto de “cortar” el aire tal vez se debe a lo veloz que se mueve en dicho espacio.

τετραπρόσωπε θεά “diosa de cuatro rostros” (l. 2814). Véase el comentario al epíteto τετραπροσωπεινή en el *PGM* IV 2556.

τετραώνυμε “de cuatro nombres” (l. 2815). Epíteto acorde con la forma cuádruple de Hécate. Seguramente aquí se debe a los nombres de las cuatro diosas en relación de sincretismo, Hécate-Selene-Ártemis-Perséfone. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2556, donde aparece de nuevo a continuación del epíteto τετραπροσωπεινή, como en esta línea τετραώνυμε se coloca después de τετραπρόσωπε θεά.

τετραοδίτι “de cuatro caminos” (l. 2815). Epíteto acorde con la forma cuádruple de Hécate. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2557.

Τρίκτυπε “que resuena tres veces” (l. 2817). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2521.

Τρίφθογγε “de tres voces” (l. 2817). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2521.

Τρικάρανε “de triple rostro” (l. 2818). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate. Véase el comentario a τριπρόσωπον θεάν en el *PGM* IV 2604-5.

Τριαύχενε “de tres cuellos” (ll. 2819-20). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate, concretamente con sus tres cabezas, cada una de las cuales está unida al cuerpo por una garganta. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2522.

τριοδίτι “de tres caminos” (l. 2820). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate. Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 2522.

ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ “que en tres cestos contiene la llama del fuego inextinguible” (ll. 2820-1). Epíteto relacionado también con Hécate y la triplicidad. Véase el comentario de este epíteto en *PGM* IV 2523.

τριόδων μεδέεις “que proteges las encrucijadas” (l. 2822). Atributo para Hécate como señora de los cruces de caminos. Véase τριοδίτι (l. 2820).

δαίμονες ἦν φρίσσουσιν καὶ ἀθάνατοι τρομέουσιν “ante la cual los *daimones* se estremecen y los inmortales tiemblan” (ll. 2826-7). Atributo para Hécate que resalta su faceta terrible y su gran poder, pues atemoriza no solo a los *daimones* sino a los dioses.

Καλλιγένεια “de concepción hermosa” (ll. 2828-9). Adjetivo que complementa a εὐπατόρεια (l. 2714) y que alude al divino linaje noble de Hécate, hija de Asteria y Perses según la *Teogonía*.

οὐ γὰρ φοιτᾷς ἐν Ὀλύμπῳ, εὐρέϊαν δέ τ' ἄβυσσον ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις “pues tú paseas por el Olimpo y recorres el abismo profundo, ilimitado” (ll. 2831-3). Atributo de Hécate bajo su perfil astral como divinidad cósmica. Manifiesta la potestad y el poder que tiene para desplazarse por el cosmos, desde el mundo inteligible de los dioses, el espacio celeste, hasta el abismo profundo, en representación del mundo sensible o terrenal de los humanos. Los dos extremos, ambos principio y fin a la vez del espacio que todo lo contiene, de la extensión cósmica que alberga todas las cosas y todos los seres. Esta es la potestad y la función de Hécate como Alma del Mundo que subyace a en los *Oráculos Caldeos*. Se trata de la concepción y visión de Hécate que se transmite también en los textos de magia, especialmente en las invocaciones de los *PGM* como ésta, en la cual Hécate aparece íntimamente ligada con Selene.

ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ “eres principio y fin” (ll. 2833-4). De acuerdo con la concepción de Hécate como Alma del Mundo, se la considera también como principio y fin de todo lo que existe, pues así ella gobierna sobre el cielo, el mar y la tierra, y conecta un extremo y otro, el Olimpo y el abismo profundo.

θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι παμμήτωρ “madre de dioses y de hombres, Naturaleza y Madre de todo” (ll. 2829-30) y ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἰς σ', αἰώνιε, πάντα τελευτᾷ “pues de ti proviene todo y hacia ti, eterna, va todo a acabar” (ll. 2835-6). La primera

es una atribución de carácter general entre las divinidades femeninas del tipo *Magnae Matres* que, en este caso, se refiere a Hécate-Selene por ser la divinidad principal a la que va dirigida la invocación. La segunda atribución es un desarrollo de la primera, describiendo a la diosa sincrética como generadora de todo principio y receptora de todo final que volverá a ser principio. Enlaza con la consideración de Hécate Alma del Mundo que se percibe en las líneas 2831-5.

εἰνοδία “en los caminos” o “protectora de los caminos” (l. 2851). Véase el comentario de este epíteto en el *PGM* IV 1434 y IV 2559 y 2720.

ἤσυχε καὶ δασπλῆτι “pacífica y combativa” (l. 2853). Véase el comentario a estos epítetos en la l. 2540.

Τάφοις ἐνὶ δαῖτα ἔχουσα “tú que tienes tu festín en los sepulcros” (ll. 2853-4). Una particular expresión propia del perfil de Hécate infernal. Véase el comentario de la misma en la l. 2540.

Χάος εὐρύ “Caos anchuroso” (l. 2855). El Caos es el ámbito donde Hécate actúa como soberana celeste, creando el orden, el “cosmos”.

Μοῖρα δ' ἔφυς “Moira por naturaleza” (l. 2856). Teónimo para Hécate debido a su capacidad para influir en la Necesidad, en el transcurso de los acontecimientos y en el Destino. Sobre la relación de Hécate con las Moiras, véase el comentario a la expresión νήματα Μοιρῶν Κλωθῶ καὶ Λάχεσις ἡ δ' Ἄτροπος εἶ (l. 2793).

οὐ τ' Ἐρινύς “tú, Erinia” (ll. 2856-7). Hécate se identifica con las Erinias, siendo ella representada como una Erinia, no solo en calidad de divinidad castigadora sino de diosa que imparte justicia. Recuérdese que unas líneas más arriba aparecen dos de los tres nombres de las Erinias, Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ (l. 2795), formando tríada con el nombre de Perséfone (referido a Hécate-Perséfone). Véase el comentario a la identificación de Hécate con una Erinia en el *PGM* IV 1418, en la expresión φοβοῦσα Ἐρινῶς δαίμονας τεραστίους del *PGM* IV 2324 o en el epíteto ἀμυναμένη “vengadora” (l. 2777).

βάσανος, ὀλέτις σὺ “tormento, tú, destructora” (l. 2857). Dos adjetivos aplicados a Hécate con rasgos de Erinia, de acuerdo con el epíteto Ἐρινύς de la línea precedente.

Κέρβερον ἐν δεσμοῖσιν ἔχεις “tienes a Cérbero encadenado” (l. 2858). Epíteto propio de Hécate, que tiene potestad para controlar a las almas y moradores del Inframundo, Cérbero entre ellos. Además, siendo el perro su animal predilecto, parece lógico identificar a Cérbero como representante del perro y asistente de la diosa, quedando bajo el dominio de la misma, de la expresión de estar “encadenado”. No obstante, como he comentado antes, Hécate-Selene es poseedora de los δεσμούς ἀρρήκτους, ἀλύτους μέγαλοιο Κρόνοιο “las cadenas indestructibles e indisolubles de Cronos” (ll. 2838-9) que se encuentra encadenado, precisamente, en el mundo subterráneo, por lo que dichas cadenas de Cronos podrían ser una referencia que anticipa la atadura que mantiene amarrado a Cérbero.

αἰμοπότι “bebedora de sangre” (l. 2861), καρδιόδαίτε “que te alimentas de corazones” (ll. 2862-3), σαρκοφάγε “devoradora de carne” (l. 2863) y ἄωροβόρε “que se come a los que

mueren prematuramente” (l. 2864). Epítetos que caracterizan a Hécate con rasgos vampíricos y que se corresponden con la visión infernal y “malvada” de la diosa. Suelen darse en las invocaciones en las que se apela al poder de Hécate sobre los seres y espíritus subterráneos. Por ejemplo, los *daimones* subterráneos ὠμοφάγοι “devoradores de carne cruda” que se invocan en el PGM IV 1444. De la misma forma, Hécate es σαρκοβόρα *sarkobóra* “devoradora de carne” en el PGM IV 2482, un epíteto sinónimo de σαρκοφάγε. La diferencia entre ambos es morfológica: σαρκοβόρα está compuesto por el griego σαρκ- (de σάρξ *sarkós*) “carne” y el verbo en latín *voro* “comer”; mientras que el epíteto que aquí encontramos, σαρκοφάγε, tiene solo componentes griegos, el sustantivo σαρκ- y el adjetivo φάγος “devoradora”. Por su parte, αἱμοπότι es un epíteto formado por el griego αἷμός “sangre” y πότος “bebida”.

Curiosamente, estas dos facultades de la diosa para comer carne humana y para beber su sangre se utilizan con connotaciones opuestas, a conveniencia del mago. En la *diabolé* o calumnia de la Fórmula 1 para Selene-Hécate (ll. 2470-2475) el emisor de la invocación acusa a una mujer impía de decir que Hécate bebe sangre. Las connotaciones negativas que tiene esta afirmación se entiende porque el propio emisor reafirma “fulana lo dijo, yo no” (ll. 2478-80: ἡ δεῖνά ἐστιν ἢ εἰποῦσα· ‘ἐγὼ τὴν θεὸν αἷμα πίνουσιν.’ ἡ δεῖνα εἶπεν, οὐκ ἐγώ). La calumnia de la Fórmula 3 es similar (ll. 2589-2597), pues en ella el mago acusa a la mujer impía de haber colocado ofrendas ilícitas, sacrificios de sangre, en los altares de Hécate-Selene y de haber dicho que la diosa mató a un hombre, se bebió su sangre y se comió su carne. La calumnia de la Fórmula 4 (ll. 2650-2659) es idéntica. Por lo tanto, en las calumnias de las Fórmulas 1, 3, 4 y 6 encontramos que el hecho de que Hécate-Selene beba sangre humana y se coma su carne es una acusación grave de la mujer impía contra la diosa. Sin embargo, al final de la invocación de la Fórmula 6 el emisor concluye aplicando a la diosa las mismas características “vampíricas”, no solo como bebedora de sangre y devoradora de carne humana (concretamente el corazón), sino también como necrófaga, pues se come a los que han muerto prematuramente.

Θανατηγέ “portadora de muerte” y φθορηγενές “origen de ruina” (l. 2862). Son dos epítetos acordes con la tónica de divinidad terrible que adquiere Hécate al final de esta invocación.

Καπετόκυπε “que golpeas las tumbas” (l. 2864). Epíteto *hárax* que está formado por el sustantivo griego κάπετος “tumba” y el verbo κυπέω “golpear”. Recuerda la particular expresión τάφοις ἐνι δαῖτα ἔχουσα “tú que tienes tu festín en los sepulcros” mencionada anteriormente en esta invocación (ll. 2853-4) y en la Fórmula 2 (l. 2540) y que se corresponden claramente con el perfil de Hécate como divinidad infernal y terrible. De forma parecida, Luciano describe a Hécate golpeando el suelo con su pie de serpiente y haciendo una profunda grito por la que regresa al Tártaro (Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8).

οἰστροπλάνεια “que incitas la locura que hace deambular” (l. 2865). Epíteto *hárax* que está formado por el verbo griego οἰστράω “picar un tábano” o “enloquecer por la picadura de un tábano”. Este sentido está relacionado con el furor báquico, el cual invade a las mujeres como si hubiesen sido picadas por dicho insecto. Más el verbo πλανάω “desviar del camino”, “hacer vagabundear”, el cual forma parte del adjetivo ὀρίπλανε (l. 2851) asociado con Ártemis. En este contexto, el epíteto se aplica a Hécate porque el mago le pide que haga enloquecer a la mujer que él desea y que la haga venir, presa de la locura, hasta la puerta de su casa. En

definitiva, concluir la invocación de la Fórmula 6 precisamente con este epíteto, οἰστροπλάνεια, me parece muy adecuado pues, en última instancia, recoge o resume el objetivo fundamental erótico-constrictivo de las Fórmulas 1 (Il. 2466-7), 2 (l. 2539), 3 (Il. 2602-4), 4 (Il. 2665-8) y 5 (Il. 2737-41): hacer que la diosa Hécate infunda locura a la mujer deseada para que acuda rápidamente a las puertas de la casa del autor de la práctica mágica.

Epítetos y *voces magicæ* propios de **Selene** (Σελήνη, Il. 2784, 2818):

νυκτὸς ἄγαλμα “imagen/adorno de la noche” (l. 2786). Se refiere a Selene como divinización del astro Luna que adorna el cielo. Puede que aluda también propiamente a las estatuas de Hécate cuyos rituales suelen celebrarse de noche.

ἡριγένεια “hija de la mañana” (l. 2787). Epíteto para Selene porque la Luna se “gesta” durante la el día y aparece en todo su esplendor de noche, o bien porque, después de brillar en el cielo nocturno, queda rastro del astro en las primeras horas de la mañana.

Ἥελίου δρόμον ἴσον ἐν ἄρμασιν ἱπεύουσα “que cabalgas en tu carro un recorrido semejante al de Helios” (Il. 2788-2790). Expresión referida a la Selene como divinización del astro Luna porque cabalga de la misma forma que Helios, divinización del astro sol, lo hace de día.

Πολύμορφε “de muchas formas” (l. 2796). Véase el comentario a este epíteto en *PGM* IV 2723.

Μήνην *Mene* (l. 2812). Otro nombre para Selene y para el astro Luna.

τρισῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις “que reinas en las tres Décadas” (Il. 2822-3). Atributo de Selene porque su ciclo de fases, equiparado a su gobierno en el cielo, dura las treinta noches (tres décadas) que tiene el mes.

Epítetos y *voces magicæ* propios de **Hécate-Selene**:

τριπρόσωπε “de tres rostros” (Il. 2783-4) y τρικάρανε *ídem* (l. 2794). Véase el comentario a τριπρόσωπον θεάν (Il. 2604-5).

φαεσίμβροτε “que traes la luz a los mortales” (l. 2786). Epíteto acorde con Selene como astro luna, la luz más brillante en el cielo nocturno; y también con Hécate porque ilumina a los mortales literalmente con sus antorchas y metafóricamente cuando les “ilumina” tras ser iniciados en sus Misterios.

ἡ χαροποῖς ταύροις ἐφεζομένη “que te sientas sobre toros de brillantes ojos” (l. 2787-8). Esta expresión se puede referir tanto a Selene como a Hécate porque el simbolismo del toro, concretamente de sus cuernos, es representativo de ambas diosas aludiendo su cornamenta a los cuernos de la media luna. Por un lado, Selene puede ser la diosa que se halla entronizada o gobernando entre los “brillantes ojos” de los toros que podrían ser una metáfora de las estrellas. Por otro lado, la propia Hécate se representa con rostro de toro, como he comentado a razón de los epítetos τετραπρόσωπεινῇ (l. 2556), κερατῶπι (l. 2544) y ταυρεόμορφε (Il.

2544-5), y está relacionada con este animal especialmente por su aspecto lunar. Puede que esta expresión la posicione por encima de los astros celestes brillantes, las estrellas, de forma similar a la imagen de la diosa que recrea la invocación del *PGM VII 686-702* que comentaré a continuación.

Βασίλεια “reina” (l. 2788), κυδιάνειρα θεά “diosa ilustre” (l. 2828), πάντων δὲ σὺ μούνη ἀνάσσεις “tú sola gobiernas sobre todas las cosas” (ll. 2834-5), ἀέναν διάδημα ἑοῖς φορέεις κροτάφοισιν, δεσμούς ἀρρήκτους, ἀλύτους μέγαλοιο Κρόνοιο καὶ χρύσειον σκήπτρον ἑαῖς κατέχεις παλάμαισιν “llevas sobre tus sienes una corona eterna, sostienes en tus manos las cadenas indestructibles, indisolubles, del gran Crono y un áureo cetro” (ll. 2836-41), γράμματα σὺ σκήπτρῳ αὐτὸς Κρόνος ἀμφεχάραξεν δῶκε δέ σοι φορέειν, ὅφρ' ἔμπεδα πάντα μένοιεν “el propio Cronos grabó alrededor de tu cetro unos caracteres y te lo dio para que lo lleves, para que permanezca todo firmemente” (ll. 2841-4), la inscripción del cetro: Δαμνῶ, Δαμνομένεια· Δαμασάνδρα· Δαμνοδαμία “Dominadora, Fuerza dominadora, Dominadora del Hombre, Dominadora del que Domina” (ll. 2844-5). En esta invocación Hécate-Selene es considerada la soberana divina que gobierna sobre todas las cosas y cuyo poder abarca desde el cielo hasta el abismo profundo. Hay tres atributos que simbolizan dichos poderes: primero, la “corona eterna” (ἀέναν διάδημα) que obviamente es símbolo de Hécate-Selene “reina” (βασίλεια), segundo, “las cadenas indestructibles e indisolubles del gran Crono” (δεσμούς ἀρρήκτους, ἀλύτους μέγαλοιο Κρόνοιο) que simbolizan su poder en el abismo profundo donde fue encerrado Cronos después de ser destronado por Zeus. El tercer símbolo es “el áureo cetro” (χρύσειον σκήπτρον) que representa el poder de la diosa en el cielo o en el Olimpo, a semejanza de Zeus.

Después se dice que el propio Cronos grabó en el cetro unos caracteres mágicos, gracias a los cuales el cetro sirve a Hécate-Selene para mantener el control firmemente sobre el Universo. Dichos caracteres se especifican a continuación y son vocablos formados por la raíz δαμ(ν)- que expresa “dominación”, concretamente sobre el hombre (Δαμασάνδρα) y “sobre el que domina” (Δαμνοδαμία), esto es, sobre el Destino o la Necesidad. Respecto de los vocablos relacionados con la dominación que están atribuidos a Hécate-Selene, véase el comentario a ἀδμήτη (l. 2713), ἀδαμάστωρ (l. 2714), διαζεύξασα πύλας ἀλύτου ἀδάμαντος (ll. 2716-7), κατακαμψυψαύχε (l. 2715-6) y πανδαμάτειρα (l. 2720), que comparten la misma raíz δαμ(ν)-. Epítetos semejantes, compuestos a partir de la raíz δαμ(ν)- y atribuidos a Hécate celeste o urania, en sincretismo con la Osa, vuelven a aparecer en el *PGM VII 694-699*. Este amplísimo rango de acción se debe a las atribuciones cósmicas de recibe Hécate en la doctrina caldea como Alma Cósmica.

ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιέῃσα “la que profiere mugidos de toro por la boca” (ll. 2799-2800), ταυρῶπι “mirada/rostro de toro” (ll. 2805 y 2829), ταυροκάρηνε “cabeza de toro” (l. 2805-6), ὅμμα δέ σοι ταυρωπὸν “tu aspecto es de toro” (ll. 2806-7), κερόεσσα “que tiene cuernos” (l. 2829). Atributos propios de la apariencia de Hécate-Selene debido a su relación como divinidad lunar con el toro, lo cual, como he comentado anteriormente, se debe a la asociación de la cornamenta del animal con los cuernos de la media luna. Recuérdese que uno de los rostros de Hécate es de toro. Véase el comentario a la expresión anterior ἡ χαροποις ταύροις ἐφεζομένη (ll. 2787-8), así como a los epítetos κερατῶπι y ταυρεόμορφε (ll. 2544-5). En una gema mágica de piedra siderita aparece una diosa femenina con cabeza de

vaca o toro y portando antorchas que puede identificarse como una representación de Isis-Hathor como Hécate; mientras que en otra gema mágica de jaspe amarillo se representa a Isis-Deméter-Hécate con una cabeza de toro a sus pies y una cabeza de Gorgoneion en el reverso, junto a *voces magicae* propias de Hécate¹.

Φιλήρεμε “amante de la soledad” o “amante del silencio” (I. 2805). Este epíteto es de dudosa atribución. Podría tratarse tanto de Hécate como de Selene o de su sincretismo, si entendemos que Perséfone está “acompañada” por Plutón en los Infiernos y Ártemis por su cortejo de Ninfas en los bosques. No obstante, la soledad o el silencio que se evocan a través de este epíteto son dos elementos que se asocian directamente con la quietud de la noche. Una calma en la que Hécate-Selene se complace y que se vería interrumpida cuando es invocada por el humano, lo cual, tal vez, provoque el grito terrible que profiere la diosa cuando su paz divina se ve interrumpida.

Νυκτοφάνεια “que apareces en la noche” (II. 2816-7), νυχία “nocturna” y σκοτία “umbrosa” (I. 2852) y Νύξ “Noche” (I. 2854). Epítetos de Hécate-Selene que se refieren al ámbito de la noche y la oscuridad, ideal para estas diosas. Atañen a Hécate porque su epifanía suele ocurrir durante la noche, el momento adecuado para invocar a la diosa y para realizar los rituales en su honor. Concretamente el teónimo Νύξ se aplica a Hécate como diosa nocturna, Baquílides incluso considera a Hécate hija de la Noche (B., *fr. Himno 2 “A Hécate”,* línea 1t). Estos epítetos caracterizan también a Selene como divinización de la luna, pues el astro aparece durante la noche. Véase el comentario a νυκτοφάνεια en el *PGM IV 2520*, a νυχία en el *PGM IV 1402* y a σκοτία en el *PGM IV 2560*.

Τριώνυμε Σελήνη “Selene de tres nombres” (I. 2818). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate-Selene. Véase el comentario a τριώνυμε Μήνη “Mene de tres nombres” en el *PGM IV 2542*.

Θρινακία “de tres extremos” (I. 2819). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate-Selene. Véase el comentario a este epíteto en el *PGM IV 2522*.

Τριπρόσωπε “de tres rostros” (I. 2819). Epíteto acorde con la naturaleza triple de Hécate-Selene. Véase el comentario a τριπρόσωπον θεάν en el *PGM IV 2604-5*.

οὐ δὲ χάους μεδέεις ἀραραχαρά ηφθισικηρε “Tú te ocupas del Caos *araracharara êphthisikêre*” (II. 2846-7). Se refiere a Hécate-Selene en calidad de guardiana celeste, que se ocupa de mantener el orden cósmico y, por lo tanto, de preservar del Caos al universo. Colocado a continuación de las atribuciones de las líneas 2834-2845 que he comentado un poco más arriba. La afirmación concluye con dos *voces magicae*, ἀραραχαρά ηφθισικηρε, cuyo significado desconozco. Puedo señalar que la primera, ἀραραχαρά, es un palíndromo y que está construida basándose en la repetición fonética /ra/. En este contexto, en el que Hécate-Selene es una divinidad universal que controla todo el cosmos, el hecho de que sea un palíndromo tal vez simbolice dicho poder del todo, cuyo punto de comienzo y de final coinciden; así como la potestad de la diosa que es “principio y fin de todas las cosas”.

¹ Amuleto 10 (CBd-1293) y 22 (CBd-1678).

οὐρανία “celeste” (l. 2850). Atributo que aparece en la fórmula de consagración del sahumero de la Fórmula 6. Véase el comentario a este epíteto en la Fórmula 2 (Práctica 2) (Il. 2555 y 2558).

λιμενῖτι “diosa del puerto” (l. 2850). Atributo de Hécate como diosa de la liminalidad que aparece en la fórmula de consagración del sahumero de la Fórmula 6. Véase el comentario a este epíteto en la Fórmula 2 (Práctica 2) (Il. 2558).

οὐ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη “pues tú eres la inevitable Necesidad” (Il. 2855-6). Se refiere a Hécate-Selene como fuerza divina de la cual depende el transcurso de los acontecimientos y el devenir de las cosas. Esto es, la inevitable Necesidad o el Destino. Es por ello que la fórmula de la Necesidad *maskelli maskello* se atribuye en ocasiones a Hécate solamente o a Hécate-Selene. Véase el comentario de esta fórmula en el *PGM* III 90-91, en el *PGM* IV 2186-2199 y en el *PGM* IV 2750-2.

Epítetos y *voces magicæ* por influencia de **Perséfone** (Περσεφόνη, Il. 2795, 2816):

Νέα “joven” (l. 2786). Puede ser un adjetivo debido a Perséfone que es la diosa caracterizada por su juventud en el papel de hija de Deméter.

Νερτερία “diosa de los muertos” o “infernál” (Il. 2852-3) y ἄιδωναία “diosa del Hades” (l. 2852). Epítetos debidos a Perséfone porque ella es la soberana de los infiernos, un ámbito que comparte con Hécate porque gobierna en el abismo profundo. Véase el comentario a νερτερία en el *PGM* IV 2559.

Ἑρεβος “Érebo” (l. 2854). El Érebo es sinónimo del Hades y refiere el ámbito de acción de Perséfone en primer lugar, como reina de los Infiernos, y de Hécate también porque tiene potestad sobre las almas de los muertos que se encuentran en el mundo subterráneo.

Epítetos y *voces magicæ* por influencia de **Ártemis** (Ἄρτεμις, Il. 2813 y 2815-6):

μορφόλυκον σφυρόν ἐστιν “tu tobillo es igual al de los lobos” (Il. 2809-10). El tobillo es una parte del cuerpo característica de las divinidades femeninas. Describir el tobillo de Hécate con la forma del lobo puede interpretarse como una asociación de la diosa con dicho animal, lo cual es un rasgo que comparte con Ártemis y con Apolo. Véase el comentario al epíteto λύκαινα en l. 2546 y en el *PGM* IV 2271 y 2297-2298.

ιοχέαιραν “disparadora de flechas” (Il. 2814 y 2850). Véase el comentario a este epíteto en el *PGM* IV 2282.

ἐλαφηβόλε “cazadora de ciervos” (l. 2816). Atributo de Ártemis, la divina cazadora cuyo animal sagrado es el ciervo. Constituye otro ejemplo de lo que yo denominaría “paradoja del animal totémico de las divinidades”. El ciervo es sagrado para Ártemis pero a la vez es su víctima de caza y el animal que, en las ocasiones apropiadas, los humanos deben sacrificar en su honor. De la misma forma, el perro es uno de los animales más emblemáticos del séquito de Hécate y, al mismo tiempo, es una de las víctimas de cruento sacrificio que los humanos le ofrecen en los cruces de caminos. Además, como se puede observar en estas prácticas mágicas, parece habitual utilizar las entrañas (esto es la “esencia”) u otras partes del cuerpo de

animales sagrados en los sahumerios para invocar a concretas diosas. En el caso del ciervo, la Práctica 3 prescribe el uso de “grasa de una cierva muerta” (στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς, l. 2577) y la Práctica 4 uno de los ingredientes del sahumerio es el “cuerno de ciervo” (ἐλάφου κέρας, l. 2643-2644). Véase el comentario al epíteto ἐλαφηβόλε en el PGM IV 2520.

ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς ἀμφιέπουσα “la que protege en la noche el extenso universo” (ll. 2825-6). Referido a Hécate-Selene como protectora cósmica y universal cuyo momento adecuado de acción es la noche.

Διὸς τέκος “hija de Zeus” (l. 2849). Se refiere seguramente a Ártemis, cuya influencia se percibe en algunos de los epítetos de esta fórmula.

ὀρίπλανε “que vagas por los montes” (l. 2851). Formado por el adjetivo griego ὄρειος “de montaña” y el verbo griego πλανάω “desviar del camino”, “hacer vagabundear”. Véase el comentario a este epíteto en l. 2559.

Las veinte vocales que constituyen el nombre de Hécate-Selene son αεω ηιε· ωα· εωη· εωα· ωι· εωϊ (ll. 2632-2633). Semejantes a la serie de vocales que se incluyen entre las *voces magicæ* de Hécate en el PGM IV 2347-2349.

PGM IV 2939-2962

“Práctica mágica para provocar insomnio”

Práctica mágica dirigida a Hécate bajo su faceta lunar.

<Αγωγή ἀγρυπνητική.> λαβὼν νυκτερίδος ὀφθαλμοὺς ζῶσαν αὐτὴν ἀπόλυσον καὶ λαβὼν σταίτιον ὠμὸν ἢ κηρὸν ἄπυρον πλάσον κυνάριον καὶ τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τῆς νυκτερίδος εἰς τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν τοῦ κυναρίου ἐνθές καὶ τὸν εὐώνυμον ὁμοίως εἰς τὸν εὐώνυμον. καὶ λαβὼν βελόνην διείρων τὴν οὐσίαν εἰς αὐτὴν τὴν βελόνην, διεῖρον διὰ τῶν ὀφθαλμῶν τοῦ κυναρίου, ἵνα ἡ οὐσία φαίνεται, καὶ βάλε αὐτὸ εἰς κωθώνιον καινὸν καὶ πιττακίσας αὐτὸ σφράγισον αὐτὸ ἰδίῳ δακτυλίῳ ἔχον<τι> κορκοδείλους ἀντικεφάλους αὐτοῖς καὶ κατάθου αὐτὸ εἰς τρίοδον σημειωσάμενος, ἵνα, ἂν θέλῃς αὐτὸ ἀρεῖν, εὖρης. λόγος ὁ γραφόμενος εἰς τὸ πιττάκιον· ἔξορκίζω σὲ τρεῖς κατὰ τῆς Ἑκάτης Φορφορβα βαιβω φωρβωρβα, ἵνα ἀποβάληται τὸ πυρινὸν ἢ δεῖνα ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἢ καὶ ἀγρυπνῇ κατὰ νοῦν μηδένα ἔχουσα, εἰ μὴ ἐμὲ τὸν δεῖνα μόνον. ἐξορκίζω σὲ κατὰ τῆς Κόρης Τριοδίτιδος γενομένης, ἥτ' ἔστιν ἀληθῆς ἢ μήτηρ τ' [.] (τοὺς θέλεις) φορβεα Βριμω νηρηατο δαμων· Βριμων σεδνα· δαρδαρ· πανοπαῖα, ἴωπη· ποίησον τὴν δεῖνα ἀγρυπνοῦσάν μοι διὰ παντὸς [αἰῶνος].'

Traducción:

“Encantamiento para producir insomnio. Toma los ojos de un murciélago hembra y libérala para que siga viviendo; toma masa de harina cruda o cera que no se haya fundido y modela la figura de un perrito; y pon el ojo derecho del murciélago en el ojo derecho del perrito e, igualmente, el izquierdo en el izquierdo. Toma una aguja, introduce por la aguja la entidad y métela a través de los ojos del perrito para que la entidad se haga visible; échalo en un tazón nuevo, ata éste a una tablilla sellándola con un anillo particular que tenga cocodrilos opuestos

por las cabezas y escóndela en una encrucijada, después de hacer una señal, para que la encuentres si quieres volver a cogerla.

Fórmula escrita en la tablilla: “Te conjuro tres veces por Hécate *phorphorba* Baubó *phôrophôrba*, para que fulana pierda el fuego en su ojo o también sufra de insomnio sin tener nada en su mente, si no solamente a mí, fulano. Te conjuro a ti por Core, la diosa de las encrucijadas, que es precisamente la verdadera madre (*lo que desees*) *phorbea* Brimó *nêrêato daimon*; *Brimôn sedna*; *dardar*; que todo lo ves, *ïôpê*; haz que fulana esté en vela por mí durante toda la eternidad”.

Comentario

Finalidad

Se trata de un encantamiento o maldición que pretende provocar insomnio a una mujer para que solo piense en el emisor del encantamiento. En el texto no se especifica que el autor quiera, además, hacer venir a la víctima hasta su casa, como suele ocurrir en este tipo de maldiciones, sino que solo busca provocar ese malestar a la víctima. No obstante, el hecho de forzar a la mujer en cuestión a pensar solo en el agente de esta práctica hace que el objetivo puede interpretarse también en sentido erótico.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

La práctica se dirige a Hécate, cuyo nombre se explicita (l. 2953), para que la diosa haga venir a un *daimon* que cumpla el cometido del mago. Hécate también aparece asociada a Core (l. 2957). Hay varios elementos en esta práctica que manifiestan la atribución del texto mágico a la diosa. Primero, que el tipo de práctica sea una maldición, que el receptor al cual se dirige el texto sea una mujer, y que la finalidad de la práctica sea provocar insomnio a la víctima, tal vez relacionada o derivada del poder de Hécate para enviar terrores nocturnos y pesadillas (Hp., *Morb.Sacr.* 4; *PGM* IV 1390-1495; *PGM* IV 2710-2781). Esto recuerda la *praxis* en el *PGM* IV 1424-1432 para provocar insomnio, que consiste en escribir con sangre de asno sobre las alas de un murciélago una fórmula mágica consagrada a Hécate. Además de las connotaciones eróticas que tiene la finalidad de la práctica, pues busca provocar insomnio a la mujer forzándola a pensar solo en la persona que realiza este encantamiento.

Segundo, los animales implicados en la *praxis* (πράξις) de este encantamiento: un murciélago hembra vivo y un perro de cera, pues los dos están relacionados con Hécate en ámbito mágico. Hay cocodrilos opuestos por las cabezas grabados en el anillo que se utiliza para sellar la tablilla sobre la cual se escribe la fórmula de la invocación. El cocodrilo no tiene una relación tan clara con Hécate. Sin embargo, es uno de los animales más característicos del entorno de Egipto y del Nilo, donde actuaban los magos autores de los *PGM*. Así pues, es posible encontrar a este animal formando parte de la iconografía de los textos mágicos, en los cuales Hécate es invocada con frecuencia, así como de objetos mágicos como las gemas. Por ejemplo, una hematita negra (CBd-664) en cuyo verso aparece Serapis sobre un trono sostenido por el lomo de un cocodrilo, y en cuyo reverso aparece Horus-Harpócrates en el centro con Hécate triple a su derecha y a su izquierda Afrodita y Ares.

Tercero, el lugar en el que se esconde la tablilla: la encrucijada, uno de los principales lugares de culto mágico de Hécate. De ahí que se nombre a Hécate-Core como diosa de las encrucijadas en esta invocación.

Cuarto, la fórmula que se escribe sobre una tablilla. Tiene por objetivo conseguir que un *daimon* se ponga al servicio del mago y éste lo invoca por medio de Hécate. Para ello, el mago nombra explícitamente a la diosa e invoca al *daimon* tres veces. El tres es uno de los números predilectos en las invocaciones de los *PGM* que se consagran a Hécate, no solo por el carácter mágico implícito de dicho número, sino debido a la naturaleza triple de esta diosa en particular. Por último, las *voces magicæ* que se utilizan son propias de Hécate, como señalo a continuación.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Murciélago hembra vivo y sus ojos, masa de harina cruda o cera que no se haya fundido con la cual se elabora la figura del perrito, una aguja, la entidad del perro, una tablilla, un anillo, un tazón nuevo.

La figurita del perro que debe modelarse, con cera o harina cruda, funciona como amuleto de la práctica o como tótem o *voodoo* mágico en el cual se concentra la energía mágica de la maldición. Los ojos inertes de la figura canina son sustituidos por los ojos del murciélago vivo. No está claro en qué consiste la “entidad”, tal vez sea una parte del cuerpo ficticio del perro; ésta tiene que ser insertada en una aguja y hacerse visible al sacarla a través de los ojos de la figurita. El perro se coloca dentro de un tazón nuevo y a la figurita se ata una tablilla que viene sellada por un anillo. El anillo está decorado con cocodrilos opuestos por las cabezas. La figura se esconde en una encrucijada. Se recomienda hacer una señal en el punto en el cual se ha escondido para poder volver a encontrarla.

Epítetos, voces magicæ y expresiones relacionadas con Hécate

ἐξορκίζω σὲ τρίς κατὰ τῆς Ἑκάτης Φορφορβα βαιβω φωρβωρβα “te invoco tres veces por Hécate *phorphorba baibô phôrophôrba*” (l. 2954). Son las *voces magicæ* con las que el mago invoca a Hécate y funcionan como tres nombres mágicos de la diosa. En el caso de Φορφορβα y φωρβωρβα parece que se trata de la misma *vox magica*, en un caso con ómicron, en el otro con omega. El teónimo βαιβω puede ser una variante del nombre de Βαυβώ (Baubó) originada por iotacismo, al haber cambiado la –ι- por la –υ-. Véase el comentario a Βαυβώ en el *PGM* IV 2195 y en el *PGM* IV 1257.

ἐξορκίζω σὲ κατὰ τῆς Κόρης Τριοδίτιδος γενομένης “te invoco a ti, por Core, la diosa de las encrucijadas” (l. 2957-8). Hécate nominada bajo el nombre de Core, con la cual mantiene una estrecha relación, especialmente en ámbito mágico infernal. En este caso no se trata de una invocación a las dos diosas sino a Hécate-Core o a Hécate bajo el nombre de la segunda debido a que el característico epíteto que sigue, Τριοδίτιδος, es propio de Hécate y no de la joven soberana del mundo subterráneo. Como he mencionado anteriormente, las encrucijadas son lugares de culto mágico de Hécate y, como tales, se mencionan con frecuencia en las invocaciones de los *PGM* dedicadas a la diosa. Véase el comentario a τριοδίτι en el *PGM* IV 2522.

ἀληθῆς ἡ μήτηρ “la verdadera madre” (Il. 2958-9). Atributo para Hécate como gran diosa madre. Una denominación semejante, τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα, la aproxima a Isis en el *PGM* III 43-44, así como el atributo πανγαίη del *PGM* IV 2274 se aplica a Hécate-Ártemis. Este epíteto parece propio de Ártemis y de Hécate. Véase el comentario a los epítetos mencionados respectivamente y a δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία en el *PGM* IV 2607-8.

Βριμω νηρηατο δαμων· *Brimó nêrêato daimon?* (l. 2960). Los dos vocablos que se distinguen son el teónimo Brimó, divinidad infernal asociada con Hécate, y δαμων que seguramente se refiere a la palabra griega δαιμών *daimon*. En cuanto a νηρηατο puede que tenga que ver con la raíz de la palabra griega Νηρηΐς o Νηρεΐς que significa ninfa del mar. De esta forma, se podría interpretar como “Brimó *daimon* marino”. Aunque en este contexto el elemento del agua o del mar no encuentra un motivo aparente. Véase el comentario al nombre de Brimó en el *PGM* IV 2265.

Βριμων σεδνα *Brimôn sedna* (l. 2960). El teónimo Brimó. Va acompañado de un vocablo que, tal vez, sea un anagrama de la palabra δεινᾶς “terrible” (a falta de iota), epíteto idóneo para esta divinidad infernal cuyo nombre se interpreta y traduce como “enfurecida”.

δαρδαρ πανοπαῖα ἰωπη *dardar* que todo lo ves *îôpê* (l. 2961). La primera es una *vox magica* que parecer ser derivada de Δαρδανία. Es notable encontrar estos tres vocablos juntos, de forma muy similar a Βριμώ, δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία, πανοπαῖα, δεῦρο, ιωιη en *PGM* IV 2606-9, en la que también aparecen πανοπαῖα y la *vox magica* ιωιη que podría ser una variante de ἰωπη que tenemos en esta fórmula.

Desconozco el sentido de ἰωπη. Puede que sea una *vox magica* derivada de ἰωψ ἰωπος que es “un tipo de veneno desconocido” (Dorion y Call. *apud* Ath. 300 y 329A)¹, o si tiene que ver con la raíz de ὄψ ὀπός “vista” (Str., 364), ya que está colocada a continuación del epíteto πανοπαῖα “que todo lo ve”. Esta última está formada por el adjetivo παν- (de πᾶς πᾶσα πᾶν “todo”) y por -οπαῖα, que podría ser derivado del sustantivo ὄψ ὀπός “vista” (ὄπα es la forma en acusativo de ὄψ), en cuyo caso la hipótesis de su significado “que todo lo ve” cobra sentido, o bien se puede considerar que -οπαῖα derive del adjetivo griego ὀπαῖος αὐτὸν “que tiene un agujero”, lo cual encaja literalmente en cuanto a su forma, aunque su significado no sería de tan fácilmente interpretable. Véase el comentario de estas palabras en el *PGM* 2607-8.

PGM VII² 317-318

“Otro amuleto consagrado a la luna”

Instrucciones para fabricar un amuleto consagrado a Hécate como hipóstasis de la luna.

Ἄλλο φυλακτήριον, πρὸς σελήνην· Ἀχθιωφιφ Ἐρεσιγᾶλ· νεβουγοσουαληθ: σαθωθ: Σαβαώθ, σαβρωθ'. κοινά, ὅσα θέλεις.

¹ Bailly, ἰωψ p. 989.

² El *PGM* VII está conservado en el British Museum de Londres con referencia *P.Lond.* 121. Fechado entre los siglos III-IV. Véase Beetz, 1986: 23.

Traducción:

“Otro amuleto, a la luna: *“Achthiôphiph Eresquigal; Nebougosoualêth: sathôth: Sabaoth, sabrôth”*. (Lo que deseas)”.

Comentario

Finalidad

La finalidad de estas dos líneas es dar instrucciones sobre el breve texto mágico que debe grabarse en un amuleto consagrado a la luna. El amuleto tiene una función genérica, aquel que lo elabora debe escribir a continuación de la fórmula lo que desea conseguir con el amuleto.

En las líneas del *PGM* VII 311-316 se prescribe un amuleto para la Sabaoth Adonais que debe tener escrito un texto mágico diferente al del amuleto de la luna. Su función es, por un lado, de protección: φυλάξατε τὸν δεῖνα, ὃν δεῖνα, ἀπὸ πάσης ἐπηρείας ὄνειρου τε φρικτοῦ καὶ πάντων ἀερίων “guardad a fulano, hijo de mengano, de toda ofensa, de todo sueño aterrador y de todos los espíritus del aire...”, a continuación se inscriben los nombres mágicos por los que se consagra el amuleto y, por otro lado, su función es genérica, ya que al final hay espacio para los deseos de quien elabora el amuleto.

Dado que el amuleto consagrado a la Luna que estoy comentando se prescribe justo a continuación del amuleto para la Sabaoth Adonais, puede que éste tenga también una función de protección del portador, a la cual se añaden los deseos de quien lo elabora. Además, la protección que se pide es contra toda ofensa, sueño aterrador y espíritus del aire, tres elementos contra los que la acción de Selene-Hécate puede ser efectiva. Especialmente contra el sueño aterrador y los espíritus del aire. En el primer caso, se puede entender que Hécate, al igual que es capaz de enviar terrores nocturnos y pesadillas a los mortales, tiene también potestad para salvaguardar a alguien dichos peligros del sueño. En el caso de los espíritus, Hécate es la divinidad que controla a los *daimones* (“del aire” porque por dicho elemento se mueven) que podrían ocasionar ataques a los mortales.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

La razón por la cual considero este amuleto consagrado no solo a la Luna sino más concretamente a Selene-Hécate, es que los teónimos que se usan en la fórmula (*Achthiôphiph Eresquigal; Nebougosoualêth*) revelan un recurrente apelativo mágico de la diosa.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

No se especifica sobre qué tipo de material se escribe la fórmula del amuleto. Las dos líneas que constituyen la fórmula mágica para Selene-Hécate podrían adaptarse al espacio de una gema o de un papiro. Sin embargo, si el deseo que se añade a continuación es más largo, entonces sería plausible pensar que el amuleto se deba redactar sobre un papiro y no sobre el reducido espacio de una gema.

Epítetos, voces mágicas y expresiones relacionadas con Hécate

Αχθιωφιφ Ἐρεσχιγάλ νεβουγοσουαληθ *Achthiôphiph Eresquigal Nebougosoualêth* (II. 317-8). Los tres teónimos juntos identifican a Hécate¹, como he comentado anteriormente. Véase el comentario a Ἐρεσχιγάλ Νεβουτοσουαληθ en el *PGM* IV 2480-2481. Por separado, Αχθιωφιφ es una variante gráfica de Ἀκτιῶφης (por ej. en *PGM* IV 2469 y 2480) y, según Betz, es un epíteto propio de Selene; según Mastrocine, el epíteto se refiere a Hécate o a Afrodita. Véase el comentario a Ἀκτιῶφης en el *PGM* IV 2469 y 2480. Por su parte, νεβουγοσουαληθ es una variante gráfica de Νεβουτοσουαληθ. El nombre de esta divinidad aparece en una gema de protección consagrada a Hécate triple².

σαθωθ: Σαβᾶωθ, σαβρωθ (I. 318). Son tres *voces magicæ* que cierran la fórmula mágica de este amuleto. La segunda, Σαβᾶωθ, es el teónimo de la gran divinidad hebrea Sabaoth. Sobre este teónimo, véase el comentario a la expresión κατὰ τοῦτου τοῦ θεοῦ σαβαρβαρβαθιωθ σαβαρβαρβαθιουθ· σαβαρβαρβαθιωνηθ σαβαρβαρβαφαῖ en el *PGM* IV 1241-1243. Las otras dos *voces magicæ*, σαθωθ y σαβρωθ, en mi opinión, son variantes del nombre de la gran divinidad. Especialmente σαβρωθ, que solo difiere de Σαβᾶωθ en una letra.

PGM VII 652-660

“Práctica mágica para producir insomnio por medio de un murciélago”

Práctica mágica probablemente dirigida a Hécate ctonia, la cual es apelada a través de *voces magicæ*.

Ἀγρυπνητικὸν διὰ νυκτερίδος. λαβὼν αἷμα μελάνης βοῦς ἢ αἰγὸς ἢ τυφωνίου, ἐξαιρέτως δὲ αἰγός, γράφε ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πτέρυγος· βωρφωρ φορβα φορφαρβα φωρβαρφορβα· φορβα φορβα φορβα: βαφαιη: φωρβαφωρ: βαρβα:· ἐν ὑπὸ τὸ ἐν τιθεῖς ὡς πλινθίων καὶ κοινά, ὅσα βούλει. ἐπὶ δὲ τῆς εὐωνύμου πτέρυγος γράφε τάδε τῷ αὐτῷ τύπῳ· φορφωρ: φορβα: βορφορ: φορβα· βορφορ: φορβα φορφορ: φορβαβωρ· βορβορβα: φωρφωρ φορβα, ὁμοίως κοινά, ὡς βούλει.

Traducción:

“Fórmula para impedir el sueño por medio de un murciélago. Toma sangre de una vaca negra o de una cabra o de un asno, pero especialmente de una cabra, y escribe en el ala derecha: “*bôrphôr phorba phorparba phôrbôrphorba; phorba phorba phorba: baphaiê: phôrbaphôr: barba*” ponlo debajo de otro en forma de rectángulo y aquellos deseos que tengas. Y sobre el ala izquierda escribe lo siguiente de la misma forma: *phorphôr: phorba: borphor: phorba; borphor: phorba phorphor: phorbabôr; borborda: phôrphôr phorba* (igualmente lo que deseas)”.

Comentario

Finalidad

¹ Sobre las gemas que contienen esta secuencia de tres teónimos, véase Fossing, 1929: n. 1864.

² *SGG* 2007: 349 n. 303: Νεβουτοσουαληθ φύλαξον “Neboutosoualêth, protege”.

Es una fórmula que sirve para provocar insomnio a la víctima y para cumplir la petición que añadida al final de la fórmula la persona que va a utilizar esta fórmula.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

El hecho de que el nombre de Hécate no aparezca de forma explícita deja lugar a duda respecto de la atribución de la fórmula. Sin embargo, considero muy probable que esta fórmula se refiera a ella por dos motivos. Primero, porque puede que Hécate esté siendo invocada por medio de las *voces magicæ* que la representan, compuestas por las sílabas $\phi\omicron\rho/\phi\omega\rho$, $\beta\alpha(\rho)$, $\beta\omicron(\rho)/\beta\omega(\rho)$. Segundo, por la semejanza entre esta fórmula y la práctica del PGM IV 2939-2962, que he comentado anteriormente. El PGM IV 2939-2962 es un encantamiento de tipo erótico pero sirve igualmente para producir insomnio a la víctima utilizando un murciélago (hembra) como uno de los elementos principales de la práctica. Además, en ese caso Hécate es invocada explícitamente por su nombre, que va seguido de *voces magicæ* como $\Phi\omicron\rho\phi\omicron\rho\beta\alpha$ y $\Phi\omicron\rho\beta\epsilon\alpha$, que son del mismo tipo que las *voces magicæ* presentes en la fórmula del PGM VII 652-660.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Se utiliza un murciélago para escribir sobre sus alas derecha e izquierda la fórmula prescrita en el papiro, que consiste en *voces magicæ* propias de Hécate. La sustancia que sirve para escribir es, preferiblemente, sangre de cabra, aunque también sirve la sangre de vaca o de asno.

Epítetos, *voces magicæ* y expresiones relacionadas con Hécate

$\beta\omega\rho\phi\omega\rho$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\phi\omicron\rho\phi\alpha\rho\beta\alpha$ $\phi\omega\rho\beta\omega\rho\phi\omicron\rho\beta\alpha$: $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$: $\beta\alpha\phi\alpha\iota\eta$: $\phi\omega\rho\beta\alpha\phi\omega\rho$: $\beta\alpha\rho\beta\alpha$ *bôrhôr phorba phorpharba phôrbôrhporba*; *phorba phorba phorba*: *baphaiê*: *phôrbaphôr*: *barba* [*voces magicæ* en el ala derecha] (Il. 654-656).

$\phi\omicron\rho\phi\omega\rho$: $\phi\omicron\rho\beta\alpha$: $\beta\omicron\rho\phi\omicron\rho$: $\phi\omicron\rho\beta\alpha$: $\beta\omicron\rho\phi\omicron\rho$: $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\phi\omicron\rho\phi\omicron\rho$: $\phi\omicron\rho\beta\alpha\beta\omega\rho$: $\beta\omicron\rho\beta\omicron\rho\beta\alpha$: $\phi\omega\rho\phi\omega\rho$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ *phorphôr*: *phorba*: *borphor*: *phorba*; *borphor*: *phorba phorphor*: *phorbabôr*; *borborba*: *phôrhôr phorba* [*voces magicæ* en el ala izquierda] (Il. 658-660).

Dos secuencias de *voces magicæ* atribuidas a Hécate que se graban sobre las alas del murciélago en esta práctica mágica. Aparentemente no siguen ningún orden determinado, por lo que solo puedo señalar algunos detalles que he podido percibir y que me han llamado la atención.

En la primera secuencia, aquella inscrita en el ala derecha del murciélago, la repetición triple de $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ puede ser un signo o nombre mágico de Hécate triple. Esta *vox* se repite hasta siete veces en la secuencia primera. El resto de *voces magicæ* se compone de las sílabas $\beta\omega\rho$, $\phi\omega\rho/\phi\omicron\rho$, $\phi\alpha\rho$ y $\beta\alpha$. La única *vox mágica* diferente en esta secuencia primera es $\beta\alpha\phi\alpha\iota\eta$, que no se encuentra en la segunda secuencia.

En la segunda secuencia, aquella inscrita en el ala izquierda, cabe destacar, por un lado, que contiene siete *voces magicæ* bisílabas al inicio ($\phi\omicron\rho\phi\omega\rho$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\beta\omicron\rho\phi\omicron\rho$ $\phi\omicron\rho\beta\alpha$ $\beta\omicron\rho\phi\omicron\rho$

φορβα φορφορ) compuestas por las sílabas φορ/φωρ, βα y βορ. Nótese que la *vox magica* φορβα aparece tres veces repetida de nuevo, aunque intercalada entre *voces magicae*: dos φορφορ/φορφορ abren y cierran la secuencia de bisílabas, y dos veces βορφορ, repetida en medio de la secuencia. Siguen dos trisílabas φορβαβωρ y βορβορβα, compuestas por las sílabas φορ, βα y βορ/βωρ. Cierran la segunda secuencia las bisílabas φωρφωρ y φορβα, que son iguales a las dos primeras *voces magicae* (considerando φορφορ equivalente a φωρφωρ), dando cierta unidad.

Sobre esta serie de *voces magicae*, véase el comentario de βορβοροφόρβα del PGM IV 1402.

PGM VII 686-702¹

“Invocación a la Osa-Hécate para todo fin”

Invocación dirigida a la constelación de la Osa divinizada y en sincretismo con Hécate bajo su faceta cósmica.

Ἀρκτική. Ἄρκτη, Ἄρκτη, ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου, ἢ στρέφουσα τὸν ἄξονα καὶ κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ· ἐντυγχάνω σοι, δεόμενος καὶ ἱκετεύων, ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε τοῖς ἁγίοις σου ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοῦ ἢ θεϊότης, ὧν οὐ δύνη παρακοῦσαι· Βριμῶ, ῥηξίχθων· προκυνη Βαυβῶ λ[.....] ι: αμωρ: αμωρ: αμωρ.ιηα: ἐλαφηβόλε αμαμαμαρ Ἀφρου.μα: πασιδάμεια, βουλοδάμεια, αμαμα· εὐναία, Δαρδανία, πανοπαία· νυκτοδρόμα, βιάσανδρα, δαμάσανδρα, καλέσανδρα, κατανίκανδρα, λιχρῖσσα, φάεσσα, ἰὼ ἀερία, ἰὼ Ἑρμυναία, ἰὼ μολπή, φυλακή, πρόσκοπε, Χάρις, τρυφερά, πρόστατις, ἀδαμάντα, ἀδαμάντειρα, ἰὼ δαμναμένεια, βρεξερικανδαρα, πανυπάτα, ταυριατα ἄφθεγκτε, πυροσώματε, προφαίδιμε, καρχάροπλε, ποίησον τάδε· κοινά.

Traducción:

Osa, Osa, que gobiernas el cielo y las estrellas y todo el cosmos; que haces girar el eje y controlas el sistema celeste entero con fuerza y necesidad; vengo a tu encuentro para pedirte y suplicarte² que hagas tal cosa, puesto que te invoco por tus nombres sagrados, con los que se alegra tu divinidad y a los que no puedes dejar de prestar oído: *Brimó*, quebrantadora de la tierra: conductora de perros, *Baubó* λ[...]: *aumōr*: *amōr*: *am[ō]r[.]iēa*: <cazadora> de ciervos, *amamamar Afru[.]ma*: dominadora de todo, doblegadora de voluntades, *amama*; propiciadora del matrimonio, *Darda<nia>*, observadora de <todo>; caminante de la noche, violentadora de varones, domeñadora de hombres, convocadora de varones, vencedora de varones, *lichrissa*, resplandeciente, io aérea, io Erimnea, io melodía, guardiana, vigía, Gracia, delicada,

¹ El PGM VII (ss. III-IV d.C.) se encuentra en un rollo opistógrafo de 1092 líneas con gran variedad de prácticas mágicas, por lo que es conocido como un “manual del mago”. Está conservado en el British Museum de Londres desde 1839, véase Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 14. Pertenece a la colección de Jean d’Anastasi (1780?-1857), embajador de Suecia en la corte de Alejandría de Egipto que consiguió reunir una amplia colección de textos mágicos, muchos de ellos procedentes de Tebas, véase Betz, 1986: 23 y 42.

² O bien “Te solicito, como necesitado y suplicante”, véase Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 228. Respecto de δεόμενος καὶ ἱκετεύων Perea Yebenés señala que “se trata de la adjetivación basada en la acción o concepto del deseo inmanente de sufrir, incluso morir, por un fin terrible que se evoca/invoca mágicamente” (Perea Yebenés, 2002: 215).

presidenta, indómita, dura como el acero, io de fuerza dominadora, *brexerikandara*, la más excelsa, *tauriata*, inefable, de cuerpo ígneo, ilustrísima, de afiladas armas, haz esto (*lo que desees*)”.

Comentario

Finalidad

Es una invocación dirigida a la divinidad sincrética Osa-Hécate y es de tipo “práctica instrumental para todo fin”, destinado a obtener bienes externos con la ayuda de una poderosa divinidad, la cual, en este caso, tiene poder sobre el cosmos y la fuerza de la Necesidad. Al final del texto se deja espacio para que el ejecutor escriba su petición.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Como he tenido ocasión de demostrar en otra ocasión¹, hay tres invocaciones en los *PGM* dirigidas directamente a la constelación de la Osa divinizada (Ἄρκτε). Dos de ellas en el *PGM* IV, 1275-1330 y 1331-1389, y la tercera en este *PGM* VII 686-7902. En ellas, el mago parece apelar al gran poder e influencia de la Osa en el cosmos para hacer que su petición llegue a grandes potencias celestes: Helios-Fre en las invocaciones del *PGM* IV y Hécate en esta invocación. Por ello, en los tres casos se aprecia un sincretismo entre la divinización de la Osa y las potencias superiores que son Helios-Fre y Hécate, y todos ellos la divinidad sincrética adquiere potestades similares².

En esta invocación, el mago se dirige a la Osa-Hécate que gobierna el cielo, las estrellas y el cosmos (Il. 687-688), hace girar el Polo o Eje del universo (l. 688), controla el sistema universal y su estructura con la fuerza de la Necesidad (l. 689) y puede dominar y doblegar a los hombres (Il. 696-697), al mismo tiempo que los protege y los vigila (l. 698). Como se puede observar, estas potestades se relacionan fácilmente con la Osa, debido a la posición que ocupa en el cielo y a la importancia de su constelación en el firmamento. Pero dichos poderes también se asocian perfectamente con el perfil astral de Hécate, con su genealogía hesiódica, siendo hija de Perses y de Asteria y teniendo poder sobre la tierra, el cielo y el mar, y con la tradición órfica (Orph., *H.* 1), donde es Περσεΐα y es calificada como οὐρανία χθονία τε καὶ εἰναλία “celeste, ctonia y marina” y παντὸς κόσμου κληιδούχων ἄνασσαν “señora de las llaves de todo el cosmos” (Orph., *H.* 1, 2 y 7). A partir de época helenística, la imagen de Hécate que conforma la doctrina caldea de los *Oráculos Caldeos* ensalza el perfil astral de la diosa y la identifica con el Alma del mundo. Desempeña la función de guía y mensajera cósmica, actúa como elemento conector entre el mundo sensible e inteligible, para que sea posible la comunicación entre hombres y dioses. La capacidad para dominar a los hombres casi parece más propia de Hécate que de la Osa, como se puede observar en los *PGM* que he analizado en los Hécate aparece revestida de prerrogativas que subyugan a los hombres. Es por ello que la asociación sincrética entre ambas resulta óptima para una invocación de carácter genérico

¹ Un análisis y comentario de esta invocación en López Carrasco, 2017.

² Sobre la analogía entre la invocación del *PGM* VII 686-702 y las dos prácticas del *PGM* IV 1275-1330 y IV 1331-1389, véase López Carrasco, 2017: 141-146.

como ésta, en la que el mago necesita del favor de una gran potencia divina para lograr sus propósitos.

El sincretismo entre la Osa divinizada y Hécate se fundamenta, además, en los epítetos y *voces magicæ* del texto, ya que éstos atañen a ambas divinidades porque expresan supremacía o control sobre el mundo terrenal (πανοπαία, πασιδάμεια, δαμναμένηα) y sobre los hombres (βιάσανδρα, δαμάσανδρα, κατανίσανδρα, etc.). Aunque algunos epítetos parecen más propios de Hécate que de la Osa (νυκτοδρόμα, φυλακή ο καρχάροπλος); así como algunos atributos y teónimos que se mencionan están relacionados con Hécate y su séquito (Brimó, Baubó, las Gracias).

Epítetos, *voces magicæ* y expresiones relacionadas con Hécate

ἀρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου “gobernadora del cielo, de las estrellas y de todo el cosmos” (Il. 687-688). En esta invocación, la Osa representa la divinización de la Estrella Polar (α *Ursae Minoris*) en el hemisferio norte, que está situada en el extremo de la cola de la constelación de la Osa Menor. Se trata de una estrella visible desde la tierra y es la más próxima al eje de rotación de la Tierra o polo norte celeste.

Debido al efecto de la precesión de los equinoccios, los polos celestes se desplazan con relación a las estrellas alrededor de la eclíptica, por lo que la estrella polar en cada hemisferio no es la misma a través de los años. Hace 4800 años, la estrella más cercana al polo norte celeste era Thuban (α *Draconis*), que fue la “estrella polar” de China y Egipto y famosa entre los astrónomos chinos, quienes la incluyeron en sus anales del 2700 a.C. (época del emperador Huang Di). Con el paso del tiempo, el polo celeste se fue desplazando entre las estrellas α *Ursae Minoris* y α *Draconis*. Hacia el 1200 a.C., fecha de la expedición de los Argonautas, se construyó la esfera armilar más antigua conocida, denominada “esfera de Quirón”, y a partir de esa época el polo norte se fue aproximando hacia la estrella polar que hoy conocemos (α *Ursae Minoris*). Aunque a principios del s. I d.C. no había ninguna estrella brillante que indicara el lugar del Polo norte, seguramente entre los siglos III y IV d.C., hace unos 2000 años, época en la que se fecha este *PGM VII* de Preidendanz, ya podía apreciarse la Estrella Polar que hoy conocemos en la bóveda celeste.

La Osa o Estrella Polar divinizada de esta invocación ostenta el papel de “gobernadora del cielo y de las estrellas”. Esto se debe a su posición privilegiada en el cielo, ya que, al encontrarse tan cerca del Polo Norte celeste, se ve en el centro de las trayectorias circulares que las otras estrellas parecen describir a su alrededor, por efecto de la rotación terrestre. Por este motivo la Estrella Polar es tan importante para la orientación de los navegantes en el mar.

La tercera potestad de “gobernadora del cosmos” es, en mi opinión, un rasgo añadido que amplía el poder de la Osa debido a su identificación con Hécate, Alma del Mundo caldea. Bajo su perfil astral, Hécate representa el vínculo de comunicación entre el mundo sensible y el inteligible, lo cual la convierte en la potencia divina más conveniente para el mago que quiere hacer llegar su mensaje desde el mundo terreno a los dioses superiores; así como es Hécate astral la que tiene potestad para enviar *daimones* a la tierra que pueden servir al mago en sus propósitos.

ἡ στρέφουσα τὸν ἄξονα “la que hace girar el Eje” (l. 688). Un atributo que favorece la identificación de la “Osa” (Ἀρκτε) invocada como la divinización de la propia Estrella Polar (y no tanto como divinización de toda la constelación de la Osa Menor). La Estrella Polar (α *Ursae Minoris*) se encuentra tan cerca del Polo Norte que desde la Tierra parece que el resto de estrellas se desplazan a su alrededor, y por este mismo motivo se podría pensar que la divina Osa fuese la encargada de mover el Eje del cielo.

κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ “la que ejerce su poder sobre todo el sistema con fuerza y Necesidad” (l. 689). Una expresión que revela el poder de la Osa-Estrella Polar y de Hécate astral para actuar sobre el “orden del cosmos”, que es lo que yo entiendo como ὅλου συστήματος “de todo el sistema”. Por lo tanto, es capaz de influir en el *fatum* o en el curso de los acontecimientos. Lo hace βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ “con fuerza y Necesidad”, característica propia de las potencias divinas superiores. Así Medea, por gracias de su divina maestra Hécate, es capaz de influir sobre el Destino y la Necesidad (A.R., A. III 529). Por este motivo, la fórmula de la Necesidad *maskelli maskellô* aparece frecuentemente en las prácticas mágicas en las que Hécate interviene. Véase el comentario a la fórmula de la Necesidad *Maskelli Maskello* en *PGM* III 90 y *PGM* IV 2052; IV 2186-2199 y IV 2750-2, así como la declaración de Hécate como la “inevitable Necesidad” οὐ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη en el *PGM* IV 2855-6.

El concepto de Necesidad aparece, en ocasiones, divinizado como la diosa primordial llamada Ananké (Ἀναγκή), que representa la fuerza de la Necesidad, la compulsión y lo inevitable. En la cosmogonía órfica aparece al principio de la creación. Ananké y Cronos se unen para romper el huevo de la creación y originar así las partes que constituyen la tierra, el cielo y el mar, las cuales conforman el universo. Después, Ananké y Cronos rodean el cosmos para accionar la rotación de los cielos y eterno paso del tiempo. Hécate aparece en ocasiones asociada con Ananké debido a sus funciones cósmicas y astrales como gobernantes del cielo y de todo el orden del cosmos. Curiosamente, ambas diosas presentan afinidad también en cuanto a sus rasgos iconográficos, concretamente las antorchas. Este elemento no es exclusivo ni de Hécate ni de Ananké pero sí es uno de los atributos característicos de Hécate, como he tenido ocasión de demostrar en el comentario de epítetos de la diosa como δαδοῦχε (*PGM* IV 2555 y 2715), φαεσφόρε (*PGM* IV 2544 y 2721), λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα (*PGM* IV 2553-2554), λαμπάς (*PGM* IV 2297), σελασφόρος (Doroth., *frag.* 3a lín. 14), φαεσίμβροτε (*PGM* IV 2786), etc. Probablemente el testimonio iconográfico más antiguo de Ananké (s. V a.C.) es su representación en la *lekythos* de figuras rojas ateniense¹, en la cual aparece la diosa Ananké alada en movimiento y provista de una antorcha en su mano derecha.

Βριμῷ “Brimó” (l. 692). Véase el comentario de este teónimo en Βριμῷ *PGM* IV 2265.

ῥήγιχθων “que quiebra la tierra” (l. 692). Véase el comentario de este teónimo en *PGM* IV 2719 y 2751.

προκυνη Βαυβῷ “guía de perros Baubó” (l. 692). El teónimo Baubó puede designar a Hécate en esta expresión, debido a la estrecha relación que tiene con la diosa en ámbito mágico. Véase el comentario a Βαυβῷ en el *PGM* IV 2195 y en IV 1227-1264.

¹ Conservada en el Pushkin State Museum of Fine Arts.

El epíteto προκύνη, según Bonner¹, se refiere a la diosa Hécate porque una jauría de perros que aúllan asiste a la diosa. Pólux define el verbo προκυνεῖν como “ladrar antes de tiempo”, de donde “hablar anticipadamente”. En contexto astronómico, Proción (Προκύων) es el nombre de la estrella *Alfa Canis Minoris* (α Cmi) y es la más brillante de la constelación del Can Menor, la octava estrella más brillante en el cielo nocturno. Su nombre, literalmente, significa “antes del perro” ya que precede a la “Estrella del Perro” llamada también “Sirio” (α *Canis Maioris*) en su aparición en el cielo de las latitudes septentrionales de la Tierra. En los PGM es probable que este epíteto προκύνη adquiriera un significado añadido cuando aparece relacionado con Hécate, interpretándose la diosa como “la que va delante de los perros”, esto es, de la jauría de perros infernales que la acompañan.

αυμωρ αμωρ αμωρ...ιηα (ἐλαφηβόλε) αμαμαμαρ Ἀφρου...μα [...]αμαμα' *aumôr amôr amôriêa* [...], *amamamar Afrou...ma* [...] *amama* (Il. 693-694-5). Serie de *voces magicæ* cuya interpretación desconozco. Las formas de la secuencia recuerdan la *vox magica* Αμαρωμα comentada por Mastrocinque. Según el autor, esta *vox* acompaña al Decano Tepiach identificado con Hermes y que podría ser derivada de la raíz semítica *AMR* del verbo “hablar”. También se puede relacionar con el teónimo egipcio Αμουρη, que está compuesto por la raíz copta *amou* que significa “ven” o por la raíz egipcia *mr* que significa “ligar”, “atar”. No obstante, Mastrocinque considera que, en esta invocación, la palabra Αμωρ se refiere a la luna² y la relaciona con el teónimo de tradición hebrea Ηναμορω Ηναμαρω Εναμορω³. En la fórmula “para vencer” del PGM VII 535-6 se encuentra una secuencia semejante a la que tenemos en esta invocación: ἄμαρα ματωρ' μωρμαρησιο y ἄμαρ: αματωρ: μωρμασι. Dicha fórmula está consagrada a Helios como “dios que todo lo contiene, engendra criaturas vivas y ejerce poder sobre el cosmos”, al igual que la Osa-Hécate. En este sentido Helios y la Osa-Hécate tienen la función de custodiar las “puertas” del cosmos, entendidas como la zona de transición y conexión entre el mundo inteligible y el sensible, una frontera que debe traspasar la invocación del mago para ser conocida por la divinidad.

La *vox magica* ἄμωρ se puede relacionar también con el micénico *a-mo-ra-ma* (*harmolâma*) que figura en una tablilla micénica que habla sobre un grupo de trabajadores en Cnosos y designa al “proveedor de las raciones (de comida)”⁴. El sustantivo micénico *a-ma* puede referirse a la “cosecha”⁵. La misma raíz tienen los términos ἄμωπέα, que en griego significa “rábano”, ἄμωρεύουσιν (¿“portan rábanos”?)⁶ y ἄμωροι (¿“portadores de rábanos”?⁷) y los términos ἄμωροι o ἄμωρος que designan en griego un tipo de torta (Call., *Fr.* 686; Hsch., *alpha*, ἄμωρος, 4178).

¹ Bonner, 1950: 170.

² SGG 2003: 101-102 y 104.

³ Ηναμορω Ηναμαρω Εναμορω son *voces magicæ* que acompañan a Thoth cinocéfalos. Bonner, por su parte, identifica en ellas el término copto *ana* (“simia antropomorfa”) en la forma sahídica *yñn* y propone la lectura *yñn mpro* (“simia de la puerta”), esto es, guardiana de la Puerta del Más Allá, véase SGG 2003: 101.

⁴ Ventris y Chadwick, 1959: 168 y 387. Véase DGE “ἄμωρ” y la entrada *a-mo-ra-ma* en el *Diccionario micénico* (DMic.). Disponible online: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/diccionariomicenico/contenido/a.html>.

⁵ Ventris y Chadwick, 1959: 387.

⁶ DGE “ἄμωρεύουσιν”: ἰχθυοφοροῦσιν EM 117.27G.

⁷ DGE “ἄμωροι”: ἰχθυοφόροι EM 117.26G.

Por otra parte, ἄμαρ podría ser un segmento de la palabra griega ἀμάρα “acequia, cloaca”, un lugar subterráneo que puede estar relacionado con la mención de la divinidad infernal Brimó y con la ctonia Baubó que preceden a esta secuencia de *voces magicæ*.

Remito, por último al comentario de la *vox magica* αμαρω, relacionada con el dios Pan, que está insertada en la secuencia μουλαθι· χερνουθι· αμαρω· μουλιανδρον· en el PGM IV 2511-2512.

Por su parte, la *vox magica* Ἀφρου...μα podría referirse al nombre de la diosa Afrodita (Ἀφροδίτη) aunque, aunque no puedo aportar más que una conjetura considerando que su lectura en el papiro es fragmentaria (Ἀφρου[.]μα). Tal vez la *vox magica* esté compuesta por la raíz griega ἀφρός (“espuma”), al igual que el nombre de la diosa, que de ella deriva, según Hesíodo¹. Así mismo, aunque Afrodita no aparece aludida en esta invocación, sí se cuenta entre las divinidades generadoras de vida y también entre las divinidades astrales, especialmente bajo el nombre de Afrodita *Ourania* y como regente del planeta Venus que lleva su nombre a partir de época alejandrina.

ἐλαφηβόλε “cazadora de ciervos” o “que dispara a los ciervos” (l. 693). Este epíteto propio de Hécate-*Ártemis* se encuentra inserto en medio de la serie de *voces magicæ* que acabo de comentar, entre αμωρηα y αμαμαμαρ. Véase el comentario a este epíteto en el PGM IV 2520.

πασιδάμεια “que todo lo domina” y βουλοδάμεια “que domina la voluntad” (l. 694). Epítetos relativos al poder de dominación de la diosa porque contienen la raíz -δαμ- del verbo δαμάζω “dominar, subyugar”. Respecto del primero, πασιδάμεια, remito al comentario de los epítetos sinónimos πανδαμάτειρα en el PGM IV 2720 y πασικράτεια en el PGM IV 2771.

El epíteto βουλοδάμεια se aplica a la Osa-Hécate porque es capaz de influir y determinar el devenir, es decir, el curso de los acontecimientos. Por lo tanto, actúa también sobre la voluntad de los mortales. Debido a ello, en esta invocación el mago busca ganarse la colaboración de la divinidad para conseguir sus propósitos. Véase el comentario a los epítetos ἀδμήτη en PGM IV 2713 y κατακαμψυψαύχε en PGM IV 2715-6, que tienen un sentido semejante.

εὐναία “que cuida el lecho” (l. 695). Un epíteto de sentido dudoso. Aplicado a la Osa-Hécate en este contexto como *Dea Mater* o divinidad generadora de vida.

Δαρδανία *Dardania* (l. 695). Un epíteto relacionado con el ámbito místico de Hécate y con su faceta, unida a la Osa, de divinidad generadora o propiciadora de vida. Tal vez por eso

¹ Pironti, 2005: 129-142. Véase la inscripción del reverso de un amuleto con la representación de *Spes*: ΑΦΑΝΟΩΝ ΑΦΡΑ, en la cual C. Sfameni interpreta αφρα como “belleza”, SGG 2003: 368 y Schwab, 1897: 280. Por otro lado, Waegeman relaciona el “nombre secreto de Afrodita” ΑΡΩΠΙ-ΦΡΑΣΙ(Σ) y la elección de gemas lapislázuli para representar a la diosa porque dichas piedras son del color cielo. En griego, la gema se llama σάπφειρος y en hebreo *saphir* > ΣΑΦΙΡ (símbolo del cielo y de Afrodita *Ourania*), de ahí que ΦΡΑΣΙ sea tal vez un anagrama de ΣΑΦΙΡ, véase Waegeman, 1992: 237. Además, en *Cyranides* se prescribe grabar la imagen de Afrodita en gemas de lapislázuli para tener fortuna en el amor y contra las fieras salvajes (*Cyran*. I 5, 27-31). Para triunfar en los juicios hay que llevar el ojo derecho de una *lynx* (“pájaro torcecuello”) debajo de un zafiro con la imagen de Afrodita (*Cyran*. I 10, 39-42). Un lapislázuli de Afrodita descrito por Monaca en SGG 2003: 335.

aparece a continuación del epíteto εὐναία anterior. Véase el comentario a Δαρδανία en el PGM IV 2607-8.

πανοπαία “que todo lo ve” (l. 695). Atributo propio de las grandes divinidades celestes quienes, desde su posición elevada y privilegiada son capaces de controlar todo lo que sucede en el mundo de los mortales. Una observación curiosa: así como en esta invocación aparecen seguidos los epítetos Δαρδανία πανοπαία (l. 695), en el PGM IV 2961 aparecen seguidos δαρδαρ πανοπαῖα. Véase el comentario al epíteto πανοπαῖα en el PGM IV 2608.

νυκτοδρόμα “caminante nocturna” (695). Epíteto adecuado al momento del día propicio para la Osa-Hécate. La Osa es la divinización de la Estrella Polar, estrella que brilla formando parte de su constelación en el firmamento. Por su parte, Hécate debe este epíteto a que sus apariciones suceden principalmente durante la noche. Además, Hécate encaja con la connotación de movimiento que implica -δρομα en tres sentidos: primero, porque en su hipóstasis lunar Hécate-Selene se desplaza por el cielo nocturno, segundo, porque la concepción caldea de la diosa en los *Oráculos Caldeos* la considera mensajera e intermediaria celeste que recorre el espacio de aire existente entre el mundo sensible e inteligible, comunicándolos entre sí. En tercer lugar, Hécate es señora de los caminos (Ενοδία/Εἰνοδία) y de las encrucijadas (τριοδίτις). Con el mismo significado Hécate recibe el epíteto νυκτιπόλος (Acus., fr. Vol. Jacoby’ –F 1a, 2, F, frag. 42, lín. 3-4; frag. 27, lín. 1), sinónimo de νυκτοδρόμα. Véase el comentario de los epítetos que asocian a Hécate con la noche en ámbito mágico, νυκτοφάνεια en el PGM IV 2816-7, νυχία y σκοτία en el PGM IV 2852 y llamada propiamente Νύξ en el PGM IV 2854.

βιάσανδρα, δαμάσανδρα, κατανίκανδρα “violentadora de varones”, “domeñadora de hombres”, “vencedora de varones” (ll. 696-697), βρεξερικανδρα “destructora de varones” (l. 700) e ἰὼ δαμναμένεια “iō fuerza dominadora” (ll. 699-700). Epítetos que expresan la supremacía de la diosa Osa-Hécate¹ sobre los mortales varones (-ανδρα > ἀνήρ, ἀνδρός “hombre”) por medio de la fuerza (βίας), de la dominación (δαμας- derivado de δαμάζω “dominar”) o del poder que tiene para vencerlos (κατανικ- derivado de κατανικάω “vencer, derrotar”). Los epítetos δαμάσανδρα y δαμναμένεια están compuestos por la raíz del verbo δαμάζω al igual que πασιδάμεια (l. 694).

El epíteto δαμναμένεια es interesante porque parece la forma en femenino del teónimo *Damnameneus*². Originalmente, *Damnameneus* era el nombre de uno de los Dáctilos Ideos y también designaba uno de los Telquines o *daimones* de la metalurgia (Nonn., D. XIV 36-39). Es el cuarto vocablo de la serie de las *Ephesia Grammata* y con frecuencia aparece en los PGM (especialmente en prácticas consagradas a divinidades solares)³. También aparece grabado en una lámina mágica de cobre sobre una estela dedicada a Afrodita “DAMNA MENEUS AKRAMMA CHAMAREI” que sirve para conseguir amor, éxito y amistad. Esta voz viene grabada

¹ Las voces *magicæ* δαμασανδρα καλεσανδρα κατανικανδρα y Δαμναμενεύς aparecen en un amuleto de hematita negra (CBd-1542) en cuyo verso figura un *Pantheos* sobre un león y en cuyo reverso hay una *tabula ansata* con Anguípedes y otras divinidades.

² SGG 2007: 106 y bibliografía sobre *Damnameneus* en la nota 1.

³ PGM II 165, 167; PGM III 80, 101 (Helios-Mitra identificado con Hades), III 434-435 (Ártemis Δάμνω δάμνο λύκαινα), III 443, 511; PGM IV 2770, 2777 (prácticas coactivas a Selene); PGM XII 299 (al Dios supremo); PGM XIXa sección 6, 17.

en gemas¹ y en las prácticas mágicas consagradas a potentes divinidades capaces de influir en el *fatum* y de modificarlo a favor de aquel que las invoca.

Los tres epítetos δαμάσανδρα, δαμναμένηα y πασιδάμεια expresan la fuerza de la dominación y aparecen inscritos en la base triangular del aparato adivinatorio consagrado a Hécate y proveniente de Pérgamo². Estos tres mismos epítetos aparecen en la práctica coactiva del PGM IV 2771-2773, dirigida a Selene-Hécate junto a otras potencias divinas, así como en el PGM IV 2844-2845 (Δαμνῶ, Δαμνομένηα, Δαμασάνδρα, Δαμνοδαμία).

El epíteto βρεξερικανδρα es un *hárax* en los PGM por lo que solo puedo aportar una hipótesis sobre su significado. Si consideramos que la palabra tiene tres componentes βρεξ-ερικ-ανδρα: la raíz βρεξ-, si deriva de βρέξις, puede referirse en griego a la acción de mojar o sumergir en líquido;; la parte -ερικ- se puede relacionar con la raíz de aoristo de ἐρείκω “romper, desgarrar”; y al final la grafía -ανδρα parece una variante de -ανδρα (“hombre”). A partir del significado de -ερικ- y -ανδρα, “romper” y “hombre”, el sentido del epíteto sería de diosa “rompedora” o “destructora de hombres”, lo cual es acorde a los otros tres epítetos que preceden (βιάσανδρα, δαμάσανδρα, κατανίκανδρα). Sin embargo, la parte inicial de βρεξ- no se explica si no entendemos el sentido del epíteto como diosa “que destruye a los hombres con agua o ahogándolos” o diosa “de agua destructora de hombres”.

Καλέσανδρα “convocadora de hombres” (l. 696). Epíteto que refiere el poder de la diosa para actuar sobre los mortales, “llamándolos” a obedecer su mandato divino.

λιχρῖσσα *lichrissa* (l. 697). Una *vox magica* de significado desconocido, por lo que solo puedo proponer una posible interpretación. Yo descartaría la opción, aunque tentadora, de considerar que -χρισ- es una variante con-i- de la raíz griega χρυσ- “oro”, provocada, tal vez, por una errata del escriba debido a la homofonía de las letras ι e υ. Henrichs propone la lectura <καλ>λιχριστά³: καλλ- raíz de καλλός “hermoso/a” y χριστ- raíz de χριστός “ungido”, con la que su significado sería “hermosamente ungida”, tratamiento propio de dioses. De ahí, por ejemplo, que sea llamada también πανυπάτα “excelsísima” (l.700), unas líneas más adelante.

Otra posibilidad es que λιχρῖσσα sea una palabra relacionada con la antigua ciudad Crisa (Κρίσα o Κρίσσα), perteneciente a la región griega de la Fócide y localizada en la ladera oeste del Parnaso, cerca de la actual ciudad de Chrysó (Χρυσό) y un poco más al sur de Delfos, área

¹ SGG 2003: 342-343 n. 301: jaspe amarillo con Eros y la vox magica de Afrodita y de Hécate Ἀκτιῶφι/Ἀχθῶφι. SGG 2003: 389 n. 359: amatista en la que se representa al Decano Tepiach con una corona en la mano derecha y una serpiente en la izquierda, sobre el cuerpo del reptil está escrito ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥC. El mismo vocablo, ΔΑΜΝΑ ΜΕΝΕΥΕ se encuentra en un jaspe rojo sobre la cola de una serpiente enloquecida por un daimon (Schwab, 1897: 284). SGG 2007: 78 n. Fi 112 (Mus. Arch. Naz. Firenze, inv. 15151): coralina fragmentaria en la que se intuye la fórmula Ablanathanalba Akramachamarei Damnamaneus (ΔΑ[ΜΝΑΜΑ]ΝΕΥC) seguida de los nombres de los planetas. SGG 2007: 106 n. Pe 7 (Mus. Arch. Naz. Perugia, col. Guardabassi, inv. 1244): jaspe amarillo con el dios *Pantheos* representado con tres rostros barbados y cuatro brazos, doble cola de halcón y cocodrilo y, sobre él, un Sol brillante y el nombre mágico ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥC).

² Pieza 36 (Cbd-1865) ll. 65-69 en Wünsch, 1905: 12-14: [.]ἰῶ | Πασικράτ[ε]ῖα, ἰῶ | Πασιμέδουσα, ἰῶ | πᾶντα ἐ[-] | φέπουσα, | (“lo que todo lo domina, lo que de todo se ocupa, lo que todo lo alimenta”).

³ Henrichs, 2001: 31.

cultural de Apolo. Sobre dicha ciudad: Homero sitúa Crisa (Χρῖσα) al sudeste de Delfos (Hom., *Il.* II 520); Estrabón señala que desde la ciudad de Cirra (Κίρρα) se extiende la llanura de Crisa y, a continuación, la ciudad homónima Krisa (Κρῖσα) que da nombre a un golfo (Str. IX 3, 1, 10) y que hoy se llama golfo de Itea. Pausanias cuenta que Falanto naufragó en el mar de Crisa (πελάγει τῷ Κρισαίῳ) y que fue llevado a tierra por un delfín (Paus., X 13, 10-13), aunque el autor parece confundir Κρῖσα y Κίρρα (Paus. X 37, 5).

φάεσσα “resplandeciente” (l. 697) y προφαίδιμε “ilustre” o “brillante” (701). El primer epíteto, φάεσσα, es propio de las divinidades celestes que iluminan el cielo. La Osa porque representa una divinización de la Estrella Polar. Mientras que Hécate es una hipóstasis de la luna, el astro más brillante en el cielo; además, uno de los atributos culturales más frecuentes de la diosa son las antorchas que lleva en las manos para dar luz. En relación con su resplandor, se encuentra el segundo epíteto, προφαίδιμε. Cuando se trata de caracterizar a Hécate como divinidad que emana luz, suele asociarse a la diosa con epítetos como δαδοῦχε (PGM IV 2555 y 2715), φαεσφόρε (PGM IV 2544 y 2721), λαμπαδία, φάεθουσα καὶ αὐγάζουσα (PGM IV 2553-2554), λαμπάς (PGM IV 2297), σελασφόρος (Doroth., *frag.* 3a lín. 14), φαεσίμβροτε (PGM IV 2786) y φαεσφορίην (*Scholia in Callimachum. Scholia in Hymnos (schol. vet.) (schol. ψ ex archetypo), Himno 3 scholion* 11 l. 1).

ἰὼ ἀερία “Iô aérea” (l. 697). Exclamación Iô (como en ἰὼ πασικράτεια en el PGM IV 2771) seguida de ἀερία. Este epíteto relaciona a Hécate con el elemento del aire. Dicha asociación tiene sentido si consideramos que el espacio intermedio que existe entre el mundo sensible y el inteligible está compuesto precisamente por aire. Esta es la zona asignada a Hécate en los *Oráculos Caldeos* por ser ella quien se encarga de cubrir y conectar ambos mundo para que la comunicación entre ellos sea posible. Así lo reflejaría un epigrama oracular, contenido en el Apéndice de la Antología Griega, que está dedicado a Hécate (*Anthologiae Graecae Appendix Epigrammata Oracula* epigr. 193 EKATH).

ἰὼ Ἐρυμναία “oh Erimnea” (l. 697). De nuevo la exclamación Iô. El nombre Ἐρυμναία¹ recuerda el patronímico de los habitantes de Erimnia, una antigua ciudad de Asia Menor, situada en Licia² o en la Magnesia vecina a Caria, lo cual considerando el muy probable origen cario de Hécate, no resulta inapropiado para la diosa.

ἰὼ μολπή “oh canción” (l. 698). Este epíteto se relaciona, tal vez, con la música celeste de los planetas y de los astros en la concepción neoplatónica. Nótese, además, que la reiteración de la interjección ἰὼ aporta cierta musicalidad y ritmo a esta parte de la invocación. El elemento musical recuerda la celebración de rituales míticos (τελετή) y de los Misterios.

φυλακή “guardiana”, πρόσκοπε “vigilante” (l. 698) y πρόστατις “presidenta” (l. 699). Estos tres epítetos, relacionados con el adjetivo πανοπαία (l. 695), aluden al poder superior de la

¹ La raíz de la palabra es la del adjetivo ἐρυμνός “fortificado”, “fuerte” (Hes., *Fr.* 38, *Th.* 5.65, *Plb.* 1.30.8; Plu., *Cam.* 9; E., *Hel.* 68, *Fr. Antiopes* 48.93, *Fr.* 10.87; Call., *Del.* 23; *Schol. Call. Hymn. (scholia vetera, scholia ψ ex archetypo) Hymn.* 4, *schol.* 23; X., *An.* 5.7.31, etc.). Betz traduce “O strong one” (Betz, 1986: 138). Preisendanz, por el contrario, considera que este epíteto es un patronímico y lo traduce como “o Göttin von Erymna” (Preisendanz, 1974: 31).

² Hdn. y Ps.-Hdn., *De prosodia catholica* vol. 3,1, p. 327, lín. 10; Corn. Alex.Polyh., *Fr.* 65-72; Steph. Gramm., *Ethnica (epitome)* p. 281.

Osa-Hécate quien, desde su elevada posición, tiene la doble función de vigilar y velar por los mortales, a la vez que de dominarlos y tenerlos bajo control. La Osa está situada en el Polo-Eje del universo. Hécate, además de ser guardiana de las llaves del mundo subterráneo y del Infierno celeste (κλειδοῦχος), es quien recorre el espacio intermedio entre el mundo sensible e inteligible, transmitiendo las Ideas entre los mundos y guiando a las almas-*daimones* en su trayectoria a través de dicho espacio de transición¹. Véase el comentario al epíteto φυλακή aplicado a Hécate como “guardiana propicia y protectora” en el *PGM IV 2743-4* (ἄλως φυλακὰ καὶ ἰωγή) y a νερτέρων ἐπίσκοπος aplicado a Hécate como “guardiana de los muertos” en *PGM IV 2312*.

Χάρις Cárite (I. 698). Como he comentado anteriormente, Hécate puede recibir el apelativo de Cárite debido a la relación de semejanza que se establece entre ella y la figura divina de las tres Gracias. Dicha asociación se basa en dos factores fundamentales: su naturaleza triple y su doble carácter de divinidad ctonia y celeste, de la tierra y del cielo. Las Cárites son diosas terrenales² en cuanto que favorecen la fertilidad y los nacimientos, por lo que se incluyen en el cortejo de Afrodita en la tierra. Bajo su faceta astral, las Gracias se relacionan con las Musas y “danzan con los astros” en el cielo (*PGM IV 2790-2*). Así pues, propiciar la fecundidad en la tierra y actuar en ámbito celeste son dos factores que las Gracias comparten con Hécate astral; ya que, según la teología de los *Oráculos Caldeos*, el fecundo seno (κόλπος) de Hécate alberga las Ideas del Intelecto Paterno y es dispensador de vida (ζωῆς δεσπότης)³. Sobre la relación de Hécate con las Cárites véase el comentario a la expresión ἡ Χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς μορφαῖσι en el *PGM IV 2790-1*.

τρυφερὰ “delicada” (I. 698). Epíteto colocado a continuación del teónimo Cárite y debido, probablemente, a la relación de Hécate con dicha divinidad triple y celeste.

ἄδαμάντα, ἄδαμάντειρα “indómita”, “más dura que el acero” (I. 699). Son dos epítetos formados con la raíz δαμ-, que expresa dominación, precedida de α- privativa. Están relacionadas con el indestructible metal mitológico ἄδαμάς, -αντος, y con los adjetivos ἄδαμής, -ές “invencible” y con ἄδάμαστος “indómito, no sometido, indomable”. Con el metal ἄδαμάς está fabricado, por ejemplo, el huso de Ananké que sostiene el cielo (Nonn., *D. XXIX 197*), así como algunos objetos provenientes del Hades, que también se puede llamar *Adamas*⁴, como por ejemplo sus puertas de acero indestructibles (Theocr., *Id. II 34*), las cuales Hécate puede abrir, según el *PGM IV 2716-2717*. En este mismo sentido Pselo considera los “pilares intelectivos inflexibles”⁵ de la doctrina caldea como los “guías cósmicos” que son a la vez guardianes y guías del mundo. Los adjetivos ἄδαμάντα, ἄδαμάντειρα se aplican a la Osa-Hécate porque son divinidades inflexibles y poderosas. Además, estos epítetos están relacionados con el adjetivo ἄδάματος “no domado”, cualidad propia de las diosas vírgenes (A., *Supp. 143, 153 y S., Ai. 450*). Véase el comentario a los epítetos ἀδμήτη y ἄδαμάστωρ en el *PGM IV 2713-4*.

¹ Plu., *De def. orac.* 416E; Johnston, 1990: 29-48.

² Cic., *ND 3.44*.

³ *Orac. Chald.* fr. 32 = Procl., *In Ti.* 1.420.13-16; fr. 34 = Procl., *In Ti.* 1.451.19-22; fr. 56; fr. 96 = Pselo, *PG 122, 1141c 7-9*. Véase Johnston, 1990: 66.

⁴ Según Hipólito de Roma, al propio *Adamas* descienden los iniciados en los Misterios de Eleusis (Hipp., *Haer.* V 8.41.4-6).

⁵ Νοερούς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς. *Orac. Chald.* fr. 79 = Ps, *PG 122, 1132c 12* = p. 40 Kr. Majercik, 1982: 77.

ταυριατα (I. 700). Epíteto asociado a Hécate como diosa lunar debido a la forma de los cuernos de la luna. Véase el comentario de los epítetos y expresiones que caracterizan a Hécate como toro: κερατῶπι γ ταυρεόμορφε en el *PGM* IV 2544-5; ἡ χαροποις ταύροιςιν ἐφεζομένη en el *PGM* IV 2787-8; ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιέϊσα en el *PGM* IV 2799-2800; ταυροκάρηνε en el *PGM* IV 2805-6; ὄμμα δέ σοι ταυρωπὸν en el *PGM* IV 2806-7; ταυρῶπι en el *PGM* IV 2805 y 2829, κερόεσσα en el *PGM* IV 2829. El toro, además, representa a las diosas egipcias Hathor e Isis, con las que Hécate se relaciona en calidad de Σώτειρα.

En esta invocación, sin embargo, cabe considerar la interpretación del epíteto ταυριατα como una referencia a la constelación de Tauro, cuyo cúmulo estelar de las Pléyades forma un dibujo semejante al de la constelación de la Osa Mayor aunque más pequeño. Eratóstenes decía que la constelación de Tauro representa una vaca y no un toro, en recuerdo de Ío, que fue catasterizada por Zeus (Eratosth., *Cat.* I 14, 6).

ἄφθεγκτε “inefable” (I. 701). Adjetivo que denota un halo de silencio y secretismo. Tal vez representa el carácter secreto de los Misterios y la prohibición que se imponía a los iniciados de no revelar el proceso de iniciación ni los secretos de la divinidad en cuyos Misterios se iniciaban. Este adjetivo produce una sensación sonora opuesta a la que manifiesta el apelativo de la diosa Osa-Hécate como “ἰὼ μολπή”.

πυροσώματε “de cuerpo ígneo” (I. 701). Epíteto que señala la relación de Hécate con el elemento del fuego, y concretamente en ámbito astral puede referirse a la naturaleza ígnea de las Ideas (“rayos”) que son enviadas desde la Inteligencia del Padre para ser recibidas en el seno de Hécate y dispensadas al mundo sensible por la diosa. El fuego, de acción purificadora, tiene que ver con el ámbito místico de Hécate, recuérdese que Jámblico describe la epifanía de Hécate en medio de un “fuego amorfo” visible en todo el cosmos¹. La fogosidad de la diosa es equiparable al resplandor de la Osa como divinización de la brillante Estrella Polar, de ahí los adjetivos φάεσσα (I. 697) y προφαίδιμος “ilustrísima” o “brillante” (I. 701). La relación de Hécate con el elemento del fuego es frecuente en ámbito tanto astral como mágico. Véase el comentario a Véase el comentario a πυρίχθων, πυριπαγανυξ en el *PGM* III 1-164; πυριδρακοντόζωνε παῖ en el *PGM* IV 1404-1405; ψυχὰς καμόντων ἐξεγείρουσαν πυρί en el *PGM* IV 1419-1420 y λαμπάς en el *PGM* IV 2297, ἐσχάρα πυρουμένη en el *PGM* IV 233 y φλόξ en el *PGM* IV 2333.

Καρχάροπλε “de aceradas armas” (II. 701-2). Se trata de un atributo de Hécate que no solo va armada con antorchas, sino a veces también con puñales o con una espada, especialmente en las gemas mágicas².

¹ Iambl., *De Myst.* II 7.

² Bonner, 1950: 263 n. 63. Amuletos 19 (CBd-221), 39 (CBd-8), 28 (CBd-129), 29 (CBd-445), 30 (CBd-446), 31 (CBd-447), 32 (CBd-470), 37 (CBd-635), 38 (CBd-636), 33 (CBd-664), 1 (CBd-932), 20 (CBd-1038), 9 (CBd-1269), 11 (CBd-1312), 12 (CBd-1313), 47 (CBd-1732), 6 (CBd-1865), 25 (CBd-1903), 2 (CBd-2024), 16 (CBd-2025), 17 (CBd-2026), 15 (CBd-2027), 18 (CBd-2028), 67 (CBd-2055), 45 (CBd-2208), 26 (CBd-2425), 14 (CBd-2426), 46 (CBd-2765: Hécate triforme con espadas como en Orph., A. 980), 27 (CBd-3155) y 13 (CBd-3168). También en *SGG* 2003: 349 n. 303, 350 n. 304, 352 nn. 308, 309, 353 nn. 310, 311; *SGG* 2007: 43 n. Fi 27, 67 n. Fi 83, 94 n. Na 23.

PGM VII 756-794

“Invocación a Mene para todo fin”

Invocación dirigida a Mene como hipóstasis divina de la Luna en sincretismo con Hécate.

<εὐχή.>

ἑπικαλοῦμαι σε, πάνμορφον καὶ πολuwónu-
μον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἥς τὴν μορφήν
οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλήν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα
κόσμον, ἰάω, ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ
ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν
ἀποτελέσης καὶ πνεῦμα ἐκάστω ζῶω καὶ
φυτῶ νέμης, ἵν' εὐερ<νές> ᾗ, ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς
αὐξανομένη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος
ἀπολήγουσαῖ (εἰς μείωσιν ἄρχουσα ἀπολήγειν). καὶ ἔστιν σουῖ
ὁ α' σύντροφος τ[οῦ] ὀνόματος σιγή,
ὁ β' ποππυσμός,
ὁ γ' στεναγμός,
ὁ δ' συριγμός, ὁ ε' ὀλολυγμός,
ὁ ς' μυγμός,
ὁ ζ' ὕλαγμός,
ὁ η' μυκηθμός,
ὁ θ' χρεμετισμός,
ὁ ι' φθόγγος ἐναρμόνιος,
ὁ ια' πνεῦμα φωνᾶεν,
ὁ ιβ' ἦχος [ἀ]νεμοποιός,
ὁ ιγ' φθόγγος ἀναγκαστικός,
ὁ ιδ' τελειότητος ἀναγκαστικὴ ἀπόρροια.
Βοῦς, γύψ, ταῦρος, κάνθαρος, ἰέραξ, καρκίνος,

κύων, λύκος, δράκων, ἵππος, χίμαιρα,
 θέρμουθις, αἶξ, τράγος, κυνοκέφαλος,
 αἴλουρος, λέων, πάρδαλις, μυγαλός,
 ἔλαφος, πολύμορφος, παρθένος, λαμπάς,
 ἀστραπή, στέλμα, κηρύκειον, παῖς, κλείς.
 εἴρηκά σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ σύμβολα
 τοῦ ὀνόματος, ἵνα μοι ἐπακούσης, ὅτι σοι
 ἐπεύχομαι, τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου.
 ἐπάκουσόν μου, ἢ μόνιμος, ἢ κραταιά,
 ἀφειβοῦ μιντηρ οὐχὰ πιζεφυδῶρ
 χανθαρ χαδηροζο: μοχθιον εοτνευ
 φηρζον αινδης λαχαβω πιττω
 ριφθαμερ ζμομοχωλειε τηδραντεια
 οισοζοχαβηδωφρα.΄ κοινόν.

Traducción:

“Plegaria: te invoco a ti, que posees todas las formas y muchos nombres, bicorne diosa Mene, cuya imagen no conoce nadie, salvo el que hizo el cosmos entero, lao, el que te configuró para los veintiocho esquemas del cosmos, para que completes toda idea y des espíritu a cada animal y a cada planta, para que seas benéfica, tú que desde la sombra creces hacia la luz y desde la luz terminas en las tinieblas (tú que comienzas a ir a menos). Y estos son de ti (los compañeros de tu nombre):

El primer compañero de tu nombre es el silencio; el segundo, el chasquido de labios; el tercero, el gemido; el cuarto, el silbido; el quinto, el lamento; el sexto, el quejido; el séptimo, el aullido; el octavo, el mugido; el noveno, el relincho; el décimo, el sonido armonioso; el undécimo, la respiración articulada; el duodécimo, el sonido que produce el aire; el decimotercero, el sonido coactivo; el decimocuarto, la emanación coactiva de perfección.

Vaca, buitres, toro, escarabajo, halcón, cangrejo, perro, lobo, serpiente, caballo, quimera, serpiente thermouthis, cabra, macho cabrío, cinocéfalos, gato, león, pantera, musgano, ciervo, polimorfo, doncella, lámpara, relámpago, cinturón, caduceo, muchacho, llave.

He mencionado las señales y los símbolos de tu nombre para que me escuches, porque a ti te suplico, a la señora de todo el cosmos. Escúchame tú, la perseverante, la poderosa,

apheiboêô mintêr ochaô pizephydôr chanthar chadêrozo: mochtion eotney phêrzon aindês lachaboô pittô riphthamer zmomochôleie tiêdranteia oiozochabêdôphra” (lo que deseas).

Comentario

Finalidad

Es una invocación dirigida a Mene-*Hécate* para que la diosa sincrética atienda y cumpla la petición del mago. Mene es el otro apelativo para Selene derivado del griego μήν μηνός “mes”, suele aparecer en los *PGM* cuando Selene está en asociación sincrética con Hécate (por ej. *PGM* IV 2542, 2605 y 2812). La finalidad de la invocación es una petición genérica que debe incluirse al final del texto, pudiendo variar según la persona que realiza esta invocación.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

En esta invocación, lao es la potencia divina superior, ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα “el creador de todo el cosmos” (Il. 759-760). Por eso Él es el único que conoce la verdadera imagen de Selene-*Hécate*: ἥς τὴν μορφήν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον, ἴάω, Il. 758-760) ¿Cuál es dicha “imagen” verdadera? En mi opinión, puede referirse, por un lado, a la cara oculta de la Luna que no conocen los mortales porque desde su posición en el mundo terrenal les queda velada en la oscuridad. Así pues, la cara visible y la cara oculta del astro compondrían esa imagen secreta que solo conoce lao. Por otro lado, puede que se refiera, literalmente, a su verdadero aspecto de diosa, el cual no puede ser conocido por los mortales porque su condición humana no está preparada para percibir la magnificencia de la imagen de la divinidad¹.

lao es ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου “el que (te) configuró para los veintiocho esquemas del cosmos” (Il. 760-1). En este contexto, parece que los “veintiocho esquemas del cosmos” que configura lao para la Luna se corresponden con la duración del “mes sidéreo” de la Luna (exactamente 27,32 días). Es decir, el tiempo que tarda este satélite en completar sus dos movimientos: el de rotación alrededor de su propio eje, y el de traslación alrededor de la Tierra. De hecho, este es el motivo por el cual siempre se contempla desde la Tierra la misma cara de la luna. En relación con el redondeo de los veintiocho días, hay que tener en cuenta que el “mes sinódico” de la Luna dura unos 29 días (exactamente 29,53), tiempo en el cual la Luna completa una revolución relativa al Sol y periodo en el cual se producen las fases lunares. Puede ser también una alusión a la doctrina de las veintiocho mansiones de la luna, una doctrina de la astrología helenístico-romana sobre la distribución del Zodíaco entre los planetas².

No obstante, al final de la invocación, la divinidad sincrética Mene-*Hécate* se equipara con lao al ser denominada τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου “señora del cosmos todo” y ἡ μόνιμος, ἡ κραταιά “la perseverante, la poderosa” (I. 788-9).

¹ Así ocurre, por ejemplo, cuando Zeus se muestra en toda su gloria ante la humana Sémele, que queda consumida en cenizas ante la visión del dios, Apoll., *Bibl.* III 4, 3; Ov. *met.* 3, 260; Hyg. *Fab.* 179.

² Pérez Jiménez, 2014: 242.

Las fases lunares se refieren en la expresión que sigue: ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς αὐξανόμενη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα (εἰς μείωσιν ἄρχουσα ἀπολήγειν) “tú que desde la sombra creces hacia la luz y desde la luz terminas en las tinieblas (tú que comienzas a ir a menos)” (Il. 763-5). La invocación se refiere a la proporción visible del astro en el cielo, que a lo largo del mes va gradualmente aumentando, según va desde la fase de Luna nueva pasando por la creciente hasta llegar a la fase de Luna llena, y disminuyendo, a medida que va desde la fase de Luna llena pasando por la menguante hasta la Luna nueva otra vez, completando el ciclo mensual.

La primera referencia clara de la influencia de Hécate en esta invocación, y que justifica el hecho de considerarla en sincretismo con Selene, es la declaración de su función ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃ καὶ πνεῦμα ἐκάστω ζῶῳ καὶ φυτῷ νέμῃς “para que completes toda idea y des espíritu a cada animal y a cada planta” (Il. 761-3).

Se trata, en mi opinión, de una de las principales funciones de Hécate astral: dotar de alma a los seres vivos, insuflarles el hálito vital. Esta potestad se percibe claramente en los *Oráculos Caldeos* en los que Hécate se identifica con el Alma del Mundo y como tal tiene tres funciones fundamentales: una, ser transmisora de las Ideas del Intelecto Paterno para hacerlas llegar desde el mundo inteligible al mundo sensible, dos, ser el vínculo de separación entre ambos mundos, de ahí que ella represente y actúe en el espacio intermedio, tres, ser la divinidad que dota de alma y, por consiguiente, de vida a todos los seres¹.

El hecho de que “complete toda Idea” tal vez se refiere a que Hécate se ocupa de que las Ideas transmitidas por el Intelecto Paterno lleguen a su destino, quedando completada su finalidad. Las Ideas carecerían de sentido sin la intervención de Hécate como intermediaria que las recibe y las procesa para dirigir las al último estadio del trayecto (el mundo sensible). Dichas Ideas procesadas por la divinidad liminal son las que van a dotar de alma a todos los seres, haciendo que haya un flujo continuo de vida en la tierra.

Según la doctrina caldea, la llamada Alma Cósmica tiene la potestad para crear y/o enviar las almas de los individuos humanos a la tierra, así como de dotar de hálito vital al mundo en su conjunto. Este planteamiento es uno de los temas desarrollados por Johnston en su obra *Hekate Soteira*². La primera descripción de Alma Cósmica como generadora de almas individuales se encuentra en el diálogo socrático titulado *Philebus* de Platón (s. IV a.C.) y, más adelante, en la interpretación medioplatónica del *Timeo*.

En ello se inspiró la doctrina de los *Oráculos Caldeos* que atribuye a Hécate-Alma del Mundo la función de dotar de alma a los humanos y a la vida del mundo en general, como se puede comprobar en el *Orac. Chald.* fr. 51 (Kroll 28 = Procl., *In R.* II 201, 14-16), en el que se describe parte de una estatua de culto de Hécate. Según este oráculo, Hécate-Alma aporta vida a la luz, al fuego, al éter y a los *Cosmoi* (κόσμους, zona de los planetas)³. Las “sinuosidades” o “huecos” (κοιλώματα, κόλποι) del útero de Hécate sirven como transmisoras que nutren a las Ideas y emanan las almas de la vida. Así mismo, en el *Orac. Chald.* fr. 53 (Kroll

¹ Johnston, 1990: 49-70.

² Johnston, 1990: 62-70.

³ Para la interpretación de dichos elementos, véase Lewy, 1956: 88-89.

28 = Procl., *In Ti.* I 408, 16-17; II 61, 24-25) Hécate-Alma se identifica con la divina Ψυχή que mora bajo los pensamientos Paternos y aporta alma al Todo con su calor. Por eso, según transmite Eusebio de Cesarea (Porph., *Phil. Orac. apud Eus.*, PE V 7, 191 C = Wolff 122), Porfirio cita las palabras de la propia Hécate en las que ella afirma ser aquella que dota de vida al mundo más elevado. En el *Orac. Chald.* fr. 56 Hécate-Alma se identifica con la propia Rea y es considerada “la primera del Todo” en cuanto a δύναμις (fuerza/energía), convirtiéndose en fuente generadora de δύναμις.

Así pues, según el *Orac. Chald.* fr. 52 (Kroll 28 = Psellus, PG 122, 1136 A 11-12), el “costado” (λαγών) izquierdo de Hécate es la fuente de la sustancia del Alma Cósmica. El *Orac. Chald.* fr. 96 (Kroll 47 = Psellus, PG 122, 1141 C 7-9) reafirma que Hécate-Alma posee el útero de los *Cosmoi*, y dice que el Alma la Señora de la Vida (ζωῆς δεσπότης) y que su “fuego” o potencia le ha sido otorgada por el Poder del Padre (Πατρική Δύναμις). La sustancia que el Intelecto Paterno (Πατρική Δύναμις) vierte en el vientre de Hécate (ζωογόνος) es portadora de vida (ζωηφόρος), por lo que Hécate-Alma se convierte en dispensadora de vida. Así lo confirma, además, el *Orac. Chald.* fr. 32 (Kroll 19 = Procl., *In Ti.* I 420, 13-16), donde se dice que el útero de Hécate contiene la sustancia vital que anima la vida (καὶ τὸν ζωγόνον πληροῦς Ἑκάτης).

Volviendo al PGM VII 756-94, para que Mene-Hécate atienda la llamada y petición del mago, éste enumera las 14 “señales” (σημεῖα) del nombre de la diosa, cada una de las cuales es un “compañero de su nombre” (σύντροφος τοῦ ὀνόματος). El hecho de que sean catorce es, tal vez significativo porque supone la mitad de veintiocho, que es el número de días que dura el ciclo de la Luna (o los veintiocho “esquemas del cosmos”). ¿Será porque a partir del día quince del mes lunar se repiten estos catorce gestos o señales que acompañan al nombre de la divinidad? Dichas señales son, en su mayoría, términos que evocan sonidos o la ausencia de sonido. Los seis primeros términos son sonidos que pueden ser provocados por un humano (silencio, chasquido de labios, gemido, silbido, lamento, quejido). Además, parece que están ordenados a medida que van ganando intensidad. Les siguen tres sonidos emitidos por animales (aullido, mugido, relincho), concretamente, el perro/lobo, vaca/toro/buey y caballo, todos ellos presentes en la invocación; por último, hay cinco sonidos más relacionados con la naturaleza y el cosmos: el sonido de la armonía (sonido armonioso), y el sonido de las vocales (sonido de la respiración articulada) pueden corresponderse con los planetas; mientras que el “sonido del aire” puede ser el viento. Por último, dos sonidos relacionados con la coacción que tienen reminiscencias cósmicas, sobre todo considerando que se trata de una invocación para la Osa y para Hécate, dos divinidades capaces de hacer girar el Polo y de influir o determinar el *fatum* y el curso de los acontecimientos.

A estas catorce σημεῖα siguen los veintiocho σύμβολα “símbolos” del nombre de Mene-Hécate. Este número sí coincide con los veintiocho días del ciclo de la Luna por lo que parece lógico relacionarlos entre sí. Los veinte primeros σύμβολα son animales relacionados con el séquito de Hécate o con Selene-Mene, como refiero a continuación. Los ocho restantes son atributos inanimados de la diosa lunar Hécate-Selene (la lámpara, el relámpago, el cinturón, el caduceo y la llave) y apelativos que recibe, como “doncella”.

El texto de la invocación finaliza con una serie de *voces magicæ* de difícil interpretación.

Epítetos, voces magicæ y expresiones relacionadas con Hécate

Πάνμορφον “que posees todas las formas” (l. 757) y πολύμορφος “polimorfo” (l. 784). Atributos especialmente de Hécate, que adopta múltiples formas cuando es invocada. Aunque lo normal es aludir a su triple forma, un rasgo en relación directa con su caracterización de diosa lunar; aquí, sin embargo, parece que impera la perspectiva del perfil astral de Hécate. En este sentido, Hécate como Alma Cósmica contiene en su vientre generador el hálito vital (alma) que anima a todas las formas de vida. Véase el comentario al epíteto semejante πολύμορφε “de muchas formas” en el *PGM* IV 2723 y 2796.

πολυώνυμον “de muchos nombres” (ll. 757-8). Epíteto frecuente de Hécate y de Hécate-Selene. Véase el comentario a πολυώνυμε en el *PGM* IV 2742, 2762, 2812 y 2828.

δικέρατον θεᾶν Μήνην “bicornes diosa Mene” (l. 758). Relativo a los dos cuernos del cuarto de luna, un rasgo que la relaciona con animales que poseen cornamenta, especialmente la vaca, el toro o el buey. Véase el comentario a los epítetos κερατῶπι en el *PGM* IV 2544 y κερόεσσα *PGM* IV 2829, aplicados a Hécate-Selene.

ἵνα πᾶσαν ιδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἐκάστῳ ζῳῷ καὶ φυτῷ νέμῃς “para que completes toda idea y des espíritu a cada animal y a cada planta” (ll. 761-3). Potestad que se refiere al perfil astral de Hécate como Alma Cósmica en la doctrina de los *Oráculos Caldeos*, como he explicado anteriormente.

ὁ α' σύντροφος τοῦ ὀνόματος σιγή “el primer compañero de tu nombre es el silencio” (l. 766). El silencio representa un momento de tensión, como en la representación de la tragedia teatral griega, donde normalmente presagia un suicidio, o un momento solemne, como en los rituales religiosos griegos¹. El silencio está íntimamente relacionado con el ámbito místico, concretamente de los misterios órficos aunque, en este caso, podría asociarse con los Misterios celebrados en honor de Hécate. Como indica Bernabé, el silencio tiene que ver con los elementos formales del rito como espectáculo, porque forma parte de la puesta en escena al alternarse con la música y el canto, con el grito ritual y con la recitación del mito, y con los juegos de luz y oscuridad. Además, los iniciados en los Misterios debían mantener en secreto las revelaciones de la divinidad así como todo lo que se refiere al proceso y ejecución del ritual de iniciación. Véase el comentario de otros epítetos de Hécate que también aluden al silencio de este ámbito místico-ritual, νευσίκρανε en el *PGM* IV 2610-2611, φιλήρεμε en el *PGM* IV 2805, ἄφθεγκε en el *PGM* VII 701.

ὁ β' ποππυσμός “el segundo, el chasqueo de labios” (l. 767). El término griego tiene carácter onomatopéyico debido a la predominancia del fonema /p/ y resulta descriptivo en relación al sonido que denomina. La consonante π es una oclusiva labial y el término griego ποππυσμός, por lo tanto, se asocia fácilmente con el sonido que se produce cuando el aire, tras ser retenido un instante, sale al exterior descomprimiendo los labios y haciendo pasar el aire entre ellos. Se trata de un sonido que dura un instante.

ὁ γ' στεναγμός “el tercero, el gemido” (l. 768). La alusión a este sonido puede que represente la mínima expresión de sonido emitido por la garganta humana, de sonoridad un poco mayor que un chasquido pero menor que el silbido, que viene a continuación. En relación

¹ Suárez de la Torre, 2007: 43-52.

con los rituales místicos, podrían relacionarse con aquellos consagrados a la diosa Isis (divinidad que también está asociada con la luna), en señal del dolor que padece por la muerte de hermano y esposo Osiris.

ὁ δ' συριγμός “el cuarto, el silbido” (l. 769) y Δράκων “serpiente” (l. 781) y Θέρμουθις “*Thermouthis*” (l. 782). El término συριγμός se relaciona con el verbo griego συρίζω que significa “tocar la zampoña” y “silbar”, se puede relacionar con el componente musical de los rituales místicos. El silbido que denomina dicho término se asocia, así mismo, con el siseo de las serpientes (Arist., *HA* 536 A; Str., IX 3, 10), lo cual tiene sentido en este texto porque la serpiente aparece nominada a continuación en la serie de animales. Tanto la serpiente como el silbido representan, además, un gesto cosmogónico. Mircea Eliade¹ describe a la serpiente como símbolo del caos, que amenaza la armonía del cosmos en algunas culturas. En este sentido, la victoria sobre la serpiente o dragón primordial supone la primera conquista de los dioses en el momento de la creación del mundo. Para los egipcios, el dios Ra derrota al dragón Apophis; para los persas, el héroe Thraetona vence a una serpiente de tres cabezas. En la tradición hebrea, los reyes paganos se simbolizan con un dragón, como Nebuchadnezzar (Jeremiah, 51, 24); Yahweh creó el mundo tras destruir al monstruo Rahab. El dragón/serpiente primordial es el símbolo de las aguas cósmicas, de la oscuridad, de la noche y de la muerte: del caos originario y sin forma.

Una interpretación astrológica revela que los reptiles en general, y entre ellos el dragón y la serpiente, están bajo rección del planeta Saturno². Según Eratóstenes, el dragón que custodiaba el Jardín de las Hespérides fue muerto a manos de Heracles y catasterizado después en la constelación del Dragón que se encuentra entre la constelación de la Osa Mayor y la de la Osa Menor (Erasth., *Cat.*3).

En cuanto a *Thermouthis* o Termutis también llamada Renenutet³, se trata de una divinidad femenina egipcia con forma de serpiente cobra. Su iconografía se fecha a partir del Nuevo Reino, con forma de mujer o forma femenina con cabeza de cobra amamantando a un niño. Representa una divinización de la maternidad porque favorece el nacimiento y el crecimiento, y se asocia a la fertilidad humana y a la de los campos. Es la protectora del faraón en el Mundo de Ultratumba y se fusiona con el ureo del monarca para dotarle de la llama invencible que sale de la boca de la cobra. La mirada de la serpiente Renenutet derrota a todos los enemigos y también es una fuerza benéfica que nutre los cultivos y los frutos de los egipcios. Bajo dicha atribución, se asocia con la divinidad agricultora Osiris-*Neper* y está ligada a la responsabilidad del faraón como benefactor del ciclo de buenas cosechas. Renenutet representa el poder mágico que impregna el traje de lino del faraón. En época tardía egipcia, Renenutet se convierte en la diosa que controla el destino humano: capaz de ver la duración de la vida del hombre. Se identifica también con Maat, la diosa del orden cósmico y de la verdad. A partir del Reino Medio egipcio en Fayún, una tierra especialmente fértil, la diosa Renenutet aparece aliada con el dios cocodrilo Sobek, guardián de dicha tierra. Los festivales en honor de Renenutet se celebran en el último mes de la estación invierno-primavera (Peret),

¹ Eliade, 1958: 47-49.

² Pérez Jiménez, 2010: 215-219.

³ Flusser y Amori-Stark, 1993-4: 217-233; Hart, 2005: 135-7. La Serpiente Thermouthis se asocia con Isis en los amuletos mágicos, por ej. SGG 2007: 176 nn. Ve 5 y Ve 6.

cuando las semillas se han sembrado, y en el primer mes de la estación primavera-verano (Shemu) cuando la cosecha empieza a dar sus frutos. Algunas tumbas de la orilla oeste de Tebas muestran escenas de recogida de la cosecha, con un emblema de un creciente de Luna sobre el cultivo. Este creciente de Luna nueva simboliza la oferta de las primicias a Renenutet al principio del mes en el que se celebra el festival en su honor. En periodo grecorromano, el nombre Renenutet se cambia al de Thermouthis, que es como ha sido transmitido por los textos griegos. En dicho periodo, Thermouthis se asimila a Isis. Numerosos himnos de Fayún del s. I a.C. denotan la asimilación Thermouthis-Isis, un resultado del concepto grecorromano de la diosa universal de la fertilidad como Panthea y Bona Fortuna.

ὁ ε' ὀλολυγμός “el quinto, el lamento/grito agudo” (l. 770). Entendido como un gesto cosmogónico, que es apropiado en este contexto, ὀλολυγμός se refiere al grito de alegría emitido en honor de los dioses¹. Una forma de expresar el ζωογόνον ροίζημα (“grito agudo de la vida”) o primer sonido divino generador.

ὁ ζ' μυγμός “el sexto, el quejido” (l. 771). El sustantivo deriva de la onomatopeya en griego μῦ μῦ, un sonido que representa la queja o el lamento (*Commentaria in Dionysii Thracis Artem Grammaticam. Scholia Marciana*, p. 333, lín. 3: τί ἐστὶ μυγμός; Ὁ τοῦ μῦ ἦχος; Aret., SA I 5, 6, 1). En este sentido lo usa Esquilo para referir el sonido que emiten las Eumenides cuando duermen (A., *Eu.* 117, 120 y 129; Schol. in A., *Schol. in Eu. Scholia vetera et recentiora Demetrii Triclinii Argumentum-scholion* 118 A, lín. 2); así como Diodoro Sículo para referirse al ruido que emiten los humanos heridos o los cinocéfalos (D.S., XVII 11, 5, 4). Este término puede asociarse a στεναγμός (l. 768) según el *Suid.* μ 1372 “μυγμός”; así como a μυκηθμός “mugido” (Zonar., *Lexicon* μ, p. 1377, 22; Eust., *Commentarii ad Hom. Il.* Vol. 1, pág. 694, 24; *EM Kallierges* pág. 572, 49).

ὁ ζ' ὕλαγμός “el séptimo, el aullido” (l. 772) y κύων “perro” y λύκος “lobo” (l. 781). El término ὕλαγμός designa el sonido asociado al perro y al lobo, los cuales figuran en la lista de animales más adelante (l. 781). Los dos animales se relacionan con los cultos de Hécate y de Selene, especialmente el perro. Recuérdese que el aullido que profieren estos animales se asocia con la venida de Hécate, incluso ella misma se llama “perra” y “aúlla como un perro”, como expresa el adjetivo κυνολύγματε en el *PGM* IV 2545. Además, tanto perros como lobos aúllan normalmente a la noche orientándose a la luna. Véase el comentario del epíteto Κυνῷ en el *PGM* IV 2274 y de los epítetos λυκῷ “loba” y λύκαινα “loba” en *PGM* IV 2276 2297-2298.

Por otra parte, en contexto astrológico, Eratóstenes transmite dos versiones sobre el catasterismo del Perro en la constelación homónima. La primera, en la que el perro guardián de la joven Europa fue regalado a Procris, esposa del mítico cazador Céfalos, el cual llevó consigo a este perro a Tebas para derrotar a una zorra imbatible. Zeus decide ayudarle petrificando a la zorra y haciendo ascender al perro en el firmamento. La segunda, en la que el perro que se catasteriza es el compañero del cazador Orión y que ascendería al cielo siguiendo a su amo. La estrella Sirio, de hecho, se encuentra sobre la cabeza del Perro, y es la más brillante en la constelación de Orión, asociada con Isis por los egipcios (Eratosth., *Cat.* 33). Las

¹ Con ese sentido en *PMag.Lond.* 121, 323; A., *Th.* 268; A., *Ag.* 28 y E., *Or.* 1137. Así lo traduce Betz, 1986: 138 “loud cry”. En cambio, es interpretado como grito de dolor en Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 230. Esta misma acepción en *AP* VII 182.

dos versiones del mito del catasterismo del Perro permiten asociar al animal con otros dos símbolos presentes en esta invocación, uno es el κυνοκέφαλος, l. 782) y el otro es el στέλμα (l. 785) “cinturón” por el llamado “cinturón de Orión” que forma parte de dicha constelación.

ὁ η' μυκηθμός “el octavo, el mugido” (l. 773) y βοῦς “vaca o buey” y ταῦρος “toro” (l. 780). Este término designa el sonido de la vaca, que es el primer animal que se menciona en la lista de símbolos de Mene-Hécate. Ya me he referido a la importancia de la relación entre la vaca y Hécate, especialmente cuando se presenta bajo su faceta astral, como Hécate-Selene, pues la cornamenta del animal, así como la del toro, representa los cuernos de la luna. De ahí que uno de los primeros epítetos que recibe la divinidad de esta invocación sea δικάρατον θεὸν Μήνην (l. 758). De hecho, uno de los rostros zoomórficos de Hécate es de vaca o buey, por eso Lido dice de ella que bufa o muge como un bramante *daimon*. Véase el comentario al epíteto τετραπροσωπεινή en el PGM IV 2556. Tanto a Hécate como a Selene se aplican epítetos relacionados con su aspecto vacuno o de buey y taurino, como ταυρεόμορφε en el PGM IV 2544-5; κερατῶπι en el PGM IV 2544 y κερόεσσα PGM IV 2829.

Además, la vaca es un importante símbolo de algunas diosas de la cultura egipcia, como Hathor e Isis, especialmente ésta última asociada con la luna. En contexto astrológico, la vaca es uno de los animales bajo la rección de Saturno. En la descripción de Eratóstenes, el toro que se catasteriza en la constelación de Tauro es aquel que llevó en su lomo a Europa, amada de Zeus (Eratosth., *Cat.* 49). En el signo zodiacal de Tauro tiene el planeta Venus su domicilio¹.

ὁ θ' χρεμετισμός “el noveno, el relincho” (l. 774) e ἵππος “caballo” (l. 781). El caballo es uno de los animales rituales de Hécate. Uno de los rostros zoomórficos de la diosa tiene forma de cabeza de caballo², de ahí el epíteto ἵποπρόσωπε θεά del PGM IV 2545. Véase el comentario al epíteto ἵππος “yegua” en PGM IV 2296. Puede que el caballo esté relacionado con la figura mítica de la quimera, que aparece más adelante (l. 781), por medio del mito de Belerofonte, que derrotó a la Quimera a lomos del caballo Pegaso.

ὁ ι' φθόγγος ἑναρμόνιος “el décimo, el sonido armonioso” (l. 775). La primera de las cuatro señales sonoras que caracterizan o con las que se identifica Mene-Hécate en su dimensión de divinidad cósmica. Se trata de un concepto asociado, tal vez, a la música armoniosa de los planetas. En este caso relacionado con la Mene-Hécate como divinidad todopoderosa que tiene potestad para mantener el *cosmos*, esto es, el orden del Universo y, por tanto, la armonía musical y cósmica que caracteriza al movimiento de los planetas.

ὁ ια' πνεῦμα φωνᾶεν “el undécimo, la respiración articulada (consistente en vocales)” (l. 776). Es la segunda señal sonora que caracteriza a Mene-Hécate. Expresa el hálito vital que aporta a los mortales la capacidad de respirar. En este caso, puede que se refiera a la potestad de Mene-Hécate para dotar con dicha cualidad vital al hombre. El sustantivo πνεῦμα significa literalmente “respiración, viento o soplo” (Hdt., VII 16; Anaximen., II), de donde “exhalación o hálito de vida” (A., *Pers.* 507; Plu., *Per.* 13). También es el término que designa al “espíritu o fantasma”, entendiendo que dicho ente que está compuesto de aire (E., *Hec.* 571; E., *Or.* 277 y E., *Tr.* 785). El adjetivo φωνᾶεν significa “articulado” y “dotado de palabra, de la capacidad

¹ Pérez Jiménez, 2010: 219 y 227.

² Johnston, 1990: 111.

para emitir sonidos articulados, esto es, de la facultad para hablar” y se aplica al ser humano. En ámbito mágico, en el *PGM* IV 2634, aparece para calificar a un λόγος o fórmula mágica que consiste solo en vocales. En ámbito musical, este adjetivo se aplica a instrumentos como la lira (Sapph., 45) o una canción (Pi., *O.* IX 2). De esta forma, puede relacionarse con la anterior señal sonora que se menciona en esta invocación.

ὁ ιβ' ἦχος ἀνεμοποιός “el duodécimo, el sonido que produce el aire” (l. 777). Es la tercera señal sonora de Mene-Hécate. En este contexto, puede que esta expresión se refiera a la propia Mene-Hécate identificada como el ἦχος “sonido” que genera (y da lugar) al “aire”, entendiendo este “aire” como el espacio intermedio que existe gracias a la presencia de Hécate-Alma en la concepción caldea de los *Oráculos Caldeos*. Ese es el aire-espacio intermedio entre los mundos sensible e inteligible que Hécate-Alma recorre estableciendo en sí misma un vínculo de conexión entre la realidad humana y divina. En relación a ello puedo citar la expresión anterior, ἀέρα μὲν τέμνουσαν en el *PGM* IV 2813, referida a Hécate-Selene.

ὁ ιγ' φθόγγος ἀναγκαστικός “el decimotercero, el sonido coactivo” (l. 778). Es la cuarta señal sonora de Mene-Hécate. Se puede apreciar que se utiliza el mismo término, φθόγγος, para denominar el sonido. En este caso, Mene-Hécate caracterizada como sonido cósmico adquiere la potestad de coacción que conlleva poder influir en el curso de los acontecimientos y en el *fatum* de los mortales. Se trata de una cualidad que caracteriza a Hécate como potencia cósmica y que se manifiesta, sobre todo, cuando se asocia a otras divinidades cósmicas como la Osa. Véanse las atribuciones Μοῖρα δ' ἔφυς en el *PGM* IV 2856 de Hécate-Selene y κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ en el *PGM* VII 689 y βουλοδάμεια en el *PGM* VII 694, aplicadas a la Osa-Hécate.

Así pues, hay cuatro expresiones φθόγγος ἑναρμόνιος, πνεῦμα φωνᾶεν, ἦχος ἀνεμοποιός y φθόγγος ἀναγκαστικός que constituyen las cuatro señales sonoras que caracterizan a Mene-Hécate. Las tres primeras la identifican como sonido y la cuarta como poder coactivo. La primera se refiere a su potestad cósmica para mantener el orden del universo, de ahí que ella sea el φθόγγος “sonido” ἑναρμόνιος “armonioso”, que mantiene la armonía del cosmos y que hace que sea armoniosa la música de los planetas, “música” que sirve para denominar el propio movimiento de estos cuerpos celestes. La segunda, πνεῦμα φωνᾶεν, es el propio “sonido articulado” que sirve para denominar la capacidad humana del habla. En mi opinión, esta señal denomina “la parte por el todo” porque sirve para indicar el poder de Mene-Hécate para otorgar al ser humano la capacidad de pronunciar sonidos articulados, esto es, la capacidad de hablar. La tercera señal puede indicar que Mene-Hécate es el propio ἦχος “sonido”, fruto del ἀνεμοποιός, del “aire que lo produce”, o bien puede Mene-Hécate se identifica con el propio “aire”, el aire que denomina el espacio cósmico intermedio, y que emite “sonido”, que es el resultado de su movimiento a través de dicho espacio. En cualquier caso, en la dimensión cósmica Mene-Hécate se caracteriza como el “sonido” que es prueba de la armonía y del orden cósmico, así como la potencia divina que es capaz de coaccionar y de influir en el devenir de la realidad.

ὁ ιδ' τελειότητος ἀναγκαστικὴ ἀπόρροια “el decimocuarto, una emanación coactiva de perfección” (l. 779). Caracteriza a Mene-Hécate como ἀπόρροια “corriente, emanación”,

semejante al πνεῦμα del atributo anterior, como una fuerza imparable que coacciona el flujo del universo y lo encauza en la perfección del cosmos.

Γύψ “buitre” (l. 780). En la religión egipcia, el buitre es el emblema de Isis-Mut, diosa de Tebas y esposa de Amón, que se representa con cabeza de buitre. Mientras que los griegos consideraron al buitre el ave de Ares y Apolo.

κάνθαρος “escarabajo” (l. 780). El escarabajo constituye un símbolo solar para los egipcios, aunque tiene relación también con la luna, por eso a menudo sirve como ingrediente de los sahumerios mágicos consagradas a Hécate-Selene (PGM IV 2451-2467 y 2680-2688; en la *diabolé* del PGM IV 2589-2597 el escarabajo es alimento de Hécate). Según la leyenda, no existe la distinción de sexos entre los escarabajos. Para reproducirse, el escarabajo hace rodar una bola de estiércol de buey de este a oeste durante veintiocho días. He aquí una combinación de elementos solares y lunares: la dirección de este a oeste, trayectoria que sigue el Sol desde que se alza por el este hasta que se pone por el oeste; el estiércol es de buey, animal ligado a la luna, al igual que la duración del viaje de veintiocho días, lo que dura un mes lunar. Pasado ese tiempo, el día vigésimo noveno, el escarabajo hace llegar la bola de estiércol al agua y de ella emerge un nuevo congénere de su especie. Además, el escarabajo figura en gemas mágicas relacionadas con Isis y, por lo tanto, con la luna. Por ej. la esmeralda descrita en la práctica adivinatoria dirigida a Helios en el PGM V 215-245, que tiene un escarabajo grabado en el verso e Isis en el reverso. Dicho amuleto debe usarse solo días específicos que se cuentan a partir de la salida de la luna.

ἰέραξ “halcón” (l. 780). El halcón es un símbolo solar egipcio porque se asocia con Horus, el dios Sol hijo de Isis y Osiris. Se introduce en el panteón de dioses griegos cuando se identifica a Thoth, maestro de Horus, con Hermes. Al describir los diferentes tipos de halcones, Eliano asocia el halcón llamado “paloma asesina” con Hermes (Ael., NA XII 4, 16: Ἐρμοῦ δὲ τὸν φασσοφόντην ἄθυρμα εἶναι φασιν). El halcón se relaciona con Hermes en el mito local de Argos que cuenta la muerte del gigante Argos a manos de Hermes para liberar a Ío, amante de Zeus convertida en vaca para escapar de la ira de Hera. Un personaje llamado *Hierax* “Halcón” es quien aconseja a Hermes que mate al gigante (Apollod., *Bibl.* II 7).

Καρκίνος “cangrejo” (l. 780). El cangrejo resulta importante en esta invocación debido a su simbolismo relacionado con la luna. La tradición babilonia lo establece como símbolo de la constelación de Cáncer¹. Según Eratóstenes, fue el mítico cangrejo que pinzó el pie a Heracles aquél que ascendió al firmamento después de haber sido catasterizado por Hera (Eratosth., *Cat.* 11). El símbolo del cangrejo es adecuado en una invocación a la diosa lunar Mene-Hécate porque representa el signo zodiacal de Cáncer en el que la Luna tiene su Domicilio. Plinio señala que las serpientes, animales cultuales de Hécate, se contorsionaban bajo dicho signo (Plin., *NH* XXXII 55).

Además, durante el Helenismo las imágenes de los dioses egipcios se incluyeron en las representaciones de los Decanos de las doctrinas astrológicas y así, según las Tablas de Grand, la diosa Isis, divinidad lunar, se convirtió en símbolo del segundo Decano de Cáncer. Los signos zodiacales de Cáncer, Leo y Capricornio eran importantes en la concepción pitagórica del viaje

¹ OCD, 2012: 367.

celeste del alma. Numenio cuenta que las almas descienden hasta el mundo sensible por la puerta de Cáncer y, pasado su periodo en la Tierra, vuelven a ascender a su sede divina atravesando la Puerta de Capricornio (Numen., *fr.*XXXI 34, 35 Des Places)¹. Macrobio, por su parte, dice que la encarnación de las almas se produce entre el signo de Cáncer y el de Leo. Asocia la encarnación con la Copa que asciende y con el emborrachamiento de las almas que bajan por la Vía Láctea y se materializan al pasar al mundo de las esferas².

Κύων “perro” (l. 781). Animal que guarda estrecha relación con Hécate. Véase el comentario al epíteto Κυνώ en el *PGM* IV 2274. En contexto astrológico, el Perro o Sirio es la estrella más brillante de la constelación de Orión.

Λύκος “lobo” (l. 781). Animal relacionado con Hécate por influencia de Ártemis y Apolo. Véase el comentario a los epítetos λυκώ en el *PGM* IV 2271 y λύκαινα en el *PGM* IV 2297-2298.

Χίμαιρα “quimera” (l. 781). La quimera³ es un ser mitológico mezcla de león, serpiente y cabra (Hom., *Il.* VI 179-82) y que fue derrotada por Belerofonte a lomos de Pegaso. La única relación que existe entre este ser y la invocación es que los animales que lo componen, león, serpiente y cabra, también aparecen citados.

αἴξ “cabra” y τράγος “macho cabrío” (l. 782). Puede que el hecho de incluir los símbolos de la cabra y el macho cabrío tenga que ver con el signo zodiacal de Capricornio, debido a su importancia en la concepción del viaje celeste del alma que he mencionado anteriormente. La constelación de Capricornio se asocia al símbolo de poder del emperador romano Augusto y por ello aparece a menudo en la producción monetaria de dicho periodo, en representación de la llegada de una nueva era. En sentido astrológico, Eratóstenes cuenta que la constelación de Capricornio es el resultado de la catasterización de Egipán, un ser híbrido mitad cabra mitad pez que fue hermano lactante de Zeus, amamantados por la cabra Amaltea. Egipán fue elevado al firmamento después de la Titanomaquia, al igual que Amaltea (Eratosth., *Cat.* 27).

La cabra es un animal muy presente en la mitología griega⁴. En el ámbito mágico, los *PGM* nos confirman la frecuencia con la que este animal se usa como víctima de sacrificio, especialmente el carnero negro o la cabra de piel moteada, y para preparar determinadas recetas, en las que se utilizan determinadas partes de este animal. Por ejemplo, la práctica consagrada a la Luna en la que se queman los sesos de un carnero negro (*PGM* II 45: ἐπίθου κριοῦ μέλανος ἐγκέφαλον). En dicha práctica podría considerarse cierta influencia de Hécate debido a que el sahumero se quema en el hipocausto de unos baños y a que se incluye un

¹ Lancellotti, 2007: 122-123 y 146. Sobre las representaciones de los Decanos con deidades egipcias transmitidas en las Tablas de Grand, véase Abry, 1993: 77-112. Sobre las Puertas zodiacales de las almas, véase Hübner, 2006; Setaioli, 2008: 288-292; Hübner, 2009: 175-190.

² El trabajo monográfico más reciente sobre toda esta doctrina es el de Hübner, 2006, quien recoge la doctrina de Numenio en las pp. 21-28.

³ *OCD*, 2012: 310.

⁴ La égida protectora que lleva Atenea está fabricada con piel de cabra (Hdt., IV 189). Hécate y Hermes pueden hacer aumentar o disminuir los ganados de cabras y bovinos (Hes., *Th.* 441-446). Ártemis Agrotera recibe una cabra en sacrificio por parte de los espartanos, así como los atenienses sacrificaron en su honor un gran número de ellas antes de la batalla de Maratón (*OCD*, 2010: 177). Dioniso se identifica con un macho cabrío (τράγος), por ejemplo, en la ciudad de *Eleutherae* situada en la frontera entre el Ática y Beocia, Dioniso *Eleuthereus* (su fundador), recibe culto revestido con la piel de cabra negra.

jirón de ropa de un muerto violentamente. En otra práctica se usan las uñas de la cabra (*PGM* II 142: αἰγὸς ὄνουχας). Y en un conjuro consagrado a la Osa se utiliza la grasa de una cabra de piel moteada (*PGM* IV 1332-1333: αἰγὸς ποικίλης στέαρ).

La cabra se asocia con Apolo en el conjuro “para todo fin” que se le consagra (*PGM* IV 1596-1715), pues el dios adopta la forma de macho cabrío y el sagrado nombre egipcio de Umetot en la séptima hora (*PGM* IV 1671-2). En el sahumero de la práctica coactiva dirigida a Hécate-Selene (*PGM* IV 2451-67) que he comentado anteriormente, se utiliza la grasa de una cabra virgen y otros animales que coinciden con los de esta invocación, el musgaño, los escarabajos, el cangrejo, y el estiércol de cinocéfalos. La cabra, además, representa uno de los rostros de Hécate tricéfala (*PGM* IV 2876-2880: el rostro derecho es de cabra).

En la cultura egipcia, el dios Mendes, nombre grecorromano de Banaded, se representa como una cabra y es el dios egipcio que gobierna el cielo, considerado una encarnación de Osiris. Su culto se difundió durante el periodo helenístico en Egipto. La llamada Estela de Mendes (270 a.C.) recoge la divinización e introducción de Mendes en el templo de Arsínoe II como una completa divinidad egipcia¹. Heródoto identificó a Mendes con el dios Pan.

Κυνοκέφαλος “cinocéfalos” (l. 782). El Cinocéfalos designa la figura mitológica de una divinidad con forma de babuino y cabeza de perro. Según la información transmitida en la *diabolé* del *PGM* IV 2589-2597², el cinocéfalos es una criatura divina engendrada por Pan a partir de los desechos menstruales de Hécate.

ἄλουργος “gato” (l. 783). En contexto astrológico, el gato se adscribe a la rección de Saturno³ debido probablemente a su característica astucia, como el zorro. El gato se asocia con la diosa griega Némesis que se asimilaría a la diosa egipcia Bast, representada con cabeza de gato. Además, el parto del gato se asocia con las fases de la Luna.

Λέων “león” (l. 783). El león se cuenta entre los animales presentes en los textos mágicos en los que Hécate aparece bajo su perfil astral; ello se debe tal vez a la influencia de las asociaciones de Ártemis y Afrodita *Urania* con Hécate, tanto en ámbito cultural como iconográfico. Véase el epíteto λέων aplicado a Hécate-Ártemis en el *PGM* IV 2297; así como la expresión μορφὰς δ' ἐν κνήμαισιν ὑποσκεπάουσα λεόντων aplicada a Hécate-Selene, en el *PGM* IV 2808-9. En ámbito astrológico, el león es el símbolo de la constelación homónima Leo según la tradición mesopotámica. Eratóstenes cuenta el origen de dicha constelación en el catasterismo del mítico león de Nemea tras haber sido derrotado por Heracles (Eratosth., *Cat.* 22). Se considera “rey de los cuadrúpedos” debido a su asociación con el Sol, que tiene su domicilio en Leo y, por lo tanto, alcanza su plenitud al pasar por este signo zodiacal. Por eso Helios aparece con forma de león en la quinta hora (*PGM* III 511-2). Debido a su fuerza y a su carácter dominante, este animal queda bajo rección del planeta Marte⁴.

¹ OCD, 2012: 171.

² El análisis del himno mágico del *PGM* IV 2574-2643 en Herrero Valdés, 2016: 518-548.

³ Pérez Jiménez, 2010: 218 y fig. 2. El gato se representa a los pies del dios planetario Saturno en el *Picatrix*, Biblioteca Jagiellonska, Ms. 793, 189v. Cracovia.

⁴ Pérez Jiménez, 2010: 222 y 224.

Πάρδαλις “pantera” (l. 783). La pantera es otra de las fieras bajo rección del planeta Marte, al igual que el león. Puede ser símbolo del exotismo oriental, razón por la cual aparece asociada al dios Dioniso en ámbito místico, el cual se representa vestido con la piel de pantera desde época arcaica y, durante el Helenismo, aparece montado sobre una pantera. Sin embargo, aparentemente no hay una relación directa entre la pantera y Hécate-Selene que justifique su inclusión entre los animales de esta invocación.

Μυγαλός “musgaño” (l. 783). El musgaño o musaraña es un roedor que sirve como ingrediente en los sahumerios mágicos, como aquellos de las prácticas mágicas 1, 3 y 4 del *PGM* IV 2451-2467, el *PGM* IV 2583-2588 y el *PGM* IV 2637-2650, respectivamente. Esas tres prácticas están consagradas a Hécate y Selene, lo cual indica que es uno de los pequeños animales sacrificiales que se utilizan en prácticas relacionadas con la luna. Según Dioscórides, el roedor se abre en canal para usarlo contra el veneno de su propia mordedura¹. En su papel como señora del mundo de las brujas, Hécate es una diosa de referencia para las magas como Medea, a las cuales enseña los secretos de la combinación y el uso de sustancias para crear venenos y pócimas nocivas o antídotos. Tal vez por este motivo el musgaño se use en los sahumerios consagrados a la diosa lunar, así como en soluciones contra las mordeduras venenosas.

ἔλαφος “ciervo” (l. 784). El ciervo se usa como símbolo de Mene-Hécate seguramente por influencia de la diosa lunar Ártemis. Véase el comentario del epíteto ἐλαφηβόλε en el *PGM* IV 2520 y 2816. Algunas sustancias procedentes del ciervo, como su grasa o sus cuernos se utilizan en los sahumerios ofrendados a Hécate-Selene. Véase el sahumerio de la Práctica 3 del *PGM* IV 2577: στέαρ ἐλάφου νεκρᾶς, así como el de la Práctica 4 del *PGM* IV 2643-2644: ἐλάφου κέρας. Véase *PGM* VII 693 y VII 784, donde el ciervo es uno de los animales con los que se identifica Hécate-Selene.

Παρθένος “doncella” (l. 784). Atributo genérico de la divinidad femenina, especialmente de Hécate, Perséfone, Ártemis y Atenea.

Λαμπάς “lámpara” (l. 784). Símbolo de Mene-Hécate por ser la divinidad astral que emana luz. Hécate se suele representar portando antorchas en sus manos y emanando luz por sí misma bajo su perfil astral. Mene como divinización del propio astro Luna desprende la luz que brilla en el cielo nocturno. Véase el comentario del epíteto λαμπάς en el *PGM* IV 2297.

ἀστραπή “relámpago” (l. 785). Otro símbolo de Mene-Hécate que caracteriza a la diosa como fuente de luz. Véase el comentario del epíteto ἀστραπή en el *PGM* IV 2297.

στέλμα “cinturón” (l. 785). Puede referirse a las estrellas que componen el llamado “Cinturón de Orión”. Se trata del asterismo de la constelación de Orión que contiene sus tres estrellas más brillantes: Alnitak (ζ *Orionis*), Alnilam (ε *Orionis*) y Mintaka (δ *Orionis*)². Eratóstenes sitúa una de ellas en la cabeza del Perro Sirio, y las otras dos en su cuello. Estas tres estrellas se llaman también “las Tres Marías” en España y América del Sur o “los Tres Reyes Magos” en los países mediterráneos, centroamericanos y del Mar Caribe, debido a que

¹ Diosc., II 68 μυογαλῆ (“musaraña”).

² Sus nombres vienen del árabe م انظ ال (An-nizam) “collar de perlas”, انظ ال (An-nitaq) y قنظ م (mantaqah), las dos últimas refieren el término “cinturón”.

estas tres estrellas asoman por el horizonte en los anocheceres de Navidad y previos a la Epifanía. El Cinturón se “apoya” sobre las constelaciones del Can Mayor y Menor, y está situado en frente de la constelación de Tauro. Según el mito del catasterismo de Orión, el Cazador violó a la pléyade Mérope y su padre Enopión le castigó dejándole ciego (Eratosth., *Cat.* 32). Apolo curó a Orión y desde entonces se dedicó a cazar con Ártemis. Como se jactase ante Leto de ser un implacable cazador, la diosa Gea envió un escorpión gigante que le mató con su picadura venenosa. Zeus convirtió a Orión y al Escorpión en constelaciones del firmamento. En cambio, la *Odisea* transmite una versión del mito en la que Orión reúne en los Infiernos a las fieras que aniquiló en vida (Hom., *Od.* XI 572-5) y en la *Ilíada* se cuenta que sobre el escudo de Aquiles se representa a la Osa vigilando a Orión (Hom., *Il.* XVIII 487-9). Según Pausanias, la tumba de Orión estaba en Tanagra (Beocia) cerca de un lugar llamado Polo, en el cual se cuenta que Atlas, el padre de las Pléyades, se sentaba a meditar (Paus., IX 20, 3). En la tradición egipcia, la constelación de Orión representa la figura de Sah y la alineación ligeramente inclinada de las estrellas del Cinturón coincide con la posición de las tres grandes Pirámides de Giza en Egipto¹.

κηρύκειον “caduceo” (l. 785), παῖς “muchacho” (l. 785) y κλείς “llave” (l. 785). Estos tres epítetos revelan la influencia de Hermes en esta invocación, a quien seguramente se refiere el apelativo de παῖς. Entre Hermes y Hécate existe una estrecha relación de culto debido a la confluencia de sus ámbitos de acción. Por un lado, porque ambos tienen potestad para favorecer a los humanos que les rinden el debido culto, haciendo crecer sus ganados (Hes., *Th.* 441-446); así como ambos tienen la función de ser los guías de las almas en su camino de ultratumba y los guardianes de las Puertas del Más Allá, ya que ellos portan la κλείς, como he podido demostrar en las prácticas mágicas comentadas. El caduceo se cuenta entre los símbolos sagrados de Mene-Hécate seguramente por influencia de la relación entre Hécate y Hermes. Los dos tienen relación también en ámbito místico, por ejemplo en los Misterios de Samotracia de Cíbeles, en los que acompañan a la *Magna Mater*. Véase el caduceo como símbolo de Hécate en el *PGM* LXX 10-12, en la *defixio* de Oxyrrinco de la *Tab.Def.* DT 242, 38. Así como el caduceo y la llave como símbolos de Hécate en el *PGM* IV 2330. Véase el comentario sobre la llave como atributo en la invocación coactiva dirigida a Selene-Hécate en el *PGM* IV 2236-2353 y el cargo de κλειδοῦχος asignado a Hécate (y Hécate-Perséfone) y a Hermes, por ejemplo en el comentario a κλειδοῦχε Περσέφασσα del *PGM* IV 1403-1404. La relación entre Hécate y Hermes se observa en la tradición literaria no solo en Hesíodo sino también en Teopompo (Theopomp.Hist., vol. Jacoby’ –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23) o en el tratado de *Lithica* (L.Ker. 20, 34).

Voces magicae

αφειβοηω μιντηρ οχαω πιζεφυδωρ (l. 790) χανθαρ χαδηροζο: μοχθιον εοτνευ (l. 791) φηρζον αινδης λαχαβωω πιττω (l. 792) ριφθαμερ ζμομοχλωειε τηδραντεια (l. 793) οισοζοχαβηδωφρα (l. 794) *apheiboêd mintêr ochaô pitzefydôr chanthar chadêrotzo: mochthion eotney phêrtzon aindês lachaboô pittô riphthamer tzmomochôleie tiêdranteia oisotzochabêdôphra*. Serie de *voces magicae* de difícil interpretación por lo que solo puedo proponer algunas hipótesis.

¹ Krupp, 2002. Extracto de <http://www.hallofmaat.com/orioncorrelation/astronomical-integrity-at-giza/>

Si la primera, αφειβονω, se divide en dos partes, αφει- y -βονω, la primera αφει- puede representar la raíz del adjetivo griego ἀφειδής “que no ampara, que no perdona”, mientras que la segunda parte –βονω recuerda la raíz del sustantivo βοή “grito (de humano o de animal)”. Puede que se refiera a la divinidad “que grita y no perdona” o “que grita y es implacable”. Ya he señalado antes que el grito es un gesto cosmogónico está asociado a la génesis del universo y la una gran potencia divina.

La segunda *vox magica* es μιντηρ. Puede que tenga relación con el dios egipcio Min de la procreación sexual masculina y de la fertilidad, de los cazadores, las minas y los nómadas, hijo de Isis y Ra o Shu. Véase el comentario a la *vox magica* μινωουριθι del PGM IV 2050. También podría tratarse del nombre de la diosa cazadora Ártemis, aunque carente de la primera A-, ya que las sílabas μιν-τηρ podrían ordenarse para dar lugar a (A)ρτημιν.

La tercera es οχλω, tal vez una variante con -α- del verbo griego ὀχέω “conducir, dirigir”.

La cuarta es πιζεφυδωρ en la que solo puedo identificar, tal vez, la raíz griega del sustantivo υδωρ “agua”.

La quinta es χανθαρ. En el aparato crítico de Preisendanz el autor propone que se trate de una lectura dudosa del sustantivo griego κάνθαρος “escarabajo”, insecto de gran relevancia simbólica en Egipto. La relaciona con la *vox magica* μοχθιον que se encuentra próxima a ella (Henrichs, 2001: 35).

La sexta es χαδηροζο. Tal vez pueda segmentarse en raíces griegas de la manera siguiente: χα-δηρ-οζος, siendo χα- raíz de χάος “caos”, -δηρ- raíz de δηρός “de larga duración” y –οζος de la palabra ὄζος “vástago, criado”. Por lo que su significado sería vástago del caos de larga duración.

La séptima es μοχθιον. Si deriva de una palabra griega podría relacionarse con μόχθος que significa “afán, trabajo, miseria...”, que es el sentido aceptado por Henrichs basándose en la edición de Preisendanz.

La octava es εοτνευ. Puede que se trate de una variante o de una forma mutilada de alguno de estos vocablos mágicos: Κοτνευ, que designa al dios planetario Júpiter, Καντευ, que designa a la luna, o Κεντευ que designa a la diosa planetaria Venus¹.

La novena es φηρζον. Considerando que pueda descomponerse de la siguiente forma φηρ-ζον, el primer segmento φηρ- podría indicar el sustantivo griego φήρ “bestia”, mientras que el segundo segmento –ζον recuerda el sustantivo griego ζῶον “ser viviente” o al adjetivo ζῳός “vivo”. Por lo que su significado sería “bestia o fiera viviente”.

La décima es αινδης. Una *vox magica* que recuerda el nombre griego del Hades Ἄϊδης, al cual se ha añadido una –v- intervocálica. Dicha inserción también puede hacer que se interprete la primera parte de la *vox magica* como la raíz del adjetivo griego αἰνός “terrible”.

La undécima es λαχαβω. Propongo la segmentación de esta *vox magica* de la forma siguiente: λαχ-βω. El primer segmento λαχ- puede ser la raíz de la palabra griega λάχος

¹ SGG 2003: 110.

“suerte, lote, destino”. Esta raíz también recuerda al nombre de la diosa mesopotámica Lache, uno de los seres primordiales según la obra cosmogónica babilónica *Enuma Elis* y diosa benéfica que representa el Zodíaco, pues su nombre significa “estrella padre” o “constelación” y se representa con una figura masculina barbada, a menudo asociada *Kusarikku*, el “Hombre Toro”. Estas interpretaciones encajan con el significado del segundo segmento –βω que tal vez proviene del griego βοῦς βοός “toro, buey, vaca”. Una posible interpretación general sería: “lote del toro”. Si consideramos el Toro como la región del cielo correspondiente a la homónima constelación, este vocablo se estaría refiriendo a dicha porción del cielo. Tauro es la Casa nocturna de la diosa planetaria Venus-Afrodita.

La duodécima *vox magica* es πιττω y Preisendanz considera en su edición que debe ser una continuación del último segmento –βω, resultando βωπιττω, la cual podría interpretarse como βοῶπις ἰδος “que tiene ojos bovinos”. Dicho epíteto suele atribuirse a Hera. Sin embargo, cabe considerar la cantidad de epítetos y adjetivos relacionados con rasgos bovinos que se atribuyen a Hécate y a Selene en las prácticas mágicas, seguramente partiendo de la semejanza entre la cornamenta de estos animales y los cuernos de la luna.

La decimotercera es ριφθαμερ. El único segmento de la *vox magica* que podría identificarse como derivado del griego sería –φθαμ-, como raíz del participio del verbo φθάνω que significa “alcanzar”.

La decimocuarta es ζμομοχωλειε. El segmento –μοχ- de este vocablo recuerda la *vox magica* μοχθιον antes citada. Tal vez –μοχωλειε sea una forma relacionada con el verbo μοχλεύω “levantar, alzar”, ¿podría ser una señal de llamada a las divinidades para que se alcen? ¿Una señal de referencia a las potencias celestes, “elevadas” en el cielo, como son los planetas y divinidades astrales? Por otro lado, si consideramos el segmento –χωλειε derivado de χωλεύω “cojear”, un rasgo que se atribuye tanto a Hefesto como al dios planetario Saturno, debido a su lento avance. ¿Podría tratarse de una referencia al “alzamiento del cojo”, esto es, del planeta Saturno?

La decimoquinta es τηδραντεια. Tal vez divisible de la siguiente manera: τη-δραντεια. El primer segmento, τη- puede que provenga de la palabra griega τήρης εω ο τιάρα que significa la “corona” real de la cultura egipcia. El segundo segmento, -δραντεια podría ser una variante del griego δρά(κο)ντος “serpiente”. El significado resultante sería el de “corona de serpiente”, que recuerda la serpiente *ouroboros* presente en las tiaras egipcias, ya que dicha serpiente protege al portador de la corona, que es el faraón.

La decimosexta *vox magica* es οισοζοχαβηδωφρα, para la cual no se me ocurre una interpretación plausible.

PGM VII 981-993

“Invocación de sometimiento erótico”

Invocación dirigida a Helios y a Hécate (apelada con la tríada teonímica “Actiofi Eresquigal Perséfone”).

[<A]γώ[γιμον.> ἀπὸ πάντων σαυτὸν ἀγν]ίσας ἡμέρ[ας ...λέγε τὸν λό(γον) τοῦτο]ν σὺν ἀνατολῇ· Ἥλιε ε, ἀλλὰ δεῦρό μοι, κυρία Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγὰλ Περσεφ[ό]νη· ἄγε [μοι καὶ κατὰδῃσον τῇ]ν δεῖν', ἣν δεῖνα, [εἰς] τὸν ἐπ' ἔρ[ωτι αὐτῆς τηκόμενον], τὸν ἄρτι [χρό-]νον, καί[ε ἐκπληρώσους]αν τοῦ δεῖνα, ὃν ἔτεκε δεῖνα, τὰ νυκτε[ρινὰ καταθύμια, ν]αί, κύριε Νεθμομαῶ [Ἥλιε· εἴσβηθι] τῆς δεῖνα, ἣ[ν] ἡ δεῖνα, ἐπὶ τὴν [ψυχὴν καὶ καῦσον τὴν καρ]δίαν, τὰ σπλάγ[χνα, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὅσῃ. κ]αλῶς μοι τέλει ταύτην τὴν ἐπα[οιδήν, ἥδη, ἥδη, ταχύ, ταχύ'.

Traducción:

“Encantamiento amoroso¹. Después de haberte purificado de todo durante días... di esta fórmula a la salida del sol: “Helios... e, pero ven junto a mí, señora Actiofi, Eresquigal Perséfone: trae a mi lado y encadena a fulana, hija de mengana, al que se derrite por su amor, precisamente en este tiempo; hazla arder para que cumpla de fulano, el hijo de mengana, los deseos nocturnos; sí, señor Nethmomaô Helios: penetra en el alma fulana, hija de mengana y haz arder su corazón, sus entrañas, su hígado, su pulmón, sus huesos. Da feliz cumplimiento para mí a este ensalmo, ya, ya, pronto, pronto”.

Comentario

Finalidad

Un encantamiento erótico de atracción dedicado a Helios junto a una poderosa divinidad sincrética femenina a la cual se refiere el autor usando la tríada de teónimos Actiofi Eresquigal Perséfone. Se trata de “hacer arder” por dentro a fulana, de que las potencias divinas invocadas le provoquen un deseo sexual irresistible hacia quien pronuncia el encantamiento.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Contemplo la posibilidad de que la divinidad femenina invocada junto a Helios sea Hécate, apelada mediante la tríada teonímica κυρία Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγὰλ Περσεφόνη “Actiofi Eresquigal Perséfone” (I. 984). Además de la afinidad que tiene la diosa con dicho apelativo, el objetivo de la invocación es de atracción erótica, un ámbito en el que el mago suele recurrir a Hécate, a menudo asociada con divinidades ctonias.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Se trata de una invocación pronunciada oralmente. La única prescripción para su ejecución es que se realice a la salida del sol: λέγε τὸν λόγον τοῦτον σὺν ἀνατολῇ (I. 982).

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

κυρία Ἀκτιῶφι, Ἐρεσχιγὰλ Περσεφόνη “Actiofi Eresquigal Perséfone” (I. 984). Tríada teonímica que puede ser equivalente a Ἀκτιῶφι Ἐρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ “Actiofi Eresquigal Neboutosoualeth”. El único teónimo que varía entre una y otra es el de Perséfone por el de Neboutosoualeth. Éste último se usa como apelativo de Hécate en los PGM, según la

¹ Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 238 con algunas modificaciones propias.

interpretación de algunos estudiosos como Mastrocinque, que interpretan el significado de este teónimo como “Señora verdadera de Uto”. Uto o Buto es el nombre griego del egipcio Wedjat, Uadjet o Udjo, el nombre de una diosa local de la ciudad de Dep, que pasó a formar parte de la ciudad egipcia Per-Wadjet (“Casa de Wadjet”) llamada por los griegos Buto y que actualmente es Desouk, al norte de Egipto, a 80 km al este de Alejandría. El cambio del nombre de la diosa egipcia por el de Perséfone tal vez sea un intento de hacer que la tríada teonímica parezca más “griega”. La elección de Perséfone, por otra parte, puede deberse al teónimo Eresquigal que le precede, que es la diosa mesopotámica esposa de Nergal, gobernador de los Infiernos, al igual que Perséfone es esposa de Plutón. Esto revela, además, el carácter infernal de la tríada teonímica.

El hecho de que se refiera a Hécate o incluso a Hécate-Perséfone, puede justificarse considerando, por un lado, que estos tres teónimos por separado funcionan como apelativos de la diosa en otras invocaciones mágicas que he comentado; y por otro lado, que esta tríada de nombres aparece a menudo como apelativo de Hécate, sobre todo cuando la diosa se asocia a potencias divinas subterráneas que se invocan para que cumpla las peticiones de atracción erótica del solicitante. Véase el comentario al epíteto Ἀκτιῶφις en el PGM IV 2469, 2480, 2597 y 2660; a Νεβουτοσουαληθ *Neboutosoualeth* en el PGM III 46; a Ἐρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ en el PGM IV 1417-1418, 2480-2481; y a la tríada Ἀχθιωφίφ Ἐρεσχιγὰλ νεβουτοσουαληθ *Achthiôphiph Eresquigal Nebougosoualêth* en el PGM VII 317-8.

PGM XI A 1-41¹

“Práctica para conseguir un *daimon* femenino para todo fin”

La divinidad a la cual está consagrada esta práctica mágica no se especifica, mi propuesta es que se trate de Seth-Tifón, a juzgar por el simbolismo del asno, en relación de sincretismo o asociación con Hécate, según ciertos epítetos y *voces magicæ* del texto.

<Γραῦς Ἀπολλων[ί]ου Τυανέως ὑπηρετίς> λαβὼν [Τυ]φῶ[ν]ος κρανίον κατάγρα[φε] τοὺς χαρακτῆρας τούτους αἵματι κυνὸς μέλανος· “ σαβερρα”. ἐλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον παρὰ ποταμόν, θάλασσαν, ἢ τριόδου νυκτὸς μέσης θῆς τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ ἱ[στ]ᾶς [ὑπὸ τ]ῷ ἀριστερῷ ποδὶ λέγε τά[δε]. λόγος· Ἐριθυῖα Μερόπη [γ]εργίρω χηθίρα αναπερουχ...λυρωφία γηγεθίρα λολυν γουγγωγη αμβραχα βι...αεβίλη μαριθαία μπρουχε Ἀβήλ εθίρω απ...ωχορηλα μωρηθίρα φεχίρω ωσρι φοίρω αμερι...φη.ουθηρα γαργεργίω τιθ[ε]μυμη μηραψηχιρ αωριλ· ἐλθέ, φάνηθι, ἡ θεὸς ἡ καλουμένη οἰκουρός· ταῦτα εἰπὼν ὅψη γυναῖκαν ἐπ’ ὄνου καθιζο[μ]ένη<ν>, εὖμορφον λίαν <εἰς> ὑπερβ[ολ]ήν, οὐράνιον τι κάλλος ἔχουσα<ν>, ἀδιγῆτως ὠραίαν καὶ νέαν, ἣν ἰδὼν σὺ εὐθέως προσκ[ύνη]σον λέγων· ‘εὐχαριστῶ [σο]ι, κυρία, ὅτι μοι ἐφάνθης. ἄξιόν μέ σοι [κρί]νον, εὐμενῆς ἐμοὶ γενέσθω [ἡ] ἄβ[ρ]ότης σου, καὶ ποιήσον, περὶ οὗ σοι χρ[η]σόμαι.’ ἐρεῖ δέ σοι ἡ θεός· ‘τίνος δι[ι]άν]οιαν ἔχεις;’ σὺ λέγε· ‘πα[ρὰ] σοῦ μοι χρ[ε]ία ἐστὶν εἰς τὰς τοῦ] βίου ὑπηρεσίας.’ ἡ δὲ εὐθέως κα[τα]βήσεται ἀπὸ τοῦ ὄνου κ[αὶ] ἀπ[ο]δοῦσεται τὸ κάλλος καὶ ἔσται γραῦς. καὶ ἐρεῖ σοι ἡ γρα[ῦς]· ‘ἐγὼ σοι ὑπηρετήσω καὶ παρεδρ[εύ]σω.’ τοῦτο δέ σοι εἰπ[οῦ]σα, πάλιν θεὸς

¹ El PGM IX se conserva en el British Museum de Londres con referencia *P.Lond.* 125 verso. Fechado en el s. V. Véase Betz, 1986: 23. El PGM XI está compuesto por tres fragmentos publicados por Kenyon, 1893. El primer fragmento (A) comprende los versos 1-41 y es el más largo de los tres fragmentos.

ἐνδεδύς[ε]ται τὸ ἑαυτῆς κάλλος, ὁ[περ] ἐξεδύσατο, καὶ παραιτήσεται. σὺ δὲ λέγε τῇ θεῷ·
 ‘κυρία, [μ]ή! σαυτῇ χρήσομαι, ἔως κατάσχω αὐτήν.’ ἡ δὲ θεὸς ἀκούσ[ασα] εὐθέως
 προσελεύσεται [τ]ῇ γραῖδι καὶ λήμψεται αὐ[τῆς] τὸν γομφίον καὶ τοῦ ὄνου μύλη[ν κ]αὶ δίδωσί
 σοι ἀμφότε[ρα] καὶ ἐξ ἐκείνου ἀχωρίστω[ς σου] ἦται ἡ γραῦς, εἰ μὴ τάχα σὺ αὐτ[ήν] θέλεις
 ἀπολύσαι· ἀπὸ δὲ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔξεις μ[εγάλ]ων ἀγαθῶν δωρεάν· πάντα γ[άρ ς]οι, ὅσα τῇ
 ψυχῇ ἐνθυμῇ, δι’ αὐτῆς καταπραχθῆς<ετα>ι, [καὶ] τάδε σοι φυλάξει καὶ ὡς μ[ά]λιστα νοήσει
 σοι, ὅτι ποτ’ ἂν τις ἐνθυμῇται κατὰ σου. [αὐτὴ γ]ὰρ πάντα ἐρεῖ σοι καὶ οὐδέποτε σε
 καταλείψει. οὕτως τὴν εἷς σε εὖνοιαν ἐντίθεται. ἐὰν δὲ θελήσης π[ο]τέ, ἀπολύσεις αὐτήν
 (ὅπερ μηδέποτε ποιήσης)· λαβὼν τὸν γομφίον καὶ τὴν μύλην καὶ πυρὰν ποιήσας ἀκόντισον εἰς
 τὸ πῦρ, καὶ ὀλολύξας<α> ἡ γραῦς φεύξεται ὅλως. μὴ εὐκόλως αὐτὴν ἀπολύσης· ἀμετάληπτος
 γάρ σοι ἔσται. τὴν δὲ θεὸν ἀπολύσεις, ὅταν μάθης, [ὅπ]ως σοι ὑπηρετήσῃ ἡ γραῦς, λέγων
 οὕτως· ‘μενερφερ φιη πραχηρα λυλωρι μηλιχαρη νηχιρα.’ ταῦτα ἀκούσασα ἡ γραῦς θεὸς
 ἀναβήσεται ἐπὶ τὸν ὄνον καὶ ἀπελεύσεται. φυλακτήριον παρὰ τὴν πρᾶξιν· τὸ κρανίον τοῦ
 ὄνου. τὴν δὲ μύλην τοῦ ὄνου δῆσας ἀργύρῳ καὶ τὸν γομφίον τῆς γραῖδος χρυσῷ [π]ερίεχε ἀεὶ.
 οὕτως γάρ σου ἀχώριστος ἔσται ἡ γραῦς. ἡ πρᾶξις δεδοκίμασται.

Traducción:

“Anciana servidora de Apolonio de Tiana¹. Toma un cráneo de Tifón [aka de asno] y pinta estos signos “[...] *saberra*” con sangre de un perro negro. Marcha a un paraje cercano a un río, al mar o a una encrucijada a media noche, pon el cráneo en tierra y colocándolo bajo tu pie izquierdo di lo siguiente. Fórmula: “*Erithyia Meropê gergirô chêthira anaperouch...lyrôphia gêgethira lolyn gougôgê ambracha bi...aebilê marithaia mprouche Abêl ethiraô ap...ôchoriêla môrêthira phechirô ôsri phoira ameri...phê. Outhêra gargergirô tithemymê mêrapsêchir aôril*; ven, muéstrate, la llamada diosa de la casa”. Cuando hayas dicho esto verás a una mujer sentada sobre un asno, de figura hermosa hasta la exageración, con una belleza celeste, inefablemente en sazón y joven; al verla te arrodillarás y dirás: “Te doy las gracias, señora, porque te has hecho visible para mí. Júzgame digno de ti, sea benévola conmigo tu dulzura, haz aquello que necesito”. La diosa te dirá: “¿En qué piensas?” Dile tú: “Yo necesito de ti los servicios de la vida”. Y ella inmediatamente se apeará del asno y se despojará de su belleza y será una vieja. Y te dirá la vieja: “Yo te serviré y te ayudaré”. Después de decir esto, nuevamente se revestirá como una diosa de su propia belleza, de la que se había despojado, y se excusará. Tú di a la diosa:

“Señora, ¡no! te utilizaré hasta que la tenga a ella”. Y la diosa, al escucharte, se dirigirá nuevamente a la vieja y tomará su muela y un diente del asno y te dará los dos; a partir de aquí, la vieja estará inseparablemente unida a ti, a no ser que tú quieras soltarla en seguida; pero a partir de ese momento tendrás mayores bienes gratuitamente. Pues tendrás todo cuanto tu alma desee, gracias a ella, realizado; ella vigilará por ti y sobre todo te revelará cualquier cosa que alguien piense contra ti. Pues ella te lo dirá todo y nunca te abandonará. De tal manera tiene dentro de sí benevolencia para contigo.

Si alguna vez quieres, la dejarás libre (cosa que no debes hacer nunca). Entonces, toma la muela y el diente y después de encender una pira, arrójalos al fuego; y la vieja se marchará para siempre dando alaridos. No la liberes de buena gana porque será insustituible. Pero a la

¹ Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 249-250 con algunas modificaciones propias.

diosa la liberarás cuando aprendas cómo te servirá la vieja, diciendo de esta manera: *menerpher phiê prachêra lylôri mêlicharê nêchira*". Al oír esto, la vieja como diosa se subirá al asno y se marchará.

Amuleto para la práctica: el cráneo del asno. Pon el diente del asno en un hilo de plata y la muela de la vieja en uno de oro y llévalos siempre colgados, pues así la vieja no se separará nunca de ti. La práctica está probada".

Comentario

Finalidad

Práctica mágica para conseguir un *daimon* femenino que asista a la maga emisora, la cual es una anciana servidora de Apolonio de Tiana: Γραῦς Ἀπολλωνίου Τυανέως ὑπηρετής (I. 1).

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

No se especifica la divinidad a la cual está consagrada. Mi propuesta es que se trate de un sincretismo que involucra a Hécate y a Tifón.

Hay ciertos elementos en esta práctica que, en mi opinión, justifican la influencia y participación de Hécate. Primero, el objetivo de la misma, que es conseguir un *daimon* femenino asesor de la maga, por un lado porque Hécate controla a los *daimones* y eso hace que suelen dirigirse a ella para conseguir este propósito; por otro lado, porque en este caso se trata precisamente de una maga, la anciana servidora de Apolonio, quien da las indicaciones a su amo Apolonio para solicitar la asistencia de la divinidad. Hécate es reconocida por ser la diosa principal de las brujas, ejemplo de ello es la famosa maga Medea.

Segundo, porque la tinta que se usa para escribir los símbolos mágicos sobre el cráneo de asno es la sangre de un perro negro: αἷματι κυνὸς μέλανος (I. 2). Como he referido en varias ocasiones, el perro es uno de los principales animales de culto de Hécate, sea porque son los sagrados acompañantes de la diosa, sea porque son la víctima sacrificial en los rituales de la misma. El color negro, además, es otra característica relacionable con Hécate por ser la oscura señora de los espectros, en ocasiones descrita con un manto negro o siendo esta prenda atributo de quienes la invocan.

Tercero, el lugar de ejecución de la práctica. Puede ser un lugar húmedo como "un paraje cercano a un río o al mar": ἐλθὼν δὲ ἐπὶ τὸν τόπον παρὰ ποταμόν, θάλασσαν (II. 3-4), estando el elemento húmedo bajo rección del astro Luna que, a su vez, se relaciona con Hécate. O bien la práctica puede ser ejecutada en una encrucijada: ἡ τριόδου νυκτὸς (I. 4), ubicación propia para los ritos dedicados a Hécate.

Cuarto, el momento de realización de la práctica es la medianoche: νυκτὸς μέσης (I. 4), siendo la noche el momento idóneo para celebrar a Hécate.

Quinto, en la fórmula que se pronuncia para que la diosa se manifieste ante la maga la diosa se llama "guardiana de la casa": ἐλθέ, φάνηθι, ἡ θεὸς ἡ καλουμένη οἰκουρός (II. 10-11). Esta es una función que puede aplicarse a Hécate como guardiana de los puntos liminales en

general y, concretamente, de los umbrales de las casas, donde se sabe que se colocaban *hekataia* en su honor. El objetivo era que ella evitase la entrada de los malos espíritus en el hogar.

Sexto, si mi hipótesis tiene validez, la epifanía divina que se describe en la práctica puede que sea la de Hécate. Por un lado, porque, en teoría, sucede en la encrucijada en la que el mago ha pronunciado la fórmula; por otro lado, porque se manifiesta con forma femenina en la juventud y luego en la vejez. Una de las interpretaciones ligadas a la triple naturaleza de Hécate en el mundo de la magia es la identificación de las tres edades de la bruja: niñez, adultez y vejez.

La influencia del dios Tifón en la práctica se debe al cráneo de asno como soporte mágico sobre el que se escriben los símbolos. El asno es el animal sagrado de Tifón. De hecho, en leguaje mágico decir “cráneo de Tifón” equivale a “cráneo de asno”¹: Τυφῶνος κρανίον (Il. 1-2). Dicho cráneo se pone bajo tierra en una encrucijada para que el mago, colocando su pie izquierdo sobre él, pronuncie la fórmula prescrita: θεῖς τὸ κρανίον χαμαὶ καὶ ἰστὰς ὑπὸ τῷ ἀριστερῷ ποδὶ (Il. 4-5). La epifanía que contempla el mago después de pronunciar la fórmula es una figura femenina montada sobre un asno: ὄψη γυναῖκα ἐπ' ὄνου καθιζομένην (Il. 12-13). Del asno se utiliza uno de sus dientes.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

En esta práctica se emplea un cráneo y un diente de asno y la sangre de un perro negro, la muela de una anciana, un hilo de plata y otro de oro, una pira de fuego. La anciana deja las instrucciones a su amo Apolonio para que proceda de la siguiente forma:

Primero, escribe sobre el cráneo de asno, usando la tinta de sangre de perro, unos signos mágicos (Il. 1-3).

Segundo, a medianoche, en un paraje húmedo o en una encrucijada, el cráneo se entierra y él lo pisa con el pie izquierdo, pronunciando la fórmula mágica (Il. 6-11) para que se aparezca la diosa (Il. 3-11).

Tercero, la epifanía de la diosa, tal vez Hécate, que se muestra con forma de mujer joven bellísima sentada sobre un asno. Apolonio debe dirigirse a ella para presentarle sus respetos y su gratitud y para formular su petición (Il. 12-19).

Cuarto, transformación de la diosa de figura femenina joven en vieja, señal de que acepta ponerse a su servicio, y después de nuevo la transformación de la diosa en una mujer joven y hermosa. La diosa se excusa: παραιτήσεται (l. 21), ¿con intención de marcharse? (Il. 20-21).

Quinto, Apolonio pide a la diosa que le sirva hasta que la tenga “a ella”: κυρία, μή! σαυτῇ χρῆσομαι, ἕως κατάσχω αὐτήν (l. 21). ¿Quién es αὐτήν? La opción que considero más probable es que sea el *daimon* femenino que Apolonio quiere conseguir para tenerlo consigo indefinidamente. Otra posibilidad es que sea una mujer a la cual quiere conseguir y que para lograrlo necesite de la ayuda de dicho *daimon* femenino, el cual solo puede obtener con la

¹ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 249 nota 200.

venia de Hécate. La primera opción me parece la más probable porque se trata de conseguir un *daimon* asesor que sirva al solicitante a largo plazo, más que de una práctica que sea concretamente de constricción erótica. No obstante, sí es cierto que uno de los bienes inmateriales más solicitados a través de la magia es el éxito en el amor. En lo sucesivo, voy a interpretar que αὐτήν está por el *daimon* femenino asesor que Apolonio solicita, pues así me parece que el desarrollo de la práctica tiene más sentido, aunque no descarto otras interpretaciones.

Sexto, la diosa (¿Hécate?) escucha y atiende la petición. Para ligar el *daimon* femenino al servicio de Apolonio, la diosa toma una muela de la anciana servidora de Apolonio y un diente de asno y se los entrega como amuletos de atadura mágica. En ese momento, un *daimon* femenino con forma de vieja queda a su disposición (Il. 22-24). Se especifican los bienes que conseguirá gracias a dicho *daimon*: poder para realizar cualquier cosa, protección del *daimon*, revelación del *daimon* para descubrir a posibles enemigos (Il. 24-28).

Séptimo, prescripción para la liberación del *daimon* femenino asesor: arrojar a una pira el diente de asno y la muela de anciana. El *daimon* se alejará gritando. Se recomienda que no lo libere a la ligera porque es insustituible (Il. 28-33). Prescripción para la liberación de la diosa (¿Hécate?) por medio de unas *voces magicæ* después de que el solicitante haya aprendido cómo hacer uso de los servicios del *daimon* asesor. La diosa se marcha montada sobre un asno habiendo adoptado forma de anciana (Il. 33-37). Esto significa que la atadura (καταδεσμός) mágica que el solicitante ha empleado para retener al *daimon* femenino funciona también para retener a la diosa con la condición de liberarla una vez que aprende cómo funciona el servicio del *daimon*.

Octavo, por último se especifica el amuleto de la práctica, que consiste en el cráneo del asno y en llevar colgados los dientes: el de asno en un hilo de plata y el de la vieja en un hilo de oro (tal vez porque el de la vieja simula el diente de la diosa en su forma de mujer anciana). Ello sirve para mantener al *daimon* femenino junto al solicitante (Il. 38-41).

Epítetos, *voces magicæ* y expresiones relacionadas con Hécate

σαβερρα *saberra* (l. 3). La primera *voz mágica* que aparece en el texto a continuación de los símbolos y cuyo significado desconozco.

Símbolos  (l. 3). Seis símbolos mágicos.

El primero es un rectángulo rematado con dos pequeños círculos en los ángulos superior e inferior derecho. En el diccionario de símbolos de Gettings, la figura geométrica del rectángulo es símbolo de la tierra, del fuego, de la estrella fija y del sol, del hombre de cuádruple, del tetraedro hermético, del alquimista (*lutum sapientiae*), de material y la naturaleza en general, de Saturno, de la sal, etc.

*El segundo tiene forma de S en espejo rematada con un pequeño círculo en el extremo superior, está atravesada por la mitad con una pequeña línea horizontal ligeramente curva.

El tercero es un rectángulo que encuadra una equis que lo cruza en diagonal de un ángulo a otro. Aparece en la tabla del s. XVII de Worlidge (1651) con caracteres químicos y filosóficos

en la cual significa *mensis* “mes” y con el mismo significado en la lista de símbolos del s. XVIII de Sommerhoff (1701).

El cuarto es un círculo con otro más pequeño concéntrico. Según el diccionario de Gettings, significa: *albumen* (la “clara del huevo”), literalmente “doble círculo”, el metal cobre, el material del vidrio, o las sustancias aceite (aceite destilado o aceite del Tártaro) y sal.

El quinto es una corta línea horizontal rematada con un semicírculo en el extremo izquierdo. En el diccionario de Gettings, el símbolo que más se aproxima a éste (la línea horizontal acaba de forma ligeramente curva) es el símbolo planetario del Sol, registrado por Brahe (1582).

El sexto es una equis ligeramente inclinada hacia la derecha. El símbolo de la equis es muy habitual y polivalente. Según el diccionario de Gettings la equis puede significar: los elementos tierra o aire, cuaternario, elementos como el nitrato de potasio o salitre, sulfuro y talco, el signo de Tauro, sustancias como el vinagre, material de vidrio, o simbolizar el mundo *arcanum* (antiguo)¹.

Ἐριθυῖα *Erithyia* (l. 6). En la biografía de Apolonio de Tiana (a quien supuestamente está dedicada esta práctica mágica) obra de Filóstrato, tenemos el testimonio de una ciudad llamada Ἐρυθεία *Erytheia*, cuya grafía es muy semejante a la de la *vox magica* Ἐριθυῖα. Según el autor, *Erytheia* está próxima a Gadeira, en el sur de la antigua tierra de Iberia. Cuenta que Heracles de Tebas llegó hasta esta ciudad cuando capturó al gigante Gerión y sus vacas (Philostr., VA V 4). Según otras fuentes literarias, *Erytheia* o “Isla Roja” estaba situada en la corriente del lejano oeste del Río Océano que circunda la Tierra, y que estaba bañada de luz roja proveniente de la puesta del Sol. Era el hogar del gigante de tres cuerpos Gerión y su divino ganado de vacas rojas. Heracles habría llegado a la isla en uno de sus Doce Trabajos navegando en una crátera que le había proporcionado Helios. *Erytheia*, una de las míticas tierras del lejano oeste, colinda con Hesperia, el Jardín de las Hespérides, Sarpedón, isla de las Gorgonas, y Leuke la Blanca, tierra de los muertos bendecidos. En la orilla más al oeste del Río Océano se situaba el reino del Hades (Hes., *Th.* 287 y 979; Athen., XI 470 B; Stesich., fr. S 17 y 86; Apollod., *Bibl.* I 35; Hdt., IV 8, 1; Str., III 2, 11; Plin., *HN* IV 36; etc.). Además, en griego el sustantivo ἔριθος designa a la trabajadora diurna, como las hilanderas y tejedoras.

Μερόπη Mérope (l. 6). Es el nombre de una de las Pléyades (las siete Ninfas hijas del Titán Atlas que fueron catasterizadas en estrellas). Mérope era esposa del impío rey Sísifo, los ancestros de las casas reales de los corintios y los licios. La reina, avergonzada por los crímenes de su marido, ocultó su rostro en el firmamento, por lo que la séptima estrella de las Pléyades se va difuminando y desapareciendo gradualmente a la vista. De ahí la etimología de su nombre, del griego μέρος “volverse, darse la vuelta” y ὄψ “rostro”, esto es, “la del rostro que se gira”; o bien de (μαρ)μαίρω “brillante” y ὄψ, “la del rostro brillante”; o bien si deriva de μέροψ “la que come abejas”, esto es, una paloma, pues las Pléyades se relacionan con estas aves (Apollod., *Bibl.* I 9, 3; III 10, 1; Ov., *fast.* 4, 169-175; Eustath., *ad Hom.* p. 1155; Serv., *ad Virg. Georg.* I, 138; Ps.-Hyg., *Astronomica* II 21; *Schol. ad Pin. Nem.* II 16, etc.).

¹ Gettings, 1981: 375 (primer símbolo), 318 y 320 (tercer símbolo), 332 (sexto símbolo), 338 (cuarto símbolo), 201 (quinto símbolo).

En la larga serie de *voces magicæ* que viene a continuación se puede apreciar una repetición fonética de las consonantes γ, ρ, μ y χ. Su interpretación se desconoce, por lo que solo puedo aportar algunas observaciones que relacionan a algunas de estas *voces magicæ* entre sí.

γεργιω χηθιρα αναπερουχ...λυρωφια *gergirô chêthira anaperouch...lyrôphia* (l. 6). γηγεθιρα λολυν γουγωγη αμβραχα βι...αεβιλη *gêgethira lolyn gougôgê ambracha bi... aebilê* (l. 7). μαριθαια μπρουχε Ἀβήλ εθιραω απ... ωχοριηλα *marithaia mprouche Abêl ethiraô ap... ôchoriêla* (l. 8). μωρηθιρα φεχιρω ωσρι φοιρα αμερι...φη.ουθιρα *môrêthira phechirô ôsri phoira ameri...phê. Outhêra* (l. 9). γαργεργιω τιθ[ε]μυμη μηραψηχιρ αωριλ *gargergîô tithemymê mêrapsêchir aôril* (l. 10).

Primero, hay tres *voces magicæ* semejantes: γεργιω (l. 6), φεχιρω (l. 9) y γαργεργιω (l. 10). Segundo, la terminación en -θιρα se repite en cuatro ocasiones: χηθιρα (l. 6), γηγεθιρα (l. 7), εθιραω (l. 8) y μωρηθιρα (l. 9) y φοιρα (l. 9) acabada en -ιρα. Tercero, también se repite la terminación -ουχ(ε), y la semejante -αχα, en αναπερουχ... (l. 6), αμβραχα (l. 7) y μπρουχε (l. 8). Cuarto, hay una cierta tendencia a terminar las cinco líneas de *voces magicæ* en -ι/η(λ/ρ)α, con “rima” asonante en /ia/ (considerando que η se pronuncie /i/ por iotacismo), así ocurre en λυρωφια (l. 6), βι...αεβιλη (l. 7), απ...ωχοριηλα (l. 8), αμερι...φη.ουθιρα (l. 9) y αωριλ (l. 10). Quinto, parece que figura el nombre bíblico de Abel representado por la *vox magica* Ἀβήλ (l. 8) y por la *vox magica* βι...αεβιλη (l. 7) semejante en su terminación. Sexto, existe cierta semejanza fonética entre αμβραχα (l. 7) y μπρουχε (l. 8) no solo por su terminación sino porque -μβρ- es equivalente a μπρ- en cuanto a su fonética /br/. Séptimo, se da la repetición de sílabas con μ(vocal) y ρ(vocal) en μαριθαια (l. 8), μωρηθιρα (l. 9) y μηραψηχιρ (l. 10).

*μενερφερ φιη πραχηρα λυλωρι (l. 35) μηλιχαρη νηχιρα (l. 36). Son las *voces magicæ* que se pronuncian para liberar a la diosa, una vez que el solicitante ha aprendido cómo usar al *daimon* femenino de vieja para que le sirva. La primera parte de la secuencia, μενερφερ φιη, no parece tener un significado de forma aislada pero sí coincide con la parte final del palíndromo mágico ιαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευεαιφιρικραλιθονυομενερφαβωεαι (PGM I 141; III 61; IV 410, 415-416 y 3069; VII 579-90; XIX a lín sec3, 16; XIX a lín sec3, 22; XIX a lín sec3, 23; LIX 10; LXII lín. sec. 1, 78), el cual, en el PGM IV 3069 se corresponde con el dios hebreo Iao, y en el PGM VII 579-90 se refiere a la serpiente *ouroboros*¹. En la segunda *vox magica* πραχηρα se puede observar que la parte final -χηρα coincide con la forma del adjetivo griego χῆρος -α -ον que significa “vacío o despojado” referido a objetos y “viudo o huérfano” referido a humanos.

PGM XIX² B 4-17

“Fragmento de un práctica mágica de sometimiento erótico por medio de un perro para conseguir un *daimon* de muerto que traiga a la mujer deseada”

¹ SGG 2003: 107.

² El PGM XIX b se conserva en el Staatliche Museen de Berlin con referencia *P.Berol.* inv. 11737. Fechado en el s. IV. Véase Betz, 1986: 23.

Práctica mágica dirigida posiblemente a Hécate a juzgar por el perro que se utiliza como medio para obtener el *daimon* de muerto que sirve en la práctica.

<Ἀγωγή> ἐπὶ κυνός· εἰς τομίον ἱερατικὸν γράψας ζμύρνη καὶ καταθοῦ [εἰς] βιοθάνατον· <ἐξορκίζω σέ> κατὰ τοῦ Σενακωθο αρποψυγ καμουο ορψ θω ουχ πετι ανουπ πετιοπαριν αυτ κινοθεν χυχ ααα ροψ υἱχθεν κρεμμε σεχαξθνε νεουφθε ἀκηχ χα[κε] πωφοπι καχε ἀνοχ [7 letras] ηθμη αρι μης θοδ [6] πε, σὺ δυνάμεν[ο]ς, τὸ σῶμα ἀν[έγειρε] καὶ ὕπαγε εἰς τὴν δεῖνα,]

ἕως ἐθ[ελήση ...']

Traducción:

“Invocación por medio de un perro¹. En un fragmento de papiro hierático escribe con mirra y ponlo junto a otro [perro] que hay muerto violentamente: “[Te conjuro] por el *Senakôtho arposyg kamouo orps thô ouch peti anoup petioparin aut kinothen chuch aaa rops yichthen kremme sechaxthne neouphthe akêch cha[ke] pôphopi kache anoch [7 letras] êthmê ari mês thod [6 letras] pe*, tú poderoso, levanta tu cuerpo y dirígete junto a fulana hasta que queiera...”.

Comentario

Finalidad

Se trata de una invocación para animar el *daimon* de un muerto y que se ponga al servicio del ejecutante: su cometido es ir hasta una mujer, probablemente para traerla (por la fuerza) junto al solicitante que la desea.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

No se especifica la divinidad a la que está consagrada esta invocación y por medio de la cual el solicitante consigue animar al *daimon*.

Cuatro elementos de la invocación me inducen a proponer que pueda tratarse de Hécate. Primero, el objetivo es animar el *daimon* de muerto: Hécate está relacionada con la necromancia y el contacto con los muertos debido a la potestad que tiene sobre las almas de los difuntos, sea como guía que como soberana, en este último caso su poder se debe, en parte, a la asociación de la diosa con Hermes y Perséfone. Segundo, el objetivo que debe cumplir el *daimon* animado es traer por la fuerza a una mujer hasta la persona que realiza la práctica: ya he comentado en otras prácticas que Hécate es una de las diosas a las que frecuentemente se recurre para llevar a cabo este tipo de prácticas. Tercero, la invocación para animar al *daimon* del difunto se escribe sobre un papiro hierático con tinta de mirra, una sustancia asociada con la Luna. De los perfumes asociados a los planetas, la ζμύρνη se vincula con el último de ellos, esto es, con la Luna. El color de la mirra (resina) no se especifica en este caso. Cuarto, la invocación sobre el papiro hierático se coloca junto a un perro muerto violentamente: lo cual concuerda tanto con la relación de Hécate con este animal como con el dominio que tiene la diosa sobre los βιοθάνατοι, los “espíritus de los muertos violentamente”.

¹ Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 323 con algunas modificaciones propias.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

Se necesita un papiro hierático sobre el cual se escribe la invocación, la tinta de mirra (probablemente roja) que se utiliza, y el cadáver de un perro muerto violentamente. El conjuro se pronuncia junto al cuerpo inerte del animal, por lo que, tal vez, el *daimon* que se anima sea el del propio perro.

Epítetos, voces mágicas y expresiones relacionadas con Hécate

Σενακωθο *Senakôtho* (I. 6). Una *vox magica* de difícil interpretación. Las últimas dos sílabas, -κωθο, recuerdan el griego κῶθος -ου, nombre siciliano del pez gobio (Numenio *apud* Athen., 304 E, 309 C).

αρποψυγ *arpopsyg* (I. 7). Puede que sea un compuesto de dos palabras griegas, ἄρπη “hoz”, símbolo de varias divinidades como Harpócrates (*PGM* III 709), Cronos (*PGM* IV 3093) o Zeus (*PGM* IV 3116), y πυξίς -ιδος “caja”. También se asemeja al adjetivo griego ἄρπαξ ιγος “rapaz” (Arist., *Eq.* 137; Xen., *Mem.* III 1, 6; Mosch. *apud* Athen., 208 D).

*καμουο *kamouo* (I. 7). Recuerda el verbo griego καμμύω “cerrar los ojos” (*PGM* IV 177, 586, 958, 1057, 1060, 1069; XIII 945 y LXII 32).

ορψ θω ουχ πετι ανουπ πετιοπαριν αυτ κινοθεν χυχ ααα ροψ υϊχθεν *orps thô ouch peti anoup petioparin aut kinothen chuch aaa rops yïchthen* (II. 7-9). Parece que hay un cierto paralelismo entre algunas palabras de esta secuencia: ορψ y ροψ están compuestas por las mismas letras en distinto orden; así como θω ουχ, κινοθεν χυχ ααα y υϊχθεν son combinaciones de las consonantes θ, χ, ν (más la κ) con todas las vocales α, ε, ι, ο, υ, ω, el diptongo ου y el hiato υϊ; me parece que también se encuentra cierta semejanza entre el par πετι ανουπ y πετιοπαριν αυτ. Se puede señalar, no obstante, la palabra χυχ que es un préstamo de la palabra egipcia *kky* “la tiniebla” transcrito en griego. Véase el comentario a la secuencia χυχ βαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαιαχαχυχ βαζητοφωθ βαινωωωχ en el *PGM* III 53-55.

κρεμμε σεχαξθνε νεουφθε άκηχ χα[κε] πωφοπι καχε άνοχ [7 letras] ηθμη αρι μης θοδ [6] πε *kremme sechaxthne neouphthe akêch cha[ke] rôphopi kache anoch* [7 letras] *êthmê ari mêt thod* [6 letras] *pe* (II. 10-13). La primera *vox magica* κρεμμε recuerda el verbo griego κρεμάω o κρεμάννυμι que significa “suspender”. Las tres *voes mágicas* άκηχ χακε y καχε son tres combinaciones diferentes de las consonantes κ y χ con las vocales α y ε/η.

Puedo señalar άνοχ [7 letras] (I. 12), pues la *vox magica* άνοχ aparece en las gemas mágicas¹ asociada a divinidades solares y precediendo al teónimo Chnoubis/Chnoum(is). Las siete letras que siguen a άνοχ pero que no se leen en este texto mágico, podrían corresponder con la palabra griega γιγαντο, así como en otro documento mágico Chnoumis se autoproclama ANOX ΓΙΓΑΝΤΟ...².

¹ SGG 2003: 245-247, 255-256 y 258-260.

² SGG 2003: 246 nota 286.

PGM XXIII¹ 1-15

“Himno en hexámetros dirigido a diversos dioses”

Invocación dirigida a Anubis, Isis, Hermes, Zeus, Hades y Ctonio, Helios, Iáa Fta y Fre, Neftó, Ablanató, Abraxas, Briáreo, Frasio, Ixión, elementos naturales divinizados como el Fuego, la divinización de la constelación de Sirio y Hécate, apelada con los epítetos Ctonia y Urania que hacen referencia a su doble naturaleza.

[Κλυθή] μοι, εὐμειδής καὶ ἐπίσκοπος, εὖσπο[ρ] 'Αν]ουβι, [κλυθή τε, αἰ]μύλε, <κρ>υπτὲ πάρευνε, σαῶτι 'Οσί[ρεω]ς, [δεῦρ', 'Ερ]μῆ, ἄρπαξ, δεῦρ', ε[ύ]πλόκαμε, χθόνιε Ζεῦ, [κῦρσα]ι δωσάμενοι κρηνήναι τήνδ' ἐπασιδῆν. [δεῦρ', 'Αιδ]η καὶ Χθών, πῦρ ἄφθιτον, 'Ηλιε Τιτάν, [ἐλθὲ καὶ] 'Ιάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρῆ νομοσώσω[ν,] [καὶ Νεφ]θῶ πολύτιμε καὶ Ἀβλαναθῶ πολύολβε, [πυρς]οδρακοντόζων', ἐρυσίχθων, αἰπυκαρείη, [Ἀβραξ]ᾶ, περίβωτε τὸ κοσμικὸν οὔνομα δαίμων, [ἄξονα] καὶ χορίον καὶ φῶτα νέμων παγέρ' Ἀρκτων, [ἐλθὲ κ]αὶ ἐγκρατεία πάντων προφερέστερ' ἐμοί, Φρήν, [σὲ κα]λέω, Β<ρ>ι<αρ>εῦ, καὶ Φ<ρ>άσιε, καὶ σ' Ἰξίων, [καὶ Γε]νεᾶ καὶ Ἀφηβιοτὰ καὶ Πῦρ καλλιαιθές, [ῆδ' ἔλθοις, Χθονία καὶ Οὐρανία, καὶ ὀνειρώ[ν] [ῆ μεδέει]ς, καὶ Σείρι', ὅς [].'

Traducción:

“Escúchame amistoso y vigilante, Anubis de buena simiente². Y escucha tú, seductora, oculta compañera de cama, salvadora de Osiris. Ven aquí Hermes, ladrón, de hermosos cabellos, Zeus subterráneo. Concededme el éxito y cumplid este conjuro. Aquí, Hades y Ctonio, fuego eterno, Helios Titán. Ven también tú, Iáa y Fta y Fre conservador de la ley, y tú Neftó, digno de toda honra, y Ablanató, dueño de mucha riqueza, ceñido con serpientes de fuego, que rasgas la tierra, de alta cabeza, Abraxas, *daimon* famoso por tu nombre cósmico, que gobiernas el eje y el coro de estrellas y la helada luz de las Osas; ven también Phrên, superior a todos por tu poder; a ti te llamo Briáreo y a ti, Frasio, y a ti, Ixión, y a vosotros, Nacimiento y Decadencia y Fuego de hermosas llamas; y ven Ctonia y Urania, y la que proteges los sueños, y tú, Sirio, el que...”

Comentario

Finalidad

Se trata de una invocación a varias y poderosas divinidades grecoegipcias cuya finalidad se desconoce debido al mal estado de conservación del texto, que ha hecho que nos llegue incompleto.

El fragmento que nos ha llegado de esta invocación (ἐπασιδῆ) está dirigida a doce dioses, a dos *voces magicæ* divinizadas, a seis conceptos naturales divinizados y a tres personajes mitológicos.

¹ El PGM XXIII se conserva en la Bodleian Library de Oxford con referencia P.Oxy. 412. Fechado en el s. III. Véase Betz, 1986: 23.

² Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 331 con algunas modificaciones propias. Este himno en hexámetros pertenece al P.Oxy. 412 y es un fragmento de los *Kestoí* de Julio Africano con un himno sincrético en hexámetros.

Los dioses son: Anubis (Ἄνουβι, l. 1), Isis (πάρευνε, σαῶτι Ὀσίρεως, l. 2), Hermes (Ἑρμῆ, l. 3), Zeus subterráneo (χθόνιε Ζεῦ, l. 3), Helios Titán (Ἥλιε Τιτάν, l. 5), la tríada egipcia Iáa (ἰλάχ¹?), Phthâ (ἰPtah?) y Phrê (ἰάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρῆ, l. 6), Nephthô (ἰNephthys²) (Νεφθῶ, l. 7) y yo considero que la diosa llamada Ctonia y Urania (Χθονία καὶ Οὐρανία, l. 14) es Hécate denominada con estos dos epítetos que la caracterizan; además, a continuación se añade el apelativo para “la que protege los sueños” (καὶ ὀνείρων ἥ μεδέεις, ll. 14-15), sin que quede claro si es una atribución agregada de la diosa (ἰHécate?) Ctonia-Urania o de otra divinidad, pues el estado deteriorado del texto impide leerlo con claridad.

Los teónimos derivados de *voces magicæ* son *Ablanathô* (Ἀβλαναθῶ, l. 7) y *Abraxas* (Ἀβραξᾶ, l. 9). El primero proviene del palíndromo Ἀβλαναθαναλβα cuya interpretación no se conoce con certeza. En el *PGM V 474* aparece como teónimo hebreo, en la magia copta es una potencia angelical, en unas *defixiones* chipriotas designa a uno de los Titanes, que tenía el epíteto de *sisopetron* “aquel que sacude la roca”. Tal vez esto último explica que se le atribuya el epíteto griego de ἐρυσίχθων “que rasgas la tierra” en esta invocación. Dicho epíteto tiene un significado similar al que recibe Hécate, ῥήξιχθων, en los *PGM IV 2719 y 2751 y PGM VII 692*. Respecto de los otros tres epítetos: πολύολβε “dueño de mucha riqueza” recuerda a Plutón, divino soberano de los infiernos; πυρσοδρακοντόζων’ “ceñido con serpientes de fuego” es muy semejante al epíteto de Hécate πυριδρακοντόζωνε παῖ en el *PGM IV 1404-1405*; y αἰπυκαρεῖη “de alta cabeza” de aplica a las divinidades de gran poder. La variante breve del palíndromo, Ἀβλαναθα, ha sido interpretada como expresión hebrea que significa “Padre, ven a nosotros”.

Por su parte, Ἀβραξας o Ἀβρασαξ es una de las *voces magicæ* más importantes y más recurrentes. Suele acompañar a la poderosa tríada hebrea Iao Sabaoth Adonai. Fue usada por los gnósticos, como Basílides (s. II, Alejandría), quien denominaba *Abrasax* al Dios supremo a partir del cual habían surgido 365 cielos. Uno de esos cielos es el nuestro, que comprende un mundo sublunar y está gobernado por un demiurgo subalterno, llamado Yahweh por los judíos. En esta invocación se dice de él que es περίβωτε τὸ κοσμικὸν οὖνομα δαίμων “*daimon* famoso por tu nombre cósmico”, seguramente porque el valor numérico de Ἀβραξας es 365 (el mismo valor que tienen las palabras Μείθρας y Νεῖλος)³. De ahí que sea la potencia divina celeste: ἄξονα καὶ χορίον καὶ φῶτα νέμων παγέρ’ Ἄρκτων “que gobiernas el eje y el coro de estrellas y la helada luz de las Osas”. Una potestad astral que se parece a la que recibe Hécate-Osa como ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρων καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου en el *PGM VII 687-688* y ἡ στρέφουσα τὸν ἄξονα en el *PGM VII 688*.

¹ Dios-Luna egipcio. Los testimonios más antiguos atribuyen el nombre de Iah a la Luna como satélite de la Tierra, aunque después pasó a considerarse divinidad lunar. En los jeroglíficos aparece representado con el creciente de Luna nueva, con el pájaro ibis y con el halcón, de forma similar a las otras divinidades lunares, Thoth y Khonsu. La influencia de los estados del Este Palestina, Siria y Babilonia, durante su emigración al Egipto del Reino Medio egipcio, fue importante en la configuración de Iah como divinidad. Los extranjeros buscaban una divinidad análoga al dios lunar acadio Sin. Véase Hart, 2005: 77.

² Hart, 2005: 102 (Nephthys, diosa funeraria identificada como compañera de Seth), 128 (Ptah, dios creador de Menfis).

³ SGG 2003: 99-100 (Ἀβλαναθαναλβα y Ἀβρασαξ/Ἀβραξας).

Los conceptos divinizados son el Hades y la Tierra (Ἅϊδη καὶ Χθών, l. 5), la Mente-*Phrên* (Φρήν, l. 11), el Nacimiento y la Decadencia (Γενεὰ καὶ Ἀφῆβιοτὰ, l. 13), el Fuego (Πῦρ καλλιαιθές, l. 13) y la estrella Sirio (καὶ Σείρι', l. 15).

Los personajes mitológicos son el gigante hecatónquiros Briáreo (Βριαρεῦ, l. 12), el soldado Frasio (Φράσιε, l. 12) del ejército de Dioniso que murió en el combate contra Cadmo y Acteón (Nonn., XXXII 234), y el lápita Ixión (Ἰξίων, l. 12).

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen. Los epítetos χθονία καὶ οὐρανία para denominar a Hécate

Mi propuesta es la siguiente: considero que Hécate se cuenta entre las divinidades invocadas en el texto, nominada bajo sus epítetos χθονία καὶ οὐρανία¹. Estas son dos facetas complementarias de la diosa y no resulta extraño que confluyan, especialmente en ámbito mágico.

La faceta ctonia de Hécate es recurrente en los *PGM* (véase el comentario al epíteto χθονία en el *PGM* IV 2546-7) por dos motivos. Primero, porque dicha faceta de la diosa se asocia a los contextos en los que aparece como señora de los espíritus (*daimones*) y almas de los difuntos, a los cuales ella tiene la potestad de guiar y de enviar a la tierra para atemorizar a los humanos, véase Plu., *De sup.* 166 A (= *Adesp.* fr. 375 Kann.-Sn.). De ahí que se relacione con el mundo subterráneo, con el Inframundo, con el mundo de los muertos donde van las almas después de abandonar el cuerpo en la vida terrenal. Segundo, porque la faceta ctonia se asocia a su aspecto y carácter monstruoso, el cual adopta en el mundo subterráneo, como se puede observar en *Taghenistai* de Aristófanes (Fr. *Taghenistai* 14-15, 1-3 = fr. 515 K.-A.), donde Hécate aparece por primera vez descrita con cabellos de serpientes y asociada a Empusa, un ser horripilante e infernal.

No es de extrañar que la faceta χθονία de Hécate acabara relacionándose con el mundo de la magia, primero en la literatura de tema mágico, como el *Idilio II* de Teócrito, y después de los textos de carácter propiamente mágico, principalmente los *PGM* y las *Defixiones*. El texto de Teócrito contiene una invocación a Hécate χθονία, requerida en contexto de magia de atracción erótica. Mientras que su relación con seres χθόνιοι hace que Hécate, sincretizada y denominada como Brimó en las *Argonáuticas*, aparezca invocada como asistente de la maga Medea en las *Argonáuticas* (A.R., A. III 845-866). Mucho más numerosas son las acepciones de Hécate χθονία en los textos con función mágica como las *Defixiones* debido a que en esos casos el apelativo χθόνιος/χθονία se corresponde más bien con la formulación mágico-ritual de estos textos que con el valor semántico que se atribuye a este adjetivo. Por eso son tantas las divinidades “ctonias” invocadas en estos textos, por ej. Hermes, Perséfone o Plutón, tal y como aparecen en el *PGM* IV 1390-1495.

Por otra parte, Hécate se considera οὐρανία en calidad de divinidad lunar. La asociación de Hécate con el astro se ve por primera vez con claridad en Plutarco (Plu., *De facie* 944C 2), lo cual contribuyó a desarrollar su perfil de divinidad celeste especialmente en los *Oráculos Caldeos* que se le atribuyen. La ambivalencia de Hécate χθονία καὶ οὐρανία al mismo tiempo

¹ Sobre Hécate χθονία y οὐρανία véase Serafini, 2015: 285-295.

aparece en la tradición literaria. Por ejemplo en el *Himno Órfico* que se le dedica Hécate es οὐρανία χθονία τε καὶ εἰναλία “celeste, ctonia y marina” (Orph., *H.* 1, 2), en Plutarco, quien considera a Hécate el equivalente griego de Anubis (Plu., *De Is. et Os.* 368E, 10) con quien comparte esta doble naturaleza (Plu., *De def. or.* 416E 5).

Existe una dicotomía entre las categorías de divinidad χθονία y οὐρανία pero ésta no representa simplemente una división entre divinidades de la tierra y del cielo, ni un “cambio” en las tendencias de culto de los humanos, si es que hubieran adorado primero a divinidades “primitivas” de la tierra y, más tarde, a divinidades uranias. El sistema de culto divino en la historia de la Humanidad es más complejo. Tampoco se sabe con certeza si la categoría χθονία o οὐρανία está determinada por el tipo de ritual que se ofrece a una divinidad, sobre este aspecto difieren las opiniones de los estudiosos, a favor como R. Schlesier (1991-2 y 1994) y en contra como S. Scullion (1994), por citar los dos ejemplos capitales que Serafini se detiene a analizar. No obstante, las implicaciones que dichas categorías, χθονία y οὐρανία, tienen al ser aplicadas a las divinidades grecorromanas son conclusiones extraídas por los estudiosos modernos que, aunque pueden servir conceptualmente al estudio de los cultos y rituales, no se puede admitir que tuviesen delimitaciones tan marcadas en el pasado como las que ahora se les atribuyen.

Los textos demuestran que, en ocasiones, es el contexto y la situación ritual los factores que determinan que las divinidades se invoquen como χθόνιος, -α γ/ο οὐρανίος, -α, más que la “verdadera” naturaleza de dicha divinidad. Esta invocación es un ejemplo de ello porque nombra a Zeus Ctonio, una faceta compatible con la de Zeus οὐρανίος en su habitual función como Soberano de los dioses del Olimpo en el cielo. Por otro lado, si los epítetos Χθονία καὶ Οὐρανία se refieren efectivamente a Hécate, ello sería un claro ejemplo de otra divinidad con esta doble naturaleza.

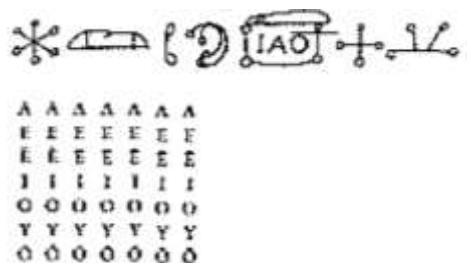
PGM XXXVI¹ 189-204

“Fórmula de invocación escrita sobre un trozo de cerámica con función de sometimiento erótico”

Invocación dirigida a Hécate triforme y a las grandes potencias divinas Sabaoth y Adonais, además de poderes divinos llamados mediante las *voces magicæ* Ἀβλαθανα y Ἀγραμαρι.

<Ἀγωγή.> εἰς <ὄ>στρακον ὠμὸν χαλκῷ γραφίῳ· Ἑκάτη, σ', Ἑκάτη, τρίμορφος, πεπληρωμένων πάντων πάσης σφραγισμῶν, ὀρκίζω σε, τὸν μέγαν ὄνομα τοῦ Ἀβλαθανα, καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Ἀγραμαρι, ὅτι σε ὀρκίζω, σε, <ὄς> τὸ πῦρ Ὀνυρ κατέχε[ι]ς καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ, <τὴν> δεῖνα πυρωθῆναι, διώκειν πρὸς ἐμὲ τὸν δεῖνα, ὅτι κατέχω μὲ τὴν δεξιὰν τοὺς δύο δράκοντας καὶ τὴν νίκην τοῦ Ἰαω Σαβαώθ, καὶ τὸ μέγα ὄνομα Βιλκατρίμοφεχε, τὸ πῦρ παλλομένη, †στουτουκατουτου διαφιλή<ς>αί με καιομένην, πυρουμένην πρὸς με, ναί, βασανιζομένη<ν>. Συγκουτουὲλ ἐγώ.' <γράφε> ἡ' χαρικτῆρας, οὕτως· 'δός γέ μοι τὴν χάριν πάντων, Ἀδωναί.

¹ El PGM XXXVI se conserva en la Universitetsbiblioteket de Oslo con ref. *P.Osl.* I, 1. Fechado en el s. IV. Véase Betz, 1986: 23.



Traducción:

“Fórmula¹. Sobre un trazo de cerámica cruda escribe con un estilo de bronce: “Hécate, tú, Hécate, triforme, habiendo completado todos los signos mágicos de cada (forma), te invoco a ti, por el gran nombre de *Ablathana* y por el poder de *Agramari*, porque te invoco a ti que contienes el fuego *Onur* y los que hay en él, para dirijas a fulana, consumida en el fuego, hacia mí, fulano, porque yo sostengo en mi mano derecha las dos serpientes y la victoria de *Iao Sabaoth*, y por el gran nombre *Bilkatri mopheche*, la que blandes el fuego, †*stoutoukatoutout*† que se queme deseándome, que arda por mí, sí, mientras que sufre. Yo soy *Synkoutouél*”. Escribe los ocho signos de esta forma: “dame el favor de todos, Adonais”.

Comentario

Finalidad

Se trata de una fórmula de sometimiento erótico cuyo objetivo es consumir a la víctima creándole un gran deseo de atracción erótica hacia el emisor y haciéndola sufrir por ello.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Hécate triforme es la divinidad principal a la que se dirige el mago, y la invoca por medio del gran nombre mágico hebreo Ἀβλαθανα *Ablathana* (l. 192) y por el poder de Ἀγραμαρι *Agramari* (l. 193), una *vox magica* usada como teónimo que tal vez constituye una variante de la voz hebrea Ακραμα(χα)μαρι. El tercer gran nombre mágico que se le aplica es Βιλκατριμοφεχε *Bilkatri mopheche* (l. 198).

La caracterización que el mago hace de Hécate con el elemento del fuego: τὸ πῦρ Ὀνυρ κατέχεις “que contienes el fuego de Onur” (l. 194) y siendo ella τὸ πῦρ παλλομένη “la que blande el fuego” (l. 199), hace pensar en la imagen de la Hécate astral que transmiten los *Oráculos Caldeos*, en los que ella es la potencia divina que recibe en su vientre las Ideas del Padre en forma de rayos ígneos para diseminarlas por el mundo terrestre. Por analogía, le pide metafóricamente que haga “arder” a la mujer que ama para que acuda a su lado.

El mago afirma tener dos símbolos en su poder: κατέχω μὲ τὴν δεξιὰν τοὺς δύο δράκοντας καὶ τὴν νίκην τοῦ Ἰαω Σαβαώθ “tengo en mi poder las dos serpientes y la victoria de *Iao* Sabaoth”.

¹ Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 352-353 con algunas modificaciones propias. El PGM XXXVI (s. IV d.C.) es el Papiro I de la Biblioteca de la Universidad de Oslo (*P.Osl.* I, 1. Oslo Universitetsbiblioteket). Primera edición a cargo de Eitrem, 1925.

Sabaoth” (Il. 196-7). Puede que la mención de las dos serpientes no sea casual y que esté relacionado con el apelativo egipcio de Hécate Νεβουτοσουαληθ que ha sido interpretado como “Señora de Uto, reina de dos serpientes reales”. Véase el comentario a Νεβουτοσουαληθ en el *PGM* III 46. No obstante, el epíteto no aparece en esta fórmula, por lo que mi deducción es solo una hipótesis. Desconozco qué representa exactamente el símbolo de “la victoria de Iao Sabaoth” pero seguramente es una declaración por parte del mago de su grandeza, justificando así que merece la atención de la diosa para que le asista en su propósito. De hecho, la fórmula de invocación concluye con el nombre de Ἀδωναί *Adōnai* (l. 204), el cual completa la poderosa tríada de teónimos hebreos Iao Sabaoth Adonais. Por último, el mago se denomina a sí mismo con el nombre mágico Συγκουτουέλ *Synkoutouél* (l. 201) cuyo significado es incierto pero, a juzgar por su terminación, tal vez se trate de emular algún nombre angelical.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

El soporte es un fragmento de cerámica cruda y el instrumento de escritura es un estilo de bronce.

La cerámica no es uno de los materiales que normalmente se prescriben para las invocaciones dirigidas a Hécate. Sin embargo, en la *Sátira* primera de Horacio en la que unas magas invocan a Hécate y a Tisífone y, después de que se sucedan las apariciones, éstas deben llevar piezas de cerámica a un sepulcro (Hor. *Sat.* 1, 8, 33). La cerámica cruda recuerda la masa de harina cruda que se prescribe para moldear la figura del perrito en el *PGM* IV 2939-2962.

El bronce para el estilo se debe seguramente a la relación de este metal con Hécate en calidad de divinidad χθονία, capaz de animar a los *daimones* cuya misión es forzar la venida de la mujer deseada.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Τρίμορφος “triforme” (l. 190). Epíteto propio de Hécate en invocaciones mágicas, especialmente en contexto ctonio y con propósito de atracción erótica. Véase el comentario de los siguientes epítetos relacionados con Hécate triforme: τριπρόσωπε en *PGM* IV 2783-4, τρικάρανε en *PGM* IV 1402 y 2794, τριπρόσωπον θεάν en *PGM* IV 2604-5, τρικάρανε en *PGM* IV 2521, 2542, 2721, 2744-2745, 2794 y 2818, τριπρόσωπος en *PGM* IV 2112, 2522, 2604-2605, 2783-2784, 2819, 2876 y τριαύχενε en *PGM* IV 2522 y 2819-2820.

Ἀβλαθانا *Ablathana* (l. 192). Nombre mágico gnóstico, tal vez de tradición hebrea, variante del palíndromo Ἀβλαναθαναλβα¹, cuyas interpretaciones he comentado a propósito de la otra variante del palíndromo, Ἀβλαναθῶ en el *PGM* XXIII 7. La forma αβλαθανα aparece solo en esta invocación, mientras que su forma completa αβλαθαναλβα aparece en *PGM* III 150 y 362. Mucho más frecuente en la forma completa de la variante Ἀβλαναθῶ, esto es, Ἀβλαναθαναλβα (*PGM* III 63-4, 79, 341; IV 982, 3026; V 475; VII 311, 647, 1020; VIII 61, X 29, XI C lín. coll. 9; XII 63, 112, 157, 183; XIII 817; XVII A 1m; XVII C 1; XIX A lín. secc. 1, 29; XXXIII 1; XXXVI 43, 227; XLIII 1; LIX 2; LXXI 4). La diferencia de ocurrencias entre una y otra se debe seguramente a que la forma αβλαθαναλβα es, efectivamente, un palíndromo, mientras que

¹ Schwab, 1897: 271 y 276.

αβλαθαναλβα no lo es, pues le falta la sílaba intermedia-va- para serlo: αβλα(να)θαναλβα. En un camafeo del Cabinet des Médailles et antiques (Catalogue Chabouillet, nº 2179), la *vox magica* αβλαναθαναλβα aparece en el exergo, relacionándose con Ananael u Othoniel, que es el nombre de uno de los siete genios inferiores, el cual se representa con cabeza de asno, con alas y cuerpo de momia. La leyenda del reverso incluye los nombres *laldabaoth lao Sabaoth*.

Ἀγραμαρι *Agramari* (l. 193). Una variante de la *vox magica* hebrea Ακραμαχαμαρι. Según transmite Mastrocinque¹, esta *vox magica* se considera hebrea y ha sido traducida de las siguientes formas según los estudiosos: Kopp le da el significado de “*liga amuletum meum*”, Scholem la traduce como “deshaz las redes (esto es, las fórmulas mágicas)” y Barb como “llamo desde las profundidades”. Pero ninguna de estas interpretaciones, señala Mastrocinque, se ajusta al nombre de un dios. Y lo cierto es que en el *PGM* III 495 la *vox magica* Ακραμαχαμαρει es el nombre del dios Helios en la hora tercera, cuando tiene forma de gato o de escarabajo en *PGM* III 506-8. Del mismo modo, esta *vox magica* funciona en esta invocación como uno de los nombres mágicos atribuidos a Hécate, una de las denominaciones por las cuales es invocada la diosa, o bien como el nombre de una potencia divina a través de la cual quiere el mago hacer llegar su llamada a Hécate. De acuerdo con esto último, la interpretación de ακραμαχαμαρει de Kropp, que la considera el nombre de una potencia angelical en la magia copta.

La interpretación hebrea de las *voces magicae* Ἀβλαθανα y Ἀγραμαρι en esta invocación es acorde al símbolo de poder que manifiesta el mago llamado “victoria de lao Sabaoth”, así como a la apelación, en última instancia, a Adonais. De hecho, en una gema mágica (RoC 5²), las dos *voces magicae* Αβλαναθαναλβα y Ακραμαχαμαρι aparecen juntas y precedidas por la tríada Ἰάω Σαβῶθ Ἄδωνᾱϊ.

τὸ πῦρ Ὀνυρ κατέχεις καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ “que contiene el fuego *Onur* y a los que hay en él” (l. 194) y τὸ πῦρ παλλομένη “la que blandes el fuego” (l. 199). Dos expresiones que relacionan a Hécate con el fuego y recuerdan la imagen astral de la diosa que transmiten los *Oráculos Caldeos*. Debido al estado del texto, la parte de la primera expresión resulta de dudosa lectura y eso ha dado lugar a diferentes propuestas sobre la interpretación de τὸ πῦρ Ὀνυρ. Preisendanz entiende Ὀνυρ como una forma derivada de la palabra copta *noyre* que significa “buitre o halcón”. Según Betz, Ὀνυρ se refiere al dios Onuris³, como en el *PGM* X 12⁴. Según Calvo Martínez y Sánchez Romero⁵, Ὀνυρ puede ser o una diptografía de *io pyr* (de ahí que traduzcan esta línea como “te conjuro a ti que contiene el fuego como un buitre”) o bien, concordando con Preisendanz, que esté en relación con la palabra copta *noyre* “buitre”, o bien piensan que puede ser un nombre de lugar. No obstante, ninguna de estas propuestas explica que este dios venga simbolizado por el fuego, cuyo poder contendría Hécate al “poseerlo”.

¹ SGG 2003: 100-101 y notas 283-286 con bibliografía.

² SGG 2007: 128-129.

³ Ὀνυρις en griego, *Anhur* en egipcio, esposo de Mekhit, diosa leona. Dios egipcio de la guerra y la caza, procedente de This, cerca de Abydos. El principal centro de culto de *Onyris* tuvo lugar en el periodo tardío de la civilización egipcia en el Delta en Samannud (antigua Sebennytyos). En el periodo Tolemaico *Onyris* ha sido visto por los griegos como el equivalente egipcio del dios de la guerra Ares y continuó siendo así hasta época romana en tiempos del emperador Tiberio. Hart, 2005: 113-114.

⁴ Betz, 1986: 274 nota 21.

⁵ Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 353 nota 312.

Βίλκατρι'μοφεχε *Bilkatri mopheche* (l. 198). *Voces magicae* de significado desconocido. Su valor numérico es 1693 (según isopsefia de Agrippa en *De occulta philosophia*).

Ocho símbolos mágicos.

El primer símbolo, el asterisco con seis puntas rematadas con pequeños círculos, se remonta, según Mastrocinque¹, a los monumentos sirianos en los que figuraba Hermes, el cual, particularmente en Baalbek, era considerado un numen solar. El asterisco proviene de la tradición neo-babilonia, en la cual el asterisco servía para indicar que a continuación venía el nombre de un dios, especialmente si se trataba de un dios del cielo. En la escritura jeroglífica egipcia de época tolemaica el nombre de los dioses era precedido por una estrella de cinco puntas. En el tratado de *Hygromanteia Salomonis*, el asterisco con seis o con ocho puntas rematadas en círculos son atribuidos a Helios. En el *PGM VII 819* el símbolo de la estrella de ocho puntas rematadas con círculos se atribuye a Capricornio. En este caso, puede que se trate del símbolo de una divinidad solar.

*El segundo, un trazo horizontal un trazo en forma de cúpula por encima y los dos extremos marcados.

El tercero, un trazo vertical con dos pequeños círculos, uno en cada extremo. Es símbolo de *aes ustum* ("la existencia ardiente"), de los metales antimonio, *niccolum* (¿níquel?) y las limaduras de cobre, del veneno arsénico y del arsénico blanco, de Cristo, representa la "oposición", es el símbolo planetario del Sol (Cardan, 1557). El sexto representa el cinabrio, mineral rojo sulfato de mercurio² (318).

El cuarto es semejante a un pez con la cola dividida en dos al final.

El quinto parece un fragmento de rollo de papiro o pergamino con la palabra IAO escrita en el centro, por lo que es de suponer que es un símbolo de referencia para la gran divinidad hebrea.

El sexto, un trazo horizontal rematado por dos pequeños círculos y dos trazos en diagonal uno inclinado a la izquierda y el otro a la derecha, rematados por un pequeño círculo cada uno. En el catálogo de Gettings, el símbolo para "mes" de Shelton (17C) coincide con éste, solo que no tiene los círculos pequeños en los extremos.

PGM LXX³ 1-52

¹ SGG 2003: 95.

² Gettings, 1981: 175 (sexto símbolo) y 318 (tercer símbolo).

³ El *PGM LXX* se conserva en la University of Michigan de Ann Arbor con referencia inv. nº 7 = *P.Mich.* III, 154. Fechado en el s. III o IV. Véase Betz, 1986: 23. Bibliografía sobre las ediciones y estudios de este texto en Martín Hernández, 2006: 386-398. Por mencionar solo algunos títulos de estudios sobre el *PGM LXX 4-52* que servirán a mi comentario: Betz, 1980: 287-295; Jordan, 2001²: 183-193; Martín Hernández, 2005: 88-105; Zografou, 2015: 135-156; Faraone, 2019: 205-224.

“Fragmento de un práctica mágica con fórmulas para conseguir favor, liberación, protección y victoria, para combatir el miedo, para la revelación onírica y para provocar insomnio a la víctima”

La fórmula dirigida a Hécate Eresquigal sirve para combatir el miedo.

[]ὄνομα [το]ῦ[τ]ῷ [ἐστι] χαριτής[ιο]ν καὶ ἀναλυτικὸν καὶ φυλακτήρ[ι]ον καὶ ν[ι]κητήριον·
‘αα εμπτωκομ βασυμ, διαφύλαξόν με’.

Ἐκάτης Ἑρεσιγὰλ πρὸς φόβον. Κολάσει ὅς ἐάν ἐξέρχηται. λέγε τῷ· ‘ἐγὼ εἰμι Ἑρεσιγὰλ κρατοῦσα τοὺς ἀντ[ί]χειρας, καὶ οὐδὲ ἐν δύναται κακὸν αὐτῇ γενέσθαι’. ἐάν δ’ ἐγγὺς ἐπέλθῃ σοι, ἐπιλαβόμενος τῆς δεξιᾶς πτέρνης <δίωκε> λέγων· Ἑρεσιγὰλ παρθένε, κύων, δράκαινα, στέμμα, κλείς, κηρύκειον, [τ]ῆς ταρταρούχου χρύσειον τὸ σάνδαλον, καὶ παραιτήση.

Ἄσκει κατασκει ἐρων ορεων ἰωρ μεγα σεμνυηρ βαυῖ γ’, φοβαντία, σεμνή· τετέ[λ]εσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέ[β]ην Δακτύλων καὶ [τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω, παρθένος, κύων, καὶ τὰ λοιπὰ π[ά]ντα. λέγε ἐπὶ τριόδου καὶ στραφεὶς φεῦγε· φαν[τ]άζεται γὰρ ἐν τούτοις. λέγων δὲ λίαν νυκ[τός], π[ε]ρὶ οὗ θέλεις, καὶ καθ’ ὕπνου μηνύσει, κἂν ἐπὶ θάνατον ἀπάγῃ, λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ.

‘Φορβα φορβα Βριμὼ ἀζζιεβυα’. λαβὼν πίτυρα πρῶτα καὶ σάνταλον καὶ ὄξος ὅτι δριμύτατον καὶ ἀναδεύσας μάζι α’ καὶ ἐπίγραψ[ο]ν τὸ ὄνομα τοῦδέ τινος> καὶ ὡς ἐνγράψον, εἰς φῶς ἐπιλέγων τὸ ὄνομα τῆς Ἐκάτης, ὅτι· ‘ἄφελε τοῦδέ τινος τὸν ὕπνον’, καὶ ἀγρυπνήσει καὶ μεριμνήσει.

πρὸς φόβον καὶ ἀναλύων λέγε [δουοῖ]ν διὰ μαχαιρῶν [διη]χῇ λόγον. οὐκ ἔχει [δὲ πρὸς] θηρία κακὰ <ἀ>ναγ[καῖον]. σὲ γὰρ ε.. ἐπὶ τὸ ε.....δ..ειπ[] ε..... φατε....χνον α[]γε[]οιψ[]ση[]ψο[]σιλ[] μο[] και[] χιλ[] περ[] παν[] χιο[] χο[] αβ[] ποι[] τος[] ιεο[] δοι[] ηνε[] ινα[] χυ[] ερε[] τοι[]

Traducción:

Este nombre es un medio para obtener favor, liberación, protección y victoria: “*aa emptōkom basym, protégeme*”¹.

Hécate Eresquigal contra el miedo. Contendrá a quien se aparezca². Dile (¿a un *daimon*?): “Yo soy Eresquigal, la que sujeta los pulgares, y ningún mal puede sobrevenirle a ella”. Y si se acerca a ti, cógete el talón derecho y di: “Yo soy Eresquigal, doncella, perra, serpiente, cinta, llave, caduceo, sandalia dorada de la señora del Tártaro” y te librarás.

“*Askei kataskei erōn oreōn iōr mega memnyêr bayi 3, phobantía* (¿“a la que hay que temer”?), sagrada. Yo estoy iniciado y descendí al recinto [...] y he visto [¿al Dáctilo?] y el resto de cosas de abajo, doncella, perra”, y todo lo demás. Dilo en un cruce de tres caminos, y huye, dándote la vuelta; pues en esos parajes suele aparecerse [Hécate]. Di “yo (...) a través de la

¹ Traducción de Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987: 385-386 con algunas modificaciones propias. Según estos autores, el PGM 1-52 es una práctica para un maleficio.

² Sigo la lectura propuesta por Jordan y seguida por Martín Hernández: Ἐκάτης Ἑρεσιγὰλ πρὸς φόβον. Κολάσει ὅς ἐάν ἐξέρχηται “(Jordan, 2001: 188; Martín Hernández, 2006: 386).

noche (...)” sobre lo que quieras y te lo manifestará en sueños te lo revelará. E incluso si vas camino de la muerte, recita esto mientras esparces sésamo, y (ella) te salvará.

Phorba phorba Brimô azziebya. Toma salvado de primera calidad, (¿semilla de?) sándalo y el vinagre más agrio; amasa un panecillo y graba en él el nombre del que sea, y así grábalo dentro, pronunciando a la luz el nombre de Hécate, y di “quítale el sueño a éste”, y no podrá dormir y tendrá preocupaciones.

Contra el miedo y para liberarte pronuncia entre dos cuchillos esta fórmula mágica. No tiene poder contra los animales dañinos. Pues a ti...”.

Comentario

Finalidad

Como señala Betz¹, las cuatro primeras líneas del *PGM LXX* contienen el resumen final de una práctica precedente a la que voy a analizar. Estas líneas revelan el nombre mágico secreto de una divinidad: αα εμπτωκομ βασυμ *aa emptôkom basym*, y la finalidad de la práctica que no se conserva: conseguir favor, liberación, protección y victoria para quien la ejecuta. Esta práctica está separada de la siguiente por un *paragraphos* (representado mediante una corta línea).

En el *PGM LXX 5-52* voy a considerar tres prácticas mágicas², las dos primeras consagradas a Hécate-*Eresquigal* y la tercera a Hécate-*Brimó*.

La primera práctica (ll. 5-12) está dedicada a Hécate-*Eresquigal* para conseguir protección contra el miedo (Ἐκάτη Ἑρεσχιγὰλ πρὸς φόβον) y que la diosa contenga a quien se aparezca (Κολάσει ὃς ἐὰν ἐξέρχεται). El “miedo” que se quiere vencer es el que infunde una aparición, seguramente un *daimon* ctonio.

Se han dado diferentes propuestas acerca del sujeto de la oración condicional ἐὰν ἐξέρχεται (l. 6), pues no se especifica de “quién” o de “qué” se trata. Bonner y Preisendanz proponen πρὸς φόβον κολάσιος (por el genitivo κολάσεως) y traducen como “Encantamiento de Hécate Eresquigal contra el miedo al castigo”. Bonner asume que la aparición que se presenta es la propia Hécate invocada, enfurecida con el sujeto humano que la requiere. La misma hipótesis defiende Faraone años más tarde. Mientras que Preisendanz solo dice que es “der Züchtiger” (“el castigador”). Betz, por su parte, basándose en paralelismos de la literatura griega sobre el castigo en el Hades y la catábasis, propone que se trata de la aparición de un ser infernal cuyo objetivo es imponer el castigo al alma de un humano que ha llegado al Hades en su viaje de ultratumba. La doctrina religiosa griega del castigo en el Hades estaba muy asentada en el periodo Helenístico. Sin embargo, yo me inclino por la propuesta de Jordan, la cual sigue también Martín Hernández. Al asumir la lectura “Ἐκάτη Ἑρεσχιγὰλ πρὸς φόβον. Κολάσει ὃς ἐὰν ἐξέρχεται” en su edición del texto, Jordan resuelve la cuestión del sujeto del verbo ἐξέρχεται sin alterar el significado de esta práctica mágica.

¹ Betz, 1980: 288.

² Martín Hernández considera que son cinco conjuros, pues incluye las primeras líneas, *PGM LXX 1-4*, que contienen la conclusión del final de una práctica, y las últimas líneas, *PGM LXX 27-30* ó *27-52* (si considera los comienzos de *voces magicae* que hay en las líneas 31-52), Martín Hernández, 2006: 387.

A continuación se prescribe lo que uno debe decir en caso de que un *daimon* se aparezca (λέγε τῷ, l. 6): ἐγὼ εἰμι Ἑρεσιγὰλ κρατοῦσα τοὺς ἀντίχειρας (ll. 6-7)¹, identificándose a sí mismo como “Eresquigal, la que sujeta los pulgares”, puesto que οὐδὲ ἔν δύνανται κακὸν αὐτῇ γενέσθαι “ningún mal puede sobrevenirle a ella” (ll. 7-8). Me inclino a pensar que se trata de una fórmula de autoproclamación utilizada para ahuyentar o de evitar a un *daimon* ctonio, como propone Betz. El gesto ritual apotropaico de “sujetar los pulgares” (κρατοῦσα τοὺς ἀντίχειρας)² se repite en los PGM IV 2329, XXXVI 163 y LXIX 3.

En el caso de que esta autoproclamación no funcionase contra el *daimon* y de que éste continuase aproximándose: ἐὰν δ' ἐγγὺς ἐπέλθῃ σοι “si se acerca a ti” (ll. 8-9), el autor del texto prescribe que el individuo realice un segundo gesto ritual apotropaico: cogerse el talón derecho (gesto que se repite en el PGM IV 1054), y recitar una nueva fórmula dirigida a Hécate-Eresquigal, con el objetivo de contener o rechazar a la aparición fantasmal³.

Como señala Betz, el peligro de ser acechado por un *daimon* infernal responde a los mitos de catábasis que cuentan autores como Plutarco (Plu., *De sera num.* 567 A) o Luciano (Luc., *Philops.* 22, donde una amenazante imagen de Hécate se aproxima).

La fórmula a Hécate-Eresquigal comienza apelando a Eresquigal doncella. Después, consiste en nombrar seis símbolos de la diosa: perra, serpiente, cinta, llave, caduceo y sandalia dorada de la Señora del Tártaro. Se trata de símbolos propios de Hécate, pues aparecen, por ejemplo, en el PGM IV 2293 y en el himno a la diosa que comienza en PGM IV 2334. En esos textos se observa que coinciden con los términos místicos propios de la diosa Hécate-Perséfone y Brimô.

Como indica Martín Hernández, la recitación y posesión de dichos símbolos (σημεῖα) divinos otorga a quien los conoce control de una divinidad. Estén relacionados con las iniciaciones místicas, en las que valen principalmente como reconocimiento de los *mistas* entre ellos y ante los dioses, permitiendo a los iniciados establecer un vínculo más sólido con las divinidades y obtener, de esta forma, ciertos beneficios. Betz propone que estas señales se refieren a las visiones que se manifiestan (δεικνύμενα) en las religiones místicas. En mi opinión, ambas propuestas se complementan entre sí. Se trata de símbolos y epítetos característicos de Hécate en ámbito ctonio y, por tratarse de imágenes concretas, pudiera tratarse de las visiones que la divinidad revela a los iniciados en sus misterios para que éstos sean conocedores de los símbolos secretos de la divinidad. De esta forma se aunaría el ámbito mágico de la práctica con el contexto místico de iniciación.

Entre los símbolos de la diosa que aquí aparecen tiene especial relevancia la “sandalia dorada de la Señora del Tártaro”⁴. La sandalia, al margen del material con el que está fabricada, constituye uno de los símbolos más representativos de divinidades del Inframundo (PGM IV 2293, 2334, etc.). En los testimonios literarios La “sandalia dorada” (χρυσσοσάνδαλον) pertenece a Hécate, a menudo asimilada con Perséfone que lleva sandalias

¹ La autoidentificación del mago con una divinidad es frecuente en los *Papiros Mágicos Griegos*, véase PGM V 146, 248; VIII 37 y XIII 795, y Luc., *Nec.* 1, 8 y 10.

² Bonner, 1930²: 181; Deubner, 1943: 88-92; Gross, 1969: cols. 926, 934.

³ Martín Hernández, 2006: 389.

⁴ Véase al respecto Martín Hernández, 2006: 394-398.

de bronce en el Hades y de oro en la tierra de los vivos (Eus., *PE* III 11, 32 = Porph., *Περὶ ἀγάλματων* VIII 62). En la *defixio* DT 242, La sandalia de oro como símbolo de Hécate triforme, diosa del mundo subterráneo.

Al igual que en la laminilla de plomo de Oxirrinco (*Supp.Mag.*I 49), los símbolos (llave, caduceo) que se mencionan incluyen una sandalia de bronce de la Señora del Tártaro y una sandalia dorada de De(meter?), y una sandalia de hierro que huye. El emisor de la invocación sentencia que va tras los pasos de Core de sandalia de oro y a continuación suplica por su salvación a la diosa hija de Deméter. De esta forma, la sandalia de oro de la reina del Tártaro se asocia a un contexto de salvación, tal vez de salvación del alma, de la persona que pronuncia la invocación. Nótese que la misma relación puede establecerse en esta fórmula que concluye con καὶ παραιτήση “y te librarás”, que puede entenderse como “salvarse” el alma de alguien de la amenaza que supone la aparición demoníaca que se le ha presentado y contra la cual está pidiendo ayuda a Hécate-*Eresquigal*. Además, la fórmula de la segunda práctica concluye con καὶ σώσει σέ “y te salvarás”. Una declaración literal de salvación, seguramente de la salvación del alma en este contexto de iniciación mística.

En unos versos de un conjuro contra el frío transmitidos por Marcelo Empírico, se nombran los símbolos de la sandalia de oro y de bronce, para suplicar por la salvación a diosa “más poderosa de los Infiernos” (Marc.Emp., *De medic.* XV 89).

La sandalia como símbolo de Hécate representa un cambio de estado en la persona que ha sido iniciada a través del rito místico, pues el individuo se encamina hacia la revelación de la divinidad. El material de la sandalia puede tener relación, además, con las fases lunares¹. La sandalia es una metonimia del viaje astral de Hécate entre los mundos sensible e inteligible; así como representa el ritual mágico utilizado para alejar al enemigo o para invocar a las divinidades infernales, como en este caso. Además, según Carboni², calzar solo una sandalia³, que podría ser equivalente en esta práctica a la mención de una sola sandalia, significa que el sujeto está preparado para emprender el “viaje iniciático”. Dicho viaje constituye un momento liminal que puede ser o la muerte y el tránsito por el mundo ultraterreno, o una representación del recorrido de prueba y crecimiento del iniciado. La fórmula concluye con el imperativo παραιτήση “detén (¿el ataque de este *daimon* infernal?)”. Respecto de la sandalia, véase el comentario a χάλκεον τὸ σάνδαλον de Hécate en el *PGM* IV 2329-2330.

La segunda práctica (II. 13-20) parece que hace alusión a la ceremonia de descenso o catábasis que tendría lugar durante la celebración de los misterios de los Dáctilos del monte Ida⁴, los míticos hechiceros del cortejo de Rea y Cibeles. Comienza con la famosa fórmula de

¹ Wortmann, 1968. Siguiendo a Porph., *Περὶ ἀγάλματων*, los materiales oro, hierro/bronce representan la doble faceta de Hécate: una positiva, asociada a Core y Deméter, e identificada con el oro, otra negativa, asociada al mundo subterráneo y la magia y representada por el hierro/bronce.

² Carboni, 2013: 127-128.

³ En un contexto literario diferente, la sandalia en singular es un símbolo de la virginidad que se ofrenda como regalo de parte de las ninfas a Afrodita, las cuales agradecen a la diosa que les haya dejado encinta de los Amores. Véase Martínez Hernández, 2006: 398.

⁴ Martínez Hernández, 2005: 95.

los *Ephesia Grammata* (ἐφέσια γράμματα)¹, llamada “fórmula órfica”² (ὁ λόγος ὁ Ὀρφαϊκός) en el *PGM* VII 451, y que Clemente de Alejandría atribuyó a los Dáctilos del monte Ida (Clem.Al., *Strom.* I 15, págs. 46-47 ed. O. Stählin).

La relación entre la fórmula de los *Ephesia Grammata*³ y el ámbito místico de los Dáctilos, se corrobora en la siguiente declaración del ejecutante: τετέλεσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέβην Δακτύλων καὶ τὰ ἄλλα εἶδον κάτω, παρθένος, κύων, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα (Il. 14-16). El rito de iniciación mística en este caso involucra a Hécate, tal vez en el papel de *Magna Dea* o *Dea Mater*, asimilándose a Rea, con quien Hécate se sincretiza en los *Oráculos Caldeos*, y a Cíbeles, con quien Hécate y Hermes se asocian en las representaciones iconográficas de los *naïskoi*. El hecho de “descender” (κατέβην) al *mégaron* o aposento de los Dáctilos (εἰς μέγαρον... Δακτύλων) indica que los Misterios se celebraban en un lugar subterráneo, tal vez una cripta o una cueva, como la cueva de los Misterios de Hécate en Samotracia. Un lugar de paso como ése recuerda la entrada descendente del Hades. La combinación entre la iniciación mística y el descenso al Inframundo era una creencia asentada en el Helenismo. Según Betz, también la afirmación: καὶ τὰ ἄλλα εἶδον κάτω (Il. 14-15) se refiere al Inframundo porque la forma de perfecto εἶδον en este contexto aparece frecuentemente en los textos de mitos del Inframundo. Respecto de παρθένος, κύων (l. 16), en mi opinión se trata de señales o de epítetos aplicados a Hécate-*Eresquigal* e indican que quien pronuncia la fórmula se refiere a la diosa (protagonista de los Misterios), al anunciar que ha sido ella quien le ha provocado las visiones (τὰ λοιπὰ πάντα) como parte del rito de iniciación que él ha cumplido, pues ya ha sido consagrado, como manifiesta la forma de perfecto τετέλεσμαι. De hecho, éstos son los mismos con los que comienza la primera fórmula (l. 10) y, además, de todos los epítetos de Hécate, estos dos, el perro y la muchacha, representan la forma que adoptan dos de los tres rostros de la divinidad en su forma triple.

A continuación, se dictan instrucciones: λέγε ἐπὶ τριόδου καὶ στραφεὶς φεῦγε· φαντάζεται γὰρ ἐν τούτοις. λέγων δὲ λίαν νυκτός, περὶ οὗ θέλεις καὶ καθ' ὕπνους μηνύσει, κἄν ἐπὶ θάνατον ἀπάγῃ λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ (Il. 16-19). Betz considera que estas líneas representan un problema en cuanto a la localización, ya que no se especifica si la encrucijada (τριόδου) está sobre la tierra o si se trata de una encrucijada subterránea en el Hades, para dar coherencia al contexto de este espacio místico. La referencia a las encrucijadas en la superficie como lugar de culto, especialmente de Hécate, son habituales, como puede corroborarse en los testimonios literarios; menos frecuentes son, sin embargo, las encrucijadas subterráneas. Sin embargo, y en el mismo contexto que estamos tratando, las encrucijadas del Hades aparecen en el mito órfico del Inframundo⁴. Lo que es indudable es que la encrucijada es uno de los lugares de culto de Hécate por antonomasia, como se ha podido comprobar en los comentarios anteriores. El gesto de darse la vuelta y huir (στραφεὶς φεῦγε)

¹ Cito bibliografía sobre los *Ephesia grammata* en el comentario a la fórmula de la Necesidad Μασκελλι Μασκελλω *Maskelli Maskellô* en *PGM* III 90 y en el comentario a χάλκεον τὸ σάνδαλον en *PGM* IV 2329-2330. Véase también McCown, 1923: 128-140; Preisendanz, 1965: cols. 515-520.

² Existe una posible conexión entre Orfeo y el ámbito místico de Hécate en Samotracia. El gramático griego Eutecnio transmite que es el lugar donde Orfeo toca la cítara y Hécate tiene su cueva, donde se celebran sus misterios (Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20).

³ Sobre las *Ephesia grammata* en el *PGM* LXX, véase Martín Hernández, 2006: 391-394.

⁴ Pl., *R.* X 614 E, *Grg.* 624 A, *Phdr.* 249 A; Luc., *Necr.* pp. 120, 131, 151 Dieterich, *Philops.* 22; Betz, 1980: 294 y nota 36.

se encuentra en el mito de la catábasis de Timarco contado por Plutarco y en el *PGM* IV 2488-2489, que he comentado anteriormente.

Las últimas líneas de esta práctica conectan el ritual de catábasis iniciática con la revelación oracular de Hécate en sueños (*incubatio*): λέγων δὲ λίαν νυκτός, περὶ οὗ θέλεις, καὶ καθ' ὕπνους μὲνύσει (Il. 18-19). Una prueba literaria de la relación entre la catábasis y la *incubatio* se encuentra en el mito de Timarco de Plutarco (Plu., *De gen. Socr.* 509 A). Al final de la práctica se hace alusión a la “salvación” del iniciado: λέγε ταῦτα σκορπίζων σήσαμον, καὶ σώσει σέ (l. 20). Según Betz, esto se refiere a la catábasis del muerto, a su descenso al Hades y al encuentro entre éste con *daimones* subterráneos que pretenden guiarlo en su camino a la vida de Ultratumba. El hecho de que, como se menciona anteriormente, el iniciado intente ahuyentar a estos *daimones*, así como la declaración del poder de Hécate para “salvarlo” (¿de la muerte?) si esparce semillas de sésamo, podrían encajar con esa interpretación. Sin embargo, en mi opinión cabe pensar que se trate de una “salvación” espiritual, que es el objetivo último de los rituales místicos, la salvación del alma del iniciado. Dicha potestad no es ajena a Hécate, calificada en otras ocasiones como Σώτριά. Véase el comentario al epíteto Σώτριά en el *PGM* 2274, aplicado a Hécate. Así como tampoco es extraño que la diosa venga invocada en un contexto de revelación oracular, punto de encuentro entre Hécate y Apolo, facultad que se percibe con claridad en los *Oráculos Caldeos*. En el caso de esta práctica, puede que la revelación onírica que se solicita sean los secretos de los Misterios de la diosa, lo cual llevaría a la salvación del alma del individuo después de la muerte.

La tercera práctica (Il. 21-26) está dedicada a Hécate-Brimó y sirve para provocar insomnio y preocupaciones a la víctima. Hécate se nombra mediante la repetición de la *vox magica* φορβα y a continuación viene el teónimo Βριμώ. A continuación se prescribe una receta para elaborar una masa a base de πίτυρα πρῶτα “salvado recién triturado”, σάνταλον “*sántalon*” (¿semilla de sándalo?) y ὄξος ὅτι δριμύτατον “vinagre lo más agrio posible” (Il. 21-22). Con ella ἀναδεύσας μάζι α', se amasa un panecillo (l. 23), ἐπίγραφον τὸ ὄνομα τοῦ δέ τινος καὶ ὡς ἔνγραφον, dentro del cual se escribe el nombre de la víctima que sufrirá el daño (Il. 23-24) εἰς φῶς ἐπιλέγων τὸ ὄνομα τῆς Ἑκάτης mientras se pronuncia a la luz el nombre de Hécate (Il. 24-25). En mi opinión, dicha luz podría ser la de una lámpara (licnomancia) o, más probablemente, la de luna, el astro con el que Hécate se identifica.

Es posible que hubiese una cuarta práctica a continuación de la tercera (Il. 27-52) cuya finalidad es semejante: πρὸς φόβον καὶ ἀναλύων “contra el miedo [¿al castigo?] y para librarse [¿de la muerte?]” (l. 27). En este sentido, parece que resume o que retoma el objetivo de las tres prácticas anteriores. Sin embargo, se prescribe un modo de ejecución diferente: λέγε δυοῖν διὰ μαχαίρων διηχῆ λόγον “pronuncia entre dos espadas esta fórmula” (Il. 27-28). Las dos espadas son atributos propios de Hécate, especialmente cuando se representa en su triple forma y portando armas en sus tres pares de brazos; en cuyo caso, dos de sus manos suelen llevar puñales o espadas. De la fórmula mágica que debe pronunciarse no queda más que dos líneas incompletas: σὲ γὰρ ε.. ἐπὶ τὸ ε.....δ..εἰπ[.]ε..... φατε....χνον α[.] “Pues a ti... por[...] ¿ctonia? [...]” y solo las dos o tres primeras letras de cada una de las líneas que vienen a continuación de ese comienzo (Il. 29-52). Se indica, además, que οὐκ ἔχει δὲ πρὸς θηρία κακὰ ἀναγκάων “no tiene poder (coactivo) contra los animales dañinos” (Il. 28-29). No obstante, el estado tan fragmentado del texto hace imposible su interpretación.

Estas prácticas tienen una función semejante y pertenecen todas al contexto de catábasis infernal y al ámbito misterico de Hécate ctonia, por este motivo, Betz considera que se trata de prácticas mágicas independientes pero que fueron reunidas en el mismo texto por algún redactor, debido a que todas están consagradas a Hécate en el Inframundo.

Comentario respecto de Hécate: relación con la finalidad de la práctica mágica y con las divinidades que intervienen

Estas prácticas están dedicadas a Hécate ctonia, que recibe influencia de dos divinidades infernales, Eresquigal en las dos primeras prácticas, y Brimó en la tercera.

Material, elaboración y ejecución de la práctica mágica

La primera práctica consiste en pronunciar una fórmula de autoproclamación del emisor como Hécate-*Eresquigal*, declarando el gesto ritual de la diosa: sujetar los pulgares. El objetivo es obtener protección contra el miedo de ser atacado por un *daimon* en el Inframundo. Si ésto falla, el emisor debe pronunciar una segunda fórmula que consiste en pronunciar los símbolos de la diosa mientras realiza el gesto ritual de cogerse el talón derecho.

La segunda práctica pertenece al ámbito misterico de Hécate y consiste en pronunciar una fórmula que contiene las *ephesia grammata*. Se pronuncia en una encrucijada, donde suele aparecer Hécate. El objetivo es conseguir una revelación de la diosa en sueños o la salvación del alma del emisor si éste está próximo a la muerte. Debe esparcir sésamo en la encrucijada.

La tercera práctica consiste en pronunciar una fórmula dirigida a Hécate-Brimó. El objetivo es provocar insomnio y malestar psicológico a la víctima. Se necesita amasar un panecillo utilizando salvado recién triturado, semilla de sándalo y vinagre lo más agrio posible. Dentro del panecillo se graba el nombre de la víctima.

La cuarta práctica está incompleta, se prescribe pronunciar una fórmula cuyo texto no se conserva. Debe ser pronunciada entre dos espadas. Sirve contra el miedo y para “librarse”, tal vez, del castigo de un *daimon* en el Inframundo.

Epítetos, voces *magicae* y expresiones relacionadas con Hécate

Ἑρεσχιγὰλ παρθένε “doncella Eresquigal” (I. 10). Sobre el teónimo Eresquigal y su relación de sincretismo con Hécate, véase el comentario a Ἑρεσχιγὰλ en el PGM IV 1418.

κύων “perra” (I. 10). Símbolo de Hécate por ser el perro su animal totémico y víctima que se le ofrece en sacrificio, incluso al punto de ser llamada “perra” la propia Hécate. Sobre este animal como epíteto de Hécate, véase el comentario a Κυνῶ en el PGM IV 2274.

Δράκαινα “serpiente” (II. 10-11). Símbolo de Hécate por ser la serpiente otro de los animales rituales de la diosa. Sobre este animal como epíteto de Hécate, véase el comentario a Δράκαινα en el PGM IV 2296-2297.

Στέμμα “cinta o diadema” (I. 11). Uno de los símbolos representativos de Hécate en ámbito misterico, tal vez ensalza su condición de diosa soberana (en este caso de los Infiernos), puesto que el ritual se dirige a ella. Dicho atributo se encuentra en otras prácticas

de los *PGM* consagradas a Hécate o Hécate-Selene, véase *μιτρίη* en el *PGM* IV 2269-2270, *χρυσοστεφή* en el *PGM* IV 2266-7.

κλείς “llave” (l. 11). Sobre la llave como símbolo y atributo de Hécate en ámbito místico, especialmente por ser Hécate la guardiana de las llaves del Inframundo, véase el comentario a *κλειδοῦχε Περσέφασσα* en el *PGM* IV 1403.

κηρύκειον “caduceo” (l. 11). Símbolo y atributo característico de Hermes. Atribuido a Hécate en esta práctica seguramente por analogía, ya que la diosa es, al igual que Hermes, guardiana de las Puertas de los Infiernos. Véase el comentario del atributo *κηρύκειον* en el *PGM* VII 785.

El conjunto de atributos de Hécate: diadema, perro, serpiente, llave y caduceo que aparecen en las líneas 10-12 de esta práctica se repiten en la invocación del *PGM* IV 2329-2331.

τῆς ταρταρούχου χρύσειον τὸ σάνδαλον “sandalia dorada de la Señora del Tártaro” (ll. 11-12). La sandalia es uno de los símbolos místicos de Hécate en el ámbito ctonio de los Infiernos y en el mundo de los muertos, así como es atributo característico de la diosa en relación con Selene y también en ámbito astral, pues representa la capacidad de Hécate para desplazarse entre el mundo sensible y el inteligible. Esto le permite realizar su función de divinidad liminal, pues ella es conectora y transmisora de las Ideas del Intelecto Paterno, las cuales hace llegar desde el mundo inteligible al mundo sensible, así como es transmisora de las peticiones que los humanos realizan por medio de prácticas mágicas desde la tierra hasta el plano divino. Ya he hablado sobre el atributo de la sandalia anteriormente en el comentario de esta práctica. Para un mayor desarrollo de las características de este atributo, especialmente del material con el que se fabrica, remito al comentario de *χάλκεον τὸ σάνδαλον* de Hécate en el *PGM* IV 2329-2330.

Ἄσκει κατασκεῖ ἐρων ὀρεων ἰωρ μεγά σεμνηρ βαυῖ γ', φοβαντία, σεμνή “*Askei kataskei erôn oreôn iôr mega memnyêr bayî, phobantía, sagrada*” (ll. 13-14). Las dos primeras voces *magicae*, *Ἄσκει κατασκεῖ*, forman parte de la fórmula mágica de las *Ephesia Grammata*¹. Como indica Martín Hernández, pronunciar las *Ephesia Grammata* tiene dos propósitos: uno, alejar un mal, que en este caso podría ser la aparición de un *daimon* infernal o de la propia Hécate enfurecida en una encrucijada (situada en el mundo subterráneo o en el terrenal); o bien salvar de la muerte, como se especifica al final de esta segunda práctica. Las *Ephesia Grammata* son parte de la fraseología y del ritual religioso de los ritos místicos que consisten en simular la entrada del *mista* (iniciado) en el mundo subterráneo. Ello constituye una representación de la muerte ritual de la vida mundana del iniciado, para que renazca inserto en el culto de la divinidad en cuyos misterios se inicia².

Jordan propone una lectura alternativa respecto de la edición del texto griego del *TLG*: *Ἄσκει κατα σκιερων ὄρεων ἰωρ* que no cambia las letras de la línea pero sí facilita una traducción más coherente, como propone Martín Hernández: “*Askei* por los sombríos montes

¹ Edmonds, 2013: 97-106.

² Martín Hernández, 2006: 391-394.

iôr". Cabe señalar, además, que en la lectura del *TLG* *ερων ορεων ιωρ* son tres vocablos compuestos por las mismas vocales y consonantes (ε, ρ, ω/o, ν) ordenadas de distinta manera.

La palabra que sigue es *μεγα*, probablemente el adjetivo griego "grande", que es habitual en las fórmulas para ensalzar a la divinidad venerada. A continuación, la *vox magica* *σεμνη* que recuerda la forma del adjetivo *σεμνή* "venerable", la cual, por cierto, aparece al final de esta línea, o bien recuerda la raíz del verbo griego *σεμνύνω* "celebrar, honrar, venerar".

En cuanto a *βαυῖ γ'* Martín Hernández traduce "*bauî* tres veces" y propone que el significado sea "ladra tres veces", lo cual es plausible teniendo en cuenta que *βαυ-* puede hacer referencia al ladrido del perro; a la relación de Hécate con el animal se suma la triplicidad¹. La última *vox magica* ha sido transmitida como *φοβαντία* en la edición del *TLG*. Esto permite asociarla a la raíz del sustantivo griego *φόβος* "miedo" o a la raíz del verbo griego *φοβέω* "atemorizar, inspirar terror". Jordan propone que la lectura original de esta palabra sea una forma de participio: *φο<ι>βαντ<ρ>ία*, por lo que Martín Hernández la traduce por "la que hay que temer". Atendiendo al texto del *TLG*, *φοβαντία* podría ser una crasis de *φόβος* y del adjetivo griego *ἀντία* (femenino singular de *ἀντίος*) "de frente", originándose una forma, tal vez adjetival, que significa "la que aterroriza de frente". ¿Podría relacionarse con el gesto ritual de darse la vuelta para no encontrarse precisamente "de frente" a la terrible Hécate?

Φορβα φορβα Βριμὼ αζζιεβυα phorba phorba Brimô azziebya (l. 21). La repetición de la *vox magica* *φορβα* constituye un apelativo de Hécate. Sobre las *voces magicæ* compuestas por *φορ-/φωρ-*, *βα-*, *βορ-/βωρ-*, véase el comentario en *PGM* IV 1256-1262; así como el comentario de la *vox magica* *βορβοροφόρβα* en *PGM* IV 1402, 1415-1416 y *κυρία Ἑκάτη Φορβα φορβωβαρ βαρω φωρφωρ φωρβαῖ* en *PGM* IV 1432-1433. El nombre de *Βριμὼ* se atribuye con frecuencia a Hécate en ámbito ctonio e infernal. Véase el comentario de este teónimo en el *PGM* IV 2265. Tal vez tiene sentido que la apelación a Hécate-Brimó esté compuesta por tres *voces magicæ* que son *φορβα φορβα Βριμὼ*, acorde con la triple naturaleza de la diosa. Por último, la *vox magica* *αζζιεβυα* podría estar relacionada con la onomatopeya del ladrido del perro (*βαυ*), al igual que la anterior *vox magica* *βαυῖ*.

¹ Martín Hernández, 2006: 387 nota 116; Jordan, 2001: 190.

Ocurrencias del nombre de Hécate en los Papiros Mágicos Griegos en Diógenes:

PGM III 47-48: Ἑκάτη, Ἑρμεκάτη.

PGM IV 1432, 1443, 1462: κυρία Ἑκάτη Φορβα φορβωβαρ..., Ἑκάτη χθονία, Ἑκάτη.

PGM IV 2112: Ἑκάτη τριπρόσωπος ἐξάχειρ κρατοῦσα ἐν ταῖς χερσὶν λαμπάδας.

PGM IV 2606, 2628: Ἑρμῆν τε καὶ Ἑκάτην ὁμοῦ, καὶ ἐνγεγλύφθω Ἑκάτη περικειμένη καρδία ὡς μηνίσκια.

PGM IV 2689: ἔχοντι Ἑκάτην καὶ κύκλῳ τὸ ὄνομα “Βαρζου φερβα”.

PGM IV 2711, 2724, 2727, 2742: λόγος· “δεῦρ’, Ἑκάτη, γιγάεσσα, Διώνης ἢ μεδέουσα...”, “δεῦρ’, Ἑκάτη, τριοδίτι, πυρῖπνοα [...] τὰν Ἑκάταν σε καλῶ...”, “ἀλλὰ σύ, ὦ Ἑκάτη, πολuwόμε, παρθένε,...”.

PGM IV 2812, 2876: τοῦνεκά σε κλήζουσι Ἑκάτην, πολuwόμε, Μήνην [...] ἐν ᾧ ἐνγεγλύφθω Ἑκάτη τριπρόσωπος.

PGM IV 2953: λόγος ὁ γραφόμενος εἰς τὸ πιττάκιον· “ἐξορκίζω σὲ τρεῖς κατὰ τῆς Ἑκάτης Φορφορβα βαιβω φωρβωρβα...”.

PGM XXXVI 190: εἰς ὄστρακον ὡμὸν χαλκῷ γραφίω· “Ἑκάτη, σ’, Ἑκάτη, τρίμορφος, πεπληρωμένων...”.

PGM LXX 5, 25: Ἑκάτης Ἑρεσχιγὰλ πρὸς φόβον κολάσιος· [...] εἰς φῶς ἐπιλέγων τὸ ὄνομα τῆς Ἑκάτης, ὅτι...

PARTE 4: AMULETOS MÁGICOS RELACIONADOS CON HÉCATE

El material mágico consagrado a Hécate que se conserva consiste en un total de 69 gemas mágicas y un artefacto mágico hallado en Pérgamo. En este apartado presento un inventario de todo el material ordenado de forma cronológica ascendente. Cada pieza está nombrada con su referencia CBd- y el número correspondiente, ya que las he seleccionado del sitio web *The Campbell Gems Database*, así como las imágenes de las mismas que recojo en el Apéndice I. El objetivo es hacer un análisis de cada pieza que incluye, primero, su ficha técnica: el número de inventario y la colección en la que se conserva, las medidas, el tipo de gema y el color, la bibliografía; segundo, la descripción de la pieza centrada en la iconografía y en las *voces magicæ* que pueda llevar grabadas; tercero, la tipología mágica a la que pertenece y la/s interpretación/es que se han ofrecido de la pieza. El objetivo es observar las divinidades que aparecen asociadas o sincretizadas con Hécate en este tipo de material mágico, así como registrar los vocablos mágicos que se relacionan con la diosa. La mayoría de estas *voces magicæ* ya han aparecido en el comentario de las *Defixiones* y de los *PGM*, por lo que solo las nombraré sin describirlas.

1. Amuleto con forma de escarabajo mágico (s. I a.C.)¹

Referencia: CBd-932. Localización: London, British Museum, inv. G 582 (WAA 48268).
Medidas: 30 x 22 x 15 mm.

Esteatita de color verde tendente al negro con forma ovalada. Los diseños están en vertical.

La cara A (anverso)² muestra una figura de Hécate tricéfala de frente. Lleva una vestimenta larga y las tres cabezas están adornadas con *modii*. Tiene seis brazos y porta las siguientes armas en las manos (de arriba a abajo): antorchas encendidas, látigos y puñales.

La cara B (reverso) representa un escarabajo. En la franja intermedia de su tórax se encuentran unos pequeños diseños: dos figuritas que se miran y están de pie sobre una línea horizontal. Una de ellas parece tener una cabeza de animal, tal vez de león, la otra es antropomorfa y parece una mujer con vestido largo que Bonner ha identificado con Isis. Al lado de la figura leontocéfala³ hay dos símbolos mágicos: uno es un rectángulo con dos líneas horizontales paralelas y equidistantes que lo atraviesan, el otro es una estrella esquemática de siete puntas, tal vez símbolo de la Luna. Al lado de la figura femenina hay cuatro pequeñas líneas paralelas que tal vez son solo muescas y, al lado de éstas, una estrella con cuerpo de seis puntas.

2. Amuleto ovalado (s. I-II d.C.)⁴

¹ Michel, 2001: 331-332 n. 573.

² De aquí en adelante utilizo la denominación “cara A” para referirme al anverso del amuleto y “cara B” para el reverso porque hay amuletos que tienen diseños en más de dos caras y también en el borde.

³ Sobre el Leontocéfalo véase SGG 2003: 2264-269 nn. 191-197.

⁴ Philipp, 1986: 51 n. 48; Michel, 2004.

Referencia: CBd-2024. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9806. Medidas: 26 x 21 x 4'5 mm.

Jaspe de color amarillo con forma ovalada. El diseño del anverso está en vertical y el del reverso en horizontal.

La cara A muestra a Hécate triforme, la figura central mirando al frente y las otras dos de perfil. Lleva peplo y las tres cabezas están coronadas por *modii* rematados con una estrella. Las figuras laterales tienen la frente adornada con una diadema. La figura de la izquierda¹ porta látigos, la de la derecha sujeta dos puñales y la figura central sostiene dos grandes antorchas encendidas que asoman por detrás de las figuras, ya que tiene las manos escondidas por detrás en la espalda. En el fondo de la escena hay cuatro estrellas de ocho puntas. En exergo está inscrito el nombre de Ἡκά. Nótese que en total hay siete estrellas en el anverso de este amuleto: tres sobre los *poloi* de Hécate triforme y cuatro alrededor de las figuras. Las siete estrellas pueden representar el universo celeste, formado por los siete astros, a lo cual se suma el nombre de Ἡκά que alude a la universalidad.

En el centro de la cara B hay un creciente de luna y dos estrellas de ocho puntas, una a cada lado de sus cuernos, además de una pequeña estrella de seis puntas en el centro de la luna. Una breve reflexión al respecto: si la Luna en creciente aparece solo con 3 estrellas podría deberse a que es difícil, debido a su proximidad al sol, que puedan verse en la noche Venus y Mercurio, sin embargo, sí se contemplarían los planetas exteriores Marte, Júpiter y Saturno, los cuales estarían representados por estas tres estrellas que figuran con la Luna. Por encima de la Luna hay seis caracteres mágicos, de los cuales el tercero por la izquierda parece ser una estrella de cinco puntas.

3. Amuleto rectangular (s. I-III d.C.)²

Referencia: CBd-1262. Localización: BnF Médailles et Antiques, inv. AA.Seyrig.26³. Medidas: 19 x 8 x 8 mm.

Amuleto de ámbar y limonita de tonalidad oscura y con forma de prisma rectangular. Procedente de Aleppo, Siria.

La cara A muestra la inscripción ζευ|αγιε, esto es, Ζεῦ ἄγιε.

La cara B muestra una figura femenina identificada con Isis-Tyche según Bonner o con Kore según Mastrocinque. En mi opinión, tal vez es más probable que se trate de Perséfone caracterizada con el cetro de reina de los Infiernos. Su relación con Hécate en la iconografía y en la literatura es bastante frecuente, así como lo es con Zeus, pues es su hija. Además, la gema parece tener una función apotropaica a juzgar por el mensaje de la cara C y el mal o los malos espíritus se asocian al Inframundo que gobierna Perséfone y en el cual Hécate tiene potestad para permitir entrar o salir a los *daimones*. Está de pie sobre una línea de base y

¹ De aquí en adelante, los conceptos “derecha” e “izquierda” se aplican siempre desde la perspectiva del observador, salvo que se indique lo contrario.

² Bonner, 1950: 360; Mastrocinque, 2014: 114.

³

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb1bx9d>

sujeta algo en la mano derecha, tal vez una copa, mientras que con la izquierda sostiene una larga vara que me parece más un cetro que una antorcha, como propone Bonner.

La cara C tiene la inscripción ἀποστ|ρεψικακε, o sea, ἀποστρεψίκακε para alejar el mal.

La cara D presenta una imagen de Hécate sobre un pedestal probablemente con triple rostro, aunque éste está bastante difuso, y seis brazos. La diosa viste un peplo y un *modius* corona su cabeza. Los brazos inferiores sostienen antorchas, los centrales látigos y los superiores puñales.

4. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.)¹

Referencia: CBd-3130. Localización: BnF Médailles et Antiques, inv. Schlumberger.390². Medidas: 36 x 31 x 61'5 mm.

Jaspe verde y rojo con partes marrones y amarillas (heliótropo). Presenta muescas en sus bordes y el lado derecho de la cara A está dañado.

La cara A presenta una escena enmarcada por un ouroboros cuya cabeza se encuentra en la parte superior. En la escena hay una larga embarcación cuya proa va rematada con la cabeza de un carnero. Dentro de la embarcación hay siete divinidades, de izquierda a derecha: el leontocéfalo de cabeza radiada (¿Chnoubis?), Helios, una figura de menor tamaño con cabeza de chacal (¿Seth?), Hermes, Serapis³, Anubis y una figura no identificable. Helios lleva puesto un manto y sujeta un látigo en su mano izquierda mientras que alza la derecha saludando. Su cabeza está coronada con cinco rayos. Hermes mira a la izquierda, viste un manto, botas y un gorro con alas en la cabeza. Porta un caduceo en su mano derecha y una rama en su izquierda. La figura que está junto a Hermes sobresale de la embarcación solo de cintura para arriba. Bonner la identifica con el dios Seth⁴. En mi opinión tiene cabeza canina o de asno y está mirando a la derecha mientras sujeta un objeto en su mano izquierda. Junto a él hay una figura masculina desnuda y de pie que sujeta un cetro cuyo extremo acaba en una bifurcación que se curva hacia cada lado. Viste una túnica y un manto y lleva un *modius* en su cabeza. A continuación está Anubis que va vestido con una túnica corta, sujeta una rama con su mano izquierda y otro objeto con la derecha. A su derecha, en la parte de la gema que está parcialmente rota, hay una representación de una deidad no identificada que, según Bonner, está vestida como Serapis y porta un largo objeto.

La cara B muestra una procesión de dioses. En el extremo izquierdo está Hécate de pie que viste una túnica larga. Sujeta dos látigos con la mano derecha y una antorcha con la mano izquierda. Su cabeza va coronada con una corona que acaba en una parte triangular. Al lado de ella hay una figura con cabeza de asno (Seth), el cual sujeta un recipiente sobre un altar ardiendo. A la derecha hay una serpiente y Anubis. El dios lleva puesta una túnica corta y sujeta un cetro con su mano derecha mientras que porta otro objeto en su izquierda. Hay una

¹ Mastrocinque, 2014: 41.

²

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb246z8>

³ Sobre este dios, SGG 2003: 178-187.

⁴ Sobre este dios véase SGG 2003: 205 n. 105.

inscripción sobre esta procesión: ιαρβαθα|γραμνηφιβαω que continua por debajo en el exergo: χνημεωπερωμ|ουισρω, esto es, ιαρβαθα-*logos* y una voz no identificada: Μουι Σρω.

Según Delatte y Derchain¹ interpretan la escena de la embarcación como un rito de apertura de la boca con un instrumento sagrado, basándose en la similitud que guarda esta pieza con otra conservada en el *Cabinet des médailles* de París². Dicho ritual es propio de Osiris pero aquí habría sido sustituido por Serapis. Mastrocinque lee la inscripción de la siguiente forma: ιαρβαθ αγραμνη Φιβαω Χνημεω Περω Μουισρω ιαρβαθ αγραμνη Φιβαω Χνημεω³. Bonner, Daniel y Mastrocinque dan la siguiente interpretación de estas *voces magicæ*: ιαρβαθ equivale a αρβαιηθ “Horus el halcón” o bien a ιαβας “tetragrammaton” samaritano. También puede representar una crisis entre lah = Yahweh y *arbath* que significa “cuatro”, esto es, “Yahweh del nombre cuádruple”. La *vox magica* ἀγραμνη es una crisis de αχραμμαχαμαρι. Φιβαω Χνημεω es una transcripción griega del egipcio que significa “el gran cordero, Chnum⁴ el grande” o bien “ibis el grande, Chnum el grande”. En la palabra χνημεω se reconoce el nombre de Chnoumis o Chnoubis y la -ω final que se añade al final significa “grande”. De acuerdo con Mastrocinque, es probable que este *logos* se utilizase para favorecer la concepción y la gestación porque Chnoum es el dios creador y propicio para esta función, de ahí que este dios se represente en las gemas uterinas. Por último, Περω Μουισρω significa “el Faraón (*Perô*) león-cordero (*Moui Srô*)”. Esta expresión, según Delatte y Derchain se encuentra en el *Libro de los muertos*⁵.

5. Amuleto con forma de huso (s. I-III d.C.)⁶

Referencia: CBd-3386. Localización: BnF Médailles et Antiques, AA.Seyrig.118⁷.
Medidas: 71'2 x 11 x 8'5 mm.

Hematita negra con forma de huso en estado de conservación intacto con grabaciones en las cinco caras. Inédita.

La cara A muestra una pequeña figura femenina de diosa que lleva un vestido largo y sujeta un cetro. Por debajo de ella, ocupando el centro, se encuentra Hécate tricéfala con un *modius* coronando cada cabeza y llevado un vestido largo. Tiene seis brazos que sostienen, de arriba abajo: látigos, puñales y antorchas. Por debajo de ella hay otra pequeña figura femenina de diosa que lleva un vestido largo y que se lleva su mano izquierda a los labios. Debajo de la figura hay una estrella de ocho puntas.

La cara B tiene unos doce caracteres mágicos de difícil interpretación.

La cara C tiene en el extremo superior una estrella de ocho puntas, símbolo del sol, y por debajo una serpiente barbada con cresta en la cabeza. Por debajo del reptil hay una estrella de siete puntas. Debajo, un *Gorgoneion* o cabeza de la Gorgona Medusa, por debajo

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 294.

² Etienne, 2009.

³ SGG 2003: 108.

⁴ Sobre este dios véase SGG 2003: 188 n. 65.

⁵ Delatte/Derchain, 1964: 215 y 217.

⁶ Mastrocinque, 2014: 79.

⁷

de ésta el dios Anubis de pie sobre un pedestal cuadrado y marcado con una cruz, sujetando una rama en su mano derecha y un cetro en la izquierda.

La cara D tiene una inscripción en griego grabada en vertical: αοαευφλσσ ια.λυλι (un carácter mágico) αυ. Estas voces magicae tal vez son un anagrama de φύλασσαι (de la forma de imperativo φύλασσε) que significa “¡Protege!”. Esta inscripción confiere a la gema un cierto carácter apotropaico.

La cara E tiene una inscripción en griego en el extremo superior que está dispuesta en dos líneas: αβρ|ασα, esto es, un anagrama de Ἀβραάξ. A continuación de la inscripción hay una figura con cabeza de asno, tal vez Seth, que lleva una túnica corta y sujeta un cetro en cada mano. En el medio, rodeado por dos caracteres y dos estrellas de siete puntas, se encuentra un Anguípedes con cabeza de gallo¹ y piernas de serpiente. Lleva una armadura y sujeta un flagelo en la mano derecha mientras que sostiene un escudo con la izquierda. Por debajo de él está Osiris en forma de momia coronado con un objeto no identificable y sujetando un flagelo en cada mano. En el extremo inferior de la cara hay una estrella de siete puntas.

La cara F tiene una inscripción en griego: σια|σωχ|ν|ου|βις y debajo σ|α|λ|α|μα|ξα|σλ, una *voces magicae* que incluyen el nombre de Χνουβίς y una parte del αιαναγβα-*logos*. Mastrocinque reconoce Ἰάω Χνουβίς Σαλαμαξα.

6. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.)²

Referencia: CBd-3527. Localización: BnF Médailles et Antiques, De Clerq.3438³.
Medidas: 44 x 35'5 x 6 mm.

Jaspe verde tendente a negro de forma ovalada vertical y con las dos caras planas. Está dañado por el borde. Procedente de Bagdad.

La cara A muestra una figura de Anguípedes con cabeza de gallo y llevando una armadura. Sujeta un látigo en su mano derecha alzada y un escudo redondo en su mano izquierda. A su izquierda hay una flor de loto con dos capullos y debajo del loto y de una de las serpenteantes piernas del Anguípedes hay un creciente de luna. En el borde superior izquierdo hay una rama de palma y a lo largo de este borde está la inscripción: ιαισα[---]ωηη[---]ργ[---]ου, *voces magicae* no identificables. Por encima de la figura del Anguípedes están las vocales ηηω y en el lado izquierdo de la figura, dispuestas en vertical: φρη, el nombre del dios Φρη, y debajo εμ[..].

La cara B tiene un ouroboros que encierra la figura de Hécate triforme vestida con peplo y sujetando flagelos en sus manos superiores, puñales en sus manos centrales y antorchas en las manos inferiores. Por debajo de ella hay un león pisando el cuerpo de un humano. Hay una inscripción que recorre al ouroboros por la parte interna: ιαηεπιουωηηω, *voces magicae* no identificables compuestas principalmente por vocales.

¹ Sobre el Anguípedes con cabeza de gallo véase SGG 2003: 269-298 nn. 198-250.

² De Ridder, 1911: n. 3438; Mastrocinque, 2014: 122 n. 323.

³

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb1rqdk>

7. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.)¹

Referencia: CBd-3582. Localización: BnF Médailles et Antiques, Froehner.2893².
Medidas: 23'5 x 18 x 5 mm.

Hematita negra de forma ovalada vertical y plana. Presenta pequeñas muescas en los bordes y muestra que fue perforado horizontalmente.

La cara A muestra la figura sincrética de Hécate-Hathor o de Hécate-Isis. La diosa va vestida con peplo y está coronada con cuernos de vaca. Sujeta una antorcha en cada mano. Hay una inscripción que recorre los bordes está dispuesta a ambos lados de la figura: λαεννουρα βαλβανηκ. La primera *vox magica* contiene la palabra griega ούρά. En este contexto, la *vox magica* tiene relación Hécate porque a ella se atribuye el epíteto ἀκρουροβόρε “la que se muerde la cola” y, como hemos visto, otras gemas a ella consagradas llevan una imagen del *ouraboros* que representa este mismo concepto. Según Mastrocinque, este símbolo se refiere al carácter cíclico del recorrido de la Luna. De hecho, hay una gema muy parecida a ésta³ que tiene una representación de Hécate-Hathor y, además, la inscripción: θαρου χοννω βαλβανηκ λαεννουρα que es muy similar a la inscripción de esta gema, situada por debajo de la figura en tres líneas: θαρουχονω|μουλαθι|νεκταυ. Mastrocinque propone, aunque con reservas, que las *voces magicæ* θαρου χονω tienen una etimología acadia *saru kun-un* “rey estable”, siendo éstas las dos palabras que componen el nombre del rey Sargón. El nombre acadio de Saturno es *Kaimānu* y proviene de la misma palabra, ya que la estabilidad era una cualidad o un concepto que atañía a los planetas. La *vox magica* μουλαθι aparece en el *PGM* II 12 en una invocación apolínea que también se dirige a Selene; así como en el *PGM* IV 2511-2512 dos de las *voces magicæ* atribuidas a Selene son μουλαθι y χερνουθ. Además en el *PGM* VII 301-310, un encantamiento de sometimiento erótico dirigido a Selene-Afrodita que se realiza durante la Luna creciente, cuando ésta está en Aries o Tauro, figuran *voces magicæ* anagramas de μουλαθι. En griego, la raíz μουλ- puede ser la de μουλή que significa “mula” y que tendría relación con los cuernos que lleva la diosa como atributo en esta escena de la gema. Mientras que la *vox magica* χερνουθ puede ser un anagrama de la palabra hebrea que significa “ángeles” y que se ha transliterado en griego χερουθιν. Véase el comentario a μουλαθι· χερνουθ· αμαρω· μουλιανδρον· *moulathi chernouth amarô mouliandron* (*PGM* IV 2511-2512).

La cara B es plana y sin diseño.

8. Amuleto ovalado con montura de oro para colgársela (s. I-IV d.C.)⁴

Referencia: CBd-3583. Localización: BnF Médailles et Antiques, inv.58.2207a⁵.
Medidas: 33 x 29 x 7'8 mm.

Hematita negra con forma ovalada vertical que tiene una montura dorada perforada en la parte superior para colgársela del cuello. Ambas caras son planas y la superficie está

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 204; Mastrocinque, 2014: 144 n. 377.

²

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb23d9s>

³ Bonner, 1950: D 27.

⁴ Delatte/Derchain, 1964: n. 203; Mastrocinque, 2014: 144.

⁵ <http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb717>

ligeramente abrasada. Fue adquirida por Monolakos en París el 19 de enero de 1899 (reg.M.2761).

La cara A presenta la misma iconografía que la gema anterior: la diosa sincrética Hécate-Hathor¹ o Hécate-Isis con cuernos de vaca, vestida con peplo pero esta vez con el pecho al descubierto. Sujeta una antorcha en cada mano y dirige la vista hacia la derecha con la cabeza ligeramente inclinada en esa dirección. Hay una inscripción en griego que recorre los bordes de la gema (las letras v de la inscripción están invertidas): αρυονεαλ βαλβανηχ, *voces magicae* no identificables. Se corresponde con la inscripción λαεννουρα βαλβανηκ del amuleto 7 (CBd-3582), aunque el orden de las letras es distinto.

La cara B muestra una inscripción en griego que dice: αβρ|ασαξ|αρβαρ|αωθω|βαρα, *voces magicae* entre las que se incluyen el nombre de Ἀβρασάξ y tal vez una variante de Βαρβαριώθ. Según Mastrocinque la palabra Αρβαρωθωβαρα es un palíndrome imperfecto. La *vox magica* Ἀβρασάξ² es una de las más habituales en los textos mágicos. Acompaña frecuentemente a la tríada de nombres hebreos Ἰάω Σαβαώθ y Ἀδονάις. Los Padres de la Iglesia sabían que Ἀβρασάξ era utilizada por los gnósticos para designar al soberano de los 365 cielos, que es distinto y superior al Creador (Ps.-Tert., *Adv.omn.haer.* 1). De hecho, el valor numérico de esta *vox magica* es 365, los días del año. Su etimología hebrea derivada de *arba* “cuatro” no está demostrada.

9. Colgante mágico con forma de huso (100-500 d.C.)³.

Referencia: CBd-1269. Localización: Kelsey Permanent Artifact Collections, 0000.02.6117⁴. Medidas: 47 x 12 x 10 mm.

Hematita negra con forma de huso y diseñada para colgársela del cuello. Tiene cuatro caras decoradas. Muy parecida a la gema 5 (CBd-3386). Procedente de Siria.

La cara A muestra una figura de Hécate triforme con un largo vestido y las cabezas adornadas con *modii*. Las manos superiores llevan antorchas, las centrales parecen llevar puñales y las inferiores sujetan látigos.

La cara B muestra una figura femenina que lleva una túnica y alza la mano derecha para llevarla a sus labios.

La cara C tiene una figura femenina con cabeza de serpiente que está de pie y mirando al frente, su cabeza está girada a la derecha y lleva una corona. Sus dos brazos se levantan, la mano derecha porta un cetro y la izquierda un látigo. Por debajo de la mano izquierda de la figura hay una inscripción dispuesta en una columna vertical con dos letras en cada línea: σε|σε|γγ|ερ, una variante del *logos* mágico σεσεγγενβαρφαραγγης. Dicho *logos* no ha recibido todavía una interpretación definitiva pero, de acuerdo con Mastrocinque, es muy probable que -βαρ- sea una palabra hebrea que designa al “hijo”, por lo que tal vez el *logos*

¹ La misma diosa en el amuleto Aq 19 en SGG 2007: 19.

² SSG 2003: 100.

³ Bonner, 1950: 242 n. D 367 (Mich. 26117).

⁴ https://quod.lib.umich.edu/k/kelsey/x-0000.02.6117/0000_02_6117

completo se refiera a una divinidad generada por otra¹. Por otro lado, la palabra φάραγξ designa en griego el “precipicio” o “acantilado”. En la *Biblia de los Setenta* este término designa el lugar en el que Josué ordenó que se detuviese la Luna (Jos.10.12)².

La cara D tiene una figura masculina con los dos brazos bajados.

10. Amuleto ovalado (100-500 d.C.)³.

Referencia: CBd-1293. Localización: Kelsey Permanent Artifact Collections, 0000.02.6055⁴. Medidas: 41 x 34 x 11 cm.

Siderita pesada con forma casi rectangular. Solo la cara A está decorada. Presenta la misma iconografía de Hécate-Hathor/Isis de las gemas anteriores.

La cara A presenta la diosa sincrética Hécate-Hathor/Isis con cabeza de vaca y de pie mirando al frente. Lleva un vestido largo y sujeta antorchas con las dos manos. Alrededor de la figura y recorriendo el borde de la gema hay la siguiente inscripción en griego: θαρραχοννω (arriba), βαλβανηχ λαεννουρα (abajo), esto es, las mismas *voces magicæ* que en el Amuleto 7 (CBd-3582).

11. Amuleto ovalado (100-500 d.C.)⁵.

Referencia: CBd-1312. Localización: Kelsey Permanent Artifact Collections, 0000.02.6058⁶. Medidas: 19 x 15 x 2 mm.

Esteatita impura de color marrón grisáceo con forma ovalada. La cara A presenta el diseño en vertical mientras que la cara B lo dispone en horizontal.

La cara A muestra la cabeza de Gorgona Medusa enmarcada por sus cabellos y con dos serpientes que sobresalen por encima de su cabeza, una por la derecha y otra por la izquierda y cuyas cabezas se encuentran en el centro de la parte superior de la gema.

La cara B presenta dos figuras: a la derecha Hécate triforme con sus tres cabezas coronadas por *modii*. En sus manos porta antorchas, puñales y látigos con forma de serpientes. A la izquierda y mirando hacia Hécate hay una figura con cabeza de león y coronada con seis (?) rayos. Está vestida con una falda y se lleva la mano izquierda a la boca mientras que la derecha sujeta un objeto difícil de distinguir. La inscripción comienza en la parte más alta: ἰάω σαβαωθ αδωναι χω y siguen cuatro o cinco letras más que ahora son ilegibles. Se trata de los nombres que componen la poderosa triada hebrea ἰάω Σαβαώθ Ἀδωνάϊ.

La cara C presenta una inscripción ilegible compuesta por vocales que se repiten dos o tres veces a lo largo del borde de la gema.

12. Amuleto ovalado (100-500 d.C.)⁷.

¹ SGG 2003: 104.

² SGG 2003: 104 nota 429.

³ Bonner, 1950: 24 y 41, n. D. 27 (Mich. 26055); Michel, 2004: 30.6.e_1.

⁴ https://quod.lib.umich.edu/k/kelsey/x-0000.02.6055/0000_02_6055

⁵ Bonner, 1950: 264 n. D. 65 (Mich. 26058); Michel, 2004: 18.1.b_7.

⁶ https://quod.lib.umich.edu/k/kelsey/x-0000.02.6058/0000_02_6058

⁷ Bonner, 1950: 264 n. D. 66 (Mich. 26149).

Referencia: CBd-1313. Localización: Kelsey Permanent Artifact Collections, 0000.02.6149¹. Medidas: 19 x 13 x 4 mm.

Hematita negra con forma ovalada.

La cara A presenta a Hécate triforme con un vestido largo y sus tres cabezas adornadas con *modii*. La diosa sujeta antorchas con sus manos superiores, puñales con las centrales y látigos con las inferiores. Hay letras inconexas en el campo alrededor de la figura: a su izquierda las vocales ε, υ, α (?) y la letra π y a su derecha las letras ω (?) y ζ.

La cara B muestra una representación del Pantheos², un personaje cuyo prototipo iconográfico pertenece al ámbito figurativo egipcio y suele emparentarse con Bes. Tiene la cabeza de chacal y el cuerpo de escarabajo, se encuentra de pie sobre un ouroboros que se enrosca a sus pies. Su cabeza está orientada hacia la izquierda y por detrás la figura tiene dos pares de alas. Los brazos superiores portan largos cetros y los inferiores puñales. Una cola de pájaro se proyecta desde sus caderas a la derecha. Sus piernas y sus pies son de pájaro y se orientan hacia la izquierda. En el campo de la gema y al lado izquierdo de la figura hay una letra λ, mientras que a la derecha hay otra letra difícil de dilucidar, tal vez una iota mayúscula. Dentro del cartucho que conforma la serpiente ouroboros está escrito el nombre de ἰάω.

La interpretación del simbolismo iconográfico del Pantheos en las gemas es complicada. Por un lado, si el cartucho del ouroboros contiene una imagen de bestias peligrosas significa que Bes las ha aprisionado y que, por lo tanto, la gema tiene una función apotropaica para defender al portador del ataque de las bestias peligrosas. Sin embargo si como en este caso el cartucho contiene caracteres o letras que conforman alguna palabra o nombre divino (como aquí ἰάω) entonces puede ser que tenga una interpretación de tipo cosmológico. Malaise³ ha demostrado que en Egipto el Pantheos penetró progresivamente en el ámbito de las creencias solares: primero como protector de Horus niño y luego asociándose a él hasta el punto de adquirir sus prerrogativas. De este modo, quedó relacionado con las divinidades que representan hipóstasis solares y, por consiguiente, asume la función de sostenedor del cielo y de protector. En la iconografía de gemas como ésta o la gema 40 (CBd-3328) el Pantheos aparece combinado con Hécate por lo que, si tenemos en cuenta la interpretación en este caso cosmológica del personaje, él y Hécate son hipóstasis de los astros Sol y Luna respectivamente, lo cual confiere a la gema un gran poder cósmico. Puede que dicho poder estuviese destinado a proteger al portador de cualquier mal. Nótese, además, que el cartucho del ouroboros contiene el nombre de ἰάω, la mayor potencia divina hebrea, por lo que se aunarían las fuerzas cósmicas de las tres culturas egipcia, griega y hebrea representadas por medio de Pantheos-Bes, Hécate e Iao.

Por último, el ouroboros es también el símbolo del límite entre el cosmos y “el otro lado”, entre el mundo sensible e inteligible⁴. Según Malaise, las características cósmicas de

¹ https://quod.lib.umich.edu/k/kelsey/x-0000.02.6149/0000_02_6149

² Sobre este dios véase SGG 2003: 227-241 nn. 138-149; Bonner, 1950: 156-160 nn. 251-261 y Delatte-Derchain, 1964: 126-141.

³ Malaise, 1990 con bibliografía.

⁴ Otra interpretación del ouroboros la da Stricker, 1953: 5-28. Dice que se trata de la serpiente malvada que envuelve el cosmos y que dificulta el recorrido del sol.

Bes-Pantheos pudieron desarrollarse hasta ser considerado un dios *aiónico* (es decir, asimilado con el dios Aión) y pantocrático. De esta forma, el ouroboros a sus pies pudiera representar los límites del cosmos sobre los cuales Bes-Pantheos-Aion ejerce su dominio.

La cara C está constituida por el grueso borde de la gema, que hace que la cara A tenga más superficie que la cara B. En dicho espacio se encuentra la *vox magica* ἀκραμαχαμαρι que es una variante de Ἀκραμμαχαμαρεί. Esta *vox magica* ha sido interpretada como un vocablo procedente del hebreo¹ y cuyo significado es, según Kopp: *liga amuletum meum*, según Scholem: “deshaz las redes” (esto es, las fórmulas mágicas) y según Barb: “llamo desde las profundidades”. Sin embargo, Mastrocinque señala que ninguno de estos significados responde o equivale a lo que sería el nombre de un dios. Mientras que en el *PGM* III 495 Ἀκραμαχαμαρει es el nombre del dios solar en la tercera hora cuando adopta forma de gato o de escarabajo (según el *PGM* III 506-508); y en la magia copta es la de nominación de una potencia angelical.

13. Colgante mágico con forma de prisma rectangular (100-400 d.C.)²

Referencia: CBd-3168. Localización: The Thorvaldsens Museum Copenhagen, inv. I1683³. Medidas: 29 x 9 mm.

Hematita negra con forma de prisma rectangular. Sus cuatro caras tienen diseños grabados. Concebida como colgante mágico a juzgar por el troquel que tiene en la parte superior. Está rota por la parte inferior, especialmente la cara D y la superficie presenta abrasión.

La cara A presenta la figura de un Anguipedes con cabeza de gallo vestido con armadura y con la cabeza hacia la derecha. Su mano derecha se alza portando un látigo mientras que la izquierda sujeta un escudo circular que enseña por su cara interna. Sobre la cabeza de la figura hay una estrella de seis puntas. Bajo sus pies hay una inscripción dispuesta en tres líneas y bocabajo que dice: νιχαρ|οπλη|ξιαω, variante de las *voces magicae* νιχαρωπληξ, ἰάω.

La cara B muestra a una figura femenina, Isis según Fossing, que está caminando hacia la izquierda y lleva una túnica y un manto. Tiene la cabeza coronada con una estrella de ocho puntas. Se lleva la mano derecha a los labios en gesto de silencio y en la izquierda sostiene una vara gruesa, tal vez una antorcha, orientada hacia el suelo. Podría tratarse de una representación de Isis-Luna-Venus por la estrella de ocho puntas que tiene encima de la cabeza. Debajo de la figura hay una inscripción en tres líneas, aunque quedan trazos de una cuarta línea: αβλα|ναθα|ναλ|[[βα]], esto es el palíndromo generado por la *vox magica* Ἀβλαναθαναλβα.

La cara C enseña una figura con cabeza de león que lleva armadura y botas y que tiene cinco rayos alrededor de la cabeza. Su mano derecha porta un cetro y su brazo izquierdo cuelga a lo largo del cuerpo su mano izquierda sujeta un objeto indistinguible. Hay una

¹ SGG 2003: 100-101 con notas para la bibliografía sobre los diferentes significados que los autores dan a esta *vox magica*.

² Fossing, 1929: 249 n. 1863; Eitrem, 1939: 79.

³ <https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/I1683>

inscripción por encima de la figura dispuesta en dos líneas: $\eta\lambda\iota\alpha|\beta\rho\omega$, una variante de la *vox magica* $\eta\lambda\iota\alpha\mu\beta\rho\omega$. Por debajo de la figura hay caracteres mágicos. Tal vez se trate de una representación del Sol en la figura del leontocéfalo ya que las sílabas $\eta\lambda\iota$ - pudieran remitir a la palabra $\eta\lambda\iota\omicron\varsigma$.

La cara D muestra a Hécate triforme con peplo y sus tres cabezas coronadas con *modii*. Las manos superiores portan antorchas ardiendo, las inferiores llevan puñales y el atributo que porta en las manos centrales no se distingue con claridad debido al estado de conservación de la pieza. Sobre su cabeza está la inscripción: $\chi\mu[\gamma]|u\eta[-]$ y debajo de la figura la *vox magica* $\alpha\chi\iota\alpha\beta|\alpha\rho\beta\alpha$ dispuesta bocabajo. Hay trazos de un objeto no identificable por debajo de la inscripción.

14. Amuleto mágico con un engaste moderno de plata recubierto de oro (s. II d.C.)¹

Referencia: CBd-2426. Localización: Viena, Kunsthistorisches Museum, IX B 1197.

Medidas: 27'6 x 15'2 x 3'9 mm.

Hematita negra ovalada con las dos caras planas y decorada en vertical. Está dañada en la esquina de la cara A. Posee un engaste moderno de plata recubierto de oro.

La cara A presenta a las tres Cárites desnudas, de pie y cogidas de los brazos. Dos Cárites sujetan unas ramas o flechas con las manos. Por debajo de ellas hay una cabeza de Gorgona con alas y tres pares de serpientes alrededor de la cabeza.

La cara B muestra a Hécate triforme con un vestido largo y sus tres cabezas decoradas con *modii*. La diosa sujeta unas antorchas ardiendo con sus manos superiores, puñales con las manos centrales y látigos con las inferiores. Por encima de Hécate hay una figura de Afrodita *anadyomene* vista de tres cuartos, lleva un manto y se mesa los cabellos.

La cara C es el grueso borde de la gema que resta superficie a la cara B. Lleva la siguiente inscripción en griego: $\gamma\omicron\rho\tau\omega\nu\sigma\epsilon\mu\epsilon\upsilon\alpha\rho\iota\chi\alpha\rho\alpha\chi\alpha\rho\iota\nu\alpha\chi\chi\rho\tau\alpha\phi\alpha\epsilon|\sigma\iota\lambda\alpha\mu\psi\upsilon\pi\omicron\tau\alpha\zeta\alpha\iota$. En esta serie de *voces magicæ* se distingue una variante de la *vox magica* $\sigma\epsilon\mu\epsilon\sigma\epsilon\iota\lambda\alpha\mu$ y el imperativo griego $\upsilon\pi\omicron\tau\alpha\zeta\alpha\iota$ “¡conquista!”.

15. Amuleto ovalado (s. II d.C.)²

Referencia: CBd-2027. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9807. Medidas: 27 x 23'5 x 5 mm.

Calcedonia de color blanco tendente al marrón grisáceo.

La cara A muestra a Hécate triforme con peplo con sus tres cabezas coronadas por *modii*. Las manos superiores portan puñales, las centrales portan látigos y las inferiores antorchas ardiendo orientadas hacia abajo. Alrededor de la figura está la siguiente inscripción griega: $\iota\alpha\omega\sigma\alpha\beta\alpha\omega\phi\upsilon\lambda\alpha\zeta\omicron\nu$, esto es, $\iota\alpha\omega$ $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$ $\phi\upsilon\lambda\alpha\zeta\omicron\nu$. Puede que se trate de una gema cuya función es proteger de los males al portador.

¹ Zwierlein-Diehl, 1991: 153 n. 2183; Barb, 1953: 212 tab. 33f, 238 Anm. 327; Delatte/Derchain, 1964: 200; Philipp, 1986: 52 n. 49; Michel, 2004: 18.1.c_1.

² Philipp, 1986: 53 n. 51; Michel, 2004: 21.1_13.

La cara B presenta una inscripción en cinco líneas: dos caracteres mágicos, el primero una Z tachada y luego una estrella de ocho puntas|ιαω y más caracteres mágicos|σαβα|ωθγαβ|ρηλ, esto es 'Ιάω Σαβαώθ Γαβριήλ. El signo de la Z tachada puede aparecer triplicado y en ese caso, según Kotansky y Spier, este signo deriva de una versión paleo hebrea del nombre de Yahweh¹. Al parecer el origen hebreo de este signo está comprobado, según Mastrocinque, gracias a la inscripción del SGG 2003: n. 418 en la cual representa el sello de Salomón.

16. Amuleto ovalado (mediados s. II d.C.)².

Referencia: CBd-2025. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9808. Medidas: 17'5 x 15 x 3'5 mm.

Gema caliza de color rojizo con dos caras planas y decoradas y el borde la gema grueso pero sin decoración.

La cara A muestra una cabeza de Gorgona con dos alas y dos colas de serpientes que salen ondulantes de la parte superior de la cabeza, así como otras dos serpientes parecen por debajo de la barbilla y cierran una pequeña elipse mirándose entre sí. Hay una inscripción dispuesta a lo largo del borde de la gema: σεσενγενβαρφαραγγης, una variante de la *vox magica* σεσενγενβαρφαραγγης, que es propia de las invocaciones tanto a la Gorgona como a Hécate. Dicha *vox magica* seguramente tiene que ver con el principio cíclico y de regeneración asociado a la imagen del *ouroboros*. Aunque en esta gema no aparece un *ouroboros* explícito, su simbolismo se intuye en las serpientes que asoman por la cabeza de la Gorgona y que confluyen entre sí. Véase el comentario a esta *vox magica* en el amuleto 9 (CBd-1269).

La cara B presenta a Hécate triforme de pie y de frente vestida con peplo y coronadas sus cabezas con *modii*. En sus manos inferiores lleva látigos, en las centrales puñales y en las superiores antorchas. En el exergo está la inscripción: λαχνια, una *vox magica* no identificada.

17. Amuleto ovalado (mediados s. II d.C.)³.

Referencia: CBd-2026. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 11934. Medidas: 14'8 x 11 x 3'5 mm.

Jaspe amarillo ovalado con el diseño del anverso en vertical y el del reverso en horizontal.

La cara A tiene a Hécate triforme vestida con peplo y coronada con *modius*. Las manos superiores sujetan antorchas, las centrales portan látigos y las inferiores llevan puñales. A la izquierda de Hécate y de menor tamaño está la figura de Atenea con la cabeza hacia la derecha y llevando un casco en la cabeza. Su mano izquierda cae a lo largo del cuerpo mientras que con la derecha sujeta un escudo oval y una lanza. A la derecha de Hécate está la figura de menor tamaño de Némesis con la cabeza orientada hacia la izquierda y vestida con un manto. Su mano derecha se alza a la altura de su hombro mientras que con la otra sujeta un cetro. A sus

¹ SGG 2003: 93.

² Philipp, 1986: 51 n. 49; Michel, 2004: 18.1.b_8.

³ Philipp, 1986: 52 n. 50; Michel, 2004: 21.2.a_3.

pies hay una rueda. Tal vez una representación iconográfica de la rueda mágica ἵυγξ. El amuleto 25 (CBd-1903) también tiene una representación de Hécate con Némesis y la ἵυγξ.

La cara B tiene una inscripción en cinco líneas: $\alpha\rho\beta\lambda\theta\lambda\gamma\rho\lambda|\mu\eta\phi\iota\beta\alpha\omega|\chi\eta\mu\epsilon\omega|\sigma\upsilon\mu\alpha\rho\tau|\alpha$, una variante del $\alpha\rho\beta\alpha\theta\alpha$ -*logos*.

18. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)¹.

Referencia: CBd-2028. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9838. Medidas: 17 x 10'5 x 3 mm.

Hematita negra con forma ovalada y borde grueso que resta superficie a la cara B. Los diseños de las caras A y B se disponen en vertical.

La cara A muestra a Hécate triforme con un vestido largo. Sus manos superiores sostienen antorchas ardiendo, las centrales llevan puñales y las manos inferiores látigos. Hay una inscripción dispuesta alrededor del diseño de la diosa de la cual se puede leer: $\beta\upsilon\upsilon\beta[.] \sigma[...]$. La interpretación de Philipp es que se trata del nombre Βούβαστις . Bubastis puede ser un topónimo, pues corresponde al nombre de una antigua ciudad egipcia, conocida en árabe como Tell-Basta o en egipcio como Per-Bast. Se localiza a lo largo del río Nilo en la parte del Delta que corresponde al Bajo Egipto. Fue uno de los principales centros de culto de la diosa felina Bastet, la cual era apodada a veces Bubastis² debido a esta ciudad y, en ocasiones, los griegos la identificaban con Ártemis, lo cual podría ser un indicio para relación entre esta diosa y Hécate y el motivo por el cual su nombre aparece en una gema consagrada a la triforme Hécate. La diosa Bastet-Bubastis se asocia con las prácticas mágico-religiosas apotropaicas con las que se busca protección el favor divino, por lo que tal vez esta gema fuese concebida con la intención de proteger o favorecer al portador.

La cara B está ocupada por un carácter mágico en su centro.

19. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)³.

Referencia: CBd-221. Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9864. Medidas: 36'5 x 30'5 x 4 mm.

Jaspe de color verde y rojo con forma ovalada. Los diseños están dispuestos en vertical.

La cara A muestra la figura del Leontocéfalo vestido con un kilt y coronado con ocho rayos, está de pie y mira hacia la izquierda. En su mano derecha sostiene una rama mientras que en la izquierda tiene una corona. A la izquierda, a la misma altura de su cabeza, hay un creciente de luna abierto por arriba, mientras que a la derecha de su cabeza se encuentra una estrella de ocho puntas, símbolo del Sol como en el Amuleto 5 (CBd-3386). Esta figura ha sido identificada como Heliorus por Philipp ya que los personajes leontocéfalos suelen interpretarse como representaciones del dios Sol Horus (al cual suelen llamar Heliorus/Helioros en los *PGM*), de ahí que venga acompañado de la corona y de la estrella de

¹ Philipp, 1986: 53 n. 52; Michel, 2004: 21.1_6.

² SGG 2007: 218 y nota 40.

³ Philipp, 1986: 93 n. 138; Michel, 2004: 37.B.1.d_5.

ocho puntas. El Leontocéfalo¹ también ha sido considerado como una posible representación del dios de los judíos o, según escasos testimonios, de los gnósticos².

Hay una inscripción que recorre el borde superior izquierdo de esta cara de la gema y que empieza por abajo: αβλανατανααβα, una variante de la *vox magica* palíndrome Αβλαναθαναλβα. Se trata de uno de los palíndromes más utilizados en los textos mágicos y a veces funciona como teónimo, aunque todavía no se le ha dado una interpretación definitiva y satisfactoria³. Mastrocinque señala que en el *PGM V 475* esta *vox magica* funciona como un teónimo hebreo; según Kropp, en la magia copta es una potencia angelical; mientras que, según Audollent, en algunas *defixiones* chipriotas designa al Titán conocido con el epíteto *sisopetron*, es decir, “aquel que agita la roca”.

Por debajo de la figura y dispuesta en tres líneas se encuentra la inscripción: μιχαηλυσισ|τεγαβριηλκ|ρατιστε, esto es, Μιχαήλ ὕψιστε, Γαβριήλ κράτιστε. Los Arcángeles Miguel y Gabriel, así como otras potencias angelicales judías, suelen ser invocados en los *PGM*. Miguel es el más importante de los arcángeles y en contexto mágico se puede conectar con Anubis que, de hecho, aparece en el reverso de esta gema, así como con Heliorus, como en este caso. El adjetivo ὕψιστος se utiliza también para Zeus y Yahweh, mientras que κράτιστος era un adjetivo propio de la *salutatione* en la época imperial, por ejemplo, para los Senadores, por lo que denota el poder del sujeto a quien va dirigido.

En la cara B hay dos figuras. La de la izquierda es Anubis y va vestido con un kilt. En su mano derecha sujeta un látigo y en la izquierda un aro que parece una corona. Mira hacia Hécate triforme que está a la derecha. La diosa lleva un peplo y sus tres cabezas portan *modii*, en sus manos superiores sostiene antorchas encendidas, en las centrales puñales y en las inferiores látigos. Por debajo de las figuras hay una inscripción de *voces magicae* en cuatro líneas: φορβαφορβη|βριμωφο|ρβαπτ|ορθε. Entre ellas se distinguen variantes de la *vox magica* φορβαφορφορβα y el nombre de la diosa infernal Βριμώ con el que a menudo se identifica a Hécate. La *vox magica* πιπορθε, según Philipp, deriva tal vez del verbo griego πέρθω “destruir”. Según el autor, la representación de Heliorus en la cara A de la gema, y el consiguiente implicado principio del sol, el eterno regreso y renovación, se complementa con el reverso porque tiene elementos del mundo infernal de los muertos, en el cual Hécate y Anubis son los guías y guardianes custodios de la entrada y salida de las almas.

20. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)⁴.

Referencia: CBd-1038. Localización: University of Michigan, Special Collections Library, SCL-Bonner 49; Metropolitan Museum, inv. 81.6.315⁵. Medidas: 13 x 10 x 3 mm.

Jaspe de color rojo con forma ovalada y los diseños dispuestos en vertical en ambas caras, así como el borde ancho de la gema resta superficie a la cara B y alberga una inscripción.

¹ SGG 2003: 264-265.

² SGG 2003: 265 nota 307.

³ SGG 2003: 99-100 con bibliografía sobre las interpretaciones de los autores.

⁴ Bonner, 1950: D. 64; Michel, 2004: 18.1.b_1.

⁵ <https://www.metmuseum.org/search-results#!/search?q=81.6.315> Bonner, 1950: 241.

La cara A tiene una cabeza de Gorgona con dos serpientes que se alzan desde sus cabellos y cuyas cabezas convergen, otras dos serpientes salen por debajo de su barbilla en direcciones opuestas.

La cara B muestra una imagen de Hécate triforme de pie y de frente. Lleva peplo y está coronada con *modii*. Las manos inferiores llevan látigos, las centrales y las superiores llevan atributos alargados cuyo esquemático diseño no permite discernir en cuál de ellas se trata de puñales y en cuál de antorchas.

La cara C es el borde grueso de la gema que tiene la siguiente inscripción: αβρασαξβαινωωωχ, esto es, los nombres mágicos Ἀβρασάξ y Βαῖνωωωχ. La *vox magica* Βαῖνωωωχ forma parte de un *logos* referido a las divinidades solares¹. Sus letras tienen un valor numérico simbólico: 3663². Está compuesta por la palabra egipcia *Ba* que significa “alma”, *inkh* “viviente” y *kho(oo)kh* “tinieblas”, y en su conjunto significa “alma viviente de las tinieblas”. A menudo esta Βαῖνωωωχ se utiliza a modo de anagrama en los amuletos gnósticos para exorcizar el peligro de la deidad identificada con esta *vox magica*.

21. Sello de Hécate (s. II-III d.C.)³.

Referencia: CBd-1588. Localización: Turquía, Gaziantep Museum inv. 7587.58.01. Medidas: 9 x 7 mm.

Sello de arcilla con forma ovalada. Solo una de las caras tiene diseño dispuesto en vertical. Fue hallado en los Archivos del Ágora de Zeugma.

La figura representada ha sido identificada con Hécate monomorfa de pie y de frente. Viste un peplo y tiene dos pares de brazos. Dos brazos caen relajados hacia abajo mientras que el otro par de brazos está doblado y alzado porque las manos sujetan dos largas antorchas.

22. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)⁴.

Referencia: CBd-1678. Localización: Hamburgo, Skoluda Collection, inv. M106. Medidas: 36'9 x 26'1 x 5'8 mm.

Jaspe rojizo con trazas de color amarillo, contiene calcedonia y es parcialmente transparente, muy pulido y plano por ambas caras. Tiene forma ovalada con diseños en las dos caras dispuestos en vertical.

La cara A muestra una diosa sincrética identificada como Hécate-Isis-Deméter. Se encuentra de pie y de frente con la cabeza girada hacia la derecha. Lleva peplo y un *modius* en la cabeza. En su mano derecha sostiene una antorcha ardiendo, atributo propio de Hécate, y en su mano izquierda tiene espigas de trigo y de amapola, símbolos de Deméter e Isis. Bajo sus pies, en el centro de la escena, está la cabeza de un toro o de una vaca, símbolo de Hathor-Isis. Por la izquierda de la cabeza taurina se alza una serpiente y por la derecha está la cabeza de un perro, ambos símbolos de Hécate. Una inscripción ocupa todo el campo libre de la cara A. La línea más alta: ψαμιαθου; a la izquierda: ευα; a la derecha, el *logos* βορφοφορρβαβα atribuido

¹ SGG 2003: 112.

² Bonner, 1930: 6-9 y Merkelbach, 1986: 308.

³ Önal, 2010: n. 33.

⁴ Michel, 2001: 49 n. 43 y Michel, 2004: 30.6.e_10.

a Hécate. A ambos lados del cuerpo de la diosa y dispuestas en seis líneas están las siguientes *voces magicæ*: συοκο|**χρυσο**|πυσιαπ|**υρα**θθωρωταωω|**βαρραχει**παχμ|εβωπαουθ||μαχιχ. Entre ellas se distinguen: χρυσο- tal vez relacionada con el sustantivo griego χρυσός γ, según Michel puede que se refiera al brillo dorado de la Luna; -πυρ- que en griego sería πύρ; -βαρραχει- podría ser, como señala Michel, una reminiscencia de la *vox magica* βαρχα¹ que se conecta con el signo de Cáncer, la casa de la Luna. Esta *vox magica* acompaña al cangrejo en las gemas de jaspe amarillo y este tipo de gema se utiliza en amuletos para prevenir el ataque de escorpiones. El cangrejo se utilizaba para recolectar medicinas contra enfermedades y también para curar el veneno de escorpiones y de otros animales. Por lo tanto, de acuerdo con Mastrocinque, es probable que Βαρχα sea el anagrama² de la palabra aramea *aqraba* que significa “escorpión”.

La cara B muestra una cabeza de Gorgona, a la cual Michel asocia con el lado fantasmal de la Luna. Tiene dos serpientes que sobresalen de sus cabellos y que confluyen en el centro por encima de su cabeza. Debajo de su barbilla hay dos pequeñas alas. Hay una inscripción que ocupa todo el campo libre de la gema y está dispuesta en siete líneas: αρθραια|ωσ|ακεκρα|θουτου|θιαμνη||στισμαναισ|ναν, un *logos* mágico cuya interpretación desconozco.

23. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)³.

Referencia: CBd-1754. Localización: Hamburgo, Skoluda Collection, inv. M093.

Medidas: 19'9 x 15'3 x 4'5 mm.

Jaspe marrón y verde con forma ovalada, de superficie muy pulida. Presenta abrasión en los bordes y los diseños se disponen en vertical en las dos caras. El borde es grueso, reduciendo la superficie de la cara B y tiene una inscripción.

La cara A muestra dos figuras. La de arriba es el “Buen Pastor” que está orientado hacia la izquierda. Por detrás de sus hombros asoma un par de alas o, según Michel, un cordero. Sujeta objetos con las manos que resultan difíciles de identificar. A su izquierda se encuentra el característico monograma de X-P y a su derecha hay una X con dos líneas horizontales, una por arriba y otra por abajo. En la mitad inferior de la gema hay un Eros alado que también está orientado hacia la izquierda y lleva un casco alado. Por el campo libre hay otros signos.

En la cara B hay tres figuras. Arriba a la izquierda está Hécate triforme vestida con peplo. Sus tres cuerpos parecen fusionarse en un cilindro aunque se distinguen sus tres brazos y sus tres cabezas que están coronadas por un único *modius*. A su derecha se encuentra Anubis de frente y con la cabeza orientada hacia la izquierda. Lleva una túnica y con la mano derecha sostiene un sistro. Por debajo de ellos dos hay una figura femenina, de frente y mirando hacia la izquierda, con un vestido largo y llevándose el dedo de la mano derecha a los labios en gesto de silencio. Este gesto es propio de Harpócrates, hijo de Isis, pero también se atribuye a la propia Isis como hemos visto en el Amuleto 13 (CBd-3168).

¹ SGG 2003: 101.

² Nótese que el acto de formar el anagrama de una palabra era sinónimo de retorcer los brazos y las piernas de las estatuillas voodoo para maldecir.

³ Spier, 2007: n. 465; Michel, 2001¹: 126 n. 147 y Michel, 2004: 31.2_2.

La cara C es el borde de la gema en el cual hay una inscripción en latín: *Venus victri*<x>.

24. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)¹.

Referencia: CBd-3638. Localización: BnF Médailles et Antiques, inv.58.2220bis².

Medidas: 50 x 31 x 7'5 mm.

Jaspe rojo con forma ovalada. Los diseños están dispuestos en vertical. Los bordes presentan abrasión.

La cara A muestra a Heracles desnudo luchando contra un león (¿el de Nemea?) inmovilizándolo por el cuello para ahogarlo. A su izquierda hay una maza y arqueando a la figura se dispone una inscripción en griego: αναχωρικολετοθιονσεδιοκει, esto es, ἀναχώρ<ε>ι {κ}<χ>όλε τὸ θ<ε>ῖον σε δι<ώ>{ο}κει cuya traducción es “¡Retrocede, malvado, el dios te envía lejos!”³. Debajo de la figura en el exergo hay símbolos mágicos en dos líneas. En la primera línea hay un signo triple compuesto por tres KKK rematadas con pequeños círculos en cada extremo. Se trata de un carácter triple típico de los amuletos digestivos en los que se representa a Heracles ahogando a un león. Según Mastrocinque, podría significar: Κ(ύριε ἐλέησον) “Señor, piedad” o bien *q(uados)* “Santo”⁴, por lo tanto “tres veces Santo”⁵. Por su parte, Bonner propone interpretar la KKK basándose en el PGM XXXIII 19 donde las palabras Κοκ Kouk Kouλ constituyen una invocación contra la fiebre⁶. En la segunda línea hay un asterisco cuyas ocho puntas también están rematadas con pequeños círculos. El signo⁷ remite a los monumentos sirianos en los que se representaba a Hermes, el cual era un dios solar en el área siriana de Baalbek. El asterisco se remonta a la tradición neo-babilónica en la cual era una señal determinante para representar a un dios, especialmente el dios del cielo⁸. En la *Hygromanteia Salomonis*⁹ este asterisco, tanto con ocho como con seis puntas, se atribuye a Helios¹⁰, mientras que en el PGM VII 819 se atribuye al signo de Capricornio.

La cara B de la gema tiene una representación de Hécate con un solo cuerpo y tricéfala, coronadas con *modii* las tres cabezas, y seis brazos. Las manos de los brazos superiores sostienen antorchas, las centrales puñales y las inferiores látigos. Hay una inscripción por encima de sus cabezas que reza ιαω, el nombre de Ἴάω, y en exergo αβρα|σαξ, el nombre mágico Ἀβρασάξ en dos líneas.

A juzgar por la iconografía de la cara A de esta gema, es posible proponer que la función para la cual se fabricó el amuleto fuese la de sanar el aparato digestivo. De modo que la representación de Hécate en el reverso, reforzada con los nombres divinos inscritos, puede que tenga una función apotropaica para ahuyentar la causa del mal de estómago.

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 280; Michel, 2004: 23.2_2; Mastrocinque, 2014: 152 n. 403.

² <http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gbqh0h>

³ Sobre este tipo de fórmula mágica véase Eitrem, 1950: 175-176.

⁴ SGG 2003: 94.

⁵ Heim, 1892: 481; Barb, 1953: 227 n. 149.

⁶ Bonner, 1950: 63-64.

⁷ SGG 2003: 95.

⁸ Barb, 1953: 216 n. 48 y Barb, 1964: 8 n. 43.

⁹ CCAG VIII 2 p. 158 y pl. I.

¹⁰ Nótese que de nuevo Helios aparece representado mediante una estrella de ocho puntas.

25. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.)¹.

Referencia: CBd-1903. Localización: desconocida². Medidas: 9 x 11 mm.

Cornalina de color no especificado con forma ovalada. El diseño se dispone en horizontal en la cara A, la cara B no tiene diseño y la cara C es el borde grueso de la gema en el que hay una inscripción.

La cara A presenta a Hécate tricéfala a la derecha. Parece que tiene un solo cuerpo y seis brazos. Está de pie y de frente vestida con un peplo y coronada con *modius*, el estado de la gema no permite distinguir si uno o tres *modii*. Las manos superiores llevan antorchas, las centrales puñales y las inferiores látigos. A la izquierda de la diosa se encuentra Némesis con una rueda a sus pies. Tal vez se trata de una ἵυγξ para influir sobre el destino. Véase la gema 17 (CBd-2026) que también lleva una representación de Hécate con Némesis y la ἵυγξ. Junto a la rueda están las letras XX. Entre las figuras está el final de la inscripción que comienza en el borde.

La cara C es el borde de la gema y lleva la siguiente inscripción: ῥᾶνον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν “Rocía/baña a nuestro señor también”.

La escasa información sobre este amuleto dificulta su interpretación. Las diosas representadas tienen en común el concepto de venganza, así no es extraño encontrar a Hécate en calidad de Erinia vengadora. Por su parte, la rueda puede representar una rueca propia de las Moiras tejedoras del Destino o una ἵυγξ, un instrumento recurrente en ámbito mágico que sirve al mago para arrastrar a los *daimones* a la tierra. Tal vez la función de esta gema fuese atraer la fortuna o el éxito en alguna empresa del portador.

26. Amuleto ovalado con un engaste moderno de plata bañado en oro (segunda mitad del s. II – primera mitad del s. III d.C.)³.

Referencia: CBd-2425. Localización: Viena, Kunsthistorisches Museum, IX B 1259. Medidas: 34’5 x 23’2 x 6 mm.

Hematita de color gris oscuro y forma ovalada cuyos diseños están dispuestos en vertical sobre su superficie plana. El borde es grueso y resta superficie a la cara B. Presenta daños en ambas caras. Se le añadió un engaste moderno de plata bañado en oro para ser colgada del cuello.

La cara A presenta una figura de Hécate tricéfala con un largo chitón sin mangas sobre un vestido. Está de pie sobre un león y mirando al frente y tiene un solo cuerpo y seis brazos. Sus cabezas están coronadas con *modii*. En las manos superiores lleva puñales, antorchas en las centrales y látigos en las inferiores. El león, a su vez, enseña su perfil izquierdo y camina sobre un cuerpo tumbado, tal vez un cadáver. Una inscripción en griego rellena el campo libre de esta cara y está dispuesta alrededor de las figuras: υποτλσεεκατη, esto es, ὑπότασ(σ)ε Ἑκάτη “¡Conquista, Hécate!”⁴.

¹ Delatte/Derchain, 1964: 191 n. 254, S. 189f; *Geschnittene Steine* 1968: 61 n. 146.

² Anteriormente en la colección: Cahn, Herbert A. (Frankfurt am Main 1915 – Bassel 2002).

³ Zwierlein-Diehl, 1991: 152 n. 2182; Michel, 2004: 37.A.3.c_2.

⁴ Imagen de las letras tomada de Zwierlein-Diehl, AGWien III en CBd-2425.



La iconografía de la cara A hace pensar que sea una gema para derrotar al enemigo o para sobreponerse a los adversarios.

La cara B muestra a Afrodita (o Afrodita-Isis según Zwierlein-Diehl) *anadyomene* en vista de tres cuartos, mirando hacia la izquierda. Lleva himation y se escurre los cabellos. Su cabeza está adornada con un creciente de luna y, tal vez, con plumas.

27. Amuleto circular (200-700 d.C.)¹.

Referencia: CBd-3155. Localización: Leiden, Rijksmuseum van Oudheden Museum inv. GS-01110². Medidas: 13 x 12 x 2 mm.

Hematita negra con forma originalmente circular, muy dañada en los bordes.

La cara A muestra a Hécate tricéfala de pie y de frente con seis brazos. Lleva un vestido largo y sus tres cabezas están coronadas por *modii*. Las manos superiores sostienen látigos, las centrales puñales y las inferiores antorchas. Hay una inscripción en griego que se dispone por el contorno del amuleto: $\varsigma\iota\alpha\rho\xi\iota\gamma\omicron\rho\omega\mu\alpha\nu\delta\alpha\gamma\alpha\rho\eta\alpha\beta\rho\alpha\sigma\alpha\varsigma$. Entre estas *voces magicæ* se distingue una variante de $\rho\omicron\mu\alpha\nu\delta\alpha\rho\eta\alpha\rho\eta\gamma\omicron\rho\omega$ y una variante del nombre Ἀβρασάξ .

La cara B tiene caracteres mágicos y letras en tres líneas. En la primera el triple signo de la Z tachada que puede ser una versión paleo-hebreo del nombre de Yahweh. Véase el comentario a este símbolo en el amuleto 15 (CBd-2027). La línea segunda tiene, empezando por la izquierda, un cuadrado que encierra una X. Según la descripción de Mastrocinque, el cuadrado es un carácter mágico que acompaña a las divinidades masculinas como Serapis o Zeus. La X es otro carácter mágico relacionado con el cuadrado, aunque la X que describe Mastrocinque tiene pequeños círculos entre los cuatro espacios que forma la X. Según el autor, se relaciona con Chnoubis o con el gallo Anguipedes o indica las cuatro regiones del cosmos que corresponden a una de las cuatro formas del dios solar. La X dentro de un círculo en lugar de un cuadrado simboliza el *Tetragrammaton*, la rueda de la diosa Tyche, la Fortuna o el año³. En mi opinión, es posible que en este caso la X encerrada en el cuadrado sea un símbolo del nombre del dios hebreo. A continuación hay una V barrada por arriba, una M y otra V igual. En la tercera línea hay una V (no barrada) seguida de III, por lo que tal vez represente el número VIII en caracteres romanos.

28. Amuleto ovalado (s. III d.C.)⁴.

¹ Jonge, 1837: n. 1151; Maaskant-Kleibrink, 1978: 353 n. 1110; Michel, 2004: 21.1_4.

² <https://www.rmo.nl/collectie/collectiezoeker/collectiestuk/?object=198425>

³ SGG 2003: 95 y 97.

⁴ Michel, 2001: 45 n. 67 y Michel, 2004: 21.2.b_1.

Referencia: CBd-129. Localización: London, British Museum, inv. G 251 (EA 56251).
Medidas: 21 x 17 x 4 mm.

Obsidiana negra con forma ovalada. El diseño de la cara A se dispone en vertical y el de la cara B en horizontal.

La cara A muestra a Hécate tricéfala de pie y de frente con un solo *modius* para las tres cabezas. Sus manos superiores portan látigos (la parte curva parecida a una cuerda puede ser la fusta), las manos intermedias sujetan antorchas (la antorcha derecha parece tener una llama) y en las manos inferiores tiene unos puñales. A la izquierda de la diosa hay un niño desnudo de menor tamaño, probablemente Harpócrates, que se lleva el dedo izquierdo a la boca en gesto de silencio mientras que con la otra sostiene una cornucopia. El gesto de silencio de Harpócrates es signo de respeto hacia Hécate, la divinidad a la que está mirando. A la derecha de Hécate y también de menor tamaño aparece Chnoubis leontocéfalos y con cuerpo de serpiente coronado por ocho rayos y mirando hacia la izquierda. Se trata de una combinación de divinidades solares, representadas con menor tamaño, y la divinidad lunar Hécate que debido a su mayor tamaño parece que prevalece respecto de las otras.

La iconografía complementa y corrobora la de la cara A. Hay siete estrellas de ocho puntas dispuestas tres arriba y cuatro abajo, que están rodeadas por un ouroboros que se muerde la cola en la parte superior de la gema. El ouroboros, en este caso, podría simbolizar dos cosas: una, el carácter cíclico y renovable de las fases de la Luna; dos (más probable), la eternidad del Universo sobre el que reina Hécate, ya que las siete estrellas representan los siete círculos planetarios que constituyen el Universo. Aunque estas estrellas también podrían simbolizar el Septentrión, esto es, la Osa Polar que indica el gobierno del Polo. En los *PGM* tener el poder sobre el Polo significa controlar la Necesidad y con ella el curso de los acontecimientos, una potestad que se suele atribuir a la Osa divinizada, por ejemplo como Hécate o como Hécate-Selene (*PGM* VII 686-702). En cualquier caso, este gema muestra a Hécate como gobernadora del Universo.

29. Amuleto ovalado (s. III d.C.)¹.

Referencia: CBd-445. Localización: London, British Museum, inv. G 28 (EA 56028).
Medidas: 32 x 22 x 5'5 mm.

Jaspe verde y rojo con forma ovalada. Los diseños de las dos caras se disponen en vertical.

La cara A muestra a Hécate triforme sobre un pedestal. Lleva un peplo y sujeta antorchas con sus manos inferiores, puñales con las centrales y con las manos superiores látigos. Sobre su cabeza izquierda reposa un creciente de luna con una estrella en medio, sobre la cabeza central un *modius* y sobre la cabeza derecha un disco solar con seis rayos. En el campo libre de fondo hay seis estrellas de ocho puntas, tres a cada lado de la figura. De este modo, las seis estrellas del campo del amuleto, sumadas a la gran estrella que hay sobre el creciente de luna que corona una de las figuras de Hécate tenemos un total de siete estrellas, es decir, la representación del Septentrión. Por lo tanto, la iconografía de este amuleto

¹ Michel, 2001: 43-44 n. 66 y Michel, 2004: 21.1_8.

muestra el Septentrión, la Luna y el Sol bajo el dominio de Hécate. Nótese además que de nuevo se combina la iconografía lunar con la solar.

La cara B de la gema muestra la inscripción ε|ρεσ|χι|γαλ, esto es, el nombre de la diosa infernal babilonia Ἐρεσχιγάλ asociada con Hécate. En el centro de la gema cuatro estrellas de ocho puntas.

30. Amuleto ovalado (s. III d.C.)¹.

Referencia: CBd-446. Localización: London, British Museum, inv. G 600 (1979, 10-3,4).

Medidas: 32'5 x 24 x 17'4 mm.

Jaspe de color verde tendente a negro. Tiene forma ovalada y los diseños de las caras A y B se disponen en vertical. La cara C constituye el borde de la gema y tiene una inscripción, es grueso y resta superficie a la cara B. Presenta una muesca en la parte más alta de la cara A que hace que la imagen quede difusa en ese punto.

La cara A muestra una imagen de Hécate tricéfala con un solo cuerpo vestido por un traje largo, está de pie y de frente y tiene tres cabezas y seis brazos. Lleva antorchas en sus manos superiores, puñales en las centrales y látigos en las inferiores. Las tres cabezas están coronadas por *modii*. Parece que la diosa va subida en un soporte o plataforma y que ésta es custodiada o cargada sobre los hombros de tres pequeñas figuras. Las tres están desnudas y tienen cabeza de animal: de izquierda a derecha serían una de pájaro, otra de chacal y otra de ibis. Si se trata de emular imágenes de las divinidades egipcias, éstas serían Horus, Anubis y Thoth. La imagen recuerda la famosa escena del *Libro de los muertos* llamada popularmente “Juicio de Osiris” o “Peso del corazón”. Se trata de la prueba más conocida que deben afrontar los espíritus de los de los antiguos egipcios fallecidos en su viaje después de la muerte. En la representación papiracea de dicha escena² están Horus y Anubis llevando una balanza que cuelga de una plataforma sobre la que está sentada la terrible diosa Ammyt. Uno de los platillos de la balanza se destina a pesar los pecados o el corazón del alma evaluada, el otro contiene el corazón o la pluma de Maat, la diosa egipcia de la verdad, la justicia, la sabiduría y el equilibrio cósmico. Al lado de éstos Thoth es el escriba que toma nota de los resultados: para que el alma evaluada pasara la prueba su corazón (o sus pecados) debían pesar lo mismo o menos que el corazón o la pluma de Maat. Si el juicio resultaba desfavorable para la desdichada alma, los dioses egipcios liberaban a Ammyt y ésta la devoraba, por lo que el alma perdía su condición de inmortalidad.

En el caso de esta gema no sería descabellado pensar en una asociación entre Hécate y Ammyt. Ammyt simboliza la aplicación del decreto de justicia aplicado al alma de los fallecidos y era denominada “devoradora de los muertos”. Hécate y Ammyt están relacionadas, por un lado, en el contexto de justicia divina después de la muerte. De hecho, la escena de esta gema recuerda la del *lekythos* ático de figuras negras en el que aparecen las Erinias junto a Hécate mientras dos perros devoran un *daimon*³, probablemente el alma de alguien sobre quien ha recaído el peso de la justicia divina. Por otro lado, al igual que Ammyt

¹ Michel, 2001: 45-46 n. 68 y Michel, 2004: 21.2.b_2; Daniel, 2003: 139-142.

² <https://thehistorianshut.com/2020/08/26/ammut-thoth-anubis-and-horace-from-an-ancient-egyptian-papyrus-scroll/>

³ Museo de Atenas n° inv. 19765. Sarian, 1992: 996.

es la “devoradora de los muertos”, Hécate recibe epítetos como αἰμοπότι “bebedora de sangre” (PGM IV 2861), καρδιόδατε “que te alimentas de corazones” (PGM IV 2862-3), σαρκοφάγε “devoradora de carne” (PGM IV 2863) y ἄωροβόρε “que se come a los que mueren prematuramente” (PGM IV 2864), σαρκοβόρα “devoradora de carne cruda” (PGM IV 2482), etc. y se asocia a los “devoradores de carne cruda” (PGM IV 1444).

La cara B presenta a un joven desnudo de pie y apoyando la cadera sobre un trípode, mirando hacia la izquierda y con una larga vara o cetro en la mano derecha. Puede que se trate de Apolo y del trípode delfico. Hay una inscripción que comienza en el lado inferior izquierdo y que se dispone por el contorno de la superficie: εἰλεωσσοαιμοπροσεριωει y debajo de la figura: σο.

En la cara C continua esta inscripción: ανεπιβαλλομαιποιησαικεαισσομοιεπι|τευκτιδαον. Todo junto quedaría: {ε}ἰλεως ἔσο ἐμοί, Προσερίω, εἰς ὃ δὲν ἐπιβάλλομαι ποιῆσαι, καὶ ἔσο μοι ἐπιτευκτικόν, cuya traducción sería “Sé favorable a mí, Proserio, con respecto a cualquier cosa que yo me proponga hacer, y sé un promotor de éxito para mí”.

La iconografía de la cara A unida al mensaje inscrito en la gema hace pensar que su función tuviese que ver con lograr el éxito en algún asunto judicial o alguna empresa o simplemente en la vida en general.

31. Amuleto ovalado (s. III d.C.)¹.

Referencia: CBd-447. Localización: London, British Museum, inv. G 1986, 5-1, 111. Medidas: 19 x 16 x 3 mm.

Jaspe rojo de forma ovalada y con la superficie pulida. Los diseños se disponen en vertical. La cara A es ligeramente convexa mientras que la B es plana. El borde presenta muescas, por lo que su forma es irregular.

La cara A muestra a Hécate tricéfala con un largo vestido. Tiene cada cabeza coronada con *modius* y seis brazos. Las manos superiores sostienen puñales, las centrales antorchas encendidas y las inferiores tienen látigos que caen hacia el suelo.

La cara B presenta una inscripción en seis líneas: ωρα|ανικα|ιεκα|τητυπο|τασσι|ι. Se distingue el nombre de Ἑκάτη y la palabra ὑποτάσσι<ε>. Michel la interpreta de la siguiente forma: ωρανα νικᾷ Ἑκάτην ὑποτάσσι<ε> “*lorara*, vence, domina Hécate!”. Tal vez se trata de un llamamiento a Hécate para que atraiga la victoria o el éxito al portador. Michel señala que la palabras y sílabas como ωρα ωραρα se suelen utilizar en conexión con Hermes/Thoth y que remiten a la Luna, tal vez porque derivan de la palabra griega ὥρα “año, estación, maduración” o de ὥρα, ὡρεύω “cuidado, preocupación”. La forma ὑποτάσσι como variante de la forma de imperativo del verbo ὑποτάσσω ya ha aparecido en otra gema anterior. Puede que se haya escogido el color rojo para la gema debido al efecto hemostático que se le atribuye, así como se dirige a Hécate porque bajo su faceta lunar es la diosa asociada con la menstruación, de la concepción y del parto. De esta forma, la inscripción podría tener como objetivo controlar el útero a través de la Luna o de los poderes que se asocian con el astro.

¹ Michel, 2001: 46 n. 69y Michel, 2004: 21.1_11.

32. Amuleto ovalado (s. III d.C.)¹.

Referencia: CBd-470. Localización: London, British Museum, inv. G 284, EA 56284. Medidas: 19 x 14 x 3 mm.

Coral de color mate y forma ovalada con los diseños dispuestos en vertical y las dos caras planas. El borde presenta muescas y la abrasión de la superficie de las caras dificulta la visibilidad de los diseños.

La cara A muestra a Hécate de un solo cuerpo con un largo vestido cuya cabeza está coronada por un *modius*. Parece tener los seis brazos pero no se distinguen sus atributos en las manos.

La cara B tiene una inscripción en cinco líneas: ι|ησιφορ|βοννηβα|ροαρβω|ιξ. El conjunto de *voces magicæ* incluye -φορβο...βα- derivadas del *logos* φορβαφορφορβα propio de Hécate. Según Michel, el comienzo Ιησι hace referencia al nombre de la diosa Isis. Muy interesante el apunte de este autor respecto del material coral y la inscripción: en un encantamiento de defensa (*PGM* IV 2241 y 2304) Hécate-Selene es llamada φορβα Βριμώ y se asocia con el coral.

33. Amuleto (s. III d.C.)².

Referencia: CBd-664. Localización: London, British Museum, inv. G 217, EA 56217. Medidas: 27 x 16 x 3 mm.

Hematita fragmentada y de superficie pulida, plana por las dos caras. Originalmente ovalada pero ahora reducida casi a un rectángulo debido a su estado fragmentario y a la abrasión y muescas que presentan los bordes. Tal vez concebida como colgante (Michel).

La cara A muestra parte de un ouroboros que abarca la representación de Serapis sentado en un trono y sujetando un largo cetro con su mano izquierda. Por encima de la cabeza de Serapis hay trazas de un escarabajo con las alas extendidas. El trono de Serapis se apoya sobre un cocodrilo que mira hacia la izquierda. Por debajo del cocodrilo hay una momia (¿Osiris?) que descansa con la cabeza hacia la izquierda y el difunto, a su vez, está encima del lomo de un león que camina hacia la izquierda. Por debajo del león la inscripción: ιαω, esto es, Ἰάω, que queda fuera del ouroboros. En el campo libre de fondo a la derecha de Serapis hay un pequeño creciente de luna y una estrella de ocho puntas sobre ella. Por debajo hay una inscripción en siete líneas y dispuesta en forma de ala: αεηιουω|εηιουω|ηιουω|ιουω|ουω||σω|ω. Hay unas letras griegas por fuera del ouroboros: [...]εν[...] que conforman el palíndromo de Ἰαεω (como en el amuleto CBd-663).

La cara B muestra a Horus-Harpócrates desnudo y sentado sobre una flor de loto con dos capullos que reposa sobre una línea de base que recuerda el barro primaveral. Tiene las rodillas flexionadas y está orientado de perfil hacia la izquierda. La cabeza está coronada con un disco solar y se lleva el dedo de la mano derecha a los labios en su típico gesto de silencio. La mano izquierda sujeta un flagelo. Junto a la cabeza a la izquierda hay una estrella de ocho puntas y a la derecha un creciente de luna. A la izquierda de Harpócrates hay dos figuras más

¹ Michel, 2001: 47 n. 70 y Michel, 2004: 21.1_12.

² Michel, 2001: 173-174 n. 218 y Michel, 2004: 45.1.a_7.

pequeñas: una es Afrodita que lleva himation y se toca el pelo con la mano izquierda y la otra es Ares que lleva casco y sujeta un escudo con su mano izquierda. A la derecha de Horus-Harpócrates se encuentra Hécate triforme vestida con peplo y *modius* en la cabeza. Solo se aprecian los atributos que lleva en sus manos derechas porque se ha perdido la parte de la gema que mostraba su lado izquierdo, aunque probablemente fuesen atributos pareados en ambos lados. La mano superior lleva una daga, la central lleva una antorcha encendida y la inferior lleva un látigo. Hay una inscripción en la parte superior dispuesta en tres líneas: αβλ[...]|αθανα[...], esto es, el palíndrome αβλ[αν]|αθανα[λβα]. En la parte inferior dispuesta en dos líneas: ιφρ[...]|σισ, esto es, una *vox magica* propia de Afrodita ἀρω[ρ]ιφρ[α]σις. Mastrocinque¹ transmite dos interpretaciones para esta *vox magica*: una basándose en el copto y por la cual la traduce como “hazme gozar, hazme feliz”; y la otra como anagrama de la palabra griega σαφίρ “zafiro” (que en realidad era lapislázuli), piedra consagrada a Afrodita. Dado que la diosa aparece representada en esta gema, es probable que el uso de esta *vox magica* se deba a ella, y sea utilizada como nombre mágico de la divinidad². A la derecha de la flor de loto en tres líneas: [...]ωω|ωχ, esto es, [Βαῖνχ]ωωωχ, sobre la que he hablado en el comentario del amuleto 20 (CBd-1038).

La cara C está constituida por la inscripción dispuesta alrededor del borde: ζηδια...ξκωα.

Michel propone que en esta gema Serapis se identifique con Thoth. Se basa en representaciones similares en las que Serapis sostiene un cetro con un ibis en la punta y en el *PGM* V 446. También sugiere que sea identificado con Zeus/Hades o con Crono. La representación de Horus-Harpócrates sobre una flor de loto conecta esta gema con la magia amorosa, así como en el *PGM* LXI 1-38 se especifica que los encantamientos de amor deben ser grabados con la imagen de Horus-Harpócrates sobre una flor de loto y con el nombre mágico de Ἀβρασάξ. Algunos ejemplos de gemas que contienen este esquema iconográfico de Horus-Harpócrates y sirven para encantamientos de amor son CBd-533 y CBd-534. La conexión de esta gema en concreto con la magia de amor se refuerza por la presencia de Afrodita y de Ares en su iconografía. La inclusión de Hécate en la temática iconográfica de esta gema se explica porque ella es una de las principales fuerzas divinas que se invocan para doblegar la voluntad de una persona y someterla a los deseos de otra. Es por ello que Hécate se convirtió en una de las principales divinidades invocadas en las prácticas mágicas de sometimiento erótico de los *PGM*.

34. Amuleto con forma de prisma (s. III d.C.)³.

Referencia: CBd-1689. Localización: Hamburgo, Skoluda Collection, inv. M001.
Medidas: 69 x 15 x 13 mm.

Hematita con forma prismática, pulida en su superficie y con las esquinas romas, presenta muescas y los diseños, dispuestos en tres caras en horizontal, están algo difusos.

¹ SGG 2003: 105.

² Waegeman, 1992: 237-242.

³ Michel, 2001: 63 n. 61 y Michel, 2004: 21.2.b_6.

La cara A muestra al Anguipedes con cabeza de gallo y vestido con armadura, su cabeza mira a la derecha. La mano derecha está alzada y sujeta un látigo mientras sostiene con la izquierda un escudo. Hay una inscripción que ocupa tres líneas: $\alpha\omega\sigma\alpha\beta\alpha\omega$ ---|---| $\mu\chi\alpha\eta\lambda$, donde se distinguen los nombres de Ἰάω , Σαβαώθ y Μιχαήλ .

La cara B tiene una representación esquemática de Hécate triforme mirando al frente y rodeada por caracteres mágicos.

La cara C tiene la figura de un niño orientado hacia la izquierda que tiene la mano derecha levantada y se lleva el dedo a los labios, probablemente se trata de Horus-Harpócrates. Está flanqueado por dos leones de perfil, uno a cada lado, que miran hacia él.

35. Amuleto ovalado (s. III d.C.)¹.

Referencia: CBd-3580. Localización: BnF Médailles et Antiques, Froehner.2892². Medidas: 17'5 x 12'5 x 3 mm.

Hematita negra con forma ovalada y el diseño dispuesto en vertical en la cara A, la cara B no tiene diseño. Tiene una muesca en la parte superior izquierda y la superficie está ligeramente devastada.

La cara A muestra una representación de Hécate-Isis-Hathor con un solo cuerpo y dos brazos y tricéfala. Lleva puesto un peplo y las cabezas están coronadas con cuernos. Sostiene un látigo en su mano derecha y una antorcha con la izquierda. Por debajo de la figura hay una inscripción que ocupa dos líneas: $\alpha\beta\rho\iota\alpha\eta\lambda|\theta\alpha\iota\sigma\chi\omega\omega$, entre estas *voces magicae* se distingue el nombre hebreo de Ἀβραήλ . Es interesante notar la confluencia de tradiciones griega, egipcia y hebrea en la iconografía de esta gema. La imagen sincrética de Hécate con Isis-Hathor se debe a la faceta lunar de estas diosas.

36. Kit de instrumentos mágicos de Pérgamo (s. III d.C.)³.

Referencias: CBd-1853 (plato); CBd-1854 (anillo mágico 1 AE); CBd-1855 (anillo mágico 2 AE); CBd-1861 (piedra 1); CBd-1862 (piedra 2)⁴; CBd-1864 (disco AE) y CBd-1865 (base triangular). Localización: Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, inv. Misc. 8612, 5. Medidas: CBd-1853 (plato) 50 x 162mm; CBd-1854 (anillo mágico 1 AE) 16mm; CBd-1855 (anillo mágico 2 AE) 23mm; CBd-1861 (piedra 1) 82mm; CBd-1862 (piedra 2) 113mm; CBd-1864 (disco AE) 128mm y 10 mm de alto; CBd-1865 (base triangular) 233 mm de alto y 260 mm de largo.

Conjunto o kit de instrumentos mágicos de bronce hallados en la ciudad de Pérgamo. A continuación doy una breve descripción de cada uno de los objetos que componen este kit,

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 205; Michel, 2004: 30.6.e_5 y Mastrocinque, 2014: 143 n. 374.

²

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb23d8g>

³ Wunsch, 1905: n. 1 fig. 6-7; Bevilacqua, 2001: 129-150; Mastrocinque, 2002: 173-187; Gordon, 2002: 188-198; Dzwiza, 2011: 239-241 y Dzwiza, 2015: 31-56. Accesible en <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/wuenssch1905>.

⁴ Véase el análisis y explicación de la piedra 1 (CBd-1861) y de la piedra 2 (CBd-1862) en el artículo de Dzwiza, 2015: 31-56.

para más información véase la bibliografía que refiero a pie de página. Hécate solo aparece en la iconografía de la base triangular, por lo que describiré este objeto con mayor detenimiento.

El primer objeto es un clavo largo de bronce de sección cuadrada. Tiene texto e imágenes en sus cuatro lados.

El segundo objeto es una piedra de color marrón tendente al negro. Tiene diseños en dos caras. La cara A tiene un círculo inciso y dentro una inscripción grabada en 19 líneas. Según la lectura de Wünsch: ηυλιθ|παι Φθα φωζα|[.]|φυρρουφαιαφωξοπ|παιοδικρις|[. .]πιπχ| | παι Φθα φωζα χιι|[.]ωθσωσιθενε|αουριου ουλλεβεν|χνεαυσαρβηβαραρ|[.]Δοερν|[.]|παι Φθα φωζα.

La cara B tiene una inscripción en once líneas. Según la lectura de Wünsch: ΙαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαεΥ|εαιφιρικραλιθονυομενερφαβωεαι|καρτανοαιαξ|ναζαερχαιοζαυφραυχαξ|Μιχαηλ Γαβριηλ Ήραγουηλ Ήραφαηλ|ψανχονιαια αβρια φριξακτηρια Σθεννω|πιμιαξαερομενδεινα ορεοτερουξαα|πληξιταν πυρινου Μερχουρι μνα|ρονο αμωσιαια Αβερραβερρα|διρορθε αμεινον||δενδρα κυμινδραχητα|χρημιλλον δενδρουφι|νηνεμον. En este conjunto de *voces magicæ* se distinguen el *logos* palíndromo de Ήαεωβαφρενεμουνοθιλαρικριφιαευεαιφιρικραλιθονυομενερφαβωεαι; así como los nombres de los arcángeles Μιχαήλ, Γαβριήλ, Ήραγουήλ y Ήραφαήλ.

El tercer objeto es un disco mágico con una pequeña asa. Está dividido en cuatro zonas concéntricas, cada una dividida a su vez en subzonas que poseen caracteres griegos. Wünsch lee: ωιοαη|ιεαω|υηεω|ειοαω||ηουι|αηιουω|ιηοε|ηωεοι. Una serie de *voces magicæ* compuesta por vocales.

El cuarto objeto es una placa rectangular de bronce con caracteres mágicos.

El quinto objeto es el fragmento de un anillo mágico de bronce que estaba soldado en un plato circular. Tiene caracteres grabados en dos líneas perpendiculares. Hay un segundo anillo mágico análogo a éste pero que tiene diferentes caracteres grabados.

El sexto objeto es la base triangular. Ésta tiene los bordes en relieve y una vara de metal (de 86 mm de alta y 12 mm de diámetro) colocada en el centro de la figura. La vara sujeta un disco de bronce de 70 mm de diámetro. Cada ángulo de la base triangular tiene una representación de Hécate triforme vestida con peplo y con *modius* en la cabeza y con los brazos flexionados por los codos, las manos levantadas y con tres nombres mágicos que la identifican escritos sobre sus cabezas. La primera figura de Hécate está identificada con el nombre de ΦΟΒΙΗ (en la parte inferior izquierda) y lleva como atributos una llave en su mano derecha y una antorcha ardiendo en la izquierda. La segunda representación de Hécate se identifica con el nombre de ΔΙΩΝΗ (encima de la imagen) y sujeta un látigo en su mano derecha y una antorcha ardiendo en la izquierda. La tercera imagen de Hécate lleva el nombre de ΝΥΧΙΗ (en la parte inferior derecha) y sujeta una serpiente con la mano derecha y una daga con la izquierda. El resto de la superficie de la base triangular está cubierta con una inscripción en griego. Según la lectura de Wünsch:

1 Λουλου|ζαρζαρκαθ|μαθουσμη|μυλαρθω|

5 μουσαφου| |μαρχιαλα|ρισσαρηθε|ουνφωραζω|φρισσαμου|
 10 βερφορισσα| |βρυχισσαφα|ρισμυθωναρ|φουνισνουναρι|φαφιλωνισφλω|
 15 χαρεοφορε[. .]| |σιων|ενεβεν|θελησσα|βαρβωτοις|
 20 ιωλιπαφαρ| |**βορβορο[φ]ορ[β]α**|στριαλαλαχ|μαφυζαζαω|ναυμιλλωναθω|
 25 λαωρεο**βαρβαρο**| |φων|ααα εεε |ηηη ιι οοο|υυυ ωωω|
 30 αλαλαλ ελ[-]| |ιλιλι ολολολ|υλυλυλ ωλωλ[-]|ωλ αναναν|
 35 ενενεν ηνην[-]| |ην ινινιν ονον[-]|ον υνυνυν|ωνωνων|αραραρ|
 40 ερερερ| |ηρηρηρ ιριριρ ορορορ|υρυρυρ ωρωρωρ|ασασασ εσ[-]|εσεσ ησησ[-]|
 45 ησ ισισις οσ[-]| |οσοσ υσυσυς|ωσωσως αψ[-]|αψαψ εψεψεψ|ηψηψηψ ιψιψ[-]|
 50 ιψ οψοψοψ υψυψ[-]| |υψ ωψωψωψ 'ιάω|ευη 'ιάη ευοα|ζαγουρη' ευ-|ευευ'
 ιωιωω'|
 55 αειιουω' αεαε[-]| |αε' αηαηαη' αιαι[-]|αι' αοαοαο' αυαυαυ|αωαωαω|ωαωαωα|
 60 ωεωεωε| |ωηωηωη|ωιωη(!)ωι ωο[-]|ωοωο ωυωυ[-]|ωυ ωωωωωω|
 65 [. .]ιὼ| |**Πασικράτ[ε]ια, ιὼ|Πασιμέδουσα, ιὼ|πάντα ἐ[-]|φέπουσα,**|
70 ιὼ Περσεφόνη, ιὼ Μηλι[-]| |νόνη, ιὼ Λευκο[φ]ρυηνή. | Φοιβή|Διώνη|Νυχίη|
75 Ἀμ[ε]ίβουσα.

En esta inscripción se puede observar la frecuente reiteración de vocales, por ejemplo ααα εεε ηηη ιι οοο υυυ ωωω, y de sílabas compuestas por dichas vocales y determinadas consonantes como la λ, la ν, la ρ, la σ y la ψ. Por ejemplo αλαλαλ, ελ..., ιλιλιλ, ολολολ, υλυλυλ, ωλωλ, etc.

Las siguientes *voces magicæ* atañen a Hécate:

- βορβοροφορβα, βαρβαρο: variantes y segmentos del *logos* βορβοφορρβαβα.
- ιὼ Πασικράτεια, ιὼ Πασιμέδουσα, ιὼ πάντα ἐ[-] φέπουσα, ιὼ Περσεφόνη, ιὼ Μηλι[-]νόνη, ιὼ Λευκοφρυηνή: la reiteración de ιὼ aporta musicalidad y recuerda la composición del *PGM* VII 686-702. Los epítetos πασικράτεια y πασιμέδουσα aluden al poder superior de Hécate. El epíteto πασικράτεια se aplica a Hécate aparece en el *PGM* IV 2771 y πασιμέδουσα en el *PGM* IV 2772, así como la expresión Διώνης ἡ μεδέουσα “la protectora de Dione” en el *PGM* IV 2711-2.
- ιὼ Περσεφόνη, ιὼ Μηλι[-]νόνη, ιὼ Λευκοφρυηνή: tres nombres de diosas asociadas con Hécate. Falta contexto para saber si se nombran por asociación con Hécate, esto es, porque se trata de una invocación a estas diosas para que actúen conjuntamente con Hécate, o si se trata de teónimos utilizados para nombrar a Hécate de distinto modo.

- Φοιβή, Διώνη, Νυχίη y Αμείβουσα: en este caso sabemos gracias a la iconografía que los tres primeros son nombres divinos empleados para llamar a Hécate en esta invocación. El cuarto, Αμείβουσα, tiene probablemente la misma función porque se conecta con la faceta lunar de Hécate, que confiere a la diosa su naturaleza “cambiante” como las fases de la Luna.

37. Amuleto circular con forma de colgante (s. IV d.C.)¹.

Referencia: CBd-635. Localización: London, British Museum, inv. G 528 (EA 26748).
Medidas: 33 x 29 mm.

Amuleto de bronce con forma circular diseñado para ser colgado del cuello.

La cara A presenta una vista frontal del Anguípides con cabeza de gallo que mira hacia la derecha y tiene como piernas de dos serpientes. Esta vestido con armadura y lleva una clámide. La mano derecha queda oculta por detrás del escudo ovalado, su brazo izquierdo está flexionado por el codo y cerca del cuerpo y con la mano sostiene una espada corta. En el campo de fondo hay siete estrellas de ocho puntas, de nuevo una representación del Septentrión. En cuanto a la espada del gallo Anguípides, cabe recordar la interpretación de Mastrocinque sobre la espada en la magia amorosa². Según el autor, las espadas representan fórmulas mágicas de gran prestigio ya que en algunos tratados medievales de magia el término de “espadas mágicas” se utiliza con el sentido de “fórmulas” que se escribían y pronunciaban. En un sentido más específico, las “espadas” eróticas equivalen a las espinas, los agujones o las flechas de Eros. Otro ejemplo es el conjuro del *PGM* IV 1716-1870 llamado “Espada de Dárdano” cuya finalidad es la conquista de la mujer deseada.

La cara B muestra a Hécate tricéfala vestida con un peplo largo. Sujeta antorchas con sus manos inferiores, puñales con las centrales y látigos con las superiores. Las tres cabezas están coronadas con *modii*. Dos serpientes se alzan a la derecha y a la izquierda de la figura y miran hacia Hécate. Por encima de cada serpiente hay una estrella de ocho puntas.

La iconografía de las dos caras de este amuleto podría revelar la pertenencia de la pieza a la tipología de magia erótica, cuya función sería la de conseguir a la persona deseada.

38. Amuleto circular con forma de colgante (400-410 d.C.)³

Referencia: CBd-636. Localización: London, British Museum, inv. G 137, EA 56137.
Medidas: 25 mm de diámetro.

Amuleto de bronce con forma circular que presenta un agujero en la parte superior para ser colgado. Similar al amuleto anterior.

La cara A presenta una vista frontal del Anguípides con cabeza de gallo y tiene como piernas dos serpientes. Está vestido con peplo y mira hacia la derecha. La mano derecha queda oculta por detrás del escudo ovalado, su brazo izquierdo está flexionado por el codo y cerca

¹ Michel, 2001: 145 n. 237 y Michel, 2004: 3.A.5_2.

² Mastrocinque, 2014²: 25-38, especialmente pp. 32-33.

³ Bonner, 1951: 301-345 n. 31; Michel, 2001: 146 n. 238 y Michel, 2004: 3.A.5_3.

del cuerpo y con la mano sostiene una espada corta. En el campo de fondo hay estrellas de siete puntas.

La cara B muestra a Hécate tricéfala vestida con un peplo largo y manto. Sujeta antorchas con sus manos inferiores, puñales con las centrales y látigos con las superiores. Las tres cabezas están coronadas con *modii*.

Según informa Michel, este amuleto y el anterior pertenecen al mismo grupo numismático. Al parecer fue creado como una reacción pagana de los romanos contra el movimiento de cristianización del Imperio. Las ilustraciones de estos amuletos se basan en las de las gemas mágicas. Estos amuletos se colgaban del cuello o se ataban a otras partes del cuerpo. En la iconografía es habitual encontrar al Anguípedes relacionado con Hécate porque ambos se consideran divinidades cósmicas omnipotentes, así como el primero representa al Sol y la segunda a la Luna. Así las serpientes que constituyen las piernas del Anguípedes y que acompañan a Hécate simbolizan las órbitas del Sol y de la Luna. Además, en este caso las siete estrellas representadas junto al Anguípedes representan las siete estrellas fijas del cielo.

39. Amuleto votivo de época imperial (s. I a.C. – III d.C.)¹.

Referencia: CBd-8. Localización: Budapest, Museum of Fine Arts, Classical Collection, inv. 2002.6.A. Medidas: 32'7 x 42'8 x 8'8 mm.

Jaspe de color rojizo con forma ovalada y diseño dispuesto en horizontal solo en la cara A. Presenta una muesca en el lado derecho.

La cara A muestra cuatro escenas. En sentido de las agujas del reloj son las siguientes: primera, un dios vestido con una túnica y un manto levanta su mano derecha en gesto de saludo, su mano izquierda sostiene una antorcha ardiendo. Segunda, una figura masculina se arrodilla frente a la estatua de Hécate tricéfala. Las cabezas de la diosa están coronadas con *modii*. Las manos superiores portan puñales, las centrales sostienen antorchas y las inferiores tienen látigos que caen al suelo. Tercera, una figura masculina ofrece un sacrificio delante de un altar con dos antorchas. Tal vez los individuos orantes de la segunda y de la tercera escena sean la misma persona. Cuarta, tres mujeres con largos vestidos rodean a una cabeza cortada sin cuerpo y elevan sus brazos en señal de plegaria.

En el campo de la gema hay una inscripción en latín que ocupa tres líneas: *Ophelimus/ex visonum/nis posuit*, esto es, *Ophelimus ex visu numinis posuit* "Ofelimo lo ofreció después de que la divinidad se lo mostrase en un sueño".

Según la interpretación de Mastrocinque, se trata de una escena en la cual una diosa llega portando una antorcha, un hombre se arrodilla frente a una estatua de Hécate y el mismo personaje ha colocado dos antorchas en un altar que está colocado delante de un personaje femenino con las manos elevadas. Esta mujer tiene una cabeza sobre su propia cabeza y sobre ella hay otro personaje femenino en la misma postura. En el margen derecho se encuentra una Niké alada con un ramo en la mano. Según Mastrocinque la presencia de esta

¹ Nagy, 2000: 134-136 y mencionada en Nagy, 2004, accesible en la web: http://classics.mfab.hu/antik_gyujtemeny/evszak_mutargya/evszak_en.php?id=624; Mastrocinque, 2009: 55-56 y Bevilacqua, 2010: 77.

Niké podría indicar que el dueño de la gema ofrendó esta pieza en un templo, quizás el de Hécate, después de haber obtenido éxito gracias a la visión enviada por la divinidad.

Esta interpretación es plausible y tiene coherencia respecto de la inscripción.

40. Amuleto ovalado (época romana)¹.

Referencia: CBd-3328. Localización: BnF Médailles et Antiques, Froehner.2886².

Medidas: 17 x 13 x 3 mm.

Jaspe de color marrón rojizo con pintas verdes (heliotropo). Tiene la superficie pulida y una forma ovalada. Los diseños se disponen en vertical en las dos caras, A y B, además, el borde es grueso, cara C, resta superficie a la cara B y tiene caracteres griegos.

La cara A muestra al dios Pantheos itifálico con cuatro alas y con cola de pájaro. Está de pie sobre un ouroboros que encierra la inscripción: $\alpha\omega$, esto es, $\iota\acute{\alpha}\omega$. El dios sostiene dos cetros *uas*³ en cada mano y en la cabeza lleva una corona no identificable que tiene forma cuadrada y está atravesada con una cruz. Mastrocinque sugiere que en vez de ser cetros *uas* sean columnas muy esquemáticas. De cada lado de su cabeza sobresalen unos prótomes de animal. Alrededor de la figura hay varios caracteres griegos. A la izquierda: $\omega\Delta O$, a la derecha: ΨY . A un lado y a otro de las rodillas: ΛT y un carácter mágico. Por último, a la derecha se distingue, tal vez, una estrella de cinco o de seis puntas. Sobre el Pantheos, véase el comentario al amuleto 12 (CBd-1313): cabe una interpretación cosmológica de esta gema, al igual que el caso del amuleto 12, siendo Pantheos y Hécate las hipóstasis divinas del Sol y de la Luna respectivamente, por lo que la gema tiene un gran poder cósmico y seguramente una función apotropaica.

La cara B muestra una figura de Hécate tricéfala de pie y de frente con tres pares de manos. Lleva un único *modius* sobre las tres cabezas, cuyas formas están bastante difusas, y va vestida con un vestido largo. En las manos superiores lleva antorchas, en las centrales puñales y en las inferiores látigos que apuntan hacia abajo, aunque las formas de los atributos son bastante esquemáticas. Hay dos estrellas de seis puntas, una a cada lado de la figura y varios caracteres griegos alrededor. Abajo a la izquierda: A y a la derecha: N.

La cara C tiene caracteres griegos que recorren el borde de la gema: $\omega\Delta$ carácter YIXITXI carácter MYOXX.

41. Amuleto ovalado de colgante (época romana)⁴.

Referencia: CBd-3581. Localización: BnF Médailles et Antiques, Froehner.2890⁵.

Medidas: 12 x 10 x 2'5 mm.

¹ Delatte/Derchain, 1964: n. 174; Mastrocinque, 2014: 70 n. 164.

²

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb23d2m>

³ El cetro *uas* o *was* es aquel que tiene forma de vara recta coronada con la cabeza de un animal fabuloso y cuyo extremo inferior suele ser ahorquillado. Simboliza el poder, la fuerza y el dominio en la mitología egipcia.

⁴ Delatte/Derchain, 1964: n. 252; Mastrocinque, 2014: 143 n. 375.

⁵

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb23d6v>

Hematita negra de forma ovalada con una perforación en la parte superior para ser colgada. El diseño de la cara A es vertical y el de la cara B es horizontal.

La cara A presenta una figura de Hécate triforme vestida con peplo y coronadas sus tres cabezas con *modii*. En los tres pares de manos lleva sus atributos aunque no es posible distinguirlos con claridad debido al estado desgastado de la superficie. Aunque lo habitual es que fuesen antorchas, puñales y látigos, lo cierto es que la forma esquemática de los seis es bastante parecida y recuerda seis antorchas más que a objetos diferentes.

La cara B tiene la inscripción griega: $\beta\omega\rho\phi\omega|\rho\beta\omega\rho\beta|\alpha$, el *logos* de *voces magicae* propio de Hécate. Por lo que parece que la pieza está dedicada exclusivamente a la diosa.

Las siguientes gemas y piezas no tienen datación:

42. Lámina mágica¹.

Referencia: CBd-1571. Localización: inv. Wu_Ex-H.D. Rauch 87/1261. Medidas: 62 x 32 mm.

Lámina mágica de plata con forma rectangular en estado bastante desgastado. Presenta muescas e irregularidades en todo su contorno. Originalmente la lámina estaba plegada para ser usada como amuleto. Procedente del área oriental del Mediterráneo.

A la izquierda hay una imagen frontal del Anguípedes con cabeza de gallo y con la cabeza girada hacia la derecha. Sus dos brazos están levantados: no es posible ver qué objeto lleva en la derecha pero con la izquierda sostiene un látigo. A la derecha hay una diosa que ha sido identificada con Hécate, con Perséfone según Mastrocinque e incluso con Némesis. A juzgar por la iconografía de conjunto de la lámina y por la de la diosa, yo me decanto por pensar que es Hécate o Hécate-Perséfone. Está de pie y de frente. Lleva un vestido largo y sostiene una antorcha con la mano derecha y un objeto largo en forma de bastón, tal vez antorcha larga, con la mano izquierda. Entre la antorcha derecha y la cabeza de la diosa hay un signo en forma de X que, según Mastrocinque, es típico de las terminaciones de las antorchas de Perséfone y de Deméter en las representaciones de terracota y en las pinturas de vasos griegos. El autor señala que es muy probable que dicha X sea un símbolo de Hécate en época imperial, motivo por el cual fue utilizado por el filósofo Máximo y por el futuro emperador Juliano para cazar demonios (Greg.Naz., *Or. IV in Iulian*.55; Thdt., *HE III* 1 (PG 82, 1085); Eun., *VS* 475). Bajo los pies de la diosa hay una figura tumbada con los brazos hacia abajo. Que seguramente se trata de un cadáver humano. Esta iconografía del cuerpo o la cabeza humana a los pies de una diosa es propia de Némesis o de Selene-Némesis² en las placas de los denominados “misterios danubianos (o balcánicos)”³ en las cuales a menudo se representa en medio de los Dioscuros (por lo que en ocasiones se identifica también con Helena). Es plausible reconocer a la diosa de esta tablilla como Perséfone-Hécate-Selene porque en la magia de

¹ Mastrocinque, 2011: 351-359.

² Bonner, 1951: 313; Delatte-Derchain, 1964: 193 nn. 259-260; *LIMC VI* “Nemesis”; Mastrocinque, 2002: 353 y nota 6 con bibliografía.

³ Tudor, 1969 y Ertl, 1996.

época imperial la identificación Perséfone con Hécate, con Isis y con la babilonia Eresquigal era habitual¹. Además, la diosa sostiene la antorcha en alto, un gesto propio de Hécate.

Por debajo de su codo derecho hay un asterisco de ocho puntas que tiene un amplio abanico de significados, como he mencionado anteriormente, y que está ligado tanto al Sol como a las constelaciones, en particular la de Capricornio. Debajo del asterisco hay un creciente de luna que simboliza a Selene, al astro Luna y a la plata. Por delante del pie-serpiente izquierdo del Anguípedes hay una trenza cuyo significado se desconoce. La elección de la plata como material para el amuleto se debe a la consagración de este metal a Selene y a la Luna y, por consiguiente, con Hécate bajo su faceta lunar como aquí aparece.

De acuerdo con Mastrocinque, esta lámina es interesante porque es un caso en el que la iconografía sustituye a las habituales plegarias que solían figurar en estos objetos mágicos. Sirven para cazar demonios, para actuar contra las enfermedades o para proteger de modo genérico de cualquier mal². Otra razón para reconocer a Hécate en la iconografía de esta lámina es la presencia del Anguípedes. Hécate y el Anguípedes comparten, entre otras, la característica de domeñar a los espíritus y la consiguiente función de proteger contra el ataque de los *daimones* malvados. El hecho de que Hécate aparezca caracterizada parcialmente como Perséfone no hace sino reforzar la conexión de la diosa con el mundo de los *daimones* de los muertos. Por su parte, el Anguípedes tiene los atributos propios de un guerrero: armas protectoras, coraza y escudo y no dispone de armas ofensivas sino de un látigo que sirve para guiar o domar. Esta lámina-amuleto tenía como función la protección genérica contra los seres nocivos que eran forzados a obedecer a las divinidades diseñadas en la lámina.

43. Amuleto ovalado³.

Referencia: CBD-1782. Localización: New York, American Numismatic Society, inv. 0000.999.35426. Medidas: 12 x 9 mm.

Jaspe amarillo de forma ovalada que presenta una muesca en el borde inferior izquierdo. Los diseños se disponen en vertical en ambas caras y el grueso borde contiene una inscripción y resta superficie a la cara B.

La cara A presenta a la izquierda la imagen de una larga serpiente que se enrosca sobre una base con forma de cilindro, tal vez un altar. A la derecha hay una persona orante apoyado sobre una rodilla que dirige su plegaria hacia la serpiente. El ofidio podría ser identificado con Chnoubis pero carece de la cabeza de león y de la corona radiada.

La cara B presenta una imagen de Hécate tricéfala de pie y de frente. Lleva puesto un peplo y sus tres cabezas están coronadas con *modii*. Lleva atributos en sus manos pero son indistinguibles, probablemente son antorchas en las manos superiores y látigos en las

¹ Mastrocinque, 2002: 353 nota 5 con bibliografía.

² Al igual que las instrucciones del *PGM* VII 579-590 para elaborar un amuleto contra los fantasmas, los males y los sufrimientos. En ese caso la lámina debía ser de oro, de plata o ser un papiro hierático y habría de dibujarse sobre este soporte una serpiente ouroboros y escribir dentro de él nombres divinos.

³ Delatte/Derchain, 1964: 280; Bonner, 1950: 63 y 64; Schwartz, 1979: 40; Michel, 2004: 46.1.a_7.

inferiores. A ambos lados de la figura hay unas letras en el campo libre de fondo: $\iota\omega$, esto es, $\iota\acute{\alpha}\omega$.

La cara C es el borde de la gema y contiene la siguiente inscripción en griego: [...] $\beta\rho\alpha\sigma\alpha\chi\sigma\alpha\beta\alpha\omega\alpha\iota\lambda\omega$, una variante de las *voces magicae* $\text{Ἀβρασάξ Σαβαώθ Ἰάω}$.

44. Amuleto ovalado¹.

Referencia: CBd-1783. Localización: New York, American Numismatic Society, inv. 0000.999.35699. Medidas: 14'5 x 18'5 mm.

Cornalina de color amarillo tendente al naranja con forma ovalada. Solo el anverso tiene un diseño en vertical, el reverso no tiene imagen.

La cara A muestra a Hécate tricéfala en la inusual postura de tres cuartos y caminando hacia la izquierda. Lleva peplo y *modii* en sus cabezas. La figura de la izquierda sostiene un látigo, la central un cetro corto sobre su hombro y la de la derecha una antorcha.

45. Amuleto ovalado (¿época tardo-antigua?)².

Referencia: CBd-2208. Localización: Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. 27265/1403. Medidas: 24'1 x 19'3 x 6'4 mm.

Cornalina de color amarillo tendente al naranja con forma ovalada. Presenta varias muescas en el borde inferior y una pequeña en el superior izquierdo.

La cara A tiene una imagen frontal del Anguipedes con cabeza de gallo vestido con armadura y con la cabeza girada hacia la izquierda. Lleva un manto sobre su hombro izquierdo, alza en alto la mano izquierda portando un látigo y en la mano derecha sostiene un escudo redondo con una cruz en medio. Alrededor de la figura está la inscripción: $\iota\omega$, esto es, $\iota\acute{\alpha}\omega$.

La cara B tiene una representación de Hécate tricéfala con un largo vestido y sus cabezas adornadas con *modii*. Las manos superiores sostienen antorchas con forma de carácter mágico (una línea vertical atravesada por tres barras horizontales más pequeñas), las manos centrales llevan puñales y las manos inferiores portan látigos. El símbolo mágico que hace de antorcha³ es un signo triple (a veces se repite tres veces) y, según la interpretación de Mastrocinque, puede ser el signo lunar y femenino correlativo a la triple ZZZ signo de Chnoubis. Cuenta Eunapio que una vez el teurgo Máximo hizo que las antorchas de Hécate se prendiesen mágicamente y que el futuro emperador Juliano acompañó a Máximo a la cripta de la diosa y fue asaltado por numerosos *daimones* a los cuales consiguió cazar Máximo usando un signo con una cruz que probablemente era el mismo que el que aparece en esta gema (Eun., VS 475; Greg. Naz., Or. IV in Iulian. 55). En el comentario al *Timeo* de Proclo, Hécate aparece como un fuego nocturno que habla y las tres líneas horizontales de este símbolo representan dicho fuego parlante (Procl., in Tim. II 256, 3-4; Hippol., Haer. IV 35, 4).

46. Dibujo de un Amuleto ovalado broche⁴.

¹ Delatte/Derchain, 1964: 254bis; Schwartz, 1979: 41.

² Pannuti, 1994: n. 281; Michel, 2004: 3.A.3.d_4; SGG 2003: 35 n. 310 fig. 6; SGG 2007: 94 Na 23.

³ SGG 2003: 93.

⁴ Chifletius-Macarius, 1657: XIV 56; SGG 2003: n. 40; Michel, 2004: 21.2.b_8.

Referencia: CBd-2765. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Laurentius Pignorius, Padova entre 1571-1631. Medidas: desconocidas.

El dibujo muestra una gema con engaste que parece haber sido utilizada como broche. El amuleto tardío CBd-1732 conservada en Hamburgo, en la Skoluda Collection MN130 parece haber sido elaborada a partir de este diseño. La comento a continuación.

La cara A muestra a Hécate tricéfala vistiendo un peplo y coronadas sus cabezas con *modii*. Está sujetando varillas o antorchas en las manos superiores, látigos en las centrales y de nuevo varillas o puñales en las inferiores.

En la cara B se representa a Harpócrates niño llevándose el dedo de la mano derecha a los labios. Está sentado sobre una flor de loto con las piernas extendidas. De la flor sale un capullo por un lado y por otro lo que parece una espiga de trigo. Hay una estrella de cinco puntas a la izquierda, junto a la cabeza del niño. Una inscripción en griego recorre el borde de la gema: $\alpha\omega\sigma\alpha\beta\alpha\omega$, esto es, ἰάω Σαβᾶώ .

47. Amuleto ovalado tal vez correspondiente al diseño CBd-2765 (s. XVIII-XIX)¹.

Referencia: CBd-1732. Localización: Hamburgo, Skoluda Collection MN130 (Michel 105). Medidas: 27'7 x 13'8 x 2'4 mm.

Esteatita de color verde tendente al negro. Tiene forma ovalada y los diseños se disponen en vertical. Los diseños se corresponden con el dibujo anterior (CBd-2765).

La cara A presenta a Hécate tricéfala y vestida con peplo largo. Los atributos parecen un poco mejor definidos en la gema que en el dibujo anterior: las manos inferiores llevan puñales, las centrales látigos y las superiores unas varillas que seguramente se corresponden con las antorchas.

La cara B muestra a Harpócrates desnudo sentado en la flor de loto con las piernas colgado y haciendo su habitual gesto de silencio mientras que con la mano izquierda sujeta un látigo. La única diferencia respecto del dibujo anterior es que la planta del loto no presenta ni capullo ni espiga, sino que reposa sobre una línea de base a modo de exergo, por debajo de la cual se aprecia un símbolo M o $\Lambda\Lambda$ que no está en el dibujo anterior.

48. Dibujo de un Amuleto ovalado².

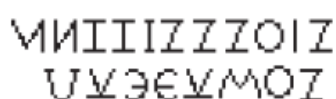
Referencia: CBd-2830. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Laurentius Pignorius, Padova entre 1597-1657. Medidas: desconocidas.

Diseño de una gema ovalada decorada solo por una de sus caras. Se especifica que el material con el que se elaboró la pieza de este dibujo es magnetita negra. El diseño del anverso de la gema tardía CBd-987 conservada en Londres, en el British Museum G 45 (EA 56045) se corresponde con el de este dibujo; mientras que la gema tardía CBd-1733 conservada en Hamburgo, en la Skoluda Collection MN003 también presenta un anverso idéntico al del dibujo. La comento a continuación.

¹ Michel, 2001: 109 n. 122; Michel, 2004: 21.2.b_8 n. 278.

² Chifletius-Macarius, 1657: XIV 57; SGG 2003: 351 n. 307.

La cara A muestra a Hécate tricéfala y vestida con peplo que sostiene antorchas en las manos superiores y centrales y serpientes en las manos inferiores. Sus cabezas están adornadas con *modii*. Por debajo de la figura hay una secuencia de *voces magicæ* en griego: αμοιριμορριομοριμα|μηζ?]ιζζοιζ|υ?]ε?]μοζ. Entre ellas se distingue el palíndrome αμοιριμορριομοριμα. Según Mastrocinque, en dicho palíndrome seguramente se distingue el nombre de “Moira”¹, lo cual cobra sentido para este amuleto si consideramos que Hécate se identifica a veces como Moira² en calidad de divinidad con potestad para influir sobre el curso de los acontecimientos y, por tanto, sobre el destino. Según Kopp, la *vox magica* αμοιρι se formó a partir de la base en copto *amouri* que significa “atar”. Las dos líneas siguientes están ocupadas por los siguientes símbolos:



49. Amuleto rectangular octogonal (s. XVII)³.

Referencia: CBd-987. Localización: London, British Museum, inv. G 45 (EA 56045)
Medidas: 26 x 16’5 x 5 mm.

Cornalina impura y transparente, pulida y con abrasión en su superficie. Tiene forma de rectángulo octagonal y un formato de retrato. Los diseños de las dos caras están en vertical.

La cara A muestra a una divinidad sincrética. Por un lado, tiene rasgos de Hécate debido a sus seis brazos y a los atributos en sus manos que son antorchas en los pares superior y central y serpientes en el par inferior. Tiene cuatro cruces o puñales clavados en su cabeza o en los ojos y presenta un rostro barbado. Lleva puesto un chitón que le llega hasta las rodillas y que divide su torso en tres secciones paralelas. En el campo libre de fondo hay una inscripción dispuesta en tres líneas que está escrita en espejo: αμοιριμορριομορι|ριομαιηζιζζοι|ζυβευμοζ. En esta serie de *voces magicæ* se incluye el palíndrome αμοιρι... que he comentado en el dibujo anterior. Según Michel, las letras -ιηζι- en esta secuencia podrían ser el nombre de Jesús, mientras que la repetición de la letra ζζζ tres veces puede ser una abreviatura del nombre de Zeus. La inscripción parece ser la misma, aunque en el dibujo no puedan percibirse todas las letras con claridad.

La cara B muestra al Babuino cinocéfalo, tal vez una representación de Thoth Babuino⁴, en vista de tres cuartos. Tiene la cabeza girada hacia la derecha. Con la mano izquierda sujeta un objeto alargado, tal vez una rama, un cetro o caduceo. Tiene en la cabeza tres rayos a modo de corona, quizás es una flor de loto. El dios Thoth se representa en las gemas mágicas con su iconografía egipcia bajo la forma tradicional de babuino, aunque también puede aparecer como ibis o como humano. El único rasgo helenizante que lo acerca a Hermes es el atributo del caduceo. En este caso en lugar de tener un disco lunar en la cabeza tiene tres rayos. En las gemas es frecuente que se presente cinocéfalo e itifálico pero este caso solo se cumple lo primero. El Cinocéfalo itifálico es un personaje que tiene connotaciones solares y está

¹ SGG 2003: 351.

² Johnston, 1990: 44.

³ Michel, 2001: 359 n. 628 y Michel, 2004: 21.2.b._7 n. 359 pl. 92, 628.

⁴ Sobre este personaje, SGG 2003: 197-198.

relacionado con los mitos de creación. La asociación de los cinocéfalos con el Sol les conecta con la idea de supervivencia y tal vez por ello fuesen representados en los amuletos mágicos con el objetivo de ofrecer protección o salvación. En el campo libre de fondo hay unas letras en espejo que componen αω, esto es, una variante del nombre de Ἰάω.

La relación que puede tener con Hécate en este es, por un lado, cosmológica, porque Hécate representa la Luna al tiempo que el Babuino cinocéfalo (Thoth Babuino) se asocia con el Sol y, por otro lado, es salvífica, ya que Hécate también es bien conocida como σώτριά.

50. Amuleto ovalado (s. XVIII-XIX)¹.

Referencia: CBd-1733. Localización: Hamburgo, Skoluda Collection MN003. Medidas: 30'4 x 21'2 x 4'1 mm.

Hematita negra de forma ovalada y pulida. Los diseños están en vertical.

La cara A muestra a Hécate tricéfala con sus tres cabezas adornadas con *modii* y seis brazos. Las manos superiores y centrales sostienen antorchas y las inferiores serpientes. Está de frente y de pie sobre una línea de base que sirve de exergo. Por debajo de ésta hay dos líneas de inscripción en griego (incluyendo la letra S latina), así como a los lados de la figura: ωS; τοθ; ιαηουω/ζηηο y caracteres.

La cara B tiene una inscripción en griego (aunque aparece la U latina) en seis líneas: αμοιρ|μορρις|μηζηιζ|ζοιζU?|υ||μοζαι. Se distingue el palíndromo αμοιρι... que he comentado antes.

51. Amuleto ovalado.

Referencia: CBd-3036. Localización: Harald Family Collection. Medidas: 16 x 12 x 2 mm.

Hematita negra con forma ovalada y los diseños dispuestos en vertical en el anverso y en horizontal en el reverso.

La cara A muestra la imagen de una divinidad con cabeza de gallo y múltiples brazos y alas. Está de pie sobre un cartucho probablemente creado por un ouroboros. Su cabeza está coronada con cinco rayos y mira hacia la izquierda. La figura sostiene puñales. Parece ser una divinidad sincrética creada mediante la fusión de Hécate y del gallo Anguipedes: de la primera tiene los múltiples brazos y el atributo del cuchillo; mientras que de parte del segundo tiene la cabeza del ave y la pose encima del cartucho. Dentro del cartucho hay letras y caracteres dispuestos en tres líneas: υααζ[.]|ζιζς carácter [---]|ωωω. Son *voces magicae* no identificables pero la repetición de vocales y de la ζ recuerda las inscripciones de las dos gemas anteriores.

La cara B tiene una inscripción en cuatro líneas: ιαωιη|ιηωαιει|υαειαι|ωασ. Esta serie de *voces magicae* incluye vocales y el nombre de Ἰάω con variantes.

52. Amuleto ovalado².

Referencia: CBd-3120. Localización: Paris, *Cabinet des médailles*, inv. AA.pgr.3. Medidas: 30 x 24'5 x 3'5 mm.

¹ Chifletius-Macarius, 1657: XIV 57; Michel, 2001: 109-110 n. 123 y Michel, 2004: 21.1_7.

² Delatte-Derchain, 1964: n. 42; Michel, 2004: 21.2.b_9; Mastrocinque, 2014: 30 n. 43.

Esteatita negra de forma ovalada. La superficie presenta una intensa abrasión y los diseños, apenas visibles, están en vertical.

En la cara A se intuye la figura de Harpócrates sentado sobre una flor de loto de la que nacen dos capullos.

La cara B muestra trazos de una figura con un traje largo que parece estar compuesto por tiras de vendas. Se intuyen tres cabezas y seis brazos, motivo por el cual Michel la identifica con Hécate. Mastrocinque, en cambio, no la identifica con Hécate y describe el diseño como una figura humana vertical cuyo cuerpo está marcado por líneas cruzadas como vendas. La cabeza está coronada por cinco signos verticales, a su alrededor hay letras caracteres ilegibles. En este caso me decanto por la propuesta de Michel. No percibo que haya cinco signos por encima de la figura, solo veo tres marcas que me resulta lógico asociar con las tres cabezas de Hécate. Los signos alrededor de la figura serían, en mi opinión, las huellas que quedan de sus seis brazos (aprecio, de hecho, seis marcas) y de sus atributos. El traje “de vendas” creo que es el vestido largo que Hécate suele lucir en las gemas cuyo drapeado sobrevive a la abrasión.

La cara C es el borde grueso de la gema que lleva la siguiente inscripción: ευλο|ιηψι|ι un carácter y luego υι.

53. Amuleto redondeado¹.

Referencia: CBd-3225. Localización: London, British Museum, inv. 1993, 2-6, 1 = 1814, 7-4-1637. Medidas: 14’8 x 14 mm.

Piedra marrón tendente a negro. Tiene las dos caras redondeadas y planas, está muy dañado en los bordes.

La cara A presenta una imagen de Hécate tricéfala y con seis brazos, vestida con peplo y coronada con *modii* en sus tres cabezas. Las manos superiores portan antorchas ardiendo, las centrales llevan puñales y las manos inferiores látigos.

La cara B tiene una inscripción en griego que ocupa dos líneas: βρησ|σεου, según la lectura de Faraone, o βλησ|τεορ según la lectura de Bonner.

54. Amuleto con forma de colgante².

Referencia: CBd-3391. Localización: BnF Médailles et Antiques, Luynes.170³. Medidas: 29 x 13 x 3’5 mm.

Hematita negra con forma de colgante transversal y rectangular. Tiene ambas caras planas y está perforado en el borde con una anilla moderna.

La cara A presenta tres figuras: la primera por la izquierda es un creciente con tres estrellas de seis puntas por arriba y otras dos por debajo. La siguiente figura es Anubis, va

¹ Faraone, 2007:423 n. 39.

² Delatte-Derchain, 1964: n. 126; Michel, 2004: 3.A.3.d_3; Mastrocinque, 2014: 82 n. 193.

³

<http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/notices/record/ark:/12148/c33gb21dxw>

vestido con armadura y tiene la cabeza girada hacia la derecha. Está sujetando una rama de palma en su mano izquierda. A la derecha está la momia de Osiris portando unos objetos no identificables. Entre Anubis y Osiris hay escrito: $\chi\upsilon\nu|\eta\upsilon$.

La cara B tiene tres figuras: la primera por la izquierda es el Anguípedes con cabeza de gallo vestido con armadura. En medio se encuentra Hécate con dos pares de brazos y vestida con un traje largo. A la derecha hay una serpiente. Entre el Anguípedes y Hécate hay escrito: $\nu\chi|\mu|\alpha\lambda|\lambda|[\dots]|\upsilon\lambda\omega$.

55. Amuleto en forma de colgante¹.

Referencia: CBd-3567. Localización: desconocida. Ex-Museo Borgiano 101. Estuvo en la colección de Borgia, Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804). Medidas: desconocidas.

Amuleto de bronce con forma de colgante.

La cara A muestra una figura del Anguípedes con cabeza de gallo. Está de frente y de pie sobre una base, va vestido con armadura. Tiene la cabeza girada hacia la derecha. Con la mano derecha sujeta un cuchillo y la izquierda está oculta con el escudo redondo que sostiene. Por encima de la figura hay dos estrellas de ocho puntas.

La cara B muestra a Hécate tricéfala con peplo y seis brazos. Sujeta antorchas ardiendo en las manos superiores, puñales en las centrales y látigos en las inferiores. Las tres cabezas están coronadas con *modii*. A la derecha y a la izquierda de la figura hay serpientes que se alza y mira hacia dentro.

56. Amuleto².

Referencia: CBd-3602. Localización: desconocida. Ex-Museo Borgiano 411. Estuvo en la colección de Borgia, Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804). Medidas: desconocidas.

Magnetita negra.

La cara A presenta una imagen de Hécate tricéfala vestida con peplo. Sujeta látigos en sus manos inferiores, puñales en las centrales y antorchas ardiendo en las superiores. Sus tres cabezas decoradas con *modii*.

La cara B muestra una inscripción en griego en diez líneas: $\beta\rho\epsilon\iota\rho\epsilon|\epsilon\iota\kappa\tau\omega\nu\pi\alpha|[\dots]|\iota\beta\upsilon\nu\alpha\iota\beta\alpha\upsilon|\beta\omega\sigma\iota\alpha\omicron\upsilon\mu|\epsilon\iota\rho\alpha\rho\iota\mu\alpha\rho\iota\alpha|[\dots]|\iota\alpha\iota\alpha\epsilon\lambda\alpha\phi\iota\alpha\rho|\alpha\mu\epsilon\rho\iota\mu\theta|[\dots]|\phi\omicron\upsilon\rho\iota\zeta\alpha|[\dots]|\rho\iota\delta\alpha\lambda\iota|[\dots]|\alpha$. En esta secuencia distingo - $\beta\alpha\upsilon$ - y - $\beta\omega$ - como sílabas de *voces magicæ* relacionadas con Hécate; además de - $\epsilon\lambda\alpha\phi\iota\alpha\rho$ - que recuerda la raíz de $\epsilon\lambda\alpha\phi\omicron\varsigma$ “ciervo”. Puede que es lea el nombre - $\mu\alpha\rho\iota\alpha$ - “María”.

La cara C en el grueso borde de la gema que lleva la siguiente inscripción en griego: $\rho\omicron\delta\alpha\upsilon\lambda\omega\delta\alpha\mu\iota\alpha\nu\iota\pi\alpha\eta\alpha\nu\delta\rho\omicron\delta\alpha|[\dots]|\beta\omicron\phi\omicron\rho\beta\omicron\rho\phi\omicron\rho\beta\alpha\iota$. En esta secuencia de *voces magicæ* distingo $\rho\omicron\delta$ -, quizás relacionada con la palabra en griego $\rho\acute{o}\delta\omicron\nu$ “rosa”; - $\alpha\upsilon\lambda\omega$ - que recuerda la palabra griega $\alpha\acute{\upsilon}\lambda\omicron\varsigma$ “flauta”; - $\delta\alpha\mu$ -, tal vez relacionada con la raíz de $\delta\alpha\mu\acute{\nu}\epsilon\omega$; - $\pi\alpha\eta\alpha\nu$ - que

¹ Georg Zoëga, 1880: 469 n. 28.

² Georg Zoëga, 1880: 474 n. 19.

recuerda el griego παιάν, παιήων ο παιών “peán” y, por último el *logos* mágico βοφορβοροφορβαι que sí sabemos que está relacionado con Hécate.

57. Amuleto¹.

Referencia: CBd-3603. Localización: desconocida. Ex-Museo Borgiano 310. Estuvo en la colección de Borgia, Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804). Medidas: desconocidas.

Jaspe amarillo.

La cara A tiene una imagen de Hécate tricéfala vestida con peplo. Sujeta látigos en sus manos inferiores, puñales en las centrales y antorchas ardiendo en las superiores. Sus tres cabezas decoradas con *modii*.

La cara B tiene una inscripción en griego: ιαω, esto es, 'ιάω.

58. Amuleto en forma de colgante².

Referencia: CBd-3606. Localización: desconocida. Ex-Museo Borgiano 102. Estuvo en la colección de Borgia, Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804). Medidas: desconocidas.

Amuleto circular de bronce perforado en la parte superior para ser utilizado como colgante.

La cara A tiene una imagen de Hécate tricéfala vestida con peplo. Sujeta antorchas ardiendo en sus manos inferiores, puñales en las centrales y látigos ardiendo en las superiores. Sus tres cabezas decoradas con *modii*. A ambos lados de la diosa hay unas serpientes barbadas mirando hacia dentro.

La cara B tiene una imagen de Heracles de pie y de frente con la cabeza girada hacia la derecha. Está dentro de un pequeño santuario. Sobre el hombro izquierdo cuelga la piel del león de Nemea y en la mano derecha sostiene una maza. Bajo sus pies y en frente de él hay un altar ardiendo.

59. Amuleto en forma de colgante³

Referencia: CBd-3619. Localización: desconocida. Ex-Museo Borgiano 441. Estuvo en la colección de Borgia, Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804). Medidas: desconocidas.

Amuleto de bronce perforado en la parte superior para ser utilizado como colgante.

La cara A tiene una imagen de Hécate tricéfala vestida con peplo. Sujeta látigos en sus manos inferiores, puñales en las centrales y antorchas ardiendo en las superiores. Sus tres cabezas decoradas con *modii*. A la derecha y a la izquierda de la diosa hay dos cuadrados con una estrella de cuatro puntas inscrita dentro.

La cara B muestra una figura del Anguípides con cabeza de gallo que está de frente y con la cabeza girada hacia la derecha. Sostiene un látigo en su mano derecha y un escudo en la izquierda. A su alrededor hay tres estrellas.

¹ Georg Zoëga, 1880: 474 n. 20.

² Georg Zoëga, 1880: 475 n. 23a.

³ Georg Zoëga, 1880: 475 n. 23b.

60. Amuleto ovalado¹.

Referencia: CBd-3684. Localización: Paris, *Cabinet des Médailles*, inv. AA.Seyrig.72.
Medidas: 23'5 x 19 x 4'4 m.

Hematita negra con forma ovalada. Los diseños se disponen en vertical. Está dañada en los bordes y con signos de abrasión.

La cara A presenta una cabeza de Gorgona alada. Dos pequeñas serpientes se alzan desde lo alto de su cabeza y se miran mutuamente. Su barbilla reposa sobre una línea de base a modo de exergo bajo el cual están las letras A y W bocabajo. Alrededor de su cabeza hay una inscripción griega que dice: ακραμαχαμαρει, una variante de Ἀκραμμαχαμαρεί. Véase el comentario al amuleto 12 (CBd-1313).

La cara B tiene una imagen de Hécate triforme con un vestido largo y sus tres cabezas adornadas con *modii*. Las manos superiores portan antorchas, las centrales llevan puñales y las manos inferiores látigos.

La cara C es el borde grueso de la gema que tiene la siguiente inscripción en griego: αβλαναθαναλβα, esto es, el palíndrome ἄβλαναθαναλβα. Véase el comentario al amuleto 19 (CBd-221).

61. Amuleto ovalado.

Referencia: CBd-4012. Localización: Copenhagen, National Museum, inv. DFa 612.
Medidas: 9 x 7 mm.

Hematita negra plana por las dos caras. El diseño del anverso se dispone en vertical y el del reverso en horizontal.

La cara A muestra una figura femenina que ha sido identificada como Hécate. Está de pie y va vestida con un traje largo, tiene la cabeza girada hacia la derecha y parece que está adornada con una diadema. Con la mano derecha sujeta un látigo y con la izquierda un creciente de luna. Aunque no se trata de su iconografía habitual, sí me parece factible identificarla como Hécate debido a sus atributos. El látigo, símbolo del sometimiento o dominación, tal vez indique que se trata de Hécate-Némesis; mientras que el creciente señala que se trata de Hécate bajo su faceta lunar, esto es, Hécate-Selene, pues lleva además la diadema que suele lucir Selene.

La cara B tiene una inscripción griega: ιαω, esto es, ἰάω.

62. Amuleto ovalado².

Referencia: CBd-4109. Localización: Verona, Civico Museo Archeologico al Teatro Romano, inv. 26737. Medidas: 13 x 9'1 x 3'6 mm.

Amuleto de coral naranja de forma ovalada con ambos diseños en vertical. La superficie presenta abrasión y los bordes están muy dañados.

¹ Mastrocinque, 2014: 167 n. 453.

² SGG 2007: 193-194 Vr 26.

En la cara A se aprecia con dificultad la imagen de Hécate triforme (se aprecian al menos dos pares de brazos) vestida con peplo.

La cara B muestra una cabeza de Gorgona con alas en la cabeza y con serpientes que se alzan por encima de su cabeza y se miran entre sí.

63. Amuleto ovalado con engaste moderno de oro¹.

Referencia: CBd-4164. Localización: Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. 1333.

Medidas: 19 x 13 x 3 mm.

Jaspe rojo con forma ovalada y el diseño de la cara A en horizontal. Tiene un engaste moderno de oro con dos perforaciones, una por arriba y otra por debajo. No hay información sobre la cara B.

La cara A muestra una escena con tres personajes. El personaje de la izquierda es Isis. Va vestida con un traje largo y tiene una corona de flor de loto, sujeta una sítula con su mano derecha mientras que con la izquierda sostiene un sistro. En medio hay un ser cuadrúpedo con tres cabezas que parece ser el perro Cérbero. Sigue los pasos de una figura masculina, tal vez Serapis, vestido con una túnica y coronado con *modius*, el cual sujeta un cetro corto en su mano derecha y una rama en su izquierda. A la derecha está Hécate triforme vestida con peplo y coronadas sus cabezas con *modii*. En sus manos superiores sujeta antorchas, en las centrales tiene puñales y en las inferiores lleva látigos.

Este amuleto presenta el mismo diseño que el amuleto 67 (CBd-2055).

64. Amuleto ovalado con engaste moderno de oro².

Referencia: CBd-4220. Localización: Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. 15078. Medidas: 19'8 x 15'4 x 3'9 mm.

Jaspe amarillo y rojo con forma ovalada y los diseños dispuestos en vertical. Tiene un engaste moderno de oro con una perforación en la parte superior.

La cara A muestra a Hécate tricéfala vestida con peplo y sus cabezas adornadas con *modii*. Sus manos superiores sujetan látigos, las centrales puñales y las inferiores antorchas. Hay una inscripción en griego por debajo de la figura: αβρασζαιχουχλυνλυλνυ. En esta serie de *voces magicæ* se distingue la variante αβρασζ de Ἀβρασάξ, mientras que la aliteración de la χ parece generar un sonido que inspira temor y que tiene cierta relación con la fórmula del reverso.

En la cara B hay una inscripción en tres líneas encerrada en un círculo: χυχ|βαχυχ|ιηι. En esta secuencia se distinguen χυχ y βαχυχ que conforman una variante del inicio del *logos* χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαδητοφωθ βαινχωωωχ, atribuido a las divinidades solares³. La primera *vox magica*, χυχ, es una transcripción en griego del egipcio *kky* “la tiniebla”. El Sol divinizado se manifiesta, según los egipcios, como Osiris o como Serapis; así como en el *PGM* XII 217-218 se invoca a “los tres Helios: Anoch, Mane, Barchuch”. Por su

¹ SGG 2003: 38 n. 8 y 177 n. 46; SGG 2007: 43-44 Fi 27.

² SGG 2003: 350 n. 304; SGG 2007: 67 Fi 83.

³ SGG 2003: 112.

parte, βαχυχ es una variante de χυβαχυχ en el *logos*, mientras que Βαχαχυχ en una *defixio*¹ significa “el gran *daimon* en Egipto”.

Parece ser que un lado de la gema representa el poder lunar con la imagen de Hécate, mientras que el otro lado representa el poder solar con el *logos* mágico que lleva inscrito.

65. Gema ovalada².

Referencia: CBd-4221. Localización: Firenze, Museo Archeologico Nazionale, inv. 15079. Medidas: 13’7 x 9’9 x 2 mm.

Jaspe rojo con forma ovalada y el diseño del anverso dispuesto en vertical.

La cara A presenta a Hécate tricéfala vestida con peplo y con *modii* coronando sus tres cabezas. Solo tiene dos brazos: con la mano derecha sujeta un látigo mientras que en la izquierda lleva una antorcha. Hay una inscripción en griego que se extiende desde el lado izquierdo al derecho de la figura y que dice: Ἑκάτ|ην, esto es, el nombre de la diosa Ἑκάτην.

La cara B no tiene diseño.

66. Gema ovalada³.

Referencia: CBd-4431. Localización: desconocida. Estuvo en la Southesk, James Carnegie, Earl of (1827-1905). Medidas: 13’5 x 9 mm.

Hematita negra con forma ovalada y con engaste de planta. Tiene el diseño dispuesto en vertical en el anverso.

La cara A muestra una figura de Hécate triforme vestida con peplo y con *modii* coronando sus tres cabezas. Sus manos superiores sujetan látigos, las centrales llevan espadas y las inferiores antorchas. Por encima de la figura a la derecha hay un creciente de luna y a la izquierda una estrella de siete puntas. Bajo los pies de la figura hay una *tabula ansata* que contiene la siguiente inscripción en griego: μασκεμαι μασκεμωθην ου κενταρ αωοιε ο βαρζα γραυφμα ου ογουνξ. En dicha fórmula de *voces magicae* las dos primeras μασκεμαι μασκεμωθην recuerdan μασκελλι μασκελλω, la fórmula de la Necesidad. La tercera vox *magica* κενταρ recuerda κεντευ, el nombre mágico del planeta Venus. La cuarta, βαρζα, es una variante de βαρχα, la vox *magica* que se conecta con el signo de Cáncer, la casa de la Luna. A su vez, representa al escorpión y simboliza la protección contra el ataque de este animal. Véase el comentario sobre βαρχα en el amuleto 22 (CBd-1678). Por otra parte, hay una inscripción en griego que se extiende de derecha a izquierda de la figura: ωρη...αλρο...ειευ...υεωειε.ισρωσι σιφερμσυχθεννβιωμαχωρ κομβεα αχριχθων. En esta secuencia de *voces magicae* tal vez κομβεα constituye una variante de la vox *magica* κομβα, la cual puede que tenga la raíz *komba* que denomina el útero⁴.

La cara B presenta a una divinidad con cuatro alas sobre un león (¿Eros? ¿Afrodita?) y, además, figuras masculinas con cabeza de caballo que llevan un cubo de agua.

¹ Audollent, 1904: n. 250 A, 1-2.

² SGG 2007: 67 Fi 84.

³ Michel, 2004: 21.1_3; Southesk, 1908: 156-157 pl. 13 n. N 29.

⁴ SGG 2003: 105 y Barb, 1953: 201.

Los siguientes amuletos son tardíos (s. XVIII - XIX).

67. Amuleto ovalado (¿s. XVIII?)¹.

Referencia: CBd-2055. Localización: Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. 9830. Medidas: 19 x 14 x 3'1 mm.

Amuleto de vidrio de color amarillo con forma ovalada y el diseño del anverso dispuesto en horizontal. El reverso es plano, sin diseño.

El diseño es idéntico al del amuleto 63 (CBd-4164), por lo que probablemente se trate de dos copias del mismo modelo.

68. Dibujo de amuleto ovalado (1801-1802)².

Referencia: CBd-3604. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Borgia Stefano (Velletri 1731-Lione 1804), inv. Ex-Museo Borgiano 316. Medidas: desconocidas.

Jaspe verde tendente al negro. El dibujo muestra una importante muesca en la parte inferior izquierda de la gema.

La cara A muestra una figura de Hécate triforme con seis brazos. Va vestida con peplo y lleva *modii* en sus tres cabezas. Está sujetando antorchas con sus manos inferiores, puñales con las centrales y látigos con las superiores. Hay una inscripción en griego en la parte inferior y a los lados derecho e izquierdo de la figura: λ[...]ση.

La cara B presenta cuatro caracteres mágicos. El primero es una S tachada por el centro. Puede que represente el signo triple de Chnoubis. Véase el comentario sobre este signo en el amuleto 24 (CBd-3638). El segundo es un círculo cruzado por una X. Dicho símbolo aparece en una lámina mágica hebrea³ y representa el Tetragrammaton, así como por extensión remite al nombre del dios hebreo⁴. Véase el comentario al amuleto 27 (CBd-3155) que muestra un símbolo similar. También es posible que represente la rueda de Tyche, “la suerte de la Fortuna” o el año⁵. Puede que este caso se trate de la rueda de Tyche o de la Fortuna porque Hécate es la divinidad a la que está consagrada la gema. La diosa se relaciona con la rueda de Tyche debido a que tiene potestad para influir en el curso de los acontecimientos y por este motivo es capaz de alterar el destino o la Fortuna. El tercero es una *lambda* mayúscula Λ o un triángulo carente de uno de sus lados. Se parece al símbolo atribuido al signo de Escorpión en el *PGM* VII 817⁶, la única diferencia es que carece de los pequeños círculos que rematan cada uno de los extremos de dicho signo. El cuarto es una vara acabada en un pequeño círculo en cada extremo y con un pequeño gancho en uno de sus lados.

¹ Philipp: 67 n. 79; Michel, 2004: 45.4.b_9.

² Georg Zoëga, 1880: 474-475 n. 21. Es uno de los diseños de amuletos realizados para el catálogo de Georg Zoëga y conservados en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen (D1488): <https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/D1488>

³ Kotansky, 1994²: n. 56.

⁴ SGG 2003: 95.

⁵ SGG 2003: 97.

⁶ SGG 2003: 97.

Representa el *harpe* o espada gamada de Cronos. En una gema¹ aparece bajo una momia, probablemente la de Osiris, el cual se identifica también con Cronos. Según Proclo, el garfio (*ankistron*) era el símbolo de Cronos y de su mente tortuosa (Procl., *In R.* II 213).

69. Dibujo de amuleto ovalado con engaste que sirve para colgárselo (1801-1802)².

Referencia: CBd-3605. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Borgia Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804), inv. Ex-Museo Borgiano 100. Medidas: desconocidas.

Dibujo de un amuleto que sirve como colgante mágico de oro. Tiene forma ovalada y solo un diseño en el anverso que se dispone en vertical.

La cara A muestra a Hécate triforme y con seis brazos. Va vestida con peplo y tiene sus tres cabezas coronadas por *modii*. Lleva antorchas ardiendo en sus manos inferiores, puñales en las centrales y látigos en las superiores. Una serpiente se alza a cada lado de Hécate y miran hacia ella. La figura está dentro de una elipse formada por pequeños círculos.

70. Amuleto ovalado (1801-1802)³.

Referencia: CBd-3601. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Borgia Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804), inv. Ex-Museo Borgiano 194. Medidas: desconocidas.

Dibujo de un amuleto, quizás una cornalina. Los diseños del anverso y del reverso están en vertical.

La cara A muestra una imagen de Hécate triforme con seis brazos. Va vestida con peplo y sus tres cabezas están adornadas con *modii*. En sus manos inferiores sostiene látigos, en las centrales puñales y en las superiores antorchas ardiendo. A la derecha e izquierda de la figura hay una inscripción en griego que ocupa cuatro líneas: $\lambda\rho\rho\eta\rho\rho\ \iota\alpha\nu\alpha\alpha\rho\beta$.

La cara B muestra una cabeza de Gorgona con dos alas en la parte superior y dos pares de serpientes que se alzan para mirarse una a otra: uno aparece por debajo de la barbilla y otro por encima de las alas.

71. Dibujo de un amuleto colgante (1801-1802)⁴.

Referencia: CBd-3514. Localización: desconocida. Estuvo en la colección de Borgia Stefano (Velletri 1731 – Lione 1804), inv. Ex-Museo Borgiano 251. Medidas: desconocidas.

¹ Bonner, 1950: 108-110 y D 151.

² Georg Zoëga, 1880: 475 n. 22. Es uno de los diseños de amuletos realizados para el catálogo de Georg Zoëga y conservados en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen (D1489): <https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/D1489>

³ Georg Zoëga, 1880: 474 n. 17. Es uno de los diseños de amuletos realizados para el catálogo de Georg Zoëga y conservados en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen (D1487): <https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/D1487>

⁴ Georg Zoëga, 1880: 469 n. 27. Es uno de los diseños de amuletos realizados para el catálogo de Georg Zoëga y conservados en el Thorvaldsens Museum de Copenhagen (D1431): <https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/D1431>

Dibujo de un amuleto de bronce casi redondo. Presenta una perforación en la parte superior. Los diseños del anverso y del reverso están en vertical.

La cara A muestra al Anguípedes con cabeza de gallo de frente y vestido con armadura, la cabeza girada hacia la derecha. Sujeta una espada con su mano derecha y con la izquierda un escudo decorado con una estrella de seis puntas. Alrededor de la figura hay cuatro estrellas de seis puntas y una de ocho puntas.

La cara B presenta a Hécate triforme y con seis brazos. Va vestida con peplo y una de sus tres cabezas está coronada con *modius* mientras que las otras dos tienen un creciente de luna. Sus manos inferiores sostienen antorchas, las centrales látigos y las superiores puñales largos que parecen espadas. Hay dos serpientes, una a la derecha y otra a la izquierda de la figura que se alzan desde el suelo para mirar a Hécate. El dibujo muestra a cada serpiente por detrás de un marco rectangular.

CONCLUSIONES DE LA PARTE 4

El gran número de amuletos mágicos en cuya iconografía aparece Hécate constituye otra prueba del importante papel que la diosa tenía en ámbito mágico. La iconografía que Hécate presenta en las gemas es siempre muy parecida: puede tener un único cuerpo, una cabeza y un par de brazos; puede ser triforme con tres cuerpos, tres cabezas y tres pares de brazos, o bien puede tener un solo cuerpo pero tres cabezas y tres pares de brazos. En cualquier caso su vestimenta consiste en un peplo o un vestido largo y el adorno de los *modii* en una o en las tres cabezas. Los atributos que porta en sus manos son siempre antorchas, látigos y puñales.

En veintidós amuletos Hécate es la única divinidad representada, por lo que probablemente éstos se consagraron exclusivamente a ella¹. Además de su atuendo y de los atributos tradicionales que porta en las manos, los motivos iconográficos que acompañan a Hécate en alguna de estas piezas son las estrellas y el creciente de luna y el ouroboros. Los dos primeros denotan la faceta lunar de Hécate y su conexión con la noche, así como permiten considerar que en determinados ejemplares se trate de una representación sincrética de Hécate-Selene, como en los amuletos 2 (CBd-2024), 29 (CBd-445) y 61 (CBd-4012). En el caso del amuleto 61 la iconografía cambia debido a este sincretismo con Selene: Hécate figura con un solo cuerpo y sostiene un látigo con una mano mientras que alza un creciente de luna con la otra, y no lleva *modii* sino una diadema en la cabeza. Además de la Luna y de las estrellas, el tercer elemento astrológico que figura en estos amuletos es el signo zodiacal de Cáncer representado mediante la *vox magica* βαρχα. Así sucede en los amuletos 22 (CBd-1678), en el cual está la variante βαρραχει-, y en el 66 (CBd-4431) donde figura la variante βαρζα.

La iconografía de Hécate está sincretizada no solo con Selene sino con las diosas Nyx, Foebe y Dione en la iconografía de la pieza 36 (CBd-1865), la base triangular del kit mágico de Pérgamo. Así como con el gallo Anguipedes en el amuleto 51 (CBd-3036), aunque dicha identificación resulta del todo inusual y no puede ser confirmada con seguridad.

Algunas excepciones a la “norma” iconográfica son: el amuleto 21 (CBd-1588), en el cual la diosa tiene solo dos pares de brazos y el atributo que lleva es un largo bastón, y el amuleto 44 (CBd-1783) porque en él las tres figuras de Hécate aparecen en vista de tres cuartos y una al lado de otra, no unidas por la espalda, y en movimiento. En el dibujo de amuleto 48 (CBd-2830) y en el amuleto 50 (CBd-1733) los atributos que lleva la diosa son cuatro antorchas y dos serpientes. Por último, en el amuleto 65 (CBd-4221) es posible que se presente la imagen de Hécate con influencia de Isis: la diosa es tricéfala y lleva *modii* pero tiene solo dos brazos y con una mano sujeta un látigo mientras que con la otra agarra un sistro orientado hacia abajo, y éste último es uno de los atributos de Isis.

Dejando a un lado estos veintidós amuletos, lo más habitual es que en la iconografía de los amuletos mágicos aparezca Hécate junto a otras divinidades y con símbolos y signos de las culturas griega, egipcia, hebrea e incluso cristiana.

¹ Entre éstos incluyo el amuleto 1 (CBd-932) en cuyo reverso con forma de escarabajo se encuentran las pequeñas figuras de Isis y de un dios leontocéfalo identificado con Horus-Harpócrates.

En este sentido, la divinidad que con más frecuencia aparece junto a Hécate en la iconografía de los amuletos es el Anguípedes con cabeza de gallo. Tanto así que probablemente el amuleto 51 (CBd-3036) presente una insólita imagen sincrética de Hécate-Anguípides. Esta conexión se debe probablemente a que tanto Hécate como el Anguípedes son divinidades cósmicas omnipotentes. El Anguípedes representa al Sol y Hécate a la Luna. Esta confluencia iconográfica justifica no solo la importancia de la faceta lunar de Hécate en las gemas sino también la influencia de su faceta astral en este material mágico. La combinación de un símbolo lunar y de otro solar confiere a los amuletos un poder universal o cósmico. Además, tanto Hécate como el Anguípedes tienen en común dos símbolos: el látigo, que indica sometimiento, y el símbolo de la serpiente que, según Michel, simboliza las órbitas del Sol y de la Luna. Un buen ejemplo es el amuleto 6 (CBd-3527) en cuyo anverso las piernas ofidas del Anguípedes se sitúan por encima de una flor de loto, símbolo solar, y de un creciente de luna. Además, en la mayoría de los amuletos de Hécate con el Anguípedes aparecen estrellas acompañando a las figuras. Algunos ejemplares presentan signos de dominación complementarios a los látigos que portan las divinidades. Por ejemplo, en el amuleto 34 (CBd-1689) un signo de poder en la presencia de los nombres de Ἰάω, Σαβαώθ y Μιχαήλ que acompañan al Anguípedes, y lo mismo ocurre en el amuleto 45 (CBd-2208), donde aparece el nombre de Ἰάω. Así como la lámina mágica 42 (CBd-1571) sirve probablemente para dominar a los seres malignos y proteger al portador. En dicha lámina mágica es posible que junto al Anguípedes se muestre la figura sincrética de Hécate-Selene-Perséfone.

Otras divinidades solares egipcias con las que coincide Hécate en los amuletos son Harpócrates, Horus, Chnoubis y Osiris.

Harpócrates suele aparecer bajo su forma infantil, sentado sobre una flor de loto y llevándose el dedo a los labios en gesto de silencio; mientras que Hécate tricéfala está en la cara opuesta de la gema. Véanse los amuletos 46 (CBd-2765), 47 (CBd-1732) y 52 (CBd-3120). En el amuleto 28 (CBd-129) Hécate y Harpócrates aparecen juntos pero Hécate prevalece como divinidad principal debido a su mayor tamaño. Además de Harpócrates niño en esta gema figura Chnoubis leontocéfalo, uno a cada lado de Hécate. En el reverso hay un ouroboros con siete estrellas dentro que probablemente representan las siete estrellas fijas, esto es, los planetas. Por el contrario, en el amuleto 33 (CBd-664) es Horus-Harpócrates el que sobresale por su altura respecto de Hécate. También es frecuente encontrar al dios sincrético Horus-Harpócrates como representación divina del Sol en conjunción con Hécate como divinización de la Luna. Por ejemplo, en el amuleto 30 (CBd-330) y en el 34 (CBd-1689), en el que además está el Anguípedes.

Horus-Harpócrates aparece con aspecto de leontocéfalo en los amuletos 1 (CBd-932) y 19 (CBd-221). Del mismo modo que Chnoubis en el amuleto 28 (CBd-129) figura con cabeza de león y con una corona de rayos solares. Chnoubis también se representa como una serpiente gigante en el amuleto 43 (CBd-1782). Mientras que en el amuleto 4 (CBd-3130), donde figura también Helios, Chnoubis es mencionado por su nombre mágico y en el amuleto 68 (CBd-3604) se representa a través de su signo mágico, la S tachada.

Por su parte, Osiris es representado en forma de momia en los amuletos 5 (CBd-3386), 33 (CBd-664) y 54 (CBd-3391).

Además de coincidir con divinidades de naturaleza solar, Hécate aparece con la diosa lunar egipcia Isis o Isis-Hathor. Ésta sigue de cerca al Anguipedes en cuanto al número de ocurrencias en los amuletos. El hecho de que Hécate e Isis sean divinizaciones de la Luna justifica que en la mayoría de los amuletos presente la imagen sincrética de ambas. Sus signos distintivos son los cuernos de vaca y las antorchas: por ejemplo en el 7 (CBd-3582), 8 (CBd-3583), 10 (CBd-1293) y 35 (CBd-3580). En el caso del amuleto 22 (CBd-1678) es posible que el sincretismo incluya a Deméter dada la inclusión del símbolo de la espiga de trigo y de amapola que es propio de Deméter. Mientras que en los amuletos 13 (CBd-3168) y 63 (CBd-4164) aparecen Hécate e Isis de manera independiente.

La motivo del *Gorgoneion* o cabeza de la Gorgona Medusa relacionado con Hécate indica la función apotropaica de los amuletos. El tipo iconográfico más frecuente es el que tiene a la cabeza de Gorgona ocupando todo el anverso o el reverso de la pieza y a Hécate en el lado opuesto, por ejemplo los amuletos 16 (CBd-2025), 20 (CBd-1038), 60 (CBd-3684), 62 (CBd-4109) y 70 (CBd-3601). Sin embargo, en algunos amuletos se incluyen otras deidades. Por ejemplo, en el amuleto 5 (CBd-3386), en el 11 (CBd-1312): el cual tiene a la Gorgona sola en el anverso mientras que en el reverso se encuentran Hécate y Harpócrates, o en el 22 (CBd-1678), que acabo de comentar, en cual se representa a la Gorgona por un lado y a Hécate-Isis-Deméter por otro. En el amuleto 14 (CBd-2426), el anverso está dividido entre las Cárites y la Gorgona y el reverso entre Afrodita *anadyomene* y Hécate. Puede ser que en tal caso se tratase de un amuleto de protección amorosa.

Una breve mención merece la relación entre Hécate y Afrodita/Venus en los amuletos. Además del amuleto 14 (CBd-2426), el 33 (CBd-664) también está conectado con la magia amorosa. En él aparecen Ares y Afrodita como una alusión a su historia mitológica de amor. Afrodita vuelve a aparecer *anadyomene* en el amuleto 26 (CBd-2425). Esta pieza resulta interesante debido a que Hécate emula la iconografía de Afrodita Urania al situarse sobre un león. Si bien Hécate Urania está relacionada con este felino, por un lado, en el amuleto 34 (CBd-1689) en cual dos leones flanquean a Horus-Harpócrates y se conectan con Hécate y con el Anguipedes; por otro lado, el león se asocia con Hécate en el *Or.Chald.* fr. 147, ya que la epifanía de la diosa se conecta con la imagen del felino. La iconografía del amuleto 26 incluye una fórmula de dominación dedicada a Hécate, lo cual remite a la imagen de la diosa con poder universal y hace pensar que la función de la pieza sea ayudar al portador a sobreponerse a sus adversarios. El amuleto 23 (CBd-1754) también se conecta con la idea de poder universal porque su iconografía, además de incluir a Hécate y a Anubis, evoca a Afrodita mediante la fórmula *Venus victri(x)* y se trata del único ejemplar que tiene la imagen cristiana del Buen Pastor con el monograma del crismón. Tal vez el amuleto 66 (CBd-4431) contiene una ulterior referencia al planeta Venus a través de la *vox magica* κενταρ que recuerda κεντευ, el nombre mágico del planeta.

Los amuletos 24 (CBd-3638) y 58 (CBd-3606) están relacionados con la función apotropaica, concretamente el amuleto 24 quizás tenga el objetivo de evitar el mal de estómago. Su iconografía asocia a Hécate y a Heracles: en el primero el héroe lucha y ahoga al león de Nemea; en el segundo la escena es distinta y la piel del animal le cuelga del hombro.

En seis amuletos mágicos está presente Anubis. Tiene en común con Hécate la doble naturaleza ctónica y celeste, así como su conexión con el mundo de los muertos y su función de *psicopompos*. Anubis solo aparece en pareja con Hécate en el amuleto 19 (CBd-221). En el resto de ejemplares suele formar parte de escenas con otros dioses, por ejemplo, en el amuleto 5 (CBd-3386), en el cual también figura Seth, en el 23 (CBd-1754), en el 30 (CBd-446) y en el 54 (CBd-3391). Además del amuleto 4 (CBd-3130) que tiene la escena de la barca solar en la que también está montado Hermes, *psicopompos* como Hécate y Anubis, Seth y Serapis.

En el amuleto 30 (CBd-446) los dioses Horus, Anubis y Thoth configuran una escena muy similar a la del “Peso del corazón” en la cual Hécate se identifica con Ammyt, la “devoradora de los muertos” que para los egipcios simboliza el decreto de justicia aplicado al alma de los fallecidos. Esto es un ejemplo de la fuerte interconexión entre culturas que se daba en época helenística y que se manifiesta tanto en la conjunción de divinidades de distintos panteones como en la inserción y asimilación de divinidades “extranjeras” en las tradiciones locales. Por otro lado, el dios Thoth se asimila con Anubis y con Hermes en el amuleto 49 (CBd-987) porque presenta aspecto cinocéfalo y porta un caduceo.

La potestad de Hécate en el mundo de los muertos se manifiesta a través de su relación con Perséfone en el amuleto 3 (CBd-1262). En dicha pieza prismática hay una invocación a Zeus y en la cara C una fórmula para alejar el mal, probablemente el peligro de los *daimones* malvados. Por este motivo coincido con Mastrocinque al identificar en la cara B a Perséfone y no a Isis-Tyche como opina Bonner. Esos motivos iconográficos, sumados a la imagen de Hécate en la cara D, justifican la hipótesis de que la función de esta gema sea apotropaica, la cual se corresponde con el poder de Hécate y Perséfone en el Inframundo, especialmente la potestad de Hécate para controlar la entrada y salida de los *daimones*. Además de esta gema, aparece que Perséfone aparece en sincretismo con Hécate-Selene en la lámina mágica 42 (CBd-1571) que he mencionado antes.

Curiosamente en los amuletos no es habitual encontrar a Hécate acompañada de sus leales perros, al contrario de lo que sucede en los textos mágicos o en la iconografía de los vasos de cerámica por ejemplo. El guardián Cérbero solo figura en el amuleto 63 (CBd-4164) en el que está acompañando a una figura masculina, tal vez Serapis, y en conjunto con Isis y Hécate.

Por otro lado, el nombre de la diosa babilonia de los Infiernos, Eresquigal, se encuentra en el amuleto 29 (CBd-445) y sirve para identificar a Hécate o bien para asociar a ambas diosas.

Hécate tiene potestad para influir sobre el curso de los acontecimientos y sobre el *fatum*. Dicha prerrogativa se manifiesta en los amuletos a través de la asociación de Hécate con Némesis-Tyche. En el amuleto 17 (CBd-2026) Hécate figura como divinidad principal y sus lados están Atenea y Némesis-Tyche de menor tamaño, mientras que en el amuleto 25 (CBd-1903) solo aparecen Hécate y Némesis-Tyche y tienen el mismo tamaño. En cambio, en la lámina mágica 42 (CBd-1571) Hécate presenta una iconografía similar a la de Némesis puesto que se sitúa sobre un cadáver humano y esta es la postura con la que Némesis aparece en las placas de los “misterios danubianos (o balcánicos)”. Por otro lado, entre los símbolos mágicos que tienen los amuletos 27 (CBd-3155) y 68 (CBd-3604) está la circunferencia cruzada con una equis que tal vez representa la imagen de la ὕψις, de la rueda del Destino de las Moiras o de la

rueda de Némesis-Tyche. La potestad de Hécate sobre el *fatum* es uno de los motivos por los que se recurre a ella en el ámbito de la adivinación, como en la base triangular del kit de Pérgamo, y esto, a su vez, se conecta con su faceta cósmica.

El poder universal de Hécate se manifiesta en las representaciones de la diosa con el Pantheos, como en los amuletos 12 (CBd-1313) y 40 (CBd-3328). En ambos ejemplares el Pantheos se sitúa sobre un ouroboros que circunda el nombre de Ἥκω, y éste es un signo de dominio sobre el poder universal.

El ouroboros es un símbolo recurrente en los amuletos de Hécate. A veces sirve para circundar la imagen de la pieza, como en el amuleto 4 (CBd-3130), el 6 (CBd-3527) y el 28 (CBd-129), en el cual adquiere un significado astrológico porque engloba a los siete planetas. Sin embargo, es habitual encontrarlo rodeando el nombre de Ἥκω en los amuletos: 12 (CBd-1313), 33 (CBd-664), 40 (CBd-3328) y 51 (CBd-3036). El nombre del gran dios hebreo figura en los amuletos 2 (CBd-2024), 5 (CBd-3386), 8 (CBd-3583), 11 (CBd-1312), 13 (CBd-3168), 15 (CBd-2027), 24 (CBd-3638), 34 (CBd-1689), 36 (CBd-1865), 43 (CBd-1782), 45 (CBd-2208), 46 (CBd-2765), 49 (CBd-987), 57 (CBd-3603), 61 (CBd-4109). Los amuletos 8, 11 y 43 tienen la tríada teonímica Ἥκω Σαβαώθ Ἀδονάις, el 15 tiene Ἥκω Σαβαώθ Γαβριήλ, el 34 lleva el nombre de Ἥκω con Σαβαώθ y Μιχαήλ y el 46 solo tiene a Ἥκω y Σαβαώθ. La invocación de Ἥκω en los amuletos no significa necesariamente la identificación de la gran potencia hebrea con los personajes que figuran en los amuletos pero sí dota a estas piezas de su gran poder. El hecho de englobar este nombre sagrado dentro del ouroboros es una forma simbólica de contener su poder. Su uso es muy habitual en los textos mágicos.

Al igual que el nombre de Ἥκω, el de Zeus también figura en los amuletos con una función similar. Ninguno de los dos se representa iconográficamente en estos amuletos, sino que se escribe su nombre, como en el amuleto 3 (CBd-1262), o se inscribe su nombre mágico como en el amuleto 49 (CBd-987), o su símbolo como en el amuleto 27 (CBd-3155). Solo el amuleto 33 (CBd-664) contiene una representación del dios en una figura masculina que algunos autores han identificado con Zeus.

En mi opinión es posible detectar indicios del perfil astral de Hécate en los amuletos mágicos. En primer lugar, debido a su relación con Anubis y con Hermes porque comparte con ellos la función de *psycopompos* y, por consiguiente, la cualidad de ser divinidad liminal que se mueve entre el mundo de los vivos y el de los muertos; además, los tres poseen doble naturaleza ctonia y celeste. En segundo lugar, porque se presenta en ocasiones como una potencia cósmica, Hécate Urania. En tercer lugar, un buen número de gemas conjuga a Hécate con las grandes potencias divinas como la tríada hebrea Ἥκω Σαβαώθ Ἀδονάις, Zeus o los teónimos mágicos Ἀβλαναθαναλβα y Ἀβρασάξ.

Así pues, los símbolos que más se repiten en estas gemas son las estrellas con cinco, seis, siete u ocho puntas que generalmente son símbolos solares, el creciente de luna y la serpiente tanto en calidad de reptil como de ouroboros. El ouroboros es un símbolo liminal en cuanto que representa el poder sobre todo cuando abarca el cuerpo de la serpiente que se muerde la cola. Otro de estos símbolos es la rueda de Tyche, la rueda del Destino de las Moiras o la ἕλγξ. Al margen de la concreta identificación de la rueda en estos amuletos, lo cierto es

que el símbolo atañe a la influencia que tiene Hécate sobre el devenir de las cosas y a su poder como potencia universal.

Índice de voces magicæ en estos amuletos:

Άβλαναθανάλβα: amuletos 13 (CBd-3168), 19 (CBd-221), 33 (CBd-664), 60 (CBd-3684).

Άβρασάς: amuleto 5 (CBd-3386), 8 (CBd-3583), 20 (CBd-1038), 24 (CBd-3638), 27 (CBd-3155), 33 (CBd-664), 64 (CBd-4220).

Αειιουω εηιουω ηιουω ιουω ουω υω ω: amuleto 33 (CBd-664).

ακραμαχαμαρι (variante de Άκραμμαχαμαρεί): amuletos 12 (CBd-1313), 60 (CBd-3684).

Αμοιριμοιρριοιριομα: amuleto 48 (CBd-2830), 49 (CBd-987), 50 (CBd-1733).

Αρβαρωθωβαρω (palíndrome imperfecto): amuleto 8 (CBd-3583).

άρωριφρασιν (variante): amuleto 33 (CBd-664).

Βαϊνωωωχ: amuleto 20 (CBd-1038), 33 (CBd-664).

Βαρχα (variantes): amuleto 22 (CBd-1678), 66 (CBd-4431).

Βριμώ: amuleto 19 (CBd-221).

Βορφοφορρβαβα *logos* y variantes: amuleto 22 (CBd-1678), 36 (CBd-1865), 41 (CBd-3581), 56 (CBd-3602).

Έρεσιγάλ: amuleto 29 (CBd-445)

ζζζ: amuleto 49 (CBd-987).

Ηλιαβρω (variante de ηλιαμβρω): amuleto 13 (CBd-3168).

Θαρουχοννω: amuleto 10 (CBd-1293).

Θαρουχονω μουλαθι νεκταυ: amuleto 7 (CBd-3582).

ιαρβαθα-logos: amuletos 4 (CBd-3130), 17 (CBd-2026).

λαεννουρα βαλβανηκ; αρυονεαλ βαλβανηκ; βαλβανηκ λαεννουρα: amuletos 7 (CBd-3582), 8 (CBd-3583), 10 (CBd-1293), respectivamente.

Μουι Σρω: amuleto 4 (CBd-3130).

νιχαροπληξ (variante de νιχαρωπληξ): amuleto 13 (CBd-3168).

ρωμανδαγαρη (variante de ρομανδαρηαρηγορω): amuleto 27 (CBd-3155)

Σεσεγγενβαρφαραγγης: amuletos 9 (CBd-1269), 16 (CBd-2025).

φορβαφορφορβα logos y variantes: amuleto 19 (CBd-221), 32 (CBd-470).

χυχ y βαχυχ (principio de χυχ χυβαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ βαζαβαχυχ βαδητοφωθ βαινχωωωχ logos): amuleto 64 (CBd-4220).

Venus victri<x>: amuleto 23 (CBd-1754).

Índice de las divinidades y de los amuletos en los que figuran

Hécate como divinidad principal: amuletos 1 (CBd-932), 2 (CBd-2024), 15 (CBd-2027), 18 (CBd-2028), 21 (CBd-1588), 27 (CBd-3155), 29 (CBd-445), 31 (CBd-447), 32 (CBd-470), 36 (CBd-1865) base triangular del kit, 41 (CBd-3581), 44 (CBd-1783), 48 (CBd-2830), 50 (CBd-1733), 51 (CBd-3036), 53 (CBd-3225), 56 (CBd-3602), 58 (3603), 61 (CBd-4012), 64 (CBd-4220), 65 (CBd-4221), 66 (CBd-4431), 68 (CBd-3604). Σ = 22.

Afrodita: amuleto 14 (CBd-2426), 26 (CBd-2425), 33 (CBd-664). **Venus:** amuleto 23 (CBd-1754), ¿66 (CBd-4431)? Σ = 5.

Anguípedes: amuletos 5 (CBd-3386), 6 (CBd-3527), 13 (CBd-3168), 34 (CBd-1689), 37 (CBd-635), 38 (CBd-636), 42 (CBd-1571), 45 (CBd-2208), 51 (CBd-3036), 54 (CBd-3391), 55 (CBd-3567), 59 (CBd-3619), 71 (CBd-3514). Σ = 13.

Anubis: amuleto 4 (CBd-3130), 5 (CBd-3386), 19 (CBd-221), 23 (CBd-1754), 30 (CBd-446), 54 (CBd-3391). Σ = 6.

Atenea: amuleto 17 (CBd-2026). Σ = 1.

Cárites: amuletos 14 (CBd-2426). Σ = 1.

Cérbero: amuleto 63 (CBd-4164). Σ = 1.

Chnoubis: amuleto 4 (CBd-3130) mencionado por su nombre mágico y 68 (CBd-3604) mediante su signo mágico S tachada. **Chnoubis leontocéfalo:** amuleto 28 (CBd-129). **Chnoubis serpiente gigante:** amuleto 43 (CBd-1782).

Eresquigal (Ερεσχιγάλ): amuleto 29 (CBd-445). Σ = 1.

Gorgoneion o la cabeza de la Gorgona Medusa: amuleto 5 (CBd-3386), 11 (CBd-1312), 14 (CBd-2426), 16 (CBd-2025), 20 (CBd-1038), 22 (CBd-1678), 60 (CBd-3684), 62 (CBd-4109), 70 (CBd-3601). Σ = 9.

Heracles: amuleto 24 (CBd-3638), 58 (CBd-3606). Σ = 2.

Hermes: amuleto 4 (CBd-3130). Σ = 1.

Ίάω nombre: amuleto 2 (CBd-2024), 5 (CBd-3386), 12 (CBd-1313), 13 (CBd-3168), 24 (CBd-3638), 33 (CBd-664), 36 (CBd-1865), 40 (CBd-3328), 45 (CBd-2208), 49 (CBd-987), 51

(CBd-3036), 57 (CBd-3603), 61 (CBd-4109). **Ίάω Σαβαώθ Ἀδονάις** tríada: amuletos 8 (CBd-3583), 11 (CBd-1312) y 43 (CBd-1782). **Ίάω Σαβαώθ**: amuleto 46 (CBd-2765). **Ίάω Σαβαώθ Γαβριήλ**: amuleto 15 (CBd-2027). **Ίάω Σαβαώθ Μιχαήλ**: amuleto 34 (CBd-1689). $\Sigma = 19$.

Isis o Isis-Hathor: amuletos 1 (CBd-932), 7 (CBd-3582), 8 (CBd-3583), 10 (CBd-1293), 13 (CBd-3168), 22 (CBd-1678), 32 (CBd-470), 35 (CBd-3580), 63 (CBd-4164). $\Sigma = 9$.

Harpócrates: amuletos 28 (CBd-129), 33 (CBd-664), 46 (CBd-2765), 47 (CBd-1732), 52 (CBd-3120). **Horus-Harpócrates**: amuletos 30 (CBd-330), 34 (CBd-1689). **Horus-Harpócrates leontocéfalo**: amuletos 1 (CBd-932), 19 (CBd-221). $\Sigma = 9$.

Némesis-Tyche: amuleto 17 (CBd-2026), 25 (CBd-1903). **Hécate-Némesis-Tyche**: 42 (CBd-1571). **Símbolo mágico** que quizás representa la ἵγυξ o la rueda de Némesis-Tyche: amuletos 27 (CBd-3155), 68 (CBd-3604). $\Sigma = 5$.

Osiris momia: amuletos 5 (CBd-3386), 33 (CBd-664), 54 (CBd-3391). $\Sigma = 3$.

Ouroboros símbolo: amuleto 4 (CBd-3130), 6 (CBd-3527), 12 (CBd-1313), 28 (CBd-129), 33 (CBd-664), 40 (CBd-3328), 51 (CBd-3036).

Pantheos: amuleto 12 (CBd-1313), 40 (CBd-3328) itifálico. $\Sigma = 2$.

Perséfone: amuleto 3 (CBd-1262). **Hécate-Selene-Perséfone**: lámina mágica 42 (CBd-1571). $\Sigma = 2$.

Foebe, Dione y Nyx: 36 (CBd-1865) base triangular del kit de Pérgamo. $\Sigma = 1$.

Selene: amuleto 2 (CBd-2024), 29 (CBd-445), 61 (CBd-61). $\Sigma = 3$.

Seth: amuleto 4 (CBd-3130), 5 (CBd-3386). $\Sigma = 2$.

Serapis: amuleto 4 (CBd-3130), 33 (CBd-664), 63 (CBd-4164). $\Sigma = 3$.

Thoth: amuletos 30 (CBd-446), 49 (CBd-987) cinocéfalo. $\Sigma = 2$.

Zeus: amuleto 3 (CBd-1262), 49 (CBd-987), 27 (CBd-3155), 33 (CBd-664). $\Sigma = 4$.

Índice de los amuletos mágicos comentados

Relación de mi numeración (Amuletos 1-71) con la referencia en “The Campbell Bonner Magical Gems Database” (CBd-).

Nota: mi intención en este apartado era acompañar cada referencia con la imagen del amuleto correspondiente. Sin embargo, no obtuve respuesta a mi petición de permiso explícito para el uso de las imágenes por parte de los responsables de la página web <http://cbd.mfab.hu/>. Por lo tanto, he tenido describir en detalle los amuletos y solamente puedo adjuntar el link a la página para aquellos lectores que quieran consultar las imágenes correspondientes a los amuletos.

1. CBd-932. Amuleto con forma de escarabajo mágico (s. I a.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=932&multiple_cond=and&rpp=15
2. CBd-2024. Amuleto jaspe amarillo (s. I-II d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2024&multiple_cond=and&rpp=15
3. CBd-1262. Amuleto rectangular (s. I-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1262&multiple_cond=and&rpp=15
4. CBd-3130. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3130&multiple_cond=and&rpp=15
5. CBd-3386. Amuleto mágico con forma de huso (s. I-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3386&multiple_cond=and&rpp=15
6. CBd-3527. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3527&multiple_cond=and&rpp=15
7. CBd-3582. Amuleto ovalado (s. I-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3582&multiple_cond=and&rpp=15
8. CBd-3583. Amuleto ovalado con montura de oro para colgárselo (s. I-IV d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3583&multiple_cond=and&rpp=15
9. CBd-1269. Colgante mágico con forma de huso (100-500 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1269&multiple_cond=and&rpp=15
10. CBd-1293. Amuleto ovalado (100-500 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1293&multiple_cond=and&rpp=15
11. CBd-1312. Amuleto ovalado (100-500 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1312&multiple_cond=and&rpp=15
12. CBd-1313. Amuleto ovalado (100-500 d.C.).

- http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1313&multiple_cond=and&rpp=15
13. CBd-3168. Colgante mágico con forma de prisma rectangular (100-400 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3168&multiple_cond=and&rpp=15
 14. CBd-2426. Amuleto ovalado con un engaste moderno de plata recubierto de oro (s. II d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2426&multiple_cond=and&rpp=15
 15. CBd-2027. Amuleto ovalado (s. II d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2027&multiple_cond=and&rpp=15
 16. CBd-2025. Amuleto ovalado (mediados s. II d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2025&multiple_cond=and&rpp=15
 17. CBd-2026. Amuleto ovalado (mediados s. II d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2026&multiple_cond=and&rpp=15
 18. CBd-2028. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2028&multiple_cond=and&rpp=15
 19. CBd-221. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=221&multiple_cond=and&rpp=15
 20. CBd-1038. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1038&multiple_cond=and&rpp=15
 21. CBd-1588. Sello de Hécate (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1588&multiple_cond=and&rpp=15
 22. CBd-1678. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1678&multiple_cond=and&rpp=15
 23. CBd-1754. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1754&multiple_cond=and&rpp=15
 24. CBd-3638. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3638&multiple_cond=and&rpp=15
 25. CBd-1903. Amuleto ovalado (s. II-III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1903&multiple_cond=and&rpp=15
 26. CBd-2425. Amuleto ovalado con un engaste moderno de plata bañado en oro (segunda mitad del s. II – primera mitad del s. III d.C.).

- http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2425&multiple_cond=and&rpp=15
27. CBd-3155. Amuleto circular (200-700 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3155&multiple_cond=and&rpp=15
 28. CBd-129. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=129&multiple_cond=and&rpp=15
 29. CBd-445. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=445&multiple_cond=and&rpp=15
 30. CBd-446. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=446&multiple_cond=and&rpp=15
 31. CBd-447. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=447&multiple_cond=and&rpp=15
 32. CBd-470. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=470&multiple_cond=and&rpp=15
 33. CBd-664. Amuleto mágico (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=664&multiple_cond=and&rpp=15
 34. CBd-1689. Amuleto con forma de prisma (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1689&multiple_cond=and&rpp=15
 35. CBd-3580. Amuleto ovalado (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3580&multiple_cond=and&rpp=15
 36. CBd-1865. Kit de instrumentos mágicos de Pérgamo (s. III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1865&multiple_cond=and&rpp=15
 37. CBd-635. Amuleto circular con forma de colgante (s. IV d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=635&multiple_cond=and&rpp=15
 38. CBd-636. Amuleto circular con forma de colgante (400-410 d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=636&multiple_cond=and&rpp=15
 39. CBd-8. Amuleto ovalado votivo de época imperial (s. I a.C. – III d.C.).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=8&multiple_cond=and&rpp=15
 40. CBd-3328. Amuleto ovalado (época romana).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3328&multiple_cond=and&rpp=15
 41. CBd-3581. Amuleto ovalado de colgante (época romana).

http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3581&multiple_cond=and&rpp=15

AMULETOS SIN DATACIÓN:

42. CBd-1571. Lámina mágica.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1571&multiple_cond=and&rpp=15
43. CBd-1782. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1782&multiple_cond=and&rpp=15
44. CBd-1783. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1783&multiple_cond=and&rpp=15
45. CBd-2208. Amuleto ovalado (¿tardo-antigua?).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2208&multiple_cond=and&rpp=15
46. CBd-2765. Dibujo de un amuleto ovalado broche.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2765&multiple_cond=and&rpp=15
47. CBd-1732. Amuleto ovalado tal vez correspondiente al diseño CBd-2765 (s. XVIII-XIX).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1732&multiple_cond=and&rpp=15
48. CBd-2830. Dibujo de un Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2830&multiple_cond=and&rpp=15
49. CBd-987. Amuleto rectangular octogonal (s. XVII).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=987&multiple_cond=and&rpp=15
50. CBd-1733. Amuleto ovalado (s. XVIII-XIX).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=1733&multiple_cond=and&rpp=15
51. CBd-3036. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3036&multiple_cond=and&rpp=15
52. CBd-3120. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3120&multiple_cond=and&rpp=15
53. CBd-3225. Amuleto circular.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3225&multiple_cond=and&rpp=15
54. CBd-3391. Amuleto con forma de colgante.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3391&multiple_cond=and&rpp=15
55. CBd-3567.

- http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3567&multiple_cond=and&rpp=15
56. CBd-3602.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3602&multiple_cond=and&rpp=15
57. CBd-3603.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3603&multiple_cond=and&rpp=15
58. CBd-3606.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3606&multiple_cond=and&rpp=15
59. CBd-3619.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3619&multiple_cond=and&rpp=15
60. CBd-3684. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3684&multiple_cond=and&rpp=15
61. CBd-4012. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4012&multiple_cond=and&rpp=15
62. CBd-4109. Amuleto ovalado.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4109&multiple_cond=and&rpp=15
63. CBd-4164. Amuleto ovalado con engaste de oro.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4164&multiple_cond=and&rpp=15
64. CBd-4220. Amuleto ovalado con engaste moderno de oro.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4220&multiple_cond=and&rpp=15
65. CBd-4221. Gema ovalada.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4221&multiple_cond=and&rpp=15
66. CBd-4431. Gema ovalada.
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=4431&multiple_cond=and&rpp=15

AMULETOS TARDÍOS (s. XVIII-XIX)

67. CBd-2055. Amuleto ovalado ¿s. XVIII?
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=2055&multiple_cond=and&rpp=15
68. CBd-3604. Dibujo de amuleto ovalado (1801-1802).
http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cbd_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3604&multiple_cond=and&rpp=15
69. CBd-3605. Dibujo de amuleto ovalado con engaste que sirve para colgárselo (1801-1802).

http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cdb_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3605&multiple_cond=and&rpp=15

- 70.** CBd-3601. Amuleto ovalado (1801-1802).

http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cdb_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3601&multiple_cond=and&rpp=15

- 71.** CBd-3514. Dibujo de un amuleto colgante (1801-1802).

http://cbd.mfab.hu/object/search?sort=cdb_number%7Casc&lang1=default&mdesc=false&lang2=default&cbd_id=3514&multiple_cond=and&rpp=15

SECCIÓN III. DELIMITACIÓN DEL PERFIL ASTRAL DE HÉCATE

Introducción

Esta Sección aborda la cuestión del perfil astral de Hécate. El perfil astral complementa su perfil mágico y está constituido por dos facetas de Hécate: la faceta lunar y la faceta cósmica. La primera está basada en la relación de Hécate con el astro luna y por lo tanto con Selene porque es la divinización del astro en la mitología griega¹. La segunda es la que adopta Hécate cuando desempeña su función de entidad divina intermediaria cuyo objetivo es conectar y transmitir información a través del cosmos, de modo que se establezca un vínculo entre el mundo sensible de los humanos y el mundo no sensible de los dioses. La faceta cósmica de Hécate es equivalente al título de Alma del Mundo que se le otorga en los *Oráculos Caldeos*.

PARTE 1: FACETA LUNAR DE HÉCATE

Características fundamentales de la conexión de Hécate con la Luna

Este primer apartado está dedicado a la caracterización de la faceta lunar de Hécate. Dicha caracterización tiene en cuenta los rasgos iconográficos, los epítetos, los atributos, las prerrogativas y las funciones que definen a Hécate como diosa lunar.

La luz

La primera característica que conecta a Hécate con la luna es la de ser portadora de luz², de ahí que reciba el epíteto **φωσφόρος** y que su atributo predilecto sean las antorchas³. Como he tenido ocasión de demostrar, la antorcha es un elemento constante en la iconografía de Hécate en la cerámica, la escultura de los *hekataia*⁴, la pintura, las monedas y los amuletos mágicos. En ocasiones este atributo se complementa con la luna creciente que Hécate luce en la frente y que constituye parte de su iconografía especialmente en el periodo imperial romano⁵. Por un lado, destaca la iconografía de monedas carias (la mayoría procedentes de Estratonicea) que se emitieron en época de los magistrados Gayo (guerra Mitridática) y Faniás Citas, y de los emperadores Antonino Pío, Septimio Severo y Julia Domna, y Caracalla y Plautilla; así como los *hekataia* romanos de bronce de los siglos I-III d.C. conservados en los museos de Treviso⁶, de Roma¹ y de Classe², y en el British Museum³. En todos estos casos, el

¹ La consideración de los planetas como dioses proviene de la religión astral babilonia y es habitual en Grecia desde el s. IV a.C. por influencia pitagórica y platónica. Véase el testimonio del discípulo de Platón, Filipo de Opunte, *Epinomis* 987 B-D. Sobre este tema, Delgado y Pérez Jiménez, 2014.

² En la genealogía de Hécate transmitida por Hesíodo la diosa es hija de Perses y de Asteria (Hes. *Th.* 404), lo cual la conecta con el cielo estrellado.

³ Esta es una función fundamental de Hécate en *h.Cer.* 52.

⁴ Véanse las piezas de escultura procedentes de Egina.

⁵ Sarian, 1992: 1007-1008 nn. 247-266.

⁶ Treviso, Mus. Civ. Sarian, 1992: 1001 n. 151.

modelo iconográfico de Hécate implica que una de las tres figuras de la composición lleve el creciente sobre la frente y sostenga antorchas en las manos. Además, en el ejemplar del museo de Roma la figura de Hécate que lleva el creciente de luna tiene también una flor de loto, un atributo solar propio de Harpócrates, que permite asociar esta imagen de Hécate con Isis. Por otra parte, uno de los *hekataia* de mármol encontrado en el templo cirenaico de Isis presenta el creciente de luna en la frente de una de sus imágenes de Hécate. El hecho de que se encontraran *hekataia* en el templo de Isis y de que al menos uno de ellos sea una imagen de Hécate lunar constituye una prueba de la relación entre Hécate e Isis debido a su naturaleza lunar. El creciente de luna también es un elemento constante en los *hekataia* dacios (I-III d.C.).

El momento cultural: la noche y el día del mes

La característica de ser diosa portadora de luz va ligada a la **noche**⁴ porque Hécate disipa la oscuridad con sus antorchas. La noche es el momento adecuado para las epifanías de Hécate, por eso es llamada νυχία⁵ γ σκοτία⁶, νυκτιπόλος⁷, νυκτοδρόμα⁸, νυκτηρία, νυκταιροδύτειρα⁹, νυκτιβόη¹⁰, νυκτοφάνεια¹¹, νυκτίφαντον¹², νυκτὸς ἄγαλμα¹³, νύξ¹⁴ e incluso recibe el título de ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς ἀμφιέπουσα, el cual responde a su función de guardiana y protectora¹⁵.

Por la noche también se celebran sus rituales, generalmente a medianoche¹⁶ y a mediados o al final de **mes**. El 13 de agosto se celebraba en los hogares de toda Italia los Idus de Hécate-Diana y en ese día humeaban antorchas en el bosque de Aricia¹⁷. El décimo sexto día del mes, coincidiendo con el momento en el que la luna se traslada de este a oeste con relación al sol y pasa de la fase llena a la menguante, se ofrecía a Hécate y Ártemis el dulce circular llamado ἀμφιφών¹⁸. Así como otro dulce llamado πέμμα con forma de cornamenta se ofrecía a Apolo, Ártemis, Hécate y Selene (Poll., *Onomasticon* VI 76, 4). Esto constituye una prueba temprana de la relación tanto de Hécate como de Ártemis con la luna. El trigésimo día del mes se denomina τριακάς¹⁹ y coincide con el novilunio. Este día se consagra a Hécate porque es la

¹ Roma, Pal. Cons. – Paris fig. 3744. Kraus, 1960: 160 n. 665; Guidoni, 1980: 49-50 fig. 8; Sarian, 1992: 1009 n. 286.

² Guidoni, 1980: 33-55; Sarian, 1992: 1001 n. 153.

³ British Museum 1805,0703.14. Sarian, 1992: 1006 n. 244.

⁴ En la genealogía de Hécate que transmite Baquílides la diosa es hija de Νύξ (B., *fr.* 1B).

⁵ PGM IV 1402, 2539 ψ 2546, 2852; VII 882.

⁶ PGM IV 2852.

⁷ Acus., *fr.* Vol. Jacoby' –F 1a, 2, F, frag. 42, lín. 3-4; frag. 27, lín. 1.

⁸ PGM VII 695.

⁹ PGM IV 2542.

¹⁰ PGM IV 2805.

¹¹ PGM IV 2816-7.

¹² E., *Hel.* 570.

¹³ PGM IV 2786.

¹⁴ PGM IV 2854.

¹⁵ PGM IV 2825-6.

¹⁶ Orph., A. III 840.

¹⁷ Stat. Silv. 1, 60.

¹⁸ Philoch., *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86a, ll. 1-7; *idem.*, *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86b, ll. 1-9; *Et.Gen.*, *Alpha* entrada 732 lín. 5 Ἀμφιφών: *schol. Adesp.* Fr. 585

¹⁹ Plu., *Alex.* XXV 1-2 y LXXV 6.

diosa de la liminalidad y este día constituye la frontera entre un mes y el siguiente¹. Este día los griegos ofrecían a Hécate los δεῖπνα², consistentes en el sacrificio de cachorros y de peces como el mújol. De hecho, el sacrificio del perro para Hécate se debe a la conexión que tiene este animal con Hécate y con la luna. El día treinta era el *interlunium*, el momento propicio para un eclipse lunar³ y para la purificación. Por eso este día se consagraba a los difuntos y se ofrecían δεῖπνα para Hécate⁴. En cambio, según la tradición de los *Oráculos Caldeos*, las estatuas votivas de Hécate se consagraban bajo la luna creciente (*Orac.Chald.* fr. 224)⁵. Lo cierto es que, aunque no hay unanimidad en cuanto a la fase de la luna que corresponde a los rituales de Hécate, sin embargo, las fuentes confirman que la importancia de la influencia del astro para la veneración de la diosa⁶.

Morfología triple

El rasgo más distintivo que tiene en común Hécate con la luna es la **triplicidad**. Así como el astro se caracteriza por tener tres fases, la naturaleza triple de Hécate se manifiesta en sus tres cabezas sobre un solo cuerpo o bien en sus tres cuerpos con sus respectivas cabezas y tres pares de brazos que portan sus atributos. Esta es la iconografía más habitual que presenta en los amuletos mágicos y así es descrita en los textos de magia. Por este motivo recibe los epítetos τρίμορφος, τριπρόσωπος⁷, τρίκτυπος, τρίφθογγος, τρικάρανος⁸, τριώνυμος⁹, θρινακία, τριαύχενος¹⁰, θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι¹¹, etc. La triple forma de Hécate se identifica, por un lado, con las tres fases de la luna: ἡ Ἑκάτη τρίμορφος εἰσῆκται διὰ τὸ τρία σχήματα γενικώτατα ἀποτελεῖν τὴν σελήνην, μηνοειδῆ γινομένην καὶ πανσέληνον καὶ τρίτον τι ἄλλο σχῆμα [πλάττουσιν] ἀναλαμβάνουσιν, καθ' ὃ πεπλήρωται μὲν αὐτῆς ὁ μηνίσκος, οὐ πεπλήρωται δ' ὁ κύκλος¹²; por otro lado, hace que la diosa se relacione con otras divinidades triples como las Cárites¹³ y las Moiras.

Hécate muestra su triple forma y su triple rostro en sus epifanías. Los rostros de la diosa suelen ser dos zoomórficos: de cachorro, de un cuadrúpedo con cuernos (toro, buey, vaca, cabra) o de caballo, más uno humano de muchacha. Por ejemplo, en el conjuro del mago hiperbóreo narrado por Luciano, Hécate se aparece con cara de buey, de cachorro y de muchacha: μετὰ δὲ τὴν Ἑκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν, πολύμορφόν¹⁴ τι θέαμα καὶ ἄλλοτε ἄλλοιόν τι φανταζόμενον· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον

¹ Plu., *Sol.* XXV 5-6.

² Apollod., *fr.* 16, línea 2 *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 5-30 Kaibel.

³ Plu., *Rom.* 12, 2; Plu., *Nic.* 23, 2; Plu., *De Is. et Os.* 372B.

⁴ Ath. 325 A; Harp. τριακάς; Porph., *apud* Eus., *PE* III 11, 32.

⁵ Majercik, 1989: 137-138.

⁶ Nonn., *D.* XL 190.

⁷ PGM IV 2112, 2522, 2604-2605, 2783-2784, 2819 y 2876. Chariclid., Ἄλυσις IV 556 M *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 27-32.

⁸ PGM IV 2521, 2542, 2721, 2744-2745, 2794 y 2818. Ps.-Luc., *Philopatr.* 1, 5.

⁹ Epíteto asignado tanto a Hécate (PGM IV 2112, 2604-5) como a Hécate-Mene (PGM IV 2542) y a Hécate-Selene (PGM IV PGM IV 2784-5 y 2818).

¹⁰ PGM IV 1402, 2522 y 2819-2820.

¹¹ PGM IV 2526-2528.

¹² Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 8-74, 4.

¹³ ἡ Χαρίτων τρισσῶν τρισσαῖς μορφαῖσι “que danza con las estrellas con la triple forma de las tres Gracias”, PGM IV 2790-1.

¹⁴ El mismo epíteto πολύμορφος en PGM IV 2723.

γυναικείαν μορφήν ἐπεδείκνυτο, εἴτα βοῦς ἐγίγνετο πάγκαλος, εἴτα σκύλαξ ἐφαίνετο¹. La práctica del *PGM* IV 2110-2116 prescribe diseñar a Hécate sobre una hoja de lino con tres caras: la derecha de vaca, la izquierda de perro y la central de muchacha. El amuleto de la práctica 6 del *PGM* IV 2874-2886 consiste en grabar una imagen de Hécate tricéfala sobre una piedra siderita: el rostro central de una doncella cornígera, el izquierdo de un perro, el derecho de una cabra. El triple rostro de Hécate es uno de sus principales rasgos lunares.

El momento ideal para su culto son las τριακάδες² y los lugares predilectos para ello son las encrucijadas³; de ahí el epíteto Τριοδίτις⁴ y que se la considere protectora de estos lugares: τριόδων μεδέεις⁵. Este epíteto también sirve para identificar a Core con Hécate⁶. En un ejemplo de sincretismo con el astro, Cornuto afirma que Hécate es la ἐπόπτης de las encrucijadas porque va cambiando tres veces de fase en su marcha por los signos: ἐντεῦθεν ἤδη καὶ τριοδίτις ἐπεκλήθη καὶ τῶν τριόδων ἐπόπτης ἐνομήσθη διὰ τὸ τριχῶς μεταβάλλειν ὁδεύουσα διὰ τῶν ζώων⁷. Al igual que el sol durante el día, Hécate como hipóstasis de luna es el único astro que se ve y que viaja durante la noche, de ahí su epíteto νυκτοδρόμα (*PGM* VII 695). En la invocación del *PGM* IV 2822-2823 se encuentra la siguiente expresión que también se refiere a Hécate como hipóstasis de la luna: τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις y en el *PGM* 2524-2526 se repite y continúa así: τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις καὶ τρισὶ μορφαῖσι καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι “que gobiernas durante treinta [días] con tres formas y sobre las llamas y sobre los perros cachorros”. Estos enunciados aluden a Hécate como si fuese la luna presente en el cielo que cambia de forma al pasar por sus tres fases a lo largo de los treinta días del mes.

Por último, Lido habla de las tres festividades mensuales denominadas *Kalendas*, *Nonas* e *Idus* establecidas por Numa y que se deben a las tres fases de la luna⁸ en cada momento del mes. Los romanos llaman *Kalendas* (Καλένδαι) a la primera mientras que los griegos la llaman Νεομηνία porque coincide con la luna nueva. La fiesta de los Nonas (Νῶναι) corresponde con la media luna a mitad de mes (μεσομηνία). Los *Idus* (Εἰδοί), en fin, se corresponden con la luna llena (πληνιλούνιον, πληροσέληνον)⁹. Lido señala que el treinta, el número de días que dura el mes, es el más conectado con la naturaleza (Lyd., *Mens.* III 14, 1-4)¹⁰.

¹ Luc., *Philops.* 14, 24-29.

² Plu., *De fluviis* V 2,3 y *De Proverbiis Alexandrinorum* fr. 8, 1-5; Diogenian., *Paroemiae vel Paroemiographi* epitome operis sub nomine Diogeniani, *Centuria* 8, sección 39, lín. 2-3.

³ *PGM* XI A 4. En las encrucijadas se sacrifican cachorros para ella, Ar., fr. 209 K.-A. = fr. 204 Kock.

⁴ *PGM* IV 2522, 2724, 2820. Dam., *In Phd.* secc. 496 lín. 3; secc. 108 lín. 9 = *In Platonis Phaedonem* 1082a2-6.

⁵ *PGM* IV 2822.

⁶ ἐξορκίζω σὲ κατὰ τῆς Κόρης Τριοδίτιδος γενομένης “te invoco a ti, por Core, la diosa de las encrucijadas”, *PGM* IV 2957-8.

⁷ Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 13-15.

⁸ Según el testimonio de Aristóteles transmitido por Lido, las tres fases de la luna son “rápida, media y relajada” debido a que el trayecto del astro es más rápido cuando está próximo el solsticio de invierno, es más lento cuando se acerca el solsticio de verano y viaja a velocidad constante durante el equinoccio. Lyd., *Mens.* III 10, 15-17: ὁξυτέραν γὰρ, ὡς Ἀριστοτέλης φησί, ποιεῖται τὴν πορείαν πρὸς τῷ χειμερινῷ τροπικῷ, βραδυτέραν δὲ τὴν πρὸς τῷ θερινῷ, ὁμαλὴν δὲ τὴν πρὸς τῷ ἰσημερινῷ.

⁹ Lyd., *Mens.* III 10 y III 13, 1-3.

¹⁰ La triada se compone de tres mónadas y el mes de tres décadas, así como el ciclo del mes está formado de cuatro cuadrados en secuencia desde la mónada: 1, 4, 9, 16. Por este motivo, Heráclito

Las tres fases de la luna justifican que el astro se denomine con el nombre de Selene o de Hécate, ya que Hécate es a la luna lo que Apolo al sol: τρίμορφος μὲν γὰρ ἡ τῆς Ἑκάτης, ἦτοι τῆς Σελήνης, δύναμις· ὃ γὰρ Ἀπόλλων ἐν ἡλίῳ, τοῦτο Ἑκάτη ἐν σελήνῃ (Lyd., *Mens.* III 13, 13-15). La triplicidad de la luna (manifestada en sus fases) y de Hécate (manifestada en su triple forma) conlleva que el epíteto τριοδίτις sea común al astro y a la diosa (Lyd., *Mens.* III 10, 1-9): Ὁ Νουμᾶς πανταχοῦ τὸν περιττὸν ἀλλ' οὐ τὸν ἄρτιον ἀριθμὸν τιμῶν τριχῇ τὰς ἐορτὰς τοῦ μηνὸς διετύπωσε· τρίπους γὰρ οἰκεῖος Ἀπόλλωνος, καὶ γὰρ τῆς μονάδος ἐστὶν εἰκὼν. ταύτη καὶ τὰς τοῦ μηνὸς ἐορτὰς διέταξε· τριῶν γὰρ εἶναι λεγομένων τῶν τῆς σελήνης δρόμων, ὁξέως μέσου καὶ ἀνειμένου, δι' οὓς καὶ Τριοδίτιν τὴν Ἑκάτην – οἶονεὶ τὴν Σελήνην – οἱ ποιηταὶ καλοῦσι, τρισὶν ἐορταῖς τὸν μῆνα διέλαβε. τρίμορφος γὰρ ἡ Σελήνη... Para Lido, esta afirmación está sustentada por la autoridad del *Orac.Chald.* fr. 328¹ cuya enunciación se atribuye a la propia Hécate y habla de ella (Lyd., *Mens.* III 10, 9-14): ...καὶ ὅπως, ἐκ τοῦ χρησμοῦ γνωστέον· λέγει δὲ οὕτως· ἦδ' ἐγὼ εἰμι κόρη πολυφάσματος οὐρανόφοιτος ταυρῶπις τρικάρηνος ἀπηνῆς χρυσοβέλεμνος Φοίβη ἀπειροτέχνη φαεσίμβροτος Εἰλήθυια τριστοίχου φύσεως συνθήματα τρισσὰ φέρουσα.

Este oráculo, con alguna modificación, es transmitido por Eusebio de Cesarea (Eus., *PE* IV 23, 7, 1-9) en una de sus citas de Porfirio (Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* 175 C, 2) e incluye los versos finales que no se encuentran en la cita de Lido: Καὶ πάλιν φησὶν [Porfirio]· “Ἐτι παραθεῖς ἐν χρηστήριον, ὅπερ αὐτὴ ἡ Ἑκάτη πεποιήται, καταπαύσω τὸν περὶ ταύτης λόγον· ἦδ' ἐγὼ εἰμι κόρη πολυφάσματος, οὐρανόφοιτος, ταυρῶπις, τρικάρηνος, ἀπηνῆς, χρυσοβέλεμνος, Φοίβη ἀπειρολεχῆς², φαεσίμβροτος Εἰλείθυια, τριστοίχου φύσεως συνθήματα τρισσὰ φέρουσα· αἰθέρι μὲν πυρόεσσιν ἐειδομένη εἰδῶλοις, ἡέρα δ' ἀργεννοῖσι τροχάσμασιν ἀμφικάθημαι· γὰρ δ' ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει”. En cualquier caso, los testimonios de Lido y de Porfirio (a través de Eusebio de Cesarea), basándose en el testimonio del oráculo caldeo, confirman la identificación de Hécate con Selene-luna gracias a la triple naturaleza que ambas comparten.

Por otro lado, el pez mújol se ofrece en las encrucijadas como δεῖπνον para Hécate porque su nombre en griego es τρίγλη y contiene la raíz del número tres. Según Ateneo, había un lugar cultural en Atenas llamado Τρίγλα dedicado a Hécate Τριγλανθίνη³, apelativo derivado del epíteto τρίγληνος y que está relacionado con dicho sacrificio (si bien no está atestado en otras fuentes). En relación con el número tres, Hécate recibe el epíteto Τριτογενής, debido a su naturaleza triple y a su asimilación con Atenea. De acuerdo con Plutarco, los pitagóricos se referían al triángulo equilátero con el nombre de “Atenea Τριτογένεια”, convirtiendo el nombre de la diosa en una alegoría matemática⁴. Por su parte, Demócrito llamó su tratado *Τριτογένεια* por Atenea, debido a su similitud con la diosa madre Isis⁵ de la cual todo

llama a la “generación” con el nombre de “mes”: “Ὅτι ὁ τριάκοντα ἀριθμὸς φυσικώτατός ἐστιν, ὃ γὰρ ἐν μονάσι τριάς, τοῦτο ἐν δεκάσι τριακοντάς· ἐπεὶ καὶ ὁ τοῦ μηνὸς κύκλος συνέστηκεν ἐκ τεσσάρων τῶν ἀπὸ μονάδος ἐξῆς τετραγώνων, α' δ' θ' ιζ', ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ Ἡράκλειτος γενεὰν τὸν μῆνα καλεῖ.

¹ *Or.Chald.* 328 Smith; Wolff p. 151.

² Eusebio transmite el adjetivo ἀπειρολεχῆς “sin lecho (nupcial)” mientras que Lido transmite ἀπειροτέχνη “desconocedora del arte” refiriéndose a Foebe.

³ Apollod., fr. 16, línea 2 *apud* Ath., *Deipnosophistae* VII 126 ll. 5-30 Kaibel.

⁴ Plu., *De Is. et Os.* 381F.

⁵ Plu., *De Is. et Os.* 376 A-B. Los egipcios asimilaban a Atenea con Isis.

proviene¹. Proclo asigna a Atenea el epíteto Τριτογένεια en su *Himno ΕΙΣ ΑΘΗΝΑΝ ΠΟΛΥΜΗΤΙΝ*², del cual hablaré más adelante.

En el *PGM* III 44 hay una invocación a la divinidad sincrética Hécate-Isis como τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα. Dicha denominación se aplica a Isis porque es la diosa primordial y madre del panteón egipcio; y se aplica a Hécate por dos motivos: uno es la concepción hesiódica por la cual ella tiene influencia sobre los nacimientos y es una diosa κουροτρόφος, y dos, debido a la concepción caldaica de Hécate, según la cual su vientre es dispensador de vida (ζωογόνος)³. Por lo tanto, la conexión entre Hécate, Atenea e Isis no solo está basada en la faceta lunar de estas diosas sino en su capacidad generadora de vida.

Morfología cuádruple y la conexión con los elementos naturales

Aunque la triplicidad es su característica más destacada, el dominio que ejercen Hécate y la luna sobre los elementos naturales aire, fuego, agua y tierra hace que también estén vinculadas con el número **cuatro**. El siguiente testimonio de Lido evidencia, por un lado, la supremacía de la luna en el universo como gobernadora y guía de todo el mundo sublunar (Lyd., *Mens.* III 8, 14): Ὅτι ἡ σελήνη προσεχῶς ἐπιβέβηκε τῷ γεννητῷ παντὶ καὶ πάντα κυβερνᾶται τὰ τῆδε ἐναργῶς ὑπ'αὐτῆς. Dicha afirmación está sustentada en el testimonio del *Or.Chald.* 216⁴ que el autor cita en el texto y cuya última línea se considera de tradición órfica (Orph., fr. 353 Kern)⁵: ὥς τὰ λόγια φασὶ· Νύμφαι πηγαῖαι καὶ ἐν ὕδρια πνεύματα πάντα καὶ χθόνιοι κόλποι <τε> καὶ ἥριοι καὶ ὕπανγοι μηνᾶοι πάσης ἐπιβήτορες ἥδ' ἐπιβῆται ὕλης οὐρανίας τε καὶ ἀστερίας καὶ ἀβύσσων⁶.

Lido equipara la luna con Hécate por medio de su función de guardiana y gobernadora de los cuatro **elementos**, y dicha potestad se representa en las cuatro cabezas de Hécate. La cabeza de caballo se asocia con el fuego, la de toro con el aire, la de serpiente con el agua y la de perro con la tierra⁷ (Lyd., *Mens.* III 8, 8-25): τοῦ γὰρ μεταβολικοῦ σώματος κατὰ τὴν σφετέραν τοῦ βάρους ἀναλογίαν τῇ γῇ περιχυθέντος ἀναγκαῖον ἦν τὸ μέλλον πλησιάζειν αὐτῇ πάσης μετέχειν δυνάμεως. διὸ περιαρμολογούμενος ὁ θεὸς τὴν σεληνιακὴν σφαῖραν πάσης μετέχουσιν δυνάμεως τῶν δραστηρίων σφαιρῶν πλησίον τοῦ παντός αἰσθητοῦ παρεστήσατο ἔφορον τῶν στοιχείων. ὅθεν καὶ τετρακέφαλον τὴν Ἑκάτην ὁ μυστικὸς παραδίδωσι λόγος διὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· καὶ ἡ μὲν πυρίπνου τοῦ ἵππου κεφαλὴ δῆλον ὡς εἰς τὴν τοῦ πυρὸς σφαῖραν ἀναφέρεται, ἡ δὲ τοῦ ταύρου μυκωμένη δαιμόνιον τινα μυκηθμὸν εἰς τὴν τοῦ ἀέρος, ἡ δὲ τοῦ ὕδρου πικρὰ καὶ ἄστατος φύσις εἰς τὴν τοῦ ὕδατος, ἡ δὲ τοῦ κυνὸς κολαστικὴ καὶ τιμωρὸς εἰς τὴν γῆν. ὅθεν καὶ Κέρβερον αὐτὴν οἶονεϊ κρεωβόρον οἱ ποιηταὶ

¹ D.L., IX 46, 5.

² Procl., *H.* 7.

³ *Or.Chald.* frs. 32, 38 y 53.

⁴ *Or.Chald.* 216 (*dubbio*) Des Places/Majercik.

⁵ Lewy, 2011: 267-268 debate la procedencia del *Or.Chald.* 216 (*dubbio*).

⁶ “La luna está permanentemente por encima del universo creado y todas las cosas aquí abajo están claramente guiadas por ella, como dice el oráculo [fr. 216 (*dubium*)]: Las Ninfas de las fuentes y de todos los espíritus en el agua, senos terrestres, aéreos y de la región bajo los rayos del sol, (daimones) lunares, machos y hembras, que camináis sobre toda la materia, celeste, astral y abismal”. Fr. 216 (*dubium*) = Lyd., *Mens.* III secc. 8 lín. 14.

⁷ Véase el cometario de la relación de Hécate con estos cuatro animales en el apartado 4 de las “Conclusiones” de la Sección II.

προσαγορεύουσιν. αὐτῆς οὖν τῆς σελήνης τῶν τεσσάρων στοιχείων κρατούσης εἰκότως οἱ παλαιοὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔτους ἀμφοτέροις ἅμα ἀνέθεντο τοῖς φωσίν. Sin embargo, en el testimonio de Porfirio la cabeza de serpiente es sustituida por la de una leona (Porph., *De abstinentia* IV 16). Este autor considera a Hécate como la divinidad que cohesiona los tres elementos agua, tierra y aire¹, pues ya en la *Teogonía* se la considera gobernadora de las tres regiones tierra, cielo y mar². La adición del fuego a los elementos controlados por Hécate se debe a la concepción caldea de la diosa.

A su vez, la conexión de Hécate con cada uno de estos elementos tiene que ver con su faceta lunar. Como diosa lunar Hécate se relaciona con el elemento **tierra** porque es generadora de vida y también madre tierra debido a su función de *κουροτρόφος*, de donde su identificación con diosas Μεγάλαι Μητέρες de la tierra como Deméter, Cíbele³, Gea, Rea e Isis. Una de las manifestaciones más tempranas de dicha función es el papel que desempeña como guía y πρόπολος de Perséfone⁴, lo cual, a su vez, simboliza su potestad de Hécate para conectar el mundo terrenal y el subterráneo. El epíteto **Εἰνοδία** de Hécate se debe no solo a su presencia en los caminos y en las encrucijadas sino al hecho de que ella misma tiende las vías de conexión entre el mundo subterráneo y terrenal y entre el mundo terrenal y el celeste⁵. Esto se debe a la doble naturaleza ctonia y celeste de la diosa. En este contexto, la *Def. 11*⁶ megarense resulta representativa porque en ella Hécate es equiparada con Gea (Γῆ Ἑκάτη) y es invocada como ὄρεοβαζαγρα Ἑκάτη junto con las diosas lunares Core-Perséfone (Ἀλθαία Κόρη) y Selene (ἄκρουροβορη Σελήνη). Así mismo, en los *Oráculos Caldeos* Hécate es equiparada con Rea como generadora de vida, ya que en su vientre fecundo alberga las Ideas del Intelecto Paterno con las que puede dotar de alma a los seres terrenales (*Orac. Chald.* frs. 32 y 53)⁷. Además, las epifanías de Hécate en ámbito mágico van a precedidas a menudo de un temblor de la tierra, como si la diosa surgiese de las entrañas del mundo subterráneo⁸.

La relación de Hécate con el **agua** remonta al himno hesiódico, pues los marineros dirigen sus súplicas a Hécate y a Poseidón para que éstos favorezcan su éxito con la pesca⁹. En el tratado órfico *Lithica Kerygmata* el amuleto llamado “piedra de Hermes” lleva grabada una imagen de Hécate y sirve tanto para favorecer las tierras del agricultor como para salvaguardar a los marineros de los naufragios¹⁰. Así mismo, entre los epítetos atribuidos a Hécate en su himno órfico está εἰναλία¹¹. El agua es un elemento necesario para las prácticas mágicas cuya finalidad es traer un *daimon* a la tierra, ya que las invocaciones escritas para ello se depositan

¹ Testimonio de Porfirio en Eus., *PE* IV 23, 6.

² Hes., *Th.* 411-413.

³ Sobre Hécate y Cíbele (la Μεγάλη Μητέρα beocia) véase Rudloff, 1999: 41, así como los múltiples *naískoi* en los que Hécate y Hermes son los φύλακες de Cíbele y aparecen flanqueando su trono. Según el calendario sacrificial de Eritras, Hécate recibe un cerdito como sacrificio. Ésta es una ofrenda propia de Deméter y de Cíbele, lo cual señalan la asimilación de Hécate con estas diosas en dicho lugar.

⁴ *h.Cer.* 25, 52, 59, 438.

⁵ S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*; Schol. A.R., A. 1214-5.

⁶ *ALJ* 291 pp. 137-138 = Gager 85 = *DT* 41. Wunsch, 1897: 13 y 20; Audollent, 1904: 76; Serafini, 2015: 414 nota 6.

⁷ Johnston, 1990: 62-70.

⁸ Luc., *Philops.* 14, 34-39; 22, 6-8; 22, 10-20.

⁹ Hes., *Th.* 440-443.

¹⁰ Orph., *L.Ker.* 20, 45-59.

¹¹ Orph., *H.* 1.

en los cauces de agua (ríos o canales) o en el mar. En tales casos las divinidades invocadas son de naturaleza ctonia y entre ellas destaca Hécate porque su faceta lunar favorece el éxito de dichas prácticas, pues suelen realizarse de noche y bajo el influjo de la luna. En la literatura hay ejemplos del empleo del agua como parte de los rituales mágicos: por ejemplo, Medea debe bañarse un número determinado de veces en aguas de manantial para invocar a Hécate-Brimó¹; a su vez, la maga, al igual que la diosa a la que sirve, tiene poder sobre los elementos naturales, el agua entre ellos². Por otro lado, la sacerdotisa y hechicera de la *Eneida*, después de nombrar a todas las divinidades ctonias, derrama agua de la fuente del Averno para llevar a cabo su invocación³. Y es que la propia morada de los muertos, de donde proceden los *daimones* que los magos pretenden traer a la tierra, está protegida por las aguas de la laguna Estigia y del Aqueronte⁴. El agua sirve como elemento purificador en rituales mágicos y religiosos. Hécate participa en los rituales de purificación cuando alguien ha sido maldecido o contaminado⁵.

La relación del elemento del **fuego** con Hécate está justificada, por un lado, porque las antorchas son uno de los atributos esenciales de la diosa y, por otro, debido a la concepción caldea de Hécate, esto es, a la consideración de su vientre fecundo como contenedor de las Ideas del Padre o Intelecto Paterno (Πατρική Δύναμις), ya que dichas Ideas se identifican con llamas de fuego⁶. De ahí que Hécate adopte formas ígneas en sus epifanías (*Orac.Chald.* frs. 146, 147 y 148). Así pues, a Hécate se dirige la expresión del *PGM* IV 2523: ἡ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ “que en tres cestos contiene la llama del fuego inextinguible”. Desarrollaré la analogía del fuego con las Ideas y su relación con el vientre de Hécate en el epígrafe siguiente sobre su faceta cósmica.

Por su parte, el elemento del **aire** corresponde a Hécate debido a su carácter intermedio. Además, el aire se relaciona con Atenea que está conectada con Hécate e Isis. El rostro de Hécate que representa el aire es el del toro y en el texto de Lido se asocia el “mugido” o el “resoplido” con dicho animal. Además, tanto el mugido como la cornamenta del toro remiten por analogía a la vaca, pues la forma de los cuernos simboliza el creciente de luna y es característica de diosas lunares como Isis. En este contexto, Hécate recibe los epítetos ταυρεόμορφος y κερατῶπι en el *PGM* IV 2544-2545. Por lo tanto, bajo el aspecto de toro Hécate se identifica tanto con Isis como con Selene, así como en determinados contextos sus cuernos representan el signo zodiacal de Tauro, tal vez porque el tercer grado de dicho signo coincide con la exaltación astrológica de la luna.

La cuádruple forma de Hécate, en fin, está atestiguada en los *PGM*. Por un lado, en la segunda fórmula de la Práctica 2 en el *PGM* IV 2515-2569 que se dirige a Hécate-Selene con rasgos de Perséfone y Afrodita. Esta fórmula llama la atención porque primero invoca a Hécate mediante epítetos que aluden a su triple forma (τρίκτυπος, τρικάρανος, τριοδίτις...) y luego a su forma cuádruple: τετραπροσωπεινή (*PGM* 2556) y de ahí que reciba los epítetos

¹ A.R., A. 860.

² Ou., *met.* 7, 192-219.

³ Verg., *aen.* 4, 509-516.

⁴ Verg., *aen.* 4, 295-300 y 319-329.

⁵ Thphr., *Char.* 16.

⁶ *Orac.Chald.* fr. 32. Kroll 19 = Procl., *In Ti.* vol. 1, 420, 13-16.

τετραώνυμος (PGM IV 2556) y τετραοδίτις (PGM IV 2557). Por otro lado, los mismos epítetos se repiten en la sexta fórmula de la Práctica 6 dirigida a esta misma diosa: τετραπρόσωπος (PGM IV 2814), τετραώνυμος (PGM IV 2815) y τετραοδίτις (PGM IV 2815) seguidos de otros epítetos que aluden a su triple forma.

Por último, la forma cuádruple de Hécate está presente en seis monumentos votivos, estelas e inscripciones, procedentes principalmente de la región frigia de Anatolia y son de época romana¹.

Animales, plantas y materiales relacionados con Hécate lunar

El **perro** se adscribe al culto de Hécate lunar debido a la influencia que ejerce el astro sobre los cánidos². El perro y el lobo dirigen sus aullidos a la luna cuando anuncian la venida de Hécate a la tierra por la noche³. Por eso los magos consideran que el ladrado de los perros es una señal de que Hécate está respondiendo a su llamada.

En el PGM IV 2274 Hécate lunar recibe el apelativo κυνώ. Algunas voces *magicae* atribuidas a Hécate se forman a partir de la sílaba βαυ- que recuerda, según Carboni⁴, la onomatopeya del ladrado del perro, probablemente por analogía con el verbo griego βαυβίζω que significa “ladrar”. Tanto en su forma tricéfala como tetracéfala, una de las cabezas de Hécate tiene forma de perro y ésta, según Lido, representa al elemento tierra y tiene un carácter punitivo y vengativo⁵. Por este motivo recibe los epítetos κυνοκέφαλος⁶ y κυνοπρόσωπος⁷ pues Hécate, al igual que Anubis, es representada con cabeza canina. Hécate y Anubis aparecen juntos en la iconografía de seis amuletos mágicos⁸. Además de su aspecto canino y de su relación con el mundo de los *daimones* de los muertos, Anubis y Hécate tienen en común su doble naturaleza ctonia y celeste, lo cual permite que sean divinidades intermedias y que establezcan la frontera entre el mundo sensible y el no sensible. Hablaré de ello en el próximo apartado. La artimaña mágica narrada por Hipólito contiene la invocación de un mago dirigida a Hécate lunar mediante los apelativos Γοργώ καὶ Μορμώ καὶ Μήνη καὶ Πολύμορφος. Su epifanía se produce en una noche sin luna, esto es, de luna nueva, y va

¹ MAMA XI 131, MAMA V 101, MAMA X 53 y MAMA VI 245 y dos inscripciones: SEG XIV 782 y Anderson, 1899: 303 n. 237.

² Warr, 1895: 390-392.

³ PGM XXXVI 157 κύων βαυβύζων; E., fr. Alex. 14, 1; A.R., A. III 529, 861, 1035 y 1211, IV 829; Theocr., *Id.* II; Paus.Gr. (o Paus. Ático), Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, letra α entrada 7 líns. 1-8; Hor. Sat. 1, 8, 33; Ov. met. 14, 39 y heroid. 12.168; Cornuto, *De natura deorum* págs. 71, 5 – 74, 3; Stat. Silv. 1, 5, 56, thebaid. 4, 428; Verg. Aen. 4, 609; Plu., *Quaest. rom.* 277B, 1, 280C, 1, 290D, 3; *De Is. et Os.* 368E, 10, 379D, 10; Luc., *Philops.* 22, 1 – 24, 8; Ael.Dyon., *Attikà onómata* (Ἀττικὰ ὀνόματα) α entrada 14 lín. 1; Orph., A. 934-940, 949-988 y L. XLV 47; D.S. 4.45.2; Eutecnius sophista, *Th.Par.* pág. 44 lín. 20. *Paraphrasis in Nicandri teriaca*; Porph., *Abst.* III 17, 9, IV 16, 33; Iul., *Eis tήn μητέρα τῶν θεῶν* secc. 17 lín. 11; Serv. Ec. 3, 6; Hsch., *alpha* entrada 252 lín. 1 ἄγαλμα Ἑκάτης; Phot., *Lexicon alpha* entrada 114 líns. 1-7 ἄγαλμα Ἑκάτης; *Anthologiae Graecae Appendix Epigrammata Oracula* epigr. 193 EKATH; Sud., *alpha* 1164 lín. 5, zeta, 86 lín. 3 Ζηρυνθία y Ζηρύνθιον καὶ Ζήρυνθον ἄντρον; Eust., *Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli Romani editi* vol. 1 pág. 126 lín. 36, etc.

⁴ Carboni, 2014: 46. También Colomo, 2014: 120, sobre los pasajes de los PGM en los que se refiere el ladrado de los perros.

⁵ Lyd., *Mens.* III 8, 20-22.

⁶ Paus.Gr. Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή, *alpha* 7, 1-8.

⁷ Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* vol. 1 pág. 126, 36 y vol. 2, 13, 43.

⁸ Amuletos nn. 4 (CBd-3130), 5 (CBd-3386), 19 (CBd-221), 23 (CBd-1754), 30 (CBd-446), 54 (CBd-3391).

acompañada de unos perros¹. Tanto en esta invocación transmitida por Hipólito como en el *Himno órfico* Hécate recibe epítetos que aluden a su faceta lunar en ámbito mágico y a la consagración del perro a la diosa.

El perro pertenece también al culto de Ártemis debido a la naturaleza lunar de la diosa y a su función de cazadora², por lo que Plutarco sincretiza a Ártemis y a Hécate lunar por medio del animal³. Por su parte, Porfirio dice Serapis es la divinidad que gobierna sobre los tres elementos agua, tierra y aire y que su símbolo es el perro de tres cabezas, así como Hécate es la divinidad cohesionadora de dichos elementos⁴. Un oráculo conservado por Porfirio y atribuido a la propia Hécate la erige como gobernadora del cielo y dice que ella misma se manifiesta en forma de fuego y que se sienta sobre el aire. La epifanía de la diosa va acompañada de unos *daimones* con forma de perros que habitan en la tierra⁵. De modo que este oráculo muestra la concepción caldea de Hécate cósmica como controladora de esos tres elementos naturales.

Horacio menciona el perro y la **serpiente**⁶ como animales propios de Hécate lunar en contexto mágico⁷. En la escena mágica que narra el autor, Canidia y Sagana invocan a Hécate y a Tisífone y como respuesta aparecen serpientes infernales y perros errantes, a la vez que la luna se tiñe de rojo. Lo mismo sucede en la metamorfosis de Ovidio que protagoniza Circe⁸. La maga la emprende contra la mujer amante de Glauco y elabora un φάρμακον. Pronuncia una invocación para levantar a los *daimones* de los muertos. Se dirige a la Noche y a las divinidades del Tártaro y ulula para llamar a Hécate, a continuación acuden perros ladrando y serpientes negras como signo de la presencia de la diosa. También la maga Ericto con su *vox Lethaeos* emite ladridos de perro, aullidos de lobo y silbidos de serpientes para invocar a Hécate y a las divinidades infernales y conseguir levantar con su ayuda un *daimon* de muerto. En ese episodio Hécate se identifica como la hipóstasis de la luna en su fase menguante hacia la luna nueva⁹. En ocasiones, los elementos ofidios de la iconografía de Hécate hacen que ésta se relacione con el concepto del Mal, especialmente desde la perspectiva cristiana que identifica la serpiente con el diablo¹⁰.

La serpiente forma parte de la iconografía de Hécate en los amuletos mágicos. En estas piezas la diosa suele presentar su forma triple, lo cual quiere decir que hay influencia de su faceta lunar. Las serpientes aparecen junto a la diosa¹¹, conforman sus cabellos o sus pies,

¹ Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 6-5,8.

² Cornuto, *De natura deorum* p. 71, 5-20 – 72, 1.

³ Plu., *De Is. et. Os.* 379D: Ἕλληνες μὲν γὰρ ἓν γε τοῦτοις λέγουσιν ὀρθῶς καὶ νομίζουσιν ἱερὸν Ἀφροδίτης ζῶον εἶναι τὴν περιστέραν καὶ τὸν δράκοντα τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τὸν κόρακα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸν κύνα τῆς Ἀρτέμιδος, ὡς Εὐριπίδης: Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσση (E., *Frag. Trag. Gr.* 968 Nauck).

⁴ Noticia de Porfirio transmitida por Eus., *PE* IV 23, 6

⁵ Noticia de Porfirio transmitida por Eus., *PE* IV 23, 7.

⁶ Los dos animales asociados con la epifanía de Hécate en Luc., *Philops.* 24, 4-11.

⁷ Hor., *sat.* 1, 8, 33-36.

⁸ Ou., *met.* 14, 42-50.

⁹ Lucan., 6, 685-693 y 700-701: *nostraeque Hecates pars ultima, per quam manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae.*

¹⁰ Ps.-Nonnus, *Scholia mythologica* oration 39, historia 10, líns. 1-7.

¹¹ Amuletos 37 (CBd-635), 54 (CBd-3391), 55 (CBd-3567), 69 (CBd-3605) y 71 (CBd-3514).

asemejándola al gallo Anguipedes¹, constituyen sus látigos² o bien son uno de los atributos que sujeta en sus manos³. La primera vez que Hécate es descrita como anguipedes es en un pasaje del *Philopseudes* donde unos perros grandes y fieros como Cérbero acompañan la epifanía de la diosa⁴. El hecho de que la serpiente sea un elemento común a Hécate y al Anguipedes es significativo porque los dos se consideran divinidades cósmicas omnipotentes y en su iconografía conjunta las serpientes representan las órbitas del Sol y de la Luna⁵.

El reptil también se asocia con Anubis en algunos de los amuletos en los que el dios aparece asociado a Hécate⁶. A veces el reptil muestra su talla gigante con una cresta solar sobre su cabeza barbada, por lo que bajo esta forma se suele identificar con Chnoubis-serpiente⁷. Otras veces Chnoubis aparece leontocéfalos y con cuerpo de serpiente, de esta forma se asocia con Hécate en los Amuletos 28 (CBd-129) y 43 (CBd-1782). La serpiente forma parte de la iconografía del *Gorgoneion*: componiendo sus cabellos o asomando bajo su barbilla o sobre su coronilla⁸, lo que es un motivo recurrente en las gemas en las que aparece Hécate trimorfa.

Los cuernos del **toro** y de la **vaca** simbolizan la forma creciente o menguante de la luna⁹; de ahí que estos animales se asocien con el culto de Hécate¹⁰ y de Selene. Véase la imagen de Hécate-Selene τριπρόσωπος sentada sobre fieros toros (*PGM* IV 2790) o su voz identificada con el mugido de toros (*PGM* IV 2802). La vaca es la imagen de uno de los rostros de Hécate tricéfala (*PGM* IV 2121)¹¹, así como es σύμβολον de Hécate-Mene (*PGM* VII 758, 773 y 780). Por su parte, Isis tiene como animal totémico a la vaca porque es una diosa lunar y su corona egipcia está compuesta por dos cuernos que albergan entre ellos un círculo solar. En cuatro amuletos mágicos aparece representada Hécate-Isis/Hathor coronada con cuernos de vaca¹² o con cabeza vacuna¹³.

La vaca representa la constelación de Tauro, como recuerdo del catasterismo de Ío¹⁴ y dicha constelación se asocia con la luna. Este signo zodiacal determina el momento adecuado de la luna para realizar determinadas prácticas mágicas, por ejemplo, en una práctica de

¹ El gallo Anguipedes se asocia con Hécate en los amuletos 37 (CBd-635), 38 (CBd-636), 42 (CBd-1571).

² Amuleto 11 (CBd-1312). De esta manera aparece una de las imágenes de Hécate en la base triangular del kit de Pérgamo (CBd-1865), la que se identifica con el nombre Νυχίη: sujeta una serpiente con la mano derecha y una daga con la izquierda.

³ Amuletos 48 (CBd-2830), 49 (CBd-987) y 50 (CBd-1733).

⁴ Luc., *Philops.* 23, 5-24, 1.

⁵ Amuleto 38 (CBd-636).

⁶ Amuleto 4 (CBd-3130).

⁷ Amuleto 5 (CBd-3386) en este ejemplar concretamente Chnoubis-serpiente aparece bajo una estrella de siete puntas que simboliza la luna, frente a la de ocho puntas que simboliza el sol. Amuleto 43 (CBd-1782) y 58 (CBd-3606).

⁸ Amuletos 11 (CBd-1312), 14 (CBd-2426), 16 (CBd-2025), 20 (CBd-1038), 22 (CBd-1678), 60 (CBd-4012), 62 (CBd-4109) y 70 (CBd-3601).

⁹ Porph., *Abst.* IV 16, 33.

¹⁰ El toro es uno de los nombres animales atribuidos a Hécate, junto con el de caballo, leona y perro, según Porph., *Abst.* IV 16.

¹¹ Recuérdense los cuatro rostros de Hécate descritos en Lyd., *Mens.* III 8, uno de ellos siendo de toro.

¹² Amuletos 7 (CBd-3582) y 8 (CBd-3583).

¹³ Amuletos 10 (CBd-1293) y 35 (CBd-3580), mientras que en el Amuleto 22 (CBd-1678) la cabeza bovina aparece como símbolo identificador de la diosa.

¹⁴ Eratosth., *Cat.* I 14, 6.

licnomancia (*PGM* VII 296) o en un conjuro que prescribe que la luna creciente esté en Aries o en Tauro (*PGM* VII 310 y 811, XII 308).

En los *PGM* Hécate y Selene reciben diferentes epítetos relacionados con el toro. La mayoría se aplican a la forma sincrética Hécate-Selene: ταυροδράκαινα (*PGM* IV 2613); este epíteto concretamente combina su asociación con la serpiente y con el toro, ταυροκάρηνος (*PGM* IV 2808), ταυρόμορφος (*PGM* IV 2548), ταυροπρόσωπος (*PGM* XIII 32), ταυροπόλος (Orph., *H.* 1), ταυρωπός (*PGM* IV 2810) y ταυρῶπις (*PGM* IV 2808 y 2832) y βοῶπις (*PGM* 2748), los dos últimos aplicados a Hécate-Selene-Ártemis.

Las esencias de la vaca, generalmente de vaca negra, son utilizadas en prácticas mágicas consagradas a Hécate-Selene. Por ejemplo, el estiércol de vaca (*PGM* IV 1440), los pelos de su rabo (*PGM* IV 2300-2301) o su sangre (*PGM* VII 653).

Las fuentes literarias confirman la influencia del toro en los rituales mágicos consagrados a Hécate lunar. El pasaje de la *Eneida* que narra el encuentro de Eneas con la Sibila es un ejemplo de ello¹. El ritual mágico que lleva a cabo la Sibila consiste, primero, en invocar a Hécate como diosa del cielo y del Érebo, segundo, en sacrificar una vaca estéril en honor de Proserpina, y tercero, en inaugurar el altar de rituales nocturnos mediante el sacrificio de toros sobre altares ardiendo. La doble potestad atribuida a Hécate está relacionada con su naturaleza ctonia y celeste. Esta ambivalencia no solo es característica de su perfil mágico sino que también atañe a su perfil astral. El pasaje virgiliano contiene elementos interesantes: el sacrificio del toro se debe a que las diosas invocadas, Hécate y Proserpina, son lunares. El altar se prende en llamas y el fuego es precisamente el elemento atribuido a Hécate ctonia y celeste en los fragmentos de los *Oráculos Caldeos*.

Los tres animales perro, serpiente y toro figuran en el **amuleto 22** (CBd-1678) como símbolo de la diosa sincrética Hécate-Isis-Deméter. En la tradición órfica los tres rostros de Hécate lunar son de caballo con larga crin, de perra furiosa y de humana con aspecto salvaje²; mientras que en el episodio de Luciano, los tres rostros cambiantes de Hécate son de buey, de muchacha y de perro³.

La relación de Hécate con el **león** atañe tanto a su faceta lunar como cósmica. Por un lado, el león figura flanqueando al dios solar Horus-Harpócrates en los amuletos en los que éste aparece con Hécate, la contrapartida lunar del dios⁴. Por otro lado, los Amuletos 6 (CBd-3527) y 26 (CBd-2425) muestran a Hécate tricéfala montada sobre un león, esto es, con un modelo iconográfico propio de Afrodita *Urania*. En esas representaciones el animal camina sobre un cadáver, lo cual es un signo de conquista y de poder universal. La caracterización de Hécate *Urania* corresponde a la faceta cósmica de la diosa. Según una interpretación del *Or.Chald.* fr. 147⁵, la epifanía de Hécate se conecta con la imagen del felino. Probablemente inspirado por

¹ Verg., *aen.* 6, 236-254.

² Orph., *A.* 966-988.

³ Luc., *Philops.* 14, 24 y 14, 36.

⁴ Amuleto 34 (CBd-1689).

⁵ Fr. 147 l. 1 πάντα λέοντα “todo como un león” lectura recogida en el *TLG* y en Pselo y seguida por Des Places, 1971: 171 nota 4 y por García Bazán en su traducción. Una lectura alternativa es Fr. 147 l. 1 πάντ’ ἀγλύοντα “todo oscuro”, que la que da Johnston siguiendo la emendación del texto de Lobeck,

este fragmento, Porfirio cita al león como animal propio de los rituales de iniciación y, sumado al perro, al toro y al caballo, lo cuenta entre los animales atribuidos a Hécate¹. Así como Porfirio dice que Ártemis recibe el nombre de leona, tal vez debido a que es πότνια θηρῶν. De modo que el león sirve para conectar a Hécate con Afrodita y con Ártemis.

Las **plantas** tienen una gran importancia en el culto mágico-religioso de Hécate lunar y de Selene porque son el principal ingrediente utilizado para elaborar φάρμακα. Hécate asiste especialmente a las magas en la selección de hierbas, mientras que los sahumeros y el proceso que requieren los φάρμακα suelen realizarse en conjunción con las fases de la luna. Sin embargo, generalmente no se especifica de qué plantas se trata, debido, en parte, al carácter secreto de las recetas mágicas. Además, curiosamente a Hécate no se le atribuye una única planta representativa como por ejemplo el laurel a Apolo, por este motivo me limitaré aquí a comentar las plantas que aparecen relacionadas con Hécate bajo su faceta lunar y asociada con Selene.

Considero que la primera práctica mágico-ritual consagrada a Hécate y descrita en una fuente literaria es la de las mujeres del mimo de Sofrón². En ella hay tres elementos fundamentales: la **sal**, el **laurel** y el **bitumen**. Estas mujeres se colocan la sal en las manos y el laurel en las orejas porque se trata de un método apotropaico (λάζεσθε δὲ ἄλός χονδρὸν ἐς τὰν χῆρα καὶ δάφναν πᾶρ τὸ ὦας). Por su parte, el bitumen se utiliza para ungir al perro que será sacrificado para Hécate (πεῖ γὰρ ἃ ἄσφαλτος). A pesar del estado fragmentario de este mimo, parece evidente que el uso de esos tres elementos se debe a la tipología de las prácticas (una apotropaica y otra sacrificial) en las que se emplean más a la diosa a la cual se consagran dichas prácticas. Así pues, el laurel es propio de Apolo y, por su relación de parentesco, también de Ártemis. El hecho de colocárselo en las orejas como protección de esa cavidad somática remite, tal vez, a la potestad de Apolo para enviar enfermedades al ser humano o para sanarlo y protegerlo contra ellas. El uso del bitumen para ungir al animal puede deberse al color negro de dicha sustancia, puesto que es habitual que el cachorro que se sacrifica para Hécate sea de color negro.

El primer árbol que forma parte de la imagen de Hécate es la **encina**, pues Sófocles describe a la diosa en su epifanía coronada con ramas de encina y con retorcidas espirales de serpientes (στεφανωσαμένη δρυϊ καὶ πλεκταῖς / ὤμων σπείραισι δρακόντων)³. Sin embargo, este árbol solo está relacionado con Hécate en otras dos ocasiones: en las *Argonáuticas* el jugo negro de la encina es uno de los componentes del φάρμακον Προμήθειον⁴, en el tratado órfico *Λιθικά Κηρύγματα* atribuido a Damigeron, en cuyo caso el nombre de encina sirve para

Aglaophamus, I 104, n. rr y con la que también concuerdan Lewy, 1956: 242 y Kroll, 1894: 57. Aunque la primera resulta tentadora porque reforzaría la relación de Hécate con el león, considero la segunda más plausible, como comentaré en la siguiente Sección. Independientemente de la lectura del *Oráculo*, y aunque el felino no sea característico del culto caldaico de Hécate, en mi opinión es relacionable con la diosa: de forma directa en la iconografía conjunta de los amuletos mágicos y de forma indirecta a través de la conexión de Hécate con Ártemis y Afrodita y con Diosas Madre como Cíbele.

¹ Porph., *Abst.* IV 16.

² Los versos del mimo de Sofrón que cito a continuación pertenecen al fr. 4 a, col. i de la edición de Hordern, 2004: 42-44. También se encuentra en Page, 1941: 328-331, fr. 73 = Sophr., fr. 4 K.-A. Texto y referencias a las ediciones en Serafini, 2015: 209-210.

³ S., fr. 535.

⁴ A.R., A. 845.

denominar a la piedra ópalo que tiene propiedades mágicas relacionadas con Hécate¹. Esta planta no forma parte de las recetas mágicas consagrada a Hécate en los *PGM*.

Uno de los testimonios más relevantes en cuanto a la mención de hierbas asociadas con Hécate y Selene en contexto mágico es el *Idilio II* de Teócrito. En primer lugar, la preparación del conjuro de Simeta requiere: ramos de **laurel**, unos φίλτρα y **lana** púrpura o carmesí para coronar unos vasos (Πᾶ μοι ταῖ δάφναι; φέρε, Θεστυλί. πᾶ δὲ τὰ φίλτρα; στέψον τὰν κελέβαν φοινικέω οἶδς ᾠώτῳ) y va seguido de una invocación a Hécate y Selene. En segundo lugar, el sahumero contiene harina de **cebada**, **laurel** y **salvado** (ἄλφιτα δάφναν, πίτυρα) y la quema va seguida de una invocación a Hécate y a Ártemis.

Simeta menciona la sustancia **hipómanes** como una planta (ἵππομανὲς φυτὸν) aunque se trata del humor segregado por las yeguas. No está claro si es porque constituye un ingrediente más de su conjuro o si por el contrario la mención tiene como objetivo crear la analogía entre los caballos en celo y volver loco de amor a Delfis.

Nótese que el conjunto de filtros que han preparado deben ser estrujados en el umbral de la casa de Delfis y por la noche (Θεστυλί, νῦν δὲ λαβοῖσα τὸ τὰ θρόνα ταῦθ' ὑπόμαξον τᾶς τήνῳ φλιᾶς καθ' ὑπέρτερον ᾧς ἔτι καὶ νύξ). Ambos factores favorecen la consagración de esta práctica a Hécate, ya que la noche es el momento propicio de Hécate y el umbral constituye un espacio liminal, por lo que queda bajo potestad de la diosa.

Los elementos vegetales: laurel, harina de cebada y salvado utilizados para los φίλτρα no pueden considerarse exclusivos de Hécate, ya que las invocaciones de Simeta para activar la función mágica de estas sustancias se dirigen no solo a Hécate, sino también a Selene y a Ártemis. Se trata de recetas “estándar” (si es que tal cosa existía) para elaborar filtros amorosos, por lo que el empleo de determinadas plantas se debe a la finalidad del conjuro y no a las divinidades invocadas para activar los filtros en cuestión. Del mismo modo, el objetivo del conjuro también determina el llamamiento de diosas específicas, como son en este caso Hécate, Selene y Ártemis, debido a su condición de diosas lunares y a su efectividad en ámbito mágico, y Hécate, Selene y Afrodita especialmente en magia para el sometimiento erótico. En cualquier caso, es difícil hablar de “recetas” concretas en ámbito mágico, puesto que pocas veces se repiten sus ingredientes a pesar de que la finalidad del conjuro sea la misma. Así lo demuestran los *PGM* que, al fin y al cabo, constituyen el mayor recetario mágico grecorromano que haya llegado a nuestros días.

El φάρμακον Προμήθειον (Prometeico) es consagrado a Hécate en su templo por Medea en las *Argonáuticas*². Este φάρμακον contiene jugo de una planta cuya flor mide un codo de altura y es de color parecido al azafrán de Córico en Cilicia³ (τοῦ δ' ἦτοι ἄνθος μὲν ὅσον πήχυιον ὑπερθεν χροιῇ Κωρυκίῳ ἴκελον κρόκῳ ἐξεφαάνθη), brota sobre tallos gemelos (καυλοῖσιν διδύμοισιν ἐπήγορον) y su raíz en la tierra parece carne recién cortada⁴. Según

¹ Damig., *De lapidibus* p. 321 l. 17 = *L.Ker.* 38, 8.

² A.R., A. III 843-868.

³ Dsc., *Alex.* I 26: κρόκος *crocus sativus* L.

⁴ Descrita de forma poética, se trata de la planta que brotó del icor sangriento de la herida de Prometeo cuya sangre manchó las laderas del Cáucaso.

Valerio Flaco se trata de una planta bulbosa¹. Tales descripciones han hecho que sea identificada con la **mandrágora** (μανδραγόρας), el **acónito** (ἀκόνιτον) o el **cólquico** (κολχικόν). Esta misma planta aparece en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, solo que en esa narración es Hécate quien debe cortarla de raíz utilizando una espada bañada en la laguna Estigia².

Al jugo de dicha planta se añade el jugo negro de la **encina**³ (τῆς οἴην τ' ἐν ὄρεσσι κελαινήν ἱκμάδα φηγοῦ Κασπίη ἐν κόχλῳ ἀμήσατο φαρμάσσεσθαι). Este jugo tal vez fuese el tinte negro que dejaba el emplasto resultante de la cocción de la corteza de su raíz o el extracto del cascabillo de la bellota. La finalidad de este φάρμακον es hacer indestructible a quien se unge el cuerpo con él, volviéndose resistente a los golpes del bronce y al fuego, obteniendo inagotable vigor y fuerza durante un día. Todo ello si previamente el beneficiario se gana el favor de Hécate. A continuación, Medea menciona la planta *Titánide* y no queda claro si ésta es la misma que la planta *Prometeica* pues se dice que al arrancarla de la tierra la tierra se estremece y se escucha gemir a Prometeo. La libación para granjearse a Hécate debe ser de miel (μουνογενῇ δ' Ἑκάτην Περσίδι μιλίσσοιο, λείβων ἐκ δέπαος συμβλήια ἔργα μελισσέων)⁴.

Las *Argonáuticas órficas* transmiten con mayor detalle las hierbas y sustancias necesarias utilizadas en el ritual llevado a cabo por Jasón y por Medea para aplacar a Hécate-Ártemis. El sahumerio consiste en quemar ramas de **enebro**, **cedro** seco, **espino** puntiagudo y **álamos** llorones en una hoguera sobre un triple hoyo. La ofrenda de alimento son pasteles de **cebada** que se echan a la hoguera. La sangre del sacrificio de tres perros negros solo el triple hoyo se mezcla con **caparrosa**, **jabonera**, **alazor**, **llantén**, **ancusa** roja y **cálcimo**⁵.

A continuación reviso las plantas que aparecen en las prácticas de los *PGM* relacionadas con Hécate. En todos aquellos conjuros en los que la diosa aparece bajo su faceta lunar, como hipóstasis de la luna o en sincretismo con Selene.

En el maleficio contra los enemigos del *PGM* III 1-164, dirigido a Helios-Osiris, Hécate-Isis y Seth-Tifón, el texto de la *defixio* se graba en tres láminas con tinta de **cinabrio**. El sahumerio del ritual se hace quemando **estoraque**.

En el exorcismo para expulsar *daimones* del *PGM* IV 1227-1264, dirigida a Hécate, se utilizan siete ramas de **olivo**, seis en ramillete y una como látigo. Mientras que el olivo se consagra a Atenea, el uso de una de las ramas como látigo recuerda a las representaciones habituales de Hécate tricéfala con látigos en las manos, así como a su poder dominante como Alma del mundo.

La práctica de sometimiento erótico *PGM* IV 1390-1495 está consagrada a Hécate, Hermes, Plutón, Core-Perséfone y Anubis junto con las divinidades subterráneas y los *daimones* de héroes, gladiadores y muertos violenta o prematuramente. Se utiliza **mirra** olorosa para hacer

¹ Val.Fl., 7, 355-365.

² Val.Fl., 6, 495-506.

³ Dsc., I 106, 2 φηγός *Quercus aegilops* L./*Quercus ilex* s.l.

⁴ A.R., A. III 1035-1036.

⁵ Orph., A. 949-966.

salir a los muertos de sus tumbas y para el sahumerio se quema estiércol de vaca negra sobre plantas de **lino**.

La práctica del *PGM* IV 1923-2132 (“Fórmula del mago Pitís”) sirve para evocar a los *daimones* de los muertos al servicio del mago sobre un cráneo. El sahumerio consiste en quemar **ármara** e **incienso** en grumos (ἐπιθύσας ἄρμαρα καὶ λίβανον ἄτμητον ἀναχώσει). Sigue una consulta a Helios que se realiza pintando trece hojas de una rama de **hiedra** con tinta de **mirra** (ἀνάκρισις· ὁ κισσὸς φύλλων γ. ἄρξαι ἀπὸ τοῦ εὐωνύμου μέρους κατὰ ἕν φράφων ζμύρνη καὶ στεφανώσας ἐπίλεγε τὰ αὐτὰ ὀνόματα καὶ ἐπὶ σκύφου). Sobre una hoja de **lino** se dibuja, con sangre de halcón mezclada con polvo de oro sublimado, una figura de Hécate trimorfa con rostros de vaca, perro y muchacha, y se inscribe la fórmula de forma circular. Esta hoja se coloca sobre la cabeza de un muerto con una guirnalda de **hiedra** negra sobre la cabeza para que quede a disposición del mago (καὶ λαβὼν καλπάσου φύλλον ζωγράφησον τῷ μηνυθησομένῳ σοι μέλανι τὴν θεὸν τὴν σοι μηνυθησομένην καὶ κύκλῳ τὸν λόγον τοῦτον (καὶ θὲς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐκτεταμένον τὸ φύλλον καὶ ἐπιστεφάνου αὐτὸν τῷ κισσῷ τῷ μέλανι, καὶ πάντως σοι παρασταθήσεται διὰ νυκτὸς δι' ὀνείρων καὶ δεηθήσεταιί σου λέγων).

El *PGM* 2139-2235 contiene un conjuro para todo fin dedicado a Selene-Hécate. Una lámina de material no especificado se sumerge en agua y luego se consagra en una habitación purificada. La purificación se realiza sobre un lienzo puro y **flores** de temporada, se sacrifica un gallo blanco y se colocan siete pasteles, siete panes grandes y siete lámparas. La libación es de leche, miel, vino y aceite. El dulce como ofrenda es propio de Hécate lunar¹, ya que los pastelitos se ofrendan en determinados momentos del mes coincidiendo con las fases propicias de la luna. Colocar lámparas o antorchas también es habitual en las ofrendas de Hécate. El hecho de que el número de pasteles, panes y lámparas sea siete está relacionado con Selene y con el astro.

En la invocación coactiva del *PGM* IV 2236-2353 dirigida a Selene-Hécate para maldecir al enemigo, el mago nombra las siguientes plantas entre los elementos que son símbolos de su espíritu: el **tusílag** (*Tussilgo fáfara* L.) y tres plantas desconocidas: la **νήθουσα**, el **παιδέρω**s y la **ἄρις** o *Drakontia minor*, identificada probablemente con la colocasia.

Los sahumerios de las seis prácticas de sometimiento erótico del *PGM* IV 2436-2886 están consagrados a Selene-Hécate y a Hécate-Selene. Son los sahumerios que contienen el mayor número de elementos vegetales. El sahumerio de la Práctica 1 (Il. 2442-2467) contiene: dos dracmas de **estoraque** (στύρακος δραχμὰς β'), dos dracmas de **mirra** (ζμύρνης δραχμὰς β'), dos dracmas de **azafrán** (κρόκου δραχμὰς β), cuatro dracmas de **cípero** itálico (κυπέρεως ἰταλικῆς δραχμὰς δ'), dos dracmas de **incienso** en grumos (λιβάνου ἀτμήτου δραχμὰς δ'), una **cebolla** sola en su mata (μονογενὲς κρόμμυον).

El sahumerio de la Práctica 3 (Il. 2571-2583) contiene estas sustancias vegetales: **lentisco** (σχήνόν), **mirra** (μυρσίνην), **laurel** oscuro (δάφνην ἄτεφρον), **harina de cebada** (ἄλφιτα),

¹ Theopomp.Hist., *FGrHist.* –F 2b, 115, F, frag. 344, lín. 23; Philoch., *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86a, Il. 1-7; *idem.*, *FGrHist.* –F 3b,328,F, frag. 86b, Il. 1-9; Semus Gramm., *Frag.* 2 lín. 1. Δηλιας. *E libro primo* = *FGrH* 396 y *Frag.* 3 Il. 1-5. Δηλιας. *E libro secundo* = *FGrH* 396; Luc., *DMort.* 2, 3, 6; Poll., *Onomasticon* VI 76, 4; Porph., *Abst.* II 16, 30.

cáscaras limpias de granos de trigo (λεπτὰ πίτυρα τῶν πυρῶν), **salvia** (σφάγγον), **rosas** (ρόδα), esencia de frutas (πυρῆνά), una **cebolla** sin retoños (κρόμμυον τὸ μόνον), un **ajo** (σκόρδον), **harina de higos** (σύκων ἄλφιτον) y leños de **enebro** (ξύλοις τε τοῖς ἀρκευθίνοις φλόγας πυρὸς) que arden sobre el altar.

El sahumerio primero de la Práctica 4 (Il. 2637-2648) contiene: **resina** cretense (στύρακα Κρητικὸν) que se quema sobre leña de **enebro** (ξύλων ἀρκευθίνων); una mezcla de **harina de cebada**, **vinagre** y sal, **cebolla** de mar, **mirra**, **laurel** oscuro, **salvia**, **rosa**, esencia de frutas, una **cebolla** sin retoños y un **ajo**. El segundo sahumerio (benéfico) de la Práctica 4 (Il. 2670-2680) contiene solo sustancias vegetales: **incienso** en grumos, **laurel**, **mirra**, un **hueso** de fruta, un **grano de uva** silvestre, una hoja de **cinamomo**, **kóstos**, miel, todo troceado y bañado en vino mendesio. El sahumerio tercero (coactivo) de la Práctica 4 (Il. 2680-2688) contiene: **artemisa** de una sola rama cogida al amanecer y un **ajo** sin retoños, rociado todo con **vinagre**. El amuleto de la Práctica 4 (Il. 2691-2701) consiste en una corteza de **tilo** escrita con tinta de **bermellón**.

El sahumerio de la Práctica 5 (Il. 2705-2710) contiene **comino etiópico** y grasa de una cabra virgen moteada, todo quemado sobre **carbones** en un brasero de barro.

La Práctica mágica del *PGM* IV 2939-2962 para provocar insomnio prescribe fabricar la figura de un perrito con masa de **harina cruda** o cera que no se haya fundido.

La invocación de la Práctica del *PGM* XIX B 4-17 se escribe sobre un papiro hierático con tinta de **mirra** probablemente roja.

Por último, el *PGM* LXX 1-52 contiene un nombre mágico y fórmulas para la revelación onírica y para provocar insomnio. La segunda práctica prescribe que hay que pronunciar la fórmula para Hécate en una encrucijada y esparcir **sésamo**. Para la tercera práctica se pronuncia una fórmula dirigida a Hécate-*Brimó* para consagrar un panecillo amasado con **salvado** recién triturado, **semilla de sándalo** y vinagre lo más agrio posible.

Como se puede observar, existe una gran variedad de elementos vegetales relacionados con Hécate en ámbito mágico. Las sustancias que más se repiten son la mirra, el laurel, el incienso, el estoraque, la harina (especialmente de cebada), la cebolla¹, y luego las ramas o jugos de la encina y del enebro, la rosa, el ajo y el vinagre. Todas ellas son ingredientes de los sahumerios y, en el caso de la mirra, de las tintas con las que se escriben las palabras mágicas. Las libaciones suelen ser de leche, miel, vino y aceite. En la invocación coactiva del *PGM* IV 2236-2353 para Selene-Hécate, el tusílagos (*Tussilago fárfara* L.) y la νήθουσα, παιδέρως γ' ἄρις (*Drakontia minor* o colocasia) constituyen símbolos de la diosa, aunque no hay posteriores testimonios de la relación de Hécate o Selene con ellas. La planta que más veces se repite, sin embargo, es el laurel ya que se esta planta se asocia a Hécate por medio de su relación con Ártemis y Apolo. Por otro lado, la única planta que a veces forma parte de la iconografía de Hécate² es la hoja de palma debido a su sincretismo con Selene, aunque dicha planta no aparece en los textos mágicos.

¹ La relación de la cebolla con Hécate puede deberse a su carácter ctonio porque es un bulbo.

² Al menos en los amuletos mágicos 6 (CBd-3527) y 54 (CBd-3391).

Así pues, aunque ninguna de estas plantas pueda considerarse “propia de Hécate” o símbolo de la diosa, sí es notable que algunas como el laurel, la encina y determinadas sustancias como la mirra, el incienso y el estoraque son recurrentes en los conjuros mágicos dirigidos a Hécate; lo cual se debe a la tipología de la práctica o la relación que se establece entre Hécate y las diosas Ártemis o Selene.

Además de las plantas, materiales como los metales también resultan un elemento fundamental para llevar a cabo los conjuros. El más destacado es el **bronce**, ya que en ámbito mágico este metal se asocia con las divinidades ctonias y con los *daimones*. En varios textos aparece ligado a Hécate bajo su faceta lunar. Por ejemplo, las “Recolectoras” magas de la obra sofoclea cortan las hierbas con una hoz de bronce (χαλκείοις ἤμα δρεπάνοις) y las depositan en un recipiente hecho del mismo material (χαλκείοισι κάδοις)¹. En el *Idilio* teocriteo Simeta manda a Testílde que haga sonar el bronce (τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει) como reclamo para hacer venir a Hécate. Así mismo, en el estribillo se repite la orden de hacer girar el ρόμβος (instrumento mágico para Hécate) hecho de bronce (τὸ χαλκέον ὡς τάχος ἄχει) y el propio giro de este instrumento broncíneo es un símil simpatético que sirve para generar en Delfis una atracción irresistible que le haga acudir a la puerta de Simeta (χῶς δινεῖθ' ὅδε ρόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας, ὥς τῆνος δινοῖτο ποθ' ἀμετέραισι θύραισιν)².

Por su parte, el tratado órfico *Λιθικά Κηρύγματα* relaciona el λίθος κοράλλιος³ “**pedra coral**” (*coralius/um*) o “pedra de Hermes” con Hécate⁴. Se trata de una piedra marina porque se origina en el mar y en las ostras, envuelta por una planta amarilla. Tiene un efecto apotropaico⁵ porque es eficaz contra el veneno de las picaduras de serpientes y este es el motivo por el cual se relaciona con Hécate.

El resto de metales asociados con Hécate los encontramos en los *PGM*. Estos metales se utilizan generalmente como soportes (láminas, tablillas) sobre los que escribir la fórmula mágica y sobre los cuales pronunciarla. Por ejemplo, una lámina de **estaño** en el *PGM* IV 1227-1264 sobre la cual se inscribe la fórmula para expulsar *daimones*. En el *PGM* IV 1923-2132 (“Fórmula del mago Pitís”) el mago inscribe en su frente las fórmulas mágicas utilizando tinta de **sangre de serpiente** con polvo de **oro** sublimado. Según el *PGM* XII 409, la sangre de este reptil es una metáfora del uso de la piedra **hematita** (αἷμα ὄφεως· αἱματίτης λίθος), sin embargo, no creo que esa la interpretación sea aplicable en el caso del *PGM* IV 1923-2132, a no ser que la frente del mago pasara a entenderse en sentido figurado y entonces la fórmula se escribiese sobre la piedra y no sobre su propia frente. El mismo conjuro prescribe la fabricación de un anillo de **hierro** forjado a martillazos cuyo motivo iconográfico ha de ser un león que tiene la diadema de Isis en el lugar de su cabeza y camina sobre un esqueleto⁶.

¹ S., *Πιζοτόμοι* fr. 535.

² Theocr., *Id.* II 28-31.

³ Dsc., V 121 κοράλλιον.

⁴ Orph., *L. Keryg.* 20.

⁵ Otra noticia de una piedra apotropaica para evitar el ataque de los fantasmas de Hécate, tales como Empusa, se encuentra en Eust., *In D.P. (Commentarium in Dionysii periegetae orbis descriptionem)* secc. 723 lín. 7.

⁶ El motivo iconográfico del león caminando sobre un cadáver (y con Hécate de pie sobre su lomo) se observa en los amuletos 6 (CBd-3527) y 26 (CBd-2425).

Las seis prácticas de sometimiento erótico del *PGM* IV 2436-2886 también incluyen materiales. En la Práctica 1 (Il. 2442-2467) se utiliza **plomo** (πυξίδα μολιβήν) para conservar la mezcla del sahumerio, mientras que el **papiro** hierático (ιερατικὸν κόλλημα) sirve como amuleto contra las caídas (Il. 2502-2515). En la Práctica 4 (Il. 2626-2629) se utiliza como amuleto la **piedra imán** (μάγνητα) y el **hierro templado** como amuleto de un sahumerio coactivo (Il. 2688-2690). Uno de los amuletos de esta práctica consiste en una corteza de tilo escrita con tinta bermellón y envuelta con pergamino purpúreo (Il. 2691-2701) y el otro amuleto es una **hoja de plata** (Il. 2702). En la Práctica 6 el amuleto es de **piedra siderita** lavada con natrón y agua, mojada en la sangre de un muerto violentamente (Il. 2874-2886).

La figurita *voodoo* del conjuro para provocar insomnio del *PGM* IV 2939-2962 consiste en elaborar la figura de un perrito con masa de **harina cruda** o cera que no se haya fundido. Sin embargo, no se especifican los materiales con los que se fabrica la aguja para perforar la figura, la tablilla con las palabras mágicas y el anillo protector del mago.

En el *PGM* XXXVI 189-204 la fórmula de invocación se escribe sobre un fragmento de **cerámica cruda** utilizando un *stylo* de **bronce**. En relación con la cerámica, nótese la *Sátira* primera de Horacio en la que unas magas invocan a Hécate y a Tisífone y, después de que se sucedan las apariciones, llevan piezas de cerámica a un sepulcro¹. Como curiosidad, nótese el requisito de que estén “crudas” tanto la masa de harina de la figurita *voodoo* como la cerámica utilizada en este conjuro.

Conexión con lo femenino

Los ciclos de la luna están conectados con los ciclos menstruales y con el embarazo de la **mujer**. Así como el astro hace posible que las frutas crezcan, maduren y se suelten del árbol a su debido tiempo², de la misma forma fomenta el desarrollo del nuevo ser humano. Por este motivo, las diosas que asisten en el parto tienen relación con el astro, véase Ártemis³, Ilitía⁴, Genita Mana, Ilionía y Hécate. Bajo el particular de vista particular de Cornuto, existen “varias” Εἰλείθυια porque hay diferentes formas de dar a luz⁵. Hécate Εἰλείθυια es la luna que “rueda y corre alrededor de la tierra” cuando las parturientas se dirigen a ella sus plegarias para que libere la estrechez de las entrañas femeninas⁶. Además, Cornuto relaciona a Hécate con la parte dura y terrible del parto⁷, lo cual puede ser motivo de asimilación con Ártemis, ya que, según Porfirio, ésta última simboliza los dolores del parto⁸. Mientras que Cornuto considera que la influencia de Ártemis en el parto se debe a su cualidad de diosa virgen, pura y casta y a su capacidad para “alumbrar” literalmente a los seres, gracias a sus antorchas y a que su hermano es el sol.

¹ Hor. Sat. 1, 8, 33.

² Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 15-18.

³ Esto confirma la relación de Ártemis con la luna establecida en Plu., *De facie* 922A; Cornuto, *De natura deorum* pp. 73, 18 – 74, 2.

⁴ Ártemis e Ilitía representan cualidades complementarias de la luna, Plu., *De facie* 945C, o contrapuestas, Plu., *Quaest. Conv.* 658F. A veces se consideran hermanas, D.S., V 72, 5.

⁵ Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 12-15.

⁶ Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 7-12.

⁷ Cornuto, *De natura deorum* p. 74, 2-4.

⁸ Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 70-71.

Sin embargo, Hécate asume otra función adicional. Además de favorecer la venida al mundo de la criatura, Hécate se encarga de purificar el hogar después del parto, ya que en este proceso se generaban residuos de contaminación ritual¹. En este contexto, la víctima sacrificial que se ofrece a Hécate es el perro². Sin embargo, hay otro elemento que conecta a Hécate con el acto de dar a luz y es su potestad sobre los límites, en este caso, sobre la frontera que delimita el paso a la vida. Tal vez esto influyó en la concepción de Hécate en la teología caldaica ya que, según los *Oráculos Caldeos*, Hécate es la entidad divina encargada de **dotar de alma**, y por tanto de vida, a los seres humanos. Volveré sobre ello en el epígrafe dedicado a su faceta cósmica. Hécate, al igual que Ártemis, son diosas **κουροτρόφοι** porque asisten en la crianza de los niños.

Conexión con la muerte

Así pues, Hécate toma partido tanto en la venida al mundo de los humanos como en su trayecto desde el mundo sensible al no sensible puesto que se trata de un viaje liminal. La **muerte** es un momento de transición porque constituye el límite de la existencia humana y, como tal, se le consagra el día fronterizo, el trigésimo del mes. Hécate controla a las almas o los *daimones*, y es su guía en el viaje sidéreo porque tiene la facultad de recorrer el espacio intermedio entre los mundos, sensible e insensible, debido a su faceta cósmica. Por este motivo Hécate aparece en la iconografía de las estelas funerarias y recibe el epíteto de *σώτεια*: los familiares encomiendan ella las almas de sus seres queridos para que “se salven” de perderse en su camino y pueda alcanzar la inmortalidad. Un ejemplo de ello es la estela funeraria de Temenotiri-Flaviopoli (*IG IV n. 621*) consagrada a Hécate *ourania*. Esta estela lleva grabada una amenaza para los vivos: pues le advierte de que sufrirán la ira de Hécate si perturban el alma del que allí descansa.

Algunas estelas funerarias procedentes de Tracia, Mesembria, Koitiaieion y Frigia también están consagradas a Hécate³. En una estela tracia y en otra de Mesembria aparece Hécate velada y con antorchas en un registro y Ártemis en otro, lo cual indica que en esta área geográfica ambas diosas se relacionaban con el mundo de ultratumba, tal vez debido a la propia conexión existente entre ellas. La inscripción de la estela tracia reza que la difunta se ha convertido en Hécate y se ha vuelto inmortal por lo que se ha salvado su alma. Por otra parte, en dos estelas de Koitiaieion el modelo iconográfico de Hécate muestra a la diosa con forma triple y llevando antorchas, *poloi* y un creciente de luna en la cabeza.

La conexión de Hécate con la muerte también afecta al ámbito mágico porque la diosa es requerida en las prácticas de **necromancia** especialmente bajo su faceta lunar. Esto se puede observar en la literatura. Por ejemplo, en el episodio de Medea de las *Metamorfosis* la obtención de las plantas necesarias para elaborar *φάρμακα* se lleva a cabo con la ayuda de Hécate lunar. Bajo el influjo de la luna llena, la diosa concede a Medea la potestad para sacar a los muertos subterráneos de sus tumbas, de modo que éstos asistan a la maga en su recolección de hierbas⁴. La *Sátira* primera de Horacio narra el desarrollo de una práctica

¹ Smith, 1992: 59 y Parker, 1996: 65 y 32-73.

² Plu., *Quaest. rom.* 277B, 1.

³ Sarian, 1992: 1011-1012 nn. 325-328 y n. 5 (“Hécate in Thracia”).

⁴ Ou., *met.* 7, 192-219.

necromántica en la cual Canidia y Sagana invocan a Hécate y a Tisífone cuando la luna se tiñe de rojo¹. La práctica necromántica descrita por Luciano tiene lugar bajo la luna llena porque es el mejor momento para invocar a Hécate y que ésta haga posible la obtención de un mensaje a través de un cadáver². Por último está el episodio de necromancia del mago Menelao en el cual se invoca a Hécate para que la diosa devuelva a una difunta a la vida³.

Los *PGM* también dan noticia de la intervención de Hécate en las prácticas de necromancia. El objetivo suele ser de dos tipos: uno, obtener un mensaje de los dioses (revelación oracular) por medio de un cadáver de persona o de animal que sirva como *médium* transmisor; dos, hacer que el cadáver animado traiga a la persona deseada (normalmente una mujer) hasta la casa del amante. Estos son algunos ejemplos: el *PGM* IV 1390-1495: la práctica necromántica consiste en animar los espíritus animados de héroes, gladiadores y de aquellos que han sufrido una muerte violenta para que ellos lleven la mujer deseada hasta quien la solicita. Para obtener el favor de estas ánimas hay que invocar a Hécate, Hermes, Plutón, Perséfone y las Erinias, entre otras divinidades ctonias. El mismo objetivo persigue el *PGM* XIX B 4-17, solo que en este caso el mago pretende animar a un muerto mediante los cadáveres de dos perros que seguramente implican el favor de Hécate en la práctica. Por su parte, la “Fórmula del rey Pitis” en el *PGM* IV 1923-2132 sirve para invocar a los *daimones* de los muertos por medio de un cráneo para que sirvan al mago. El conjuro dirigido expresamente a Hécate se escribe sobre una hoja de lino en la cual se graba la figura de la diosa triple y ésta se coloca sobre la cabeza del cadáver para que el *daimon* quede a las órdenes del mago y le sirva en sueños durante toda la noche, seguramente mediante revelaciones oníricas (*PGM* IV 2040-2049).

En este contexto Hécate se presenta como señora de los muertos, como guía de los espíritus cuyo poder sobre las fronteras le permite enviar *daimones* desde el mundo de los muertos hasta el de los vivos. Hécate aparece bajo su faceta lunar porque las prácticas necrománticas se realizan de noche bajo la influencia de la luna, y por este motivo se relaciona especialmente con Selene, con Perséfone y con Hermes. Recibe epítetos como νεκυία “diosa de los muertos” (*PGM* III 47), Νερτερία “diosa de los muertos” o “infernál” (*PGM* IV 2852-3) y αἰδωναία “diosa del Hades” (*PGM* IV 2852), ταρταροῦχε “señora del Tártaro” (*PGM* IV 2237); así como νερτέρων ἐπίσκοπος “guardiana de los muertos” (*PGM* IV 2259), ταρταροῦχε παρθένε “doncella que reinas en el Tártaro” (*PGM* IV 2321) y Ταρτάρου σημάντρια “dueña del Tártaro” (*PGM* IV 2333), etc.

Doble naturaleza ctonia y celeste

La doble naturaleza ctonia y celeste es característica de Hécate y de Selene como hipóstasis de la luna, así como del propio astro, de los *daimones* y de los dioses Hermes y Anubis. El factor común a todos ellos es que son entidades intermedias. Por este motivo, Hécate, Hermes y los *daimones* pueden viajar entre el mundo sensible y el mundo inteligible, siendo Hécate quien guía el camino de las almas y quien permite sus entradas y salidas del Hades. Hécate y Hermes se encargan de transmitir información desde el mundo celeste de los

¹ Hor., *sat.* 1, 8, 33-36.

² Luc., *Philops.* 13, 20 - 14, 24 y 14, 36.

³ Ach. Tat., *Leucippe et Clitophon* III 18, 2 y 4.

dioses al mundo terrenal, de ahí que sean requeridos en las prácticas oraculares junto con Apolo. Por otra parte, Hécate y Anubis custodian las puertas del Hades, por lo que reciben el cargo de κλειδοῦχοι, y además, en la filosofía neoplatónica transmitida por Plutarco, representan la frontera entre el mundo sensible y el no sensible. Así mismo, Proclo¹ considera que el duodécimo mes del año se atribuye a Hécate y a las divinidades ctonias infernales (Pl., *Lg.* VIII 828D) porque la diosa es la κληδοῦχος que abarca los límites de todo el cosmos y, por lo tanto, es lógico que gobierne sobre el mes que cierra el año. Por último, en el *Himno órfico* dedicado a Hécate la diosa es παντὸς κόσμου κληιδούχων ἄνασσαν (Orph., *H.* 1).

El siguiente testimonio de Plutarco manifiesta el dualismo ctonio-celeste que caracteriza a Hécate y a Anubis:

καὶ καλούμενος ὀρίζων κύκλος ἐπίκοινος ὧν ἀμφοῖν Ἄνουβις κέκληται καὶ κυνὶ τὸ εἶδος ἀπεικάζεται· καὶ γὰρ ὁ κύων χρῆται τῇ ὄψει νυκτός τε καὶ ἡμέρας ὁμοίως. καὶ τοιαύτην ἔχειν δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις τὴν δύναμιν ὁ Ἄνουβις, οἷαν ἡ Ἑκάτη παρ' Ἑλλήσι, χθόνιος ὧν ὁμοῦ καὶ Ὀλύμπιος (Plu., *De Is. et Os.* 368E).

“Y el círculo que toca ambas partes y que es común a ellas se llama horizonte y ha recibido el nombre de Anubis, dios que se representa con forma de perro; pues el perro puede ver con sus ojos tanto por la noche como por el día. Entre los egipcios, Anubis es el dios que se considera poseedor de esta facultad, la cual es similar a la que los griegos consideran que tiene Hécate, pues Anubis es por igual divinidad del mundo inferior y dios del Olimpo”.

Hécate y Anubis comparten la facultad de ser divinidades liminales en cuanto que representan el horizonte o frontera entre los mundos terrenal y celestial² y entre el día y la noche. Nótese que el horizonte se describe como círculo debido a su carácter cíclico, pues de este modo se suceden los días y las noches y, gracias a Hécate y a Anubis, existe una conexión constante entre ambos mundos y un canal de comunicación entre ellos. El perro es común a ambos dioses debido a su cualidad de guardián de los espacios. Además, es un signo de la faceta lunar de Hécate debido a la conexión de este animal con el astro.

La luna participa de esta doble naturaleza ctonia y celeste y es, por lo tanto, un ente liminal cuyas fases cíclicas determinan el paso del tiempo, como por ejemplo el cambio del día y la noche. Véanse los siguientes pasajes de Plutarco:

μικτὸν δὲ σῶμα καὶ μίμημα δαιμόνιον ὄντως τὴν σελήνην, <ἢν> τῷ τῇ τούτου τοῦ γένους συνάδειν περιφορᾷ φθίσεις φαινομένας δεχομένην καὶ αὐξήσεις καὶ μεταβολὰς ὀρῶντες οἱ μὲν ἄστρον γεῶδες οἱ δ' ὀλυμπίαν γῆν οἱ δὲ χθονίας ὁμοῦ καὶ οὐρανίας κληρον Ἑκάτης προσεῖπον (Plu., *De def. or.* 416E).

"Pero hay un cuerpo que posee características complejas y que realmente se equipara a los semidioses, principalmente a la luna; y cuando el hombre ve que la luna, en su ser constante con los ciclos a través de los cuales pasan estos seres, el astro es sujeto de

¹ Procl., *in R.* vol. 2, pág. 121, lín. 9.

² La concepción de Hécate lunar como frontera entre el mundo sensible y el no sensible está basada en su tradicional función como guardiana de las puertas y de los lugares de paso. De ahí la equiparación de la diosa con Jano en el himno que Proclo (Procl., *H.* 6) en el cual recibe el epíteto de προθύραια.

aparentes crecimientos y decrecimientos y de transformaciones, algunos la llaman “estrella semejante a la tierra”, otros la llaman “tierra olímpica” y otros “dominio de Hécate”, pues la diosa pertenece a la tierra y a los cielos”.

[...] ἔστι δ' οὐ τοιοῦτον, ἀλλ' ὥσπερ ἡ παρ' ἡμῖν ἔχει γῆ κόλπους βαθεῖς καὶ μεγάλους,[...] οὕτως βάθη ταῦτα τῆς σελήνης ἐστὶ καὶ κοιλώματα. καλοῦσι δ' αὐτῶν τὸ μὲν μέγιστον Ἑκάτης μυχόν, ὅπου καὶ δίκας διδόασιν αἱ ψυχαὶ καὶ λαμβάνουσιν ὧν ἂν ἤδη γεγεννημένοι δαίμονες ἢ πάθωσιν ἢ δράσωσι... τὰς δὲ δύο Μακράς· περαιοῦνται γὰρ αἱ ψυχαὶ δι' αὐτῶν, νῦν μὲν εἰς τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης, νῦν δὲ πάλιν εἰς τὰ πρὸς γῆν· ὀνομάζεσθαι δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἡλύσιον πεδίον, τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνης¹ (Plu., *De facie* 944C).

"...pero así como nuestra tierra tiene golfos que son profundos y extensos, [...] así esos accidentes son oquedades y profundidades de la luna. El más extenso de ellos se llama “Golfo de Hécate”, donde las almas sufren y ajustan cuentas por las penalidades o por cualquier cosa que han sufrido o que se les ha encomendado, después de haberse convertido en espíritus (*daimones*), y los dos cráteres más grandes de la luna se llaman “Las Puertas”, pues a través de ellas pasan las almas desde el lado de la luna que encara la tierra. El lado de la luna que mira al cielo se llama “Llanura Elísea” y la parte de aquí (se denomina) de Perséfone”.

Sobre la geografía celeste de la luna. Su mayor cráter se llama “Golfo de Hécate”, donde las almas sufren y ajustan cuentas por las penalidades o por cualquier cosa que han sufrido o que se les ha encomendado, después de haberse convertido en espíritus (*daimones*).

Estos dos pasajes de Plutarco transmiten dos manifestaciones diferentes de la conexión entre Hécate y la luna: primera, la situación del astro “bajo” potestad de Hécate, de ahí que la luna se llame κλῆρος Ἑκάτης; segunda, en la geografía celeste de Plutarco el mayor cráter de la luna recibe el nombre de Ἑκάτης μυχός debido no solo a la importante interconexión entre Hécate y el astro sino también a lo que dicho accidente geográfico representa. Se trata del lugar liminal en el que se determina el grado de “pureza” de los *daimones*, en función de las acciones que han llevado a cabo durante su vida. Si no son válidos, deberán regresar a la tierra para habitar de nuevo un cuerpo y emprender una nueva vida. De ahí que en su interpretación de los sueños Artemidoro haga la siguiente afirmación: “Hécate ctonia, las Erinias y las deidades que forman sus cortejos son terribles incluso para las personas que viven de acuerdo con la justicia y, además, exterminan a los delincuentes y a los que atentan contra el prójimo” (Artem., *Oneirocriticon* II 39, 36).

Si por el contrario resultan merecedores de proseguir su viaje sidéreo, serán conducidos a la cara de la luna que mira hacia el Olimpo, la Ἡλύσιον πεδίον, el lugar donde los *daimones* experimentan la segunda muerte y que se sitúa en el lado de la luna orientado al cielo. El nombre de Perséfone se utiliza para denominar el lugar donde los *daimones* deben acudir antes de la reencarnación, la Llanura de Perséfone (τὰ δ' ἐνταῦθα Φερσεφόνη) que se orienta hacia la Tierra, es la contrapartida de la Llanura Elísea. Allí los *daimones* experimentan la segunda muerte, situada en el lado de la luna que se orienta al Olimpo. La denominación de la

¹ Las palabras finales del pasaje + οὐκ ἀντίχθονος se consideran corruptas y admito su seclusión. A este respecto, véase el reciente comentario de Lesage en su edición del tratado de *De facie* de Plutarco. Lesage, 2021: 265-266.

Llanura por Perséfone denota el carácter lunar de la diosa y la concepción de un “Hades celeste” como antítesis del Hades subterráneo.

Plutarco es el primero en aludir explícitamente a la doble naturaleza *χθονία* y *οὐρανία* de Hécate en relacionarla con la faceta lunar de la diosa. No obstante, cabe señalar que en la *Eneida* Hécate ya es nombrada con potestad en el cielo y en el Érebo, pues así la invoca la Sibila (*uoce uocans Hecaten caeloque Ereboque potentem*)¹.

Así pues, Hécate tiene potestad tanto en el cielo como en la tierra. Su poder y sus funciones se desarrollan en el espacio intermedio del cosmos, y allí es donde Plutarco sitúa la luna porque el astro es el hito físico entre ambos mundos. Hécate vincula el mundo terrenal y el de los dioses y custodia la frontera entre los dos, motivo por el que se asimila al dios egipcio Anubis.

El testimonio de Hipólito de Roma recoge algunos adjetivos característicos que denotan la ambivalente naturaleza de Hécate en ámbito mágico: *χθονίη τε καὶ οὐρανίη, εἰνοδίη γ τριοδίτις, νυκτεροφοῖτι, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη, φαεσφόρος* (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1). Todos estos epítetos son aplicables también a la luna.

Faceta lunar de Hécate en ámbito mágico

Relevancia de la luna en ámbito mágico

La influencia de la **luna** es fundamental en ámbito mágico porque acrecienta el poder de los conjuros, de ahí la tradición de las brujas tesalias que intentaban arrastrar la luna hasta la tierra para tener mayor poder². Por este motivo las divinidades lunares suelen ser las protagonistas de las prácticas mágicas, entre ellas destacan Selene, Hécate y Ártemis. Así pues, la célebre Medea es también sacerdotisa de Hécate. En este sentido es representativo el episodio de las *Argonáuticas* en el que Medea pide a Hécate que traiga la luna hasta la tierra a medianoche³ para que la influencia del astro sea mayor y su conjuro surta efecto. Además, por servir a Hécate Medea adquiere no solo el conocimiento de todo tipo de *φάρμακα* sino también un gran poder sobre los elementos fuego y agua, sobre los astros y sobre los cursos de la luna⁴. Los movimientos del astro determinan el Destino y la Necesidad y, por lo tanto, afectan al devenir de los acontecimientos. Este es un poder del que Medea goza en ocasiones⁵ y es una prerrogativa recurrente de Hécate en los textos mágicos debido a su identificación con el astro. Este es uno de los motivos de que Hécate sea requerida en las prácticas mágicas de adivinación, en las cuales a menudo se asocia con Apolo.

Hécate identificada con la luna en contexto astronómico

¹ Verg., *aen.* 6, 236-254.

² Luc., *Philops.* 13, 13-15 y 17-20 y 14, 1.

³ A.R., A. IV 55.

⁴ A.R., A. III 528-533.

⁵ Ou., *met.* VII 199-209.

Lo más habitual en los textos mágicos es que Hécate se sintonice con el astro, ya sea de forma genérica o con alguna de sus fases (especialmente llena y nueva), de modo que la influencia del astro y la acción de la diosa ayuden al mago de alguna forma. Sin embargo, en determinadas ocasiones el nombre de Hécate sirve para denominar al astro luna propiamente dicho. Solo en esos casos considero que el nombre de Hécate se está empleando en “contexto astronómico”.

Séneca proporciona algunos ejemplos. En el primero dice que “Hécate se apresura a recorrer sus órbitas oblicuas”, lo cual se refiere al movimiento de traslación del astro: *quo bis sena uolant side turbine, quo cursu astrorum dominus, quo properat modo obliquis Hecate currere flexibus: hoc omnes petimus fata nec amplius*¹. El segundo ejemplo son los versos iniciales de su *Medea* en los que invoca a los dioses conyugales, a Lucina, a Minerva, a Neptuno, al sol y a Hécate de los tres semblantes, “que ofreces un resplandor cómplice a las misteriosas ceremonias”: *tacitisque praebens conscium sacris iubar Hecate triformis*². Al igual que en este pasaje de *Fedra* en el cual evoca a la luna, el “brillante astro del cielo y ornato de la noche”, con el nombre de Hécate triforme: *o magna siluas inter et lucos dea, clarumque caeli sidus et noctis decus, cuius relucet mundus alterna uice, Hecate triformis, en ades coeptis fauens*³. Por último, en estos dos versos de *Hercules Oeteus* en los que Hécate es el astro luna que se marcha (desunce los corceles de su carro nocturno) con la llegada del sol: *O decus mundi, radiate Titan, cuius ad primos Hecate uapores lassa nocturnae leuat ora bigae*⁴.

Por otro lado, entre los epítetos característicos de la luna se encuentran los nombres de Hécate y Ártemis, según el listado de Doroteo de Sidón: Δωροθέου Σιδωνίου τῶν ἐπὶ ἀστέρων ἐπίθετα [...] Σελήνη· σελασφόρος, Μήνη, διχόζωνος, Τιτανίς, πλησιφαής, διχόμηνος, Ἑκάτη, κερόεσσα, χρυσάμπυξ, Θειαντίς, Ἄρτεμις, τριοδίτις⁵. Gran parte de dichos epítetos son comunes o aplicables tanto a Hécate como a la luna: σελασφόρος (=φωσφόρος), Μήνη, διχόμηνος, Τιτανίς, διχόζωνος, κερόεσσα y τριοδίτις. Según la noticia gramatical de Elio Herodiano, el nombre de Hécate designa a la luna⁶.

Porfirio corrobora que la luna se llama Hécate cuando habla de la capacidad de los magos para traer a Hécate-luna a la tierra, con el objetivo de que profetice por medio de un recipiente, así como para que les asista en los encantamientos de sometimiento erótico y para que les proporcione *daimones*: ὁ δ' αὐτὸς ἂν εἴη λόγος καὶ ἐπὶ σελήνης. εἰ γὰρ τὴν Ἑκάτην αὐτὴν εἶναι φήσουσιν καὶ πως ἀνάγκαις ἀνθρώπων καθέλκεθαι καὶ διὰ τοῦ δοχέως χρᾶν εἰς τε ἐρωτικὰς καὶ αἰσχροῦς διακονίας παραλαμβάνεσθαι αὐτὴν ἀρχηγὸν οὔσαν τῶν πονηρῶν δαιμόνων, εἰκὸς ἂν εἴη τὴν Ἑκάτην ταῦτα πράττειν· ὁ καὶ ὁ αὐτὸς ὁμολογεῖ συγγραφεύς, ὡς κατὰ καιρὸν ἀπελέγξομεν⁷.

¹ Sen., *Tro.* 386-390.

² Sen., *Med.* 1-9.

³ Sen., *Phaedr.* 409-413.

⁴ Sen., *Her. O.* 1518-1520.

⁵ Doroth., *Pentateuco* apud Heph.Astr., *Fragmenta alia antiqua* 3a.2.

⁶ Τὸ ἐ πρὸ τοῦ κ ψιλογραφεῖται· οἶον· ἑκατόν· ἑκατοντάς· ἑκάβη, καὶ ἑκαμήδη, κύριον· ἑκάτη, ἡ σελήνη· ἑκάς, ἀντὶ τοῦ πόρρω, ἐξ οὗ καὶ ἐκβόλος, ὁ μακρόθεν βάλλων· (Hdn. y Ps.-Hdn., *Partitiones* = Ἐπιμερισμοί [Sp.?] (e codd. Paris. 2543 + 2570) p. 29 lín. 5.

⁷ Esta noticia de Porfirio es transmitida en Eus., *PE* III 16, 2-3, 1.

Una curiosa referencia de Porfirio asocia a Hécate con la luna y a Hermes con el sol, pues el autor dice que el λόγος (el concepto de razón) se llama Hermes cuando se encuentra en el sol, mientras que cuando se encuentra en la luna se denomina Hécate: Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμοῦς, Ἑκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ¹.

Hécate y las fases de la luna en ámbito mágico

Según la interpretación de Kotansky de los *Hexámetros Getty*, en el texto Hécate representa la **luna llena** e ilumina y guía el trayecto de una comitiva divina que simboliza la procesión de los Bienaventurados hacia la vida ultraterrena en el Hades celestial, a la vez que Hécate “anuncia” el mensaje que encierran los enigmáticos versos de los *HG*. El hecho de que ella transmita el mensaje divino de los *HG* anticipa su principal función en los *Oráculos Caldeos*: transmitir a los humanos el mensaje de los dioses. Aunque, en el caso de los *HG*, se entiende que dichas palabras divinas están siendo transmitidas no a los hombres sino a otros seres divinos a través de Hécate. En cualquier caso, la diosa actúa como intermediaria y es portadora y transmisora de un mensaje divino.

Probablemente la luna llena gobierna el cielo durante la recolección de hierbas mágicas por parte de las magas, quienes invocan a Hécate para que sus φάρμακα tengan efecto. Los testimonios de Sófocles² y de Virgilio narran dos episodios sobre la recolección de hierbas mágicas muy similares. En ambos casos las magas salen por la noche bajo la luna llena para buscar las hierbas que necesitan y las cortan con una hoz de bronce. En el caso de las *Ῥιζοτόμοι* de Sófocles, éstas invocan a Hécate εἰβοδία, mientras que en la *Eneida* la sacerdotisa-hechicera de Dido invoca a Hécate triforme y a Diana de tres rostros mientras sesga las hierbas a la luz de la luna: *tergeminamque Hecaten, tria uirginis ora Dianae*. [...] *falcibus et messae ad lunam quaeruntur aënis pubentes herbae nigri cum lacte ueneni*. En ambos casos se asocia la influencia de la luz de la luna, probablemente en fase llena, sobre las prácticas de las magas quienes, a su vez, dirigen a Hécate sus invocaciones debido a la conexión de la diosa con el astro. Es importante destacar que en el texto de Virgilio tal vez haya una doble invocación a Hécate: la primera como Hécate *tergemina* y la segunda a través de su sincretismo con Diana de tres rostros (*tria uirginis ora*), aunque también es posible que se trate de una asimilación de Selene con Diana (Selene-Diana). De hecho, en las *Heroidas* de Ovidio Jasón llama Diana a Selene cuando jura “por los tres rostros de Diana”. En ese caso, en mi opinión, lo más probable es que se refiera efectivamente a Selene porque continúa especificando que los tres rostros de (Selene-)Diana son “Febe en la luna, Diana en la tierra y Hécate en los infiernos”³. Como si con ello quisiera relacionar los tres ámbitos (luna-cielo, tierra, infiernos) con tres divinizaciónes de la luna. Entre ellas Hécate recibe el ámbito de los infiernos.

En las *Metamorfosis* de Ovidio, Medea lleva a cabo una *praxis* mágica para rejuvenecer a Esón⁴. El momento de la acción debe ser cuando la luna llena está en el cielo y solo entonces la maga sale de casa para bañar sus cabellos tres veces en el agua de río. Medea invoca a la Noche, a la luna y a Hécate tricéfala (*triceps Hecate*) para que le proporcione las hierbas que

¹ Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 108-109.

² S., *Ῥιζοτόμοι* fr. 535.

³ Ou., *heroi.* 12, 69-88.

⁴ Ou., *met.* 7, 192-219.

necesita, y luego llama a los elementos naturales. Con ello arrastra la luna a la tierra y hace salir a los manes de sus sepulcros. Este relato es una prueba de la conexión entre Hécate bajo su faceta lunar y la fase de luna llena, así como de su relación en contexto mágico con el mundo de los φάρμακα y de los muertos. Una vez más, se aprecia que la cercanía del astro alimenta la influencia del conjuro.

El efecto que produce el astro es fundamental para la elaboración de φάρμακα que a menudo sirven en las prácticas mágicas de sometimiento erótico, un buen ejemplo es el *Idilio II* de Teócrito. Otro ejemplo es el del mago hiperbóreo en el relato de Luciano, pues éste aguarda a la luna llena para ejecutar su conjuro de atracción erótica: ὁ δὲ αὐξομένην τηρήσας τὴν σελήνην. Invoca a Hécate y la hace ascender desde los infiernos acompañada de Cérbero, al mismo tiempo que obliga a Selene-luna a descender desde el cielo: μετὰ δὲ τὴν Ἑκάτην τε ἀνήγαγεν ἐπαγομένην τὸν Κέρβερον καὶ τὴν Σελήνην κατέσπασεν¹.

En el testimonio de Lucano, la maga Ericto se refiere a Hécate como hipóstasis de la luna en fase **menguante** hacia la luna nueva: *nostraeque Hecates pars ultima, per quam manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae*², a la vez que ella es la entidad divina intermediaria por medio de la cual la maga se comunica con los manes.

Hécate se asocia con la **luna nueva** en los *Ἀποτελεσματικά* de Pseudo-Manetón. Dichos versos describen las consecuencias de nacer bajo la conjunción de la luna (Μήνη) y del sol, es decir, en el momento de la luna nueva: el individuo obtiene la fama que aporta la ganancia económica (δόξαν ἔχει...κέρδους) por medio del “arte de Hécate” (τέχνης Ἑκατησίου εἶνεκα)³, esto es, gracias a las habilidades mágicas que adquiere por el hecho de haber nacido bajo dicha conjunción. Sus dotes “hecatesianas” le confieren cierto poder sobre los espíritus, a los cuales aprenderá a doblegar en libros secretos (καὶ μαγικῇ συνέσει πέπιθεν τὰ πνεύματα φεύγειν, καὶ κρυφίμαις βίβλοις ἐπαγαλλόμενος περιείργει); por lo tanto, el beneficio económico que obtendrá será debido a sus servicios como exorcista o como procurador de protección contra dichos espíritus. Este texto ejemplifica la influencia de la faceta lunar de Hécate en ámbito mágico y adivinatorio porque el hecho de que un individuo nazca en el momento de una determinada fase lunar hace que reciba dones propios de Hécate.

La invocación a Hécate se puede realizar en una noche sin luna (entiéndase luna nueva), como sucede en la artimaña mágica descrita por Hipólito de Roma⁴. En las *Argonáuticas órficas* hay otro ejemplo de ritual para Hécate que se realiza sin que la luna brille en el cielo, en ese caso se trata de un eclipse de luna y es el momento en que hacen resonar los bronce⁵.

La luna no solo ejerce su poder en relación con los φάρμακα sino también las prácticas necrománticas. Un ejemplo es la sátira de Horacio en la cual la luna se tiñe de rojo como respuesta a la invocación de las magas Canidia y Sagana dirigida a Hécate y a Tisífone⁶.

¹ Luc., *Philops.* 14, 16-21.

² Lucan., 6, 700-701.

³ Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V 302-304.

⁴ Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 6-5,8.

⁵ Orph., A. 934-988; Plu., *De facie* 944E.

⁶ Hor., *sat.* 1, 8, 33-36.

Relación de Hécate con divinidades lunares: Selene, Ártemis, Atenea, Ilitía, Afrodita, Isis, Perséfone

Bajo su faceta lunar, Hécate se relaciona con Selene, Ártemis, Atenea, Ilitía, Afrodita, Isis y Perséfone. Voy a considerar tres grados de relación entre estas diosas: **asociación**, en el caso de los textos mágicos, la asociación entre divinidades consiste en la invocación conjunta de divinidades para servir a un mismo propósito y conservando cada una su individualidad; **asimilación**, sucede cuando Hécate es invocada con atribuciones de otras diosas o viceversa; **sincretismo**, ocurre cuando se utiliza el nombre de Hécate para denominar a otra divinidad o viceversa (son los menos frecuentes). Las situaciones de asociación, asimilación o sincretismo entre Hécate y las divinidades lunares constituyen caminos indirectos de conexión entre Hécate y el astro.

Hécate-Selene

Selene es la principal divinidad con la que Hécate lunar se relaciona en ámbito mágico. Esto se debe a que las dos diosas actúan a menudo como hipóstasis de la luna y la influencia del astro es un factor fundamental en las prácticas mágicas. No obstante, conviene discernir dos casuísticas: primera, los casos en los que Hécate es hipóstasis de la luna. Es decir, aquellos testimonios en los que el nombre de la diosa sirve para denominar propiamente al astro. Para ello véase el epígrafe *Hécate identificada con la luna en contexto astronómico* que incluyo en esta Sección¹. Segunda casuística: los casos en los que Hécate se relaciona con la diosa Selene, que es el tema de este apartado.

El problema que se plantea es el siguiente: si queremos discernir entre la relación de Hécate con el astro y la relación de Hécate con la diosa Selene, hay que distinguir previamente 1) los testimonios en los que Selene se considera diosa como tal y 2) los testimonios en los que Selene es hipóstasis de la luna y, por lo tanto no tiene entidad de diosa sino de astro. Dicha distinción en el caso de Selene resulta a menudo difícil o muy confusa, pues en la tradición griega el sustantivo *σελήνη* sirve a la vez como nombre propio y como nombre común según se refiera a la diosa o a la luna. Sin embargo, dado que Selene conservó su autonomía como diosa, es posible discernir determinados testimonios en los que ella aparece como tal y no como astro.

Estos son algunos de los testimonios literarios de temática mágica en los que Hécate se relaciona con la diosa Selene:

Primero, el *Idilio II*, pues es el primer texto sobre magia que menciona a Hécate y Selene juntas en un conjuro. En este caso se trata de una relación de asociación entre ellas dos y Ártemis y Afrodita. Las cuatro son invocadas por Simeta de forma individual (de hecho, cada una protagoniza una parte del poema) para que su acción conjunta haga efectivo el conjuro. Estas son las diosas requeridas por Simeta debido a la naturaleza lunar que las caracteriza y,

¹ Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V 302-304; Sen., Tro. 386-390, Med. 1-9, *Her. O.* 1518-1520; Lucan., 6, 700-701; Plu., *De def. or.* 416E, 5; Ps.-Man., *Ἀποτελεσματικά* V 302-304; Doroth. *Pentateuco* apud Heph.Astr., *Fragmenta alia antiqua* 3a.2; Eus., *PE* III 16, 2-3; Lyd., *Mens.* III, secc. 10 lín. 7, III secc. 13 lín. 14, etc.

especialmente en el caso de Hécate y de Afrodita, debido también a su influencia en los conjuros de sometimiento erótico.

Segundo, el conjuro de atracción erótica que realiza el mago hiperbóreo en el episodio de la obra de **Luciano**¹. La relación que se establece entre Hécate y Selene es, asimismo, de asociación. Bajo el influjo de la luna llena, el mago hace que Hécate ascienda desde los Infiernos hasta la tierra al mismo tiempo que Selene desciende del cielo. Si bien puede ser que en este caso se produzca una identificación de Selene con la luna.

Tercero, se produce una relación de sincretismo en aquellos casos en los que el nombre de Selene y sobre todo de Mene, se utiliza como epíteto para denominar a Hécate. Por ejemplo, en los pasajes de **Hipólito** de Roma (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1) y de **Doroteo** de Sidonia (Doroth., *frag.* 3a lín. 14) en los que Μήνη es uno de los epítetos de Hécate.

La relación de sincretismo entre Hécate y Selene se produce sobre todo en los textos de magia *PGM*. En el **PGM III 424-466** que contiene prácticas de comunicación con Selene y con Helios para conseguir la prognosis y recordar. El texto contiene los nombres que adquiere Selene en cada día del mes y con los cuales se debe dirigir a ella el mago: el noveno día recibe el nombre de φορρφορβαρζαγχα (*PGM* III 432). Este es un epíteto aplicable a Hécate, pues está compuesto por las sílabas φορ, βορ y βαρ que normalmente conforman las voces *magicae* características de Hécate y, además, la palabra βαρζαγχα que tiene relación con las divinidades solares y con la luz, pues en persa βαρζα significa “brillante”. Todo ello hace suponer que en ese día la invocación esté dirigida a las diosas Selene-Hécate en relación de sincretismo.

El **PGM IV 2236-2353** es una invocación coactiva dirigida a Selene-Hécate en relación de sincretismo. La fórmula mágica se pronuncia bajo la luna menguante y es un buen ejemplo de la fusión entre Selene y Hécate porque contiene epítetos y apelativos tanto de una como de otra. Véanse: “sagrada luz, Señora del Tártaro, que hieres con tu luz, sagrado resplandor rescatado de las tinieblas, la terrible Necesidad te está sometida en todo momento, tus puños armados de espadas, perra con aspecto de muchacha, Mene, luminosa, alta y rápida, desenvainadora de espadas, rápida de pies”, etc. Además, hay alusión a los misterios de la divinidad (probablemente inspirados en los de Hécate) y entre los símbolos de la diosa están la sandalia de bronce (de la Reina del Tártaro), la llave, el *rhómbos* de hierro y el perro tenebroso, los dos de Hécate. Al final de la invocación se alude a la capacidad generadora de vida de la diosa: “tus hermosos y grandes nombres sagrados... con los cuales el cielo se ilumina y la tierra bebe el rocío y queda preñada, por los cuales el universo crece y decrece”. Esto es característico tanto de Selene como de Hécate porque las dos influyen en la concepción de vida humana; y Hécate concretamente en lo que al universo se refiere por la potestad que le otorga su faceta astral y el ser Alma del mundo.

Esta invocación resulta interesante porque la divinidad sincrética Selene-Hécate está a su vez en relación de asimilación con Ártemis y Perséfone. En la serie de epítetos hay algunos propios de la diosa cazadora: de ánimo varonil, curadora, que aciertas al blanco, engendrada de ti misma, que llevas diadema, varonil, disparadora de flechas; y de Perséfone: doncella que reinas en el Tártaro. Así como de Perséfone: además de incluirse el nombre de Core entre los

¹ Luc., *Philops.* 13, 20-14, 24 y 14, 36.

apelativos sagrados de Hécate-Selene, también están los epítetos como “señora del Tártaro” o “floreciente”.

El **PGM IV 2436-2886** con seis prácticas dirigidas a Hécate-Selene en relación de sincretismo. La primera práctica (**PGM IV 2451-2515**) es de sometimiento erótico e incluye una calumnia, presuntamente pronunciada por la mujer impía contra Hécate-Selene: dice que la diosa lleva una espada, habla un idioma extraño y bebe sangre. El contexto nos hace suponer que la difamación está dirigida a Hécate antes que a Selene. En el sahumero de la práctica se combinan elementos propios tanto de Hécate como de Selene, aunque todo se quema sobre leños de enebro, el mismo árbol que se utiliza en las *Argonáuticas órficas* para quemar la ofrenda de Hécate. Los usos de la práctica son propios tanto de Hécate como de Selene (hacer enfermar, matar, enviar sueños y revelaciones oníricas).

La segunda práctica (**PGM IV 2515-2569**) es propiamente de sometimiento erótico y sirve para traer a la mujer deseada. La fórmula revela que hay un cierto grado de asimilación entre Hécate-Selene y Ártemis debido a los epítetos que se utilizan.

La tercera práctica (**PGM IV 2570-2617**) sirve para traer a la mujer impía que ha calumniado contra la diosa y castigarla. La fórmula va dirigida a Hécate-Selene en relación de sincretismo, aunque se aprecia una cierta primacía de Hécate: primero, debido a los ingredientes de la ofrenda, especialmente la sangre, el suero de una doncella muerta, el corazón de un muerto prematuro y la entidad de un perro muerto son propios de Hécate. Además, el fuego para quemar todos estos ingredientes se hace con leños de enebro, igual que en la primera práctica (**PGM IV 2451-2515**). Segundo, la calumnia o *diabolé* que incluye el himno en hexámetros va dirigida a Hécate, pues se acusa a la diosa de haber matado a un hombre, de beberse su sangre y de comerse su carne, de ponerse sus intestinos como diadema y de envolver su sexo con la piel del desdichado. También dice que Pan puso una criminal semilla en ella y que, como consecuencia, la diosa parió un cinocéfalos durante sus purificaciones menstruales. Todo ello se inserta en un contexto de muerte y violencia que concuerda con la imagen de Hécate en los *PGM*.

La cuarta práctica (**PGM IV 2618-2704**) llamada “calumnia de Selene” (διαβολή πρὸς Σελήνην) tiene como finalidad atraer a una persona en menos de una hora, enviar sueños, producir enfermedad, provocar visiones en sueños y destruir a los enemigos. La fórmula va dirigida a Hécate-Selene en relación de sincretismo y de nuevo se aprecia cierta primacía de Hécate sobre Selene. La διαβολή va dirigida expresamente al nombre de Selene, sin embargo, los amuletos de la práctica son una piedra imán que lleva grabada la figura de Hécate y una pequeña luna cercada por un corazón; y un anillo de hierro con la figura de Hécate y la *vox magica Barzou Pherba* referida a ella. El tercer amuleto consiste en una corteza de tilo que protege contra los ataques de los *daimones*, por lo que es posible que se consagre a Hécate. En cambio, el cuarto amuleto se fabrica con una lámina de plata que es el elemento propio de Selene. Los sahumerios de la práctica, tanto el benéfico como el coactivo, contienen ingredientes parecidos a los de los sahumerios de las prácticas primera y tercera; además, todo se quema sobre leña de enebro. La mayoría son propios de las horribles ofrendas a Hécate: grasa de una cabra de piel moteada, sangre, un embrión de perro y suero de una doncella muerta prematuramente, un corazón de muchacho joven, mirra y laurel oscuro,

estiércol de un musgaño, sangre de cinocéfalo¹¹, etc. Mientras que el sahumerio benéfico contiene plantas y sustancias propias de Hécate y de Selene como incienso, el laurel, la mirra y la miel. La fórmula parece dirigirse a ambas diosas a juzgar por los teónimos y los epítetos que se utilizan: Ἀκτιωφι, Ἑρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ (Il. 2746-7).

La quinta práctica (**PGM IV 2705-2781**) sirve para provocar insomnio a la víctima, producirle preocupaciones y obligarla a venir rápidamente a la puerta de quien la requiere y hacer que se olvide de todo lo demás. La invocación va dirigida principalmente a Hécate: su nombre aparece explícito en cinco ocasiones, todas las *voces magicæ* y la mayoría de los epítetos son propios de ella, pues están relacionados con su potestad en ámbito infernal, con el fuego y con la muerte. Selene aparece en este caso como hipóstasis de la luna, ya que el conjuro se realiza bajo el influjo del astro en sus días decimotercero y decimocuarto. Por este motivo, considero que se trata de una relación de asociación entre Hécate y Selene en la cual prima la conexión del perfil mágico de Hécate con la luna. No obstante, también hay cierto grado de asociación con las diosas Ártemis y Perséfone. La primera es apelada una vez por su nombre y, además, se le atribuyen los epítetos “cazadora de ciervos” y “conductora de cachorros”, el cual es propio de Hécate también. La segunda es apelada por su nombre de Core y también por el nombre Perséfone, reina del mundo de los muertos, el cual concuerda con el ámbito infernal predominante en este conjuro y con la función de Hécate como guardiana de las llaves de este lugar.

La sexta práctica (**PGM IV 2782-2886**) sirve para todo fin. Se dirige a Selene-Hécate en relación de sincretismo, y a éstas asociadas de nuevo con Perséfone y con Ártemis. El principio de la fórmula se refiere a Selene (Il. 2783-2793). Luego se alude a Perséfone por su nombre y con sus atributos de diosa infernal, y esta misma invocación termina con la apelación directa a Hécate (Il. 2795-2812). Podría tratarse del triple sincretismo de Selene-Hécate-Perséfone. Hécate viene caracterizada como la diosa “de muchos nombres” y adopta prerrogativas de divinidad cósmica todopoderosa, madre de todo, principio y fin de todas las cosas (Il. 2812-2847), así como de diosa infernal y guardiana del Hades (Il. 2847-2867). El sahumerio de la práctica para ritos maléficos (Il. 2871-2874) contiene ingredientes propios de la faceta infernal de Hécate (entidad de un perro, de una cabra de piel moteada y de una doncella muerta). El amuleto de la práctica lleva grabada una imagen de Hécate tricéfala (Il. 2875-2886).

El **PGM VII 317-318** tiene las instrucciones para elaborar un amuleto consagrado a Selene como hipóstasis de la luna y en relación de sincretismo con Hécate, o bien consagrado únicamente a Hécate como hipóstasis del astro (Ἄλλο φυλακτήριον, πρὸς σελήνην). Los tres nombres mágicos con los que se identifica a la diosa componen la tríada Ἀκτιωφιῶ Ἑρεσχιγὰλ Νεβουτοσουαληθ que es propia de Hécate. La función del amuleto es de protección.

¹¹ Este elemento es propio de Hécate por dos motivos: en primer lugar, porque el cinocéfalo hace referencia al perro que es el animal consagrado a la diosa, la cual, a veces, también presenta cabeza de perro. El cinocéfalo es el ser que, según la calumnia de la práctica 3, es fruto del embarazo ilícito de Hécate al ser inseminada por la semilla “criminal” del dios Pan. En segundo lugar, porque la “sangre de cinocéfalo” puede referirse, según las indicaciones del *PGM XII 414*, a la sangre de lagarto (αἷμα καλαβώτου). El lagarto es precisamente el animal que se ofrenda a la diosa en el sahumerio de Simeta (Theocr., *Id.* II 56-57), también en el sahumerio de la estatua de la diosa según la prescripción del *Orac. Chald.* Fr. 224.

El **PGM VII 756-794** es una invocación dirigida a Selene-Hécate en relación de sincretismo. La primera prueba de ello es que Selene se denomina Μήνη, el apelativo que suele usarse para Selene cuando se sincretiza con Hécate (por ej. *PGM IV* 2542, 2605 y 2812). En este caso, Selene/Mene se considera hipóstasis de la luna, tal y como se deduce de las expresiones referidas a las fases del astro: ἐξ ἀφανοῦς ἡ εἰς φῶς αὐξανόμενη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα (εἰς μείωσιν ἄρχουσα ἀπολήγειν) (Il. 763-5); y al ciclo mensual de 28 días: ὁ σχηματίσας <σε> εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου (Il. 760-1).

Este es uno de los casos en los que Selene, aun considerándose hipóstasis de la luna, no “pierde” del todo su entidad como diosa. En otras palabras, podría decirse que el astro está “divinizado” y que, por ese motivo, se le atribuyen los epítetos como: πάνμορφον καὶ πολυώνυμον (Il. 757-758), πολύμορφος (I. 784) y δικέρατον θεὰν Μήνην (I. 758). Estos epítetos no son propios de un cuerpo celeste sino más bien de una divinidad. En este sentido, dichos epítetos son aplicables también a Hécate, lo cual indica que la luna se diviniza en el sincretismo de las diosas Hécate y Selene/Mene.

Las catorce señales (σημεῖα) del nombre de Hécate-Selene/Mene remiten al ámbito místico. Se trata de sonidos humanos (el silencio, el chasqueo de los labios, el gemido, el silbido, quejido) tal vez emitidos por los oficiantes y por los iniciados en los misterios, y de sonidos animales (aullido, mugido, relincho...) los cuales se adscriben al culto tanto de Hécate como de Selene: serpiente, perro y lobo, vaca, toro y buey, caballo, escarabajo, halcón, cangrejo, cabra, gato, león, ciervo, musgano y pantera. Además se nombran seres como el cinocéfalos. El sonido de la armonía y el sonido de las vocales (sonido de la respiración articulada) pueden corresponderse con los planetas y con el sonido del cosmos. Por último, hay señales que son objetos inanimados como la lámpara, el relámpago, el cinturón, el caduceo y la llave que se atribuyen al culto de Hécate y de Selene.

En esta invocación es interesante observar las dos prerrogativas que adquiere la luna divinizada como Hécate-Selene/Mene y que se deben a Hécate como Alma del mundo, el papel que desempeña en los *Oráculos Caldeos*. La primera: τῇ δεσποίνῃ τοῦ παντὸς κόσμου “señora del cosmos todo” y ἡ μόνιμος, ἡ κραταιά “la perseverante, la poderosa” (I. 788-9). Alude a su poder universal, así como a su capacidad para influir en el curso de los acontecimientos y en el devenir de los mortales, tal y como indica la décimo tercera señal de la diosa, ὁ ἢ φθόγγος ἀναγκαστικός “el sonido coactivo” (I. 778). La segunda prerrogativa es: ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσης καὶ πνεῦμα ἐκάστῳ ζῳῷ καὶ φυτῷ νέμῃς “para que completes toda idea y des espíritu a cada animal y a cada planta” (Il. 761-3). Remite, por un lado, a la función de Hécate como receptora y transmisora de las Ideas del Padre, pues ella “completa” la función de las mismas al hacerlas llegar al mundo sensible. Por otro lado, se refiere a la potestad de Hécate para dotar de alma a los seres vivos, para insuflarles el hálito de vida.

En esta invocación se produce una intersección entre el perfil mágico y el perfil astral de Hécate, entre su faceta de diosa lunar de la magia y su faceta cósmica.

Hécate-Afrodita

Hécate y Afrodita se relacionan sobre todo en ámbito mágico. El primer ejemplo literario de ello es la asociación de las diosas en el *Idilio II*: mientras que Selene, Hécate y Ártemis son

invocadas debido principalmente a su naturaleza lunar, Afrodita es requerida por su influencia en la magia de coacción erótica. Afrodita se conecta con la ἵυγξ y el ῥομβός porque el nombre de dicha esfera mágica giratoria proviene del término en griego para el pájaro torcecuello, al cual los mitógrafos helenísticos acabaron denominando “pájaro de Afrodita”¹, pues el ave se caracteriza por el amplio giro de su cuello y el matraqueo agudo que utiliza en época de apareamiento. En el sistema caldeo, las ἵυγγες adquieren una connotación distinta cuando se incorporan como σύμβολα divinos y pasan a representar con su giro el vínculo entre el mundo sensible y el no sensible², motivo por el cual se relacionaron con Hécate. Volveré sobre este aspecto en la siguiente parte de esta Sección.

La esfera mágica es mencionada dos veces, bajo la denominación ῥόμβος, en la invocación de coacción dirigida a Selene-Hécate (**PGM IV 2236-2353**) para que asistan al mago en un maleficio. La primera vez el mago afirma que hace girar el *rhombos* para la diosa: ῥόμβον στρέφω σοι (l. 2291) y la segunda vez se especifica que el *rhombos* es de hierro: ῥόμβος σιδηροῦς (l. 2331), un metal relacionado con los seres ctonios. Desconocemos si realmente se usaría tal objeto para esta invocación; sin embargo, hay una serie de términos en el texto que figuran como epítetos de Selene-Hécate y que aluden a movimiento giratorio del instrumento: νύσσα (l. 2264) y al sonido agudo que producía: ὄξυβόη “agudo grito” (l. 2272) y λιγεῖα (l. 2278).

En la primera práctica (**PGM IV 2451-2515**) del *PGM IV* 2436-2886 el epíteto Ἀκτιῶφις es común a Hécate, Selene y Afrodita. También se incluye en el *PGM VII* 317-8³.

La segunda práctica (**PGM IV 2515-2569**)⁴ del *PGM IV* 2436-2886 se dedica a Hécate-Selene asimiladas con Ártemis, Perséfone y Afrodita. En las líneas 2549-2553 hay una serie de epítetos que se refieren a Hécate-Selene como potencia divina suprema cuya función es establecer los elementos del cosmos y de la tierra. La última prerrogativa de la serie es καὶ ἔρωτοτόκεια Ἀφροδίτη (l. 2553), la cual señala la relación de asimilación de Hécate-Selene con Afrodita.

La quinta práctica (**PGM IV 2705-2781**) del *PGM IV* 2436-2886 está dirigida principalmente a Hécate y entre los epítetos de la diosa se incluye: Διώνης ἢ μεδέουσα (l. 2711-2), el cual permite establecer una relación de asociación indirecta entre Hécate y Afrodita. Originalmente Dione era el nombre de la madre de Afrodita pero en las tradiciones mitológicas posteriores este teónimo pasó a denominar a la propia Afrodita⁵. Esto significa que en el texto Hécate es mencionada como guardiana o protectora de Afrodita. El puesto de “protegida de Hécate” se refiere normalmente a Perséfone, aunque nada parece indicar que se trate de un sincretismo entre Afrodita y la hija de Deméter. En relación con ello, el teónimo Dione (ΔΙΩΝΗ) sirve para denominar a la propia Hécate en la base triangular del instrumento mágico de Pérgamo⁶. La

¹ El primer testimonio de ello es Pi., fr. 128A, 8 y P. 4.213-219 Snell-Maehler.

² *Orac. Chald.* 223 Des Places; Porph. *Phil. Orac.*, p. 157, 1-2 Wolff.

³ En el caso del *PGM VII* 317-8 se trata de la tríada teonímica Ἀχθιωφις Ἐρεσχιγὰλ νεβουγοσουαληθ que designa a Hécate-Selene.

⁴ Un análisis de esta práctica en Calvo Martínez 2010: 219-238.

⁵ Hom., *Il.* V 370; Hes., *Th.* 17; Str., VII 7, 12; denominando a Afrodita en Theocr., *Id.* VII 116 y XV 106; Bion, I 93; etc.

⁶ Wunsch, 1905; Mastrocinque, 2002: 173-187.

figura de Hécate que corresponde a dicho teónimo lleva un látigo y una antorcha como atributos.

En la sexta práctica (**PGM IV 2782-2867**) del *PGM* IV 2436-2886, dirigida a Hécate-Selene, aparece la expresión μορφᾷς δ' ἐν κνήμαισιν ὑποσκεπάουσα λεόντων (Il. 2808-9). Una posible interpretación es que se refiera a la diosa montada sobre un león, como en los amuletos 26 (CBd-2425) y 6 (CBd-3527). Al tratarse de una imagen más propia de Afrodita, esta expresión referida a Hécate podría significar una relación de asimilación de Hécate-Selene con Afrodita. El león es un símbolo solar y de luz y montar sobre él es signo de poder: el motivo por el cual se asocia con Afrodita podría ser la identificación planetaria de la diosa con el lucero del alba, esto es, con el planeta Venus. A este respecto, el **Orac.Chald. frag. 147** relaciona la figura del león, tal vez como una metáfora de los rayos sagrados del Intelecto Paterno, con Hécate como la divinidad invocada que produce el cambio sensible¹ que se describe: la total iluminación por medio de los rayos sagrados. Volveré sobre este oráculo en la segunda parte de esta Sección. Según Porfirio, el león es uno de los animales con los que Hécate se identifica en contexto místico².

En el **PGM VII 686-702**, que contiene una invocación a Hécate cósmica asociada con la Osa, aparece el epíteto δαμναμένηα (Il. 699-700). Este epíteto es una forma en femenino de δαμναμενύς³, el cual aparece grabado en lámina mágica de cobre sobre una estela dedicada a Afrodita (Δαμνα μενευς ακραμμα χαμαρει) que sirve para conseguir amor, éxito y amistad. Dicha *vox magica* aparece grabada en los amuletos mágicos consagrados a divinidades con poder para influir y alterar el curso de los acontecimientos. Por lo tanto, la forma δαμναμένηα podría constituir un epíteto común a Hécate y a Afrodita, ya que la connotación de dominación y las prerrogativas cósmicas que implica son atribuibles a las dos diosas.

En la misma invocación, el teónimo Χάρις (l. 698) sirve al mago para dirigirse a Hécate y tal vez implique cierto grado de asimilación con Afrodita. Como diosas terrenales, las Cárites favorecen la fertilidad y los nacimientos y por ese motivo se incluyen en el cortejo de Afrodita. Sin embargo, presentan una faceta astral como diosas que “danzan con los astros” en el cielo como manifiesta esta invocación o el *PGM* IV 2790-2, y este es motivo por el cual pueden asociarse con Hécate y Afrodita οὐρανία. Téngase en cuenta el papel que desempeña Hécate en los *Oráculos Caldeos* como potencia generadora de vida y que sería equiparable al poder de fertilidad de las Cárites.

Es interesante señalar que la relación de Hécate con Afrodita en los *PGM* tiende a aludir a las connotaciones celestes de estas diosas y a sus potestades en **ámbito astral**. En este contexto, la diosa Afrodita es una diosa celeste o cósmica (οὐρανία) pero no es una diosa lunar sino planetaria, pues constituye la hipóstasis divina del planeta Venus. Véase el **PGM VII 301 - 310 A**, un encantamiento amoroso coactivo dirigido a Selene-Afrodita que se realiza cuando la luna creciente está en Aries o en Tauro, siendo Tauro la Casa nocturna de la diosa planetaria

¹ García Bazán, 1991: 90 nota 262.

² Porph., *Abst.* IV 16, 33.

³ *Damnameneus* es el nombre de uno de los Dáctilos Ideos y también designa uno de los Telquines o *daimones* de la metalurgia (Nonn., *D.* XIV 36-39). Además es el cuarto vocablo de la serie de las *Ephesia Grammata*.

Venus-Afroditá¹. Solo en el comentario bíblico de Olimpiodoro Diácono hay un ejemplo de la luna identificada propiamente con Afrodita, y también con Hécate: “Θυμῖαν τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ” Ταύτην δὲ ἴσως τὴν καλουμένην Ἀφροδίτην ὑπενόουν εἶναι, ἣν καὶ Σελήνην, καὶ Ἑκάτην ἐκάλουν οἱ βδελυροί².

En los **amuletos** mágicos hay ejemplos de asociación entre Hécate y Afrodita cuando ambas diosas aparecen representadas en la misma pieza. La iconografía de Afrodita en esos casos suele ser *anadyomene*, vestida con manto y mesándose los cabellos; mientras que Hécate se presenta triforme y armada con antorchas, puñales y látigos. Algunos ejemplos son: el **amuleto 14** (CBd-2426), en cuyo anverso están las Cárites y la Gorgona y en el reverso Hécate y Afrodita. El **amuleto 33** (CBd-664) presenta una escena en la que Harpócrates, de mayor tamaño, es el protagonista y a un lado del dios se encuentra Ares y Afrodita juntos, tal vez haciendo alusión al episodio amoroso de los amantes, y al otro lado Hécate triforme y armada. Los amuletos 14 y 33 probablemente están conectados con la magia amorosa.

El **amuleto 26** (CBd-2425) presenta a Afrodita *anadyomene* llevando un creciente de luna en la cabeza mientras que Hécate se sitúa sobre un león, compartiendo el tipo iconográfico de Afrodita Urania, de diosa con poder universal. Los atributos de la luna y la postura de la diosa sobre el león, hacen pensar que se trate de un amuleto relacionado con el poder lunar y de carácter universal.

El **amuleto 23** (CBd-1754) se conecta también con la idea de poder supremo, pues su iconografía presenta a Hécate y a Anubis, divinidades situadas en la frontera del mundo sensible y el no sensible, y lleva el mensaje *Venus victri(x)*, que se refiere al poder de Afrodita tal vez como hipóstasis del planeta. Podría tratarse de un amuleto planetario. Además, en relación con ese poder universal, el amuleto lleva la imagen cristiana del Buen Pastor y el monograma del crismón.

Así pues, el símbolo del león es un elemento común a Hécate con Afrodita, prueba de ello es este amuleto 26 (CBd-2425) y el **6** (CBd-3527), ya que los dos muestran el tipo iconográfico de Hécate tricéfala montada sobre el felino. El tipo iconográfico puede ser un modo de caracterizar a Hécate οὐρανία, una imagen de su faceta cósmica. Como ya he mencionado, en el *Or.Chald.* fr. 147 la epifanía de Hécate incluye un león. Este animal también es uno de los símbolos de los rituales de iniciación y se encuentra entre los animales atribuidos a Hécate en ámbito místico³.

Hécate-Ártemis

Las ocasiones y posibilidades de relación entre Hécate y Ártemis (asociación, sincretismo y asimilación) son numerosas debido a su dilatada extensión en el tiempo y debido a que afectan a los ámbitos cultural, mágico y astral de las diosas, como he tenido ocasión de demostrar. En

¹ López Carrasco, N. (2020). “Elementos mágicos y astrológicos en la iconografía de tres amuletos planetarios consagrados a Venus-Anael (Museo Arqueológico de Madrid)”. En Martos Montiel, F., Macías Villalobos, C. y Caballero Sánchez, R. (eds.) (2019). *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, vol. II. Zaragoza: Libros Pórtico, pp. 1173-1192, véase p. 1184.

² Olympiodorus Diaconus, *Commentarii in Jeremiam (in catenis)* vol. 93, pág. 701, lín. 38-40.

³ Porph., *Abst.* IV 16.

este apartado me centro solamente en los tipos de relación que se establecen entre Hécate y Ártemis dentro del ámbito astral. Por lo tanto, voy a considerar aquellos testimonios en los que la relación entre ellas se produzca debido a la naturaleza lunar que comparten o a alguna prerrogativa derivada de su faceta cósmica, como la de ser principio generador de vida.

Los primeros testimonios literarios que transmiten casos de sincretismo entre Hécate y Ártemis, a través de su conexión con la luna, son aquellos que informan sobre las ofrendas depositadas para estas diosas porque solían realizarse en determinados momentos del mes y coincidiendo con fases concretas de la luna. Por ejemplo, según el testimonio de **Estacio**, en los Idus del 13 de agosto que se celebraban en el bosque de Aricia se ofrecía un dulce llamado πέμνα a Hécate-Ártemis en relación de sincretismo, identificada como diosa virgen y de tres nombres¹. Según **Filocolo**, el décimo sexto día del mes se ofrendaba el dulce ἀμφιφών para Hécate-Ártemis, coincidiendo con la luna llena y el comienzo de la fase menguante, en el momento en el que el astro se trasladaba desde este hacia el oeste con relación al sol².

El primer texto sobre magia en el que Hécate y Ártemis aparecen asociadas es el *Idilio II* que he comentado en el epígrafe anterior. La faceta lunar de las diosas se percibe en la ambientación del conjuro: especialmente cuando Simeta se confía a la luna, y en la invocación conjunta de Selene, Hécate y Ártemis, diosas lunares.

El nombre de Hécate sirve de epíteto para Ártemis en un pasaje de **Cornuto** en el que la diosa arquera es identificada con la luna y su hermano Apolo con el sol: Ἐχομένως τοίνυν, ὃ τέκνον, Ἀπόλλων ὁ ἥλιός ἐστιν, <Ἀρτεμις> δὲ ἡ σελήνη [...] καλοῦνται δὲ ὁ μὲν [ἥλιος] ἑκατος [διὰ τοῦτο], ἡ δὲ ἑκάτη [...] καὶ ἑκατηβόλους αὐτοὺς προσηγορεύκασιν³. El uso de los epítetos ἑκατος, ἑκάτη y ἑκατηβόλοι para Apolo y Ártemis se debe a dos razones: la primera, porque ambos son arqueros que “disparan de lejos”; la segunda, porque estos epítetos se utilizan con valor apotropaico para “alejar” los males o para mantenerse a salvo de los propios Apolo y Ártemis. Los hermanos arqueros se consideran responsables de las plagas y de los casos de muerte súbita: ἔνιοι δὲ τὸν Ἑκατον καὶ τὴν Ἑκάτην ἄλλως ἐτυμολογοῦσιν, ὥς τῶν τεθειμένων αὐτοῖς τὰ ὀνόματα ταῦτα ἐκὰς αὐτοὺς εἶναι εὐχομένων καὶ τὴν ἐξ αὐτῶν βλάβην μὴ προσπελάζειν αὐτοῖς⁴.

En este pasaje el tipo de relación que se establece entre Hécate, Ártemis y Apolo no se debe a las características de las tres divinidades sino a una interpretación etimológica del nombre de Hécate. Por lo tanto, no considero que sea un caso de sincretismo entre Hécate y Ártemis a pesar que ésta última se denomine ἑκάτη, pues dicho epíteto no alude a una conexión entre las dos diosas. De ser así, Cornuto estaría manifestando el mismo tipo de relación sincrética entre Hécate y Apolo. Otra cuestión es si Cornuto consideraba que el nombre de Hécate es debido alguna potestad de la diosa relacionada con la distancia, en cuyo caso podría tratarse de una relación de asimilación entre Hécate y Ártemis y a Apolo a través de dicha potestad común a los tres dioses.

¹ Stat. Silv. 1, 60.

² Philoch., vol. Jacoby' –F 3b, 328, F, frag. 86a, 1-7 y frag. 86b, 1-9.

³ Cornuto, *De natura deorum* p. 65, 1-7.

⁴ Cornuto, *De natura deorum* p. 65, 8-11.

Por otro lado, Cornuto atribuye el elemento del fuego a Ártemis así como la capacidad de emitir luz. Estas dos características sí son compartidas con Hécate y se deben a la naturaleza lunar de las dos diosas. Reciben por ello el epíteto de φωσφόροι. Según Cornuto, Ártemis arroja luz a la tierra especialmente durante el plenilunio, que además es el momento propicio para las invocaciones a Hécate¹.

En la *Eneida* Medea pronuncia una invocación dirigida a los trescientos dioses ctonios, al Érebo, al Caos, a Hécate triple (*tergeminamque Hecaten*) y a Diana de tres rostros (*tria uirginis ora Dianae*)². Se trata de un caso de asociación entre Hécate y Ártemis como diosas lunares, ya que la maga recolecta las hierbas de su filtro amoroso bajo la luz del astro y sesgándolas con una hoz de bronce (*falcibus et messae ad lunam quaeruntur aënis pubentes herbae nigri cum lacte ueneni*).

En *Fedra* hay un caso de asimilación Hécate-Ártemis cuando Hécate es invocada bajo su faceta lunar y con poder sobre las selvas y los bosques sagrados³, prerrogativa típica de Ártemis (*o magna siluas inter et lucos dea, clarumque caeli sidus et noctis decus, cuius relucet mundus alterna uice, Hecate triformis, en ades coeptis fauens*), con el objetivo de doblegar el ánimo de Hipólito.

También se percibe un cierto grado de asimilación entre Hécate y Ártemis en el *Himno órfico* consagrado a Hécate⁴ a través de los epítetos: ἐλάφοισι, θηρόβρομος y οὐρεσιφοῖτις. Así mismo, en las *Argonáuticas órficas*⁵ la concepción de Hécate Μουνυχίη (guardiana del vellocino de oro junto al dragón) manifiesta la asimilación de la diosa con Ártemis (ἀμφί γε Μουνυχίης Ἑκάτης φρουρῆς τε δράκοντος). Por un lado, el epíteto Μουνυχίη se aplica a Hécate en calidad de guardiana del acceso a la ciudad de Atenas, pues Muniquía es la colina fortificada que se encuentra en el Pireo. El mismo título se aplicaba a Ártemis en el día 16 de cada mes⁶ porque en dicho momento los devotos ofrecían el dulce llamado ἀμφιφῶν para Ártemis y para Hécate, por lo que parece que el epíteto está relacionado con la fase de la luna en dicho ritual. En esta narración órfica, los Argonáutas debían aplacar a la diosa Ἀγροτέρην “cazadora”, refiriéndose a Hécate Μουνυχίη, para llegar hasta el dragón: διζόμεθ' ἡμὲν ἄελπτον ὀϊζυροῖο πόνοιο ὥς κέ νιν Ἀγροτέρην μειλιξάμενοι πεπιθόμεν, ἢ δ' ὥς θῆρα πέλωρον ἰκοίμεθα⁷. A continuación, aparece una procesión de divinidades ctonias⁸ bajo la luz de la luna: Tisífone, Alecto, Mégera, las Erinias, Pandora, Hécate y Ártemis, como consecuencia de la invocación de Medea y Jasón, lo cual supone un caso de asociación entre Hécate y Ártemis. Por último, hay un caso de sincretismo entre Hécate y Ártemis. Se trata del momento en el que Ártemis se presenta como la guardiana de las puertas del Averno y, como señal de la apertura de los cerrojos, deja caer al suelo sus antorchas al mismo tiempo que sus perros ladran. De este modo obtiene Jasón el acceso al bosque sagrado donde está custodiado el vellocino. La

¹ Cornuto, *De natura deorum* p. 71, 5-20 – 72, 1.

² Verg., *aen.* 4, 509-516.

³ Sen., *Phaedr.* 409-413.

⁴ Orph., *H.* 1.

⁵ Orph., *A.* 934-936.

⁶ *FGrHist.* 328 F 86.

⁷ Orph., *A.* 937-939.

⁸ Orph., *A.* 966-988.

diosa es Hécate-Ártemis, pues la función que desempeña y los atributos que posee son propios de Hécate, la diosa de Medea, que se presenta bajo el nombre de Ártemis.

Por otra parte, **Porfirio**¹ asocia a Hécate con Ártemis a través del león, pues éste es uno de los animales con los que se identifican ambas diosas y a Apolo. Tal vez debido a que estos dioses se relacionan con los astros luna y sol respectivamente. Además, se llaman “leones/as” los iniciados en los misterios, por lo que deducimos que se refiere a los misterios de Hécate, Apolo y Ártemis. Al igual que hace Cornuto², Porfirio también sincretiza a las diosas lunares Ilitía, Hécate y Ártemis con el alumbramiento. Cornuto considera a Hécate *Εἰλείθυια* como la hipóstasis del astro y adscribe a ella la parte dura y terrible del parto³, mientras que Porfirio atribuye ésto mismo a Ártemis *Εἰλείθυια*⁴. Se trata de una forma de sincretismo indirecto entre Hécate y Ártemis por medio de su cualidad como diosas lunares o de su relación con el astro.

En su comentario al *Crátilo* de Platón⁵, **Proclo** dedica un capítulo a la naturaleza de “Ártemis-Hécate”. Atribuye tres propiedades fundamentales a Ártemis: la pureza, el decoro y la supremacía. Debido a la primera, Ártemis se inserta en la Tríada de los Principios generadores de vida (Ártemis, Atenea y Perséfone), lo cual hace que sea llamada divinidad “Hecática” por los teúrgos (pues Hécate es el principio generador de vida en el sistema de los *Oráculos Caldeos*), o simplemente “Ártemis” por Orfeo⁶. El hecho de que Ártemis, Atenea y Perséfone conformen el principio generador de vida que Hécate representa justifica que las tres diosas lunares puedan ser denominadas con el nombre de Hécate o que sean diosas Ἑκατικές, y de ahí que se fomenten sus relaciones de asimilación y de sincretismo.

Según Proclo, la fuerte unión de Ártemis con Hécate cósmica (ἐγκόσμιον) y con Core está probada por Orfeo, pues según su testimonio Leto y Deméter se sincretizan, de modo que uniéndose a Zeus da lugar tanto a Core como a Hécate cósmica y, a su vez, Orfeo declara que se trata de Ártemis-Hécate⁷. Esta es la razón que aporta Proclo del sincretismo entre Ártemis, Core y Hécate basándose en el testimonio de Orfeo y en las ideas de Platón.

¹ Porph., *Abst.* IV 16.

² Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 12-15.

³ Cornuto, *De natura deorum* p. 74, 2-4.

⁴ Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 70-71: Καὶ Εἰλείθυια δὲ ἡ αὐτή, τῆς γεννητικῆς δυνάμεως σύμβολον. Τόξα δὲ φέρει καθάπερ ἡ Ἄρτεμις, διὰ τὴν τῶν ὠδίνων ὀξύτητα.

⁵ Procl., *In Cra.* 179; Abbate, 2017: 536-541.

⁶ “Ὅτι τῆς δεσποίνης ἡμῶν Ἀρτέμιδος τρεῖς ὁ Πλάτων (p 406b) παραδίδωσιν ιδιότητας, τὴν τε ἄχραντον καὶ τὴν κόσμιον καὶ τὴν ἀναγωγόν [...] καὶ μάλιστα τῶν τριῶν ἡ πρώτη ἐφαρμόζει τῇ τῆς θεοῦ προόδῳ, καθ’ ἣν ἐν τῇ ζωογόνῳ τῶν ἀρχῶν τριάδι τὴν ὑπαρξιν ἔλαχεν, εἴτε Ἑκατική προσαγορευομένη θεότης, ὡς οἱ <θεουργοί> φασιν, εἴτε Ἄρτεμις, ὡς <Ὀρφεύς> (frg 201) (Procl., *In Cra.* 179,1-10).

⁷ ὅτι δὲ πολλὴ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ πρὸς τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην ἔνωσις καὶ ἡ πρὸς τὴν Κόρην, φανερόν τοις καὶ ὀλίγα τῷ <Ὀρφεύ> παραβεβληκόσιν, ἐξ ὧν δῆλον, ὅτι καὶ ἡ Λητώ περιέχουσα ἐν τῇ Δήμητρι τῇ καὶ τὴν Κόρην ὑποστησάσῃ τῷ Διὶ καὶ τὴν ἐγκόσμιον Ἑκάτην, ἐπεὶ καὶ τὴν Ἄρτεμιν Ἑκάτην <Ὀρφεύς> (frg 201) κέκληκεν, <ἡ δ’ ἄρα δι’ Ἑκάτη παιδὸς μέλη αὔθει λιποῦσα Λητοῦς εὐπλοκάμοιο Κόρη προσεβήσατ’ Ὀλυμπον> ὥστ’ οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ καὶ τὴν ἐν τῇ Κόρῃ Ἄρτεμιν Ἑκάτην <ἐν ἄλλοις> κεκλήκαμεν (Procl., *In Cra.* 179, 37-46).

Es interesante observar que tanto el nombre de Ártemis como el de Hécate sirven para denominar a la luna en **contexto astronómico**. Cornuto llama a la luna “Cazadora” cuando habla del veloz recorrido que realiza el astro por el Zodíaco, como si estuviese persiguiendo al sol¹; así como la llama “Hécate” cuando cambia tres veces de fase en su marcha por los signos del Zodíaco². Por este motivo los nombres de Ártemis y de Hécate figuran en el listado de epítetos de la luna que transmite Doroteo de Sidón. En un pasaje de su comentario al *Timeo* de Platón, Proclo trata sobre los satélites de los planetas y dice que las diosas Hécate y Ártemis pertenecen a la luna³. Así como en el *PGM* III 424-466 Selene como hipóstasis del astro recibe el nombre de Ártemis (Ἄρτεμι Δαμνω δαμνο λύκαινα) en el décimo cuarto día de la luna.

A partir del s. II d.C. los nombres de **Selene, Hécate y Ártemis** comienzan a usarse indistintamente para designar a la luna, por lo que se convierten en las tres principales hipóstasis divinas del astro, lo mismo sucede con los nombres de Helios y de Apolo para denominar al sol. Así lo manifiesta **Alexander** Rétor: ἔτι τίσι τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς εἶναι θεὸς δοκεῖ, καὶ πόσων θεῶν δύνανται εἰς ἑαυτὸν ἀφαιρεῖται, οἷον λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι Ἥλιον καὶ Ἀπόλλων, καὶ Σελήνην καὶ Ἄρτεμιν καὶ Ἑκάτην τὴν αὐτήν⁴.

En su comentario al *Timeo* de Platón, **Proclo** cuenta que los planetas (esto es, las divinidades planetarias soberanas) contienen a otras divinidades específicas en sí mismas. De este modo el astro luna llamado “Selene”, alberga a Hécate y a Ártemis, mientras que el sol llamado “Helios” contiene a Dioniso: καὶ <τῶν θεολόγων> ἡμᾶς ταῦτα διδασκόντων, ὁπότεν περὶ ἐκάστου θεοῦ ἐν αὐτοῖς εἶναι πρὸ τῶν δαιμόνων ἄλλους ὑπὸ τὴν ἄλλου τελοῦντας ἡγεμονίαν ***, οἷον καὶ περὶ τῆς δεσποίνης ἡμῶν τῆς σελήνης, ὅτι καὶ ἡ Ἑκάτη θεαὶ τινὲς εἰσιν ἐν αὐτῇ καὶ ἡ Ἄρτεμις, καὶ περὶ τοῦ βασιλέως Ἥλιου καὶ τῶν ἐκεῖ θεῶν, τὸν ἐκεῖ Διόνυσον ὑμνοῦντες⁵.

Por su parte el escoliasta de Gregorio Nacianceno, Nonnus Abbas (**Ps.-Nono**), en su comentario a la *Oración* 39, corrobora la identificación de Hécate con Ártemis y con Selene indistintamente: Ἑκάτης τὰ φοβερὰ καὶ σκοτεινὰ φάσματα: Δεκάτη ἐστὶν ἱστορία ἢ περὶ τῆς Ἑκάτης. Τὴν Ἑκάτην θεὸν νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· καὶ οἱ μὲν αὐτὴν λέγουσιν εἶναι τὴν Ἄρτεμιν, οἱ δὲ τὴν Σελήνην⁶.

Por otro lado, las ocurrencias de relación entre Hécate y Ártemis en los **PGM** son numerosas. Esto se debe a la influencia que ambas tienen en ámbito mágico y que está relacionada con su naturaleza ctónica y lunar.

En la invocación del **PGM IV 2236-2353** pronunciada con la luna menguante, Hécate-Selene se asimila a Ártemis porque adquieren algunos rasgos de la Cazadora: Θοή (l. 2261), Ποδάρκη (l. 2264), εὖστοχε (l. 2269), αἰζηή (l. 2277) e ἰοχέαιρα (l. 2282), estos epítetos se refieren a las habilidades de Ártemis como cazadora. El epíteto Θοή se aplica también a Hécate-Selene como hipóstasis de la luna porque es el astro más rápido al trazar su órbita.

¹ Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 2-7.

² Cornuto, *De natura deorum* p. 72, 13-15.

³ Procl., *In Ti.* vol. 3 pág. 131.

⁴ Alex., *Rh.* p. 5, lín. 9.

⁵ Procl., *In Ti.* vol. 3, pág. 131, lín. 23-29. Véase Baltzly, 2013: 228.

⁶ Ps.-Nonnus, *Scholia mythologica oration 39*, historia 10, lín. 1-7.

Determinados epítetos de Ártemis se deben a la analogía de la diosa con su hermano Apolo: λυκώ (I. 2271) y λύκαινα (I. 2297-2298), Παιωνία (I. 2263) y νομαῖε (I. 2271). Por otra parte, los siguientes epítetos manifiestan la relación de la diosa arquera con Hécate o con Hécate-Selene en relación de sincretismo: ἐπήκοος (II. 2265-2266) caracteriza a Hécate-Ártemis en un *hekataion* de época imperial¹ y otras formas similares de este epíteto se les atribuyen en las inscripciones². Los epítetos νεοπενθής (I. 2271) y λοχιάς (I. 2280) se deben a la relación de Ártemis y de Hécate en los nacimientos. El epíteto Θασία (I. 2273) significa “de la isla de Tasos”, entre Macedonia y Tracia, lugar en el que se han hallado testimonios arqueológicos que prueban la existencia del culto de Hécate y de Ártemis-Hécate. Los epítetos ἡγκαλισμένη ἀκτῖνας (I. 2273-2274) y ἀκτινοχαῖτι (I. 2281) se pueden aplicar tanto a Selene como hipóstasis de la luna como a Hécate-Selene-Ártemis si consideramos que los rayos simbolizan las flechas que porta Ártemis, aunque no es tan usual denominar a las flechas con la palabra ἀκτίς que significa propiamente rayo. El epíteto Σώτειρα (I. 2274) es aplicable tanto a Hécate como Ártemis y en ocasiones incluso dificulta la diferenciación entre ambas diosas: por ejemplo en Epidauro, en Delos o en Mégara Nisea, donde la iconografía de Ártemis Σώτειρα con antorchas resulta casi indistinguible de la iconografía de Hécate Σώτειρα. Por último, la mención del λέων (I. 2297) como epíteto de Ártemis debe a la relación que ella, Apolo y Hécate tienen con el animal.

En el **PGM IV 2436-2886**, la fórmula de la práctica segunda (**PGM IV 2515-2569**) tiene un himno sincrético en hexámetros dirigido a Hécate-Selene en relación de sincretismo y asociada con Ártemis. La influencia de Ártemis se manifiesta en la inclusión del nombre de la diosa en la fórmula (I. 2519), así como en los siguientes epítetos: Διὸς τέκος (I. 2519), apelativo debido a la relación filial de Ártemis con su padre Zeus. Según las diversas tradiciones mitológicas, también podría aplicarse a Hécate. Sin embargo, en este caso es más probable que se atribuya a Ártemis a juzgar por la colocación del nombre de la diosa en la misma línea y por los dos epítetos que vienen a continuación y que son propios de ella: ἰοχέαιρα (I. 2519) y ἐλαφηβόλε (II. 2520 y 2816). Así como lo son θηροκτόνε (I. 2539), λύκαινα (I. 2546), ὀρίπλανε (I. 2559) y λιμενῖτι (II. 2558 y 2850). El último resulta interesante: el título de “diosa del puerto” se atribuye a Hécate debido a la potestad que tiene la diosa sobre las zonas liminales y de transición. Sin embargo, también puede haberse atribuido a Hécate de forma indirecta a través de su relación con Ártemis *Ferea*: a través de su asimilación con Ártemis³, Hécate se identifica con el nombre de la diosa *Ferea*, la cual recibe el epíteto de λιμενοσκόπος “vigilante del puerto”⁴.

La práctica quinta (**PGM IV 2705-2781**) está dirigida principalmente a Hécate lunar, sin embargo, se aprecia cierto grado de asociación con Ártemis, ya que su nombre figura en la fórmula (I. 2717-2718) y a ella se deben los siguientes epítetos: ἰοχέαιρα (I. 2713), Λυδή (I.

¹ IG IV.1¹, 499. Kraus, 1960: 155, 169 y 174; Serafini, 2015: 362 y 386.

² IG XII.1, 914 Εὐήκοος; CIG nº 7321b (= IGSicil. nº 977a = IGR I, nº 53).

³ *Scholia in Lycophronem* (sch. vetera et recentiora partim Isaac et Johannis Tzetzae). scholion 1180 líns.

1 Φεραίαν: Ἐκάτη ἐτέρα.

⁴ Call., *Dian.* 259.

2713)¹, σκυλακάγεια (Il. 2719-2720) γ ἔλλοφόνᾳ (I. 2722). La expresión ἡ καὶ πρόσθεν ἐπίσκοπος ἦςθα (I. 2718) es común a Hécate y a Ártemis, pues las dos reciben epítetos como Προπυλαία γ' Ἐπιπυργιδία debido a la función que desempeñan como protectoras del acceso a las ciudades².

La práctica sexta (**PGM IV 2782-2886**) se dirige a Hécate-Selene asociada con Ártemis, pues el nombre de la arquera aparece dos veces (Il. 2813 y 2815-2816) y además se incluyen los siguientes epítetos y atribuciones: ἡ χέρας ὀπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι δειναῖς (Il. 2796-7), μορφόλυκον σφυρόν ἐστιν (Il. 2809-2810), ἰοχέαιραν (Il. 2814 y 2850), ἐλαφηβόλε (I. 2816), Διὸς τέκος (I. 2849), λιμενῖτι (I. 2850).

La invocación del **PGM VII 686-702** se dirige a Hécate lunar sincretizada con la Osa. La presencia del epíteto ἐλαφηβόλε (I. 693) podría indicar que hay un cierto grado de asimilación con Ártemis. Al igual que en la invocación del **PGM VII 756-794** dirigida a Hécate-Selene/Mene se mencionan el león (I. 783) y el ciervo (I. 784) entre los símbolos de la diosa, además del epíteto παρθένος (I. 784), lo cual parece indicar la asimilación de ésta con Ártemis.

Hécate-Ártemis-Atenea

Bajo su faceta lunar, Hécate y Ártemis se conectan con Atenea. El primer testimonio literario de la asociación de las tres diosas es el proverbio alejandrino atribuido a **Plutarco** que habla sobre la celebración de Hécate el día trigésimo del mes en el Hades:

τὰς ἐν Ἄιδου τριακάδας: τιμᾶται ἡ τριακάς ἐν Ἄιδου διὰ τὴν Ἑκάτην μυστικώτερον, ἥ καὶ τρίγλα ἐπιθύεται, ἐπεὶ καὶ αὐτὴν τὴν Ἑκάτην φασὶ Τριτογενῇ εἶναι. καὶ γὰρ Ἀθηναῖ καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἑκάτη αἱ τρεῖς δοκοῦσιν ἐν εἶναι. τὸ γοῦν μυστικὸν Ἑκάτη ἡ Φερσεφόνεια καλεῖται, τῶν ὑποχθονίων δεσπότης. ὅθεν καὶ ἀφιδρύματα Ἑκάτης πρὸς ταῖς τριόδοις ἐστὶ καὶ τὰ νεκύσια τῇ τριακάδι ἄγεται. λεχθείη δ' ἂν ἡ παροιμία ἐπὶ τῶν περιέργων καὶ τὰ ἀποκεκρυμμένα ζητούντων γινώσκειν (Ps.-Plu., *De proverbiis Alexandrinorum* 8, 1-5).

Según el texto, Atenea, Ártemis y Hécate se consideran una sola, como si el sincretismo de las tres diosas constituyese la hipóstasis de la luna. De hecho, Plutarco³ transmite que los estoicos llaman a la luna por el nombre de Ártemis o de Atenea⁴, de modo que la identificación de Hécate con ellas es otra forma de conectarla indirectamente con el astro. A Hécate se le atribuye el epíteto Τριτογενῇ propio de Atenea, sobre el cual he hablado en el epígrafe de la *Morfología triple de Hécate*.

¹ Tal vez debido al culto que, según Elio Herodiano, se rendía a la diosa arquera en la región lidia de Etiopía bajo el epíteto Ártemis *Aithopia*. Hdn. y Ps.-Hdn., *De prosodia catholica* parte 3, vol. 1, p. 365 lín. 9 "Etiopía".

² Por ejemplo, el templete de época romana dedicado a Ártemis-Hécate *Propylaia* situado en el lugar donde la Via Sacra desemboca en los Grandes Propileos y que daba entrada al *témenos* para acceder al santuario de Eleusis; Serafini, 2015: 293. La famosa estatua de *Epipyrgidia* construida por Alcman se atribuye a Hécate según Pausanias (Paus., II 30, 2). Sin embargo, en una inscripción romana del s. II d.C. localizada en el asiento del sacerdote en el teatro de Dioniso, se dice que el nombre de la estatua era "Ártemis-Epipyrgidia".

³ Plu., *De facie* 922 A.

⁴ Además, los egipcios llamaban a Isis Atenea porque las dos fueron engendradas sin componente masculino. Plu., *De Is. et Os.* 376 A-B; D.L. IX 46, 5; Plu., *De Is. et Os.* 381F.

Del mismo modo, en la obra *Περὶ ἀγαλμάτων* de **Porfirio** Hécate, Ártemis y Atenea constituyen hipóstasis de la luna, por lo que el astro se identifica con los nombres de estas diosas¹. Se llama Ártemis porque la diosa porta antorchas que iluminan, porque es veloz (“corta el aire”²) igual que el astro en el recorrido de su órbita, porque es virgen y porque preside y favorece los nacimientos: Τὴν δὲ σελήνην παρὰ τὸ σέλας ὑπολαβόντες, Ἄρτεμιν προσηγόρευσαν, οἷον ἀερότεμιν. Λοχεία τε ἡ Ἄρτεμις, καίπερ οὔσα παρθένος, ὅτι ἡ τῆς νομηνίας δύναμις προσθετικὴ εἰς τὸ τίκτειν.

La luna se llama Atenea porque la diosa es símbolo de la sabiduría al igual que Apolo, y por el mismo motivo este dios representa al sol: Ὅπερ δὲ Ἀπόλλων ἐν ἡλίῳ, τοῦτο Ἀθηνᾶ ἐν σελήνῃ· ἔστι γὰρ τῆς φρονήσεως σύμβολον, Ἀθηνᾶ τις οὔσα.

La luna recibe el nombre de Hécate por dos razones. La primera, porque la diosa es “mutable” y simboliza el cambio de fases y el poder del astro en cada fase: Ἐκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν, τῆς περὶ αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς σχηματισμοὺς δυνάμεως. La característica mutabilidad de Hécate está presente sobre todo en ámbito mágico, por ello recibe el epíteto πολύμορφος (por ejemplo en el *PGM* IV 2723), ya que además de su apariencia trimorfa puede aparecer representada con variadas formas zoomórficas, esto es, con cabeza de perro, de vaca o buey, de carnero o de caballo. De ahí que Luciano describiese su epifanía adoptando diferentes aspectos (Luc., *Philops.* 14, 24 y 14, 36) y que se asocie con Hécate el *daimon* Empusa que también adopta múltiples formas (Idom., *Hist.* 17 lín. 2. Bekker. Anecd. “Ἐμπουσα”). El mismo adjetivo πολύμορφος es aplicable a Selene como hipóstasis de la luna debido a que el astro va cambiando su apariencia con sus fases a lo largo del mes (Hipp., *Haer.* IV 35, 4, 1).

La segunda razón por la cual la luna recibe el nombre de Hécate, según Porfirio, es el característico trimorfismo de la diosa que es el modo en el suele desplegar su poder mágico. La triplicidad de Hécate es equivalente a las tres fases de la luna y, por este motivo, Hécate representa cada fase lunar vestida con un atuendo diferente: Hécate vestida de blanco, con sandalias de oro y portando antorchas encendidas representa la luna nueva. Hécate llevando una cesta cuando asciende a lo alto del cielo simboliza el cuidado de los cultivos que crecen con el incremento de la luz de la luna, esto es, con la luna en fase creciente. Hécate con sandalias de bronce representa la luna llena: Ἐκάτη δὲ ἡ σελήνη πάλιν, τῆς περὶ αὐτὴν μετασχηματίσεως καὶ κατὰ τοὺς σχηματισμοὺς δυνάμεως. Διὸ τρίμορφος ἡ δύναμις, τῆς μὲν νομηνίας φέρουσα τὴν λευχείμονα καὶ χρυσοσάνδαλον καὶ τὰς λαμπάδας ἡμμένας· ὁ δὲ κάλαθος, ὃν ἐπὶ τοῖς μετεώροις φέρει, τῆς τῶν καρπῶν κατεργασίας, οὓς ἀνατρέφει κατὰ τὴν τοῦ φωτὸς παραύξησιν· τῆς δ' αὖ πανσελήνου ἡ χαλκοσάνδαλος σύμβολον.

En su obra *De philosophia ex oraculis haurienda* Porfirio establece una cuádruple divinización de la luna a través de las diosas **Hécate, Ártemis, Atenea e Ilitía**: σελήνη δὲ ποτὲ μὲν Ἄρτεμις, ποτὲ δὲ Ἀθηνᾶ καὶ πάλιν Ἐκάτη καὶ Εἰλείθυια³. En este sentido, las cuatro diosas

¹ Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 54-69.

² Hécate es ἀέρα μὲν τέμνουσαν “cortadora del aire” en el *PGM* IV 2813.

³ La noticia es transmitida por Eusebio de Cesarea que condena la divinización de los elementos naturales; Eus., *PE* III 13, 21-21, 1. Como he comentado en el apartado anterior, Hécate Εἰλείθυια representa la hipóstasis de la luna que “rueda y corre sin cesar alrededor de la tierra” y es a ella a quien se dirigen las mujeres cuando van a dar a luz para que les asista liberando la estrechez de sus entrañas

se conectan con la **generación de vida**. De ahí que Atenea fuese relacionada también con la diosa lunar Isis por los egipcios¹, según el testimonio de Plutarco, y que Demócrito asimilase a Atenea *Τριτογένεια* con la divina madre Isis porque es la diosa de la cual todo proviene². En ámbito astral, las diosas Hécate, Ártemis, Atenea y Perséfone conforman la Tríada de los Principios generadores de vida³.

Una mención aparte merece himno dirigido a **Atenea Πολυμήτιν** de Proclo, ya que desde la perspectiva neoplatónica del autor los perros de Hécate se asocian con Atenea en un contexto mitológico sin precedentes:

ΕΙΣ ΑΘΗΝΑΝ ΠΟΛΥΜΗΤΙΝ

Κλυθί μευ, αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἡ γενετῆρος
πηγῆς ἐκπροθοροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σειρῆς·
ἀρσενόθυμε, φέραςπι, μεγασθενές, ὀβριμοπάτρη,
Παλλάς, Τριτογένεια, δορυσσόε, χρυσεοπήληξ,
κέκλυθι· δέχνυσσο δ' ὕμνον εὐφρονι, πότνια, θυμῶ,
μηδ' αὖτως ἀνέμοισιν ἐμόν ποτε μῦθον ἐάσης,
ἡ σοφίης πετάσασα θεοστιβέας πυλεῶνας
καὶ χθονίων δαμάσασα θεημάχα φῦλα Γιγάντων·
ἡ πόθον Ἥφαίστοιο λιλαιομένοιο φυγοῦσα
παρθενίης ἐφύλαξας ἐῆς ἀδάμαντα χαλινόν·
ἡ κραδίην ἐσάωσας ἀμιστύλλευτον ἄνακτος
αἰθέρος ἐν γυάλοισι μεριζομένου ποτὲ Βάκχου
Τιτήνων ὑπὸ χερσί, πόρες δέ ἐ πατρὶ φέρουσα,
ὄφρα νέος βουλῇσιν ὑπ' ἀρρήτοισι τοκῆος
ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος·
ῆς πέλεκυς, θήρεια ταμὼν προθέλυμνα κάρηνα,
πανδερκοῦς Ἑκάτης παθέων ἠϋνήσε γενέθλην·

femeninas. Por lo que Hécate relaciona con la parte dura del parto. Mientras que Ártemis se identifica con la luna como diosa de los alumbramientos debido a su cualidad de diosa virgen e incontaminada y a su capacidad de arrojar luz sobre los seres como el sol que se diviniza en su hermano Apolo (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 12-18 – 74, 2-4).

¹ Plu., *De Is. et Os.* 376 A-B. Los egipcios asimilaron a Atenea con Isis.

² D.L., IX 46, 5.

³ Procl., *In Cra.* 179.

ἡ κράτος ἦραο σεμνὸν ἐγερσιβρότων ἀρετῶν·

ἡ βίοντον κόσμησας ὄλον πολυειδέσι τέχναις

δημιοεργεῖν νοερὴν ψυχᾷσι βαλοῦσα· (Procl., H. 7 líns. 1-20)¹.

Las líneas que nos interesan son: ἥς πέλεκυς, θήρεια ταμῶν προθέλυμνα κάρηνα, πανδερκοῦς Ἑκάτης παθέων ἠϋνήσε γενέθλην· “Tu hacha, al cortar de raíz sus cabezas de fieras, de Hécate que todo lo ve adormeció el nacimiento de las pasiones” (Procl., H. 7 líns. 16-17). El enigmático significado de estas líneas ha sido abordado por la Prof. Johnston en su conferencia titulada *Myth and Authority in Late Antiquity. Proclus the Myth-Maker*², en la cual presenta la destreza de Proclo como creador de mitos. Proclo veneraba a Homero, Hesíodo y Orfeo como los “verdaderos teólogos” junto con los transmisores de los *Oráculos Caldeos*. El filósofo consideraba los mitos transmitidos por estos autores como símbolos de verdades metafísicas que estaban destinados a ser descifrados por exegetas inspirados como él mismo. Además de filósofo, Proclo fue un iniciado en numerosos cultos místicos y un devoto de los dioses para los cuales compuso una serie de himnos, de los cuales nos han llegado solo siete: entre ellos el *Himno a Atenea Polymêtis* y el *Himno a Hécate y Jano*. El objetivo de estos himnos era revalorizar y rehabilitar los mitos narrados por Homero, Hesíodo y Orfeo para armonizarlos en la línea de la teología y metafísica de Platón. Los himnos de Proclo presentan a los dioses de forma tradicional, con los atributos que tienen en los himnos *Homéricos*, *Órficos* y *de Calímaco*, pero también concibe estas figuras divinas como una evocación o una metáfora de conceptos metafísicos propios de la filosofía platónica.

En el título del *Himno a Atenea* el epíteto que se le asigna es **Πολυμήτις**, cuyo significado es “de muchos consejos” o “que todo lo conoce”, esto es, se dirige a Atenea como Intelecto o **fuentes de conocimiento** de todas las cosas. El texto combina la visión tradicional de la diosa con atributos como Τριτογένεια, δορυσσόε, χρυσεοπήληξ... con conceptos metafísicos del Neoplatonismo, pues dice: ἡ γενετῆρος πηγῆς ἐκπροθοροῦσα καὶ ἀκροτάτης ἀπὸ σειρῆς (“la que ha emanado de la fuente paterna y que está situada en lo alto de sus series”), donde los conceptos de “fuente paterna” y de “serie” son términos de la filosofía Neoplatónica.

En comparación con el resto de himnos de Proclo, el de Atenea es el que contiene más elementos mitológicos. Esto se debe, por un lado, a las numerosas tradiciones mitológicas en las que la diosa participa³, en comparación con los pocos mitos que hay asociados a otros dioses como Helios, Jano o Hécate. De todas las alusiones mitológicas que incluye Proclo en

¹ Una concepción similar de Atenea se encuentra en los siguientes himnos: el *Himno Homérico* 11 (*h.Ath.* 11) enfatiza su carácter beligerante, mientras que el *Himno Homérico* 28 (*h.Ath.* 28) se centra en su nacimiento de la cabeza de Zeus, al igual que el *Himno órfico* 32 (*Orph.*, H. 32). Éste último es el único de los tres que alude a Atenea como una divinidad de inteligencia práctica.

² Agradezco a la Prof. Johnston que, durante mi estancia de investigación en la Ohio State University en 2019, me diese a conocer la referencia a Hécate en este himno de Proclo, así como que compartiese conmigo el planteamiento de su ponencia acerca de los versos 16-17 de dicho himno. Esta conferencia no llegó a publicarse. Con el permiso de la Profesora, transmito algunas de las ideas contenidas en su artículo porque han sido la clave para interpretar la referencia a Hécate en este himno.

³ Tradiciones mitológicas de Homero, Hesíodo y Orfeo. De modo que Proclo hace alusión a la participación de Atenea en la Gigantomaquia, a su huida de los deseos amorosos de Hefesto, a su acto de salvar el corazón de Dioniso después de que los Titanes le matasen para que pudiera ser reengendrado, a su toma de posesión de la ciudad de Atenas, etc.

este himno, llama la atención la de los versos 16 y 17. En ellos habla del hacha de Atenea y de cómo degüella con ella a las fieras de Hécate.

Este mito puede relacionarse con los *Oráculos Caldeos*, a juzgar por el papel implícito que desempeña Hécate, como una de las fuentes teológicas de Proclo en este caso. Hécate es identificada como Alma Cósmica y, como tal, ayuda a los teúrgos que se adscriben al sistema soteriológico de los *Oráculos Caldeos*, el cual implica estudio y purificación para salvar su alma. Así pues, las θήρεια... Ἑκάτης de este himno se refieren a los perros-*daimones* que, según los *Oráculos*, instaban a los mortales a caer en las bajas pasiones que les alejaban de la contemplación de lo divino. Dichos *daimones* recuerdan la jauría de perros que tradicionalmente sigue a Hécate en sus epifanías mágicas. Dicha identificación tiene sentido porque Hécate-Alma Cósmica constituye la frontera entre el mundo sensible (inferior y material), en el cual los *daimones* actúan y en el que tiene lugar el proceso de generación, y el mundo no sensible (superior y divino). Por lo que la diosa tiene potestad para retener a los *daimones* o para dejarlos recorrer el espacio entre un mundo y otro. La interpretación de Johnston de los versos 16 y 17 es la siguiente: se trata de una alegoría mitológica a la función que desempeña Atenea-*Intelecto* como ayuda a los individuos, con el objetivo de que resistan las peligrosas desviaciones de las pasiones corporales que son identificadas como los perros de Hécate. Por eso al cortar con su hacha las cabezas de estas fieras impide también el nacimiento de las pasiones (παθέων ἤυνησε γενέθλην).

Sorprendentemente parece que Proclo *inventa* o *construye* el contexto mitológico de esta alegoría del Intelecto como controlador de las pasiones. Esta sola invención contrasta en medio de los mitos homéricos, hesiódicos y órficos que contiene el himno. Aunque cabe la posibilidad de que haya existido una tradición mitológica en la que Atenea armada con un hacha corta las cabezas de los perros de Hécate, lo cierto es que tal historia no se ha encontrado hasta ahora en ninguna otra fuente literaria. Por este motivo Johnston prefiere restar credibilidad a esa posibilidad. A ésto hay que sumar el siguiente hecho: las divinidades veneradas dentro del sistema prescrito por los *Oráculos Caldeos* generalmente tienen escasas narraciones mitológicas asociadas con ellas, a saber, Hécate, Helios, Jano o Eros. El sistema teológico transmitido por los *Oráculos Caldeos* está apenas mitificado, tal vez por tratarse de una creación tardía. Johnston ya exploró las razones por las cuales Hécate resulta ser una candidata idónea para las funciones y atribuciones que le asignan los *Oráculos Caldeos*¹. No obstante, la estudiosa afirma que los *Oráculos* podrían haber escogido a otra diosa, tal que Ártemis, para desempeñar el papel de Hécate, ya que la Cazadora tiene una tradición mitológica mucho más extensa que la segunda. Sin embargo, precisamente un factor a favor de Hécate es que es una diosa con una tradición mitológica discreta.

El sistema teológico de los *Oráculos Caldeos* intenta desarrollar los conceptos fundamentales de la metafísica platónica del s. II d.C. y conjugarlos con prácticas (mágico)-rituales. Todo ello resulta más fácil de transmitir a través de las imágenes de divinidades conocidas que se utilizan como metáforas de conceptos metafísicos. No hay que olvidar que Proclo formaba parte de los Neoplatónicos y que éstos rechazaban los mitos en sus formas tradicionales a favor de entenderlos como alegorías. Concuerdo con Johnston en los dos

¹ Johnston, 1990: 71-76.

objetivos que tiene Proclo al componer sus *Himnos*: primero, el objetivo de revitalizar los mitos de sus admirados “teólogos” Homero, Hesíodo y Proclo, puesto que ensalzaban a los dioses a los que Proclo veneraba. Segundo, asumir él mismo la tarea de crear un mito donde consideraba que era necesario con el propósito de revitalizar la figura de Hécate, puesto que era la diosa al centro de su sistema metafísico, y de transmitir la relevante relación entre el Intellecto y el Alma Cósmica tal y como la entiende el sistema filosófico Neoplatónico.

La relación de Atenea con Hécate se establece sobre todo en ámbito astral, bajo la faceta cósmica de estas diosas. Atenea presenta funciones similares a las de Hécate en cuanto que es guardiana y que actúa en el espacio intermediario del cosmos. En su comentario al *Crátilo*, Proclo¹ transmite que los teúrgos alaban principalmente dos funciones de Atenea: la de **guardiana** y la de **perfeccionadora**: “Ὅτι οἱ θεολόγοι δύο μάλιστα δυνάμεις ἀνυμνοῦσι τῆς δεσποίνης ἡμῶν Ἀθηνᾶς, τὴν τε φρουρητικὴν καὶ τὴν τελεσιουργόν, τὴν μὲν ἄχραντον φυλάττουσαν τὴν τάξιν τῶν ὄλων καὶ ἀκαταγώνιστον ὑπὸ τῆς ὕλης, τὴν δὲ πάντα πληροῦσαν νοεροῦ φωτὸς καὶ ἐπιστρέφουσιν εἰς τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν (Procl., *In Cra.* 185, 1-6). De los tres niveles (τάξεις) que se asignan a Atenea en dicha obra² el tercero, llamado ἀπόλυτος o nivel “no vinculado”, es aquel en el cual la diosa perfecciona todo el cosmos, a la vez que lo protege y lo recubre envolviéndolo con sus poderes de guardiana. De modo que **conecta** todas las cumbres del cosmos y ella misma establece todas las asignaciones de competencias presentes en el cielo y aquellas que afectan al espacio por debajo de la esfera lunar. Sócrates le otorga el apelativo de “Palas” cuando desempeña su función de protectora, y el de “Atenea” cuando ejerce como perfeccionadora del cosmos.

Otro punto de conexión entre Atenea y Hécate es su relación con los **Curetes**. Si bien en el caso de Hécate hemos visto que dicha relación se establece dentro del ámbito místico de la diosa por analogía con el culto místico de Cíbele, en el caso de Atenea su relación con los Curetes se inserta en el ámbito astral. En el *Crátilo* Atenea crea la “danza acompañada” a través del movimiento (ἔνρυσμον χορείαν διὰ τῆς κινήσεως) y en dicha danza ella sitúa el orden *curético* (τῇ Κουρητικῇ τάξει) por encima de todos los dioses. Por eso Orfeo dice que ella está al mando de los Curetes y que, por lo tanto, va equipada con las armas empíreas. Con ellas se encarga de rechazar toda clase de desorden, custodia el orden demiúrgico y lo mantiene inamovible y revela la danza a través del movimiento rítmico; además, custodia la razón que precede al Intellecto, ya que éste domina sobre la materia³. Respecto del gobierno

¹ Procl., *In Cra.* 184-185. Abbate, 2017: 553-557.

² Procl., *In Cra.* 185, 7-16: El primer nivel es el de ser “fuente” (πηγαία) y “principio intelectual” (νοερά) y a través de él queda unida al Padre; el segundo es el nivel “principal” (ἀρχική), en función del cual se conecta con Core; el tercero es el nivel “no vinculado” (ἀπόλυτος): “αἱ δὲ τάξεις αὐτῆς τρεῖς παραδέδονται· μία μὲν ἡ πηγαία καὶ νοερά, καθ' ἣν ἱδρυσεν ἑαυτὴν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἔστιν ἀνεκφοίτητος ἐκεῖθεν· δευτέρα δ' ἡ ἀρχική, καθ' ἣν τῇ Κόρῃ σύνεστιν καὶ πᾶσαν αὐτῆς περατοῖ τὴν πρόοδον καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὴν· τρίτη δ' ἡ ἀπόλυτος, καθ' ἣν πάντα τὸν κόσμον τελειοῖ καὶ φρουρεῖ καὶ περικαλύπτει ταῖς ἑαυτῆς δυνάμεσι, πάσας συνέχουσα τὰς ἐγκοσμίους ἀκρότητας καὶ πάσας ὑφιστάσασα τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις αὐτῇ καὶ τὰς ὑπὸ σελήνην προελθούσας.

³ Procl., *In Cra.* 185, 18-26: τὴν οὖν ἔνρυσμον χορείαν διὰ τῆς κινήσεως ὑποφαίνει, ἥς καὶ μεταδέδωκεν πρωτίστη μὲν τῇ Κουρητικῇ τάξει, δευτέρως δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς· ἔστιν γὰρ ἡ θεὸς κατὰ ταύτην τὴν δύναμιν ἡγεμῶν τῶν Κουρήτων, ὥς φησιν <Ὁρφεύς> (frg 134)· ὁθεν δὴ καὶ τοῖς ἐμπυρίοις ὅπλοις κεκόσμηται, καθάπερ ἐκεῖνοι, δι' ὧν ἀναστέλλει πᾶσαν ἀταξίαν

de la razón, nótese que Porfirio atribuye el nombre de Hermes a la razón (λόγος) cuando ésta se encuentra en el sol mientras que llama Hécate al λόγος cuando éste se encuentra en la luna¹.

En ámbito mágico, la relación entre Hécate y Atenea se debe principalmente a la faceta lunar de estas diosas y, en menor medida, a las características derivadas de su faceta astral.

En la invocación coactiva del **PGM IV 2236-2353** dirigida a Selene-Hécate para un maleficio hay una serie de epítetos que se deben a la asimilación de la diosa con Atenea: δαιδάλη (l. 2261), λοφαίη (l. 2262), θυμάνδρεια (l. 2262), ἀνδρείη “varonil” (l. 2270) y στρατηλατί² (l. 2270), αὐτοφυής (l. 2269). El epíteto στρατηλατί puede equipararse con la función de Hécate como conductora de los ejércitos de *daimones*. Mientras que el último epíteto, αὐτοφυής, se debe a la tradición mitológica según la cual Atenea nace de la cabeza de Zeus; no obstante, su concepción es fruto de la unión de Zeus con Metis³ y esto podría haber influido el título de Πολύμητις que Proclo atribuye a Atenea en su himno.

En los amuletos mágicos hay ejemplos de asociación entre Hécate y Atenea. Por ejemplo, el **amuleto 17 (CBd-2026)** está consagrado a Hécate, representada en su triple forma y armada con sus antorchas, puñales y látigos, y a Atenea, que aparece armada con lanza y escudo y llevando su casco en la cabeza. Ambas figuran junto a Némesis-Tyche. Por lo que el conjunto iconográfico del amuleto podría indicar que se trata de magia ofensiva o de venganza.

Como he mencionado anteriormente, existe una conexión entre **Hécate, Atenea e Isis** que se debe no solo a la faceta lunar de estas diosas sino a su capacidad generadora de vida. De ahí la relación de Hécate con el elemento tierra y su condición de diosa madre igual que Isis, siendo las dos Μεγάλαι Μητέρες de la tierra como Deméter, Cíbele, Gea, Rea. La diferencia entre una y otra es que la egipcia tiene un hijo, Harpócrates, mientras que Hécate, según la tradición hesiódica, es virgen sin hijos pero desempeña la función de κουροτρόφος. No obstante tradiciones posteriores la hayan hecho madre de magas como Medea o de Circe o incluso de Escila. A este respecto, nótese la relación de sincretismo que se establece entre Hécate y Rea en los *Oráculos Caldeos* debido a que Hécate se considera Alma del Mundo y posee un vientre fecundo y dispensador de vida (ζωογόνος) con el que cual dota de vida a todos los seres⁴.

En ámbito astral, la función de Hécate como intermediaria hace que se asocie con el elemento del aire y el rostro zoomórfico que simboliza este elemento es el de toro⁵. Este animal se asocia, por un lado, con Isis porque la corona de la diosa tiene forma de cornamenta con un disco solar en medio. La cornamenta representa la fase creciente o la menguante de la

καὶ φυλάττει τὴν δημιουργικὴν τάξιν ἀκίνητον, καὶ τὴν ὄρχησιν διὰ τῆς ἐνρύθμου κινήσεως ἐκφαίνει· τὸν δὲ λόγον τὸν ἀπὸ νοῦ προϊόντα φρουρεῖ καὶ κρατοῦντα τῆς ὕλης δι' αὐτήν·

¹ Porph., *Περὶ ἀγαλμάτων* sec. 8, 108-109: Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἑρμῆς, Ἐκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ.

² Y tal vez aplicable a Hécate por analogía, como “conductora de los ejércitos (de fantasmas)”.

³ Hes., *Th.* 887, 924; Pi., *O.* VII 35; Apollod., I 4, 6 y I 120; Tzetz., *ad Lycophr.* 355; Philostr., *Icon.* II 27; *Schol. ad Apollon.* IV 1310.

⁴ *Or. Chald.* frs. 32, 35 y 53.

⁵ Recuérdense los cuatro rostros de Hécate descritos en Lyd., *Mens.* III 8, uno de ellos siendo de toro.

luna¹. Por otro lado, el toro se relaciona con Selene-luna porque sus cuernos representan el signo zodiacal de Tauro, cuyo tercer grado coincide con la exaltación del astro.

En los textos mágicos la relación de Hécate con Isis se debe a estos dos factores: primero, la naturaleza lunar de las diosas² y el simbolismo del toro o de la vaca; segundo, su capacidad para generar vida. La frecuente coexistencia de estas diosas en los *PGM* se debe al origen de estos textos en el territorio alejandrino de Egipto ligado a la fuerte influencia que ejercen Hécate e Isis en la magia como divinidades lunares.

En la invocación del **PGM III 44** para conseguir una revelación oracular, Hécate se asimila a Isis a través del epíteto τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα. Además, se le atribuye la expresión “tú que reuniste los miembros de Meliuco y al propio Meliuco” porque Meliuco es un nombre mágico de Osiris.

El texto del **PGM IV 1390-1495** indica que si el mago tiene éxito en su empresa y consigue movilizar, con ayuda de Hécate, una procesión de *daimones* que le asistan, los dioses Zeus e Isis acudirán a contemplar el espectáculo. En este caso Isis se aparece llevando a su esposo-hermano Osiris, por lo que su presencia tal vez se deba a la conexión de la diosa con la muerte más que a su asociación con Hécate.

En la invocación coactiva del **PGM IV 2236-2353** el epíteto σώτειρα asocia a Hécate con la diosa egipcia Isis Σώτειρα o *Salutaris*³, al igual que epíteto πανγαλή (l. 2274) porque se refiere a su poder para propiciar la vida. Éste último puede interpretarse como una metáfora de las diosas identificadas con la propia tierra o abarcando toda la tierra en la que se produce la vida.

En la práctica segunda (**PGM IV 2515-2569**) del *PGM IV* 2436-2886 los epítetos κερατῶπις (l. 2544) y ταυρεόμορφος (ll. 2544-5) manifiestan la relación de sincretismo entre Hécate-Selene e Isis. Otros epítetos similares son ταυριατα (*PGM VII* 700), ἡ χαροποις ταύροις ἐφεζομένη (*PGM IV* 2787-8); ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιέϊσα (*PGM IV* 2799-2800); ταυροκάρηνε (*PGM IV* 2805-6); ὄμμα δέ σοι ταυρωπὸν (*PGM IV* 2806-7), ταυρῶπις (*PGM IV* 2805 y 2829) y κερόεσσα (*PGM IV* 2829). Todos ellos manifiestan la asimilación de Hécate-Selene con Isis.

El epíteto λιμενίτις (l. 2558 y de nuevo en l. 2850) manifiesta o bien la asociación de Hécate con Ártemis, como he señalado arriba, o bien la asociación de Hécate con Isis. Bajo el apelativo de *Pelagia* la diosa egipcia recibía culto en el famoso festival *Navigium Isidis* cuyo motivo era dar comienzo a la estación de navegación por el Mediterráneo. Las funciones de Hécate y de Isis respecto de los puertos pueden resultar complementarias: la primera se encarga de proteger dichos lugares porque constituyen una zona liminal de acceso y de entrada a las ciudades y la segunda se ocupa de favorecer la navegación propicia y segura para

¹ Porph., *Abst.* IV 16, 33.

² En el caso de Isis, véase el *PGM III* 424-466: el octavo nombre de la divinización de la luna (en su octavo día) es “Isis, Osiris, Amón Amón”.

³ Sobre Isis *Salutaris*, véase Sfameni Gasparro, G. (2002). “Iside *Salutaris*: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica”, cap. 7, pp. 327-342. En Sfameni Gasparro, G. (ed.) (2002). *Oracoli, Profeti e Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS).

los marineros. No obstante, en la *Teogonía* a Hécate también se encomiendan los marineros para que les augure una buena pesca.

Así mismo, en la práctica cuarta (**PGM IV 2618-2702**) del *PGM IV* 2436-2886 está el epíteto ἄνασσα φαίαρα (l. 2613). Si la *vox magica* φαίαρα es un anagrama o variante de la palabra griega φαρία “faro” podría tratarse de un epíteto de Isis conectada con el mar y la marinería¹, en cuyo caso se establecería la asociación de Hécate-Selene con Isis.

En la práctica quinta (**PGM IV 2702-2782**) del *PGM IV* 2436-2886 el epíteto φρούνη (ll. 2712-3) asimila a Hécate-Selene con Isis. La rana un animal lunar² y se relaciona con la fecundidad y con los rituales para provocar la lluvia. En la tradición egipcia, este animal es símbolo de la diosa Herit que asiste a Isis al resucitar a Osiris.

En la práctica sexta (**PGM IV 2782-2867**) del *PGM IV* 2436-2886 se da la imagen de Hécate-Selene tricéfala sentada sobre fieros toros (l. 2790) y su voz se equipara al mugido de los toros (l. 2802), lo cual supone un cierto grado de asimilación con Isis. El toro es uno de los σύμβολα de Hécate-Mene en la invocación lunar del **PGM VII 756-794** (ll. 758, 773 y 780) debido a la asimilación entre estas diosas lunares.

En la iconografía de algunos **amuletos** mágicos Hécate e Isis pueden aparecer asociadas: esto sucede cuando la imagen de cada una aparece de forma independiente³; o más frecuentemente en relación de sincretismo: esto sucede cuando la imagen de ambas se fusiona en una sola⁴. Se trata de la máxima expresión iconográfica de sincretismo entre estas diosas.

Hécate-Perséfone

La relación de Hécate con Perséfone tiene un amplio bagaje mitológico y cultural, y es especialmente relevante en ámbito místico porque la principal tradición mitológica que conecta a estas diosas es la del himno homérico de Deméter (*h.Cer.*) que alude a los Misterios Eleusinos⁵.

Los **Hexámetros Getty** constituyen el primer testimonio literario de la asociación entre Hécate y Perséfone en un contexto místico y mágico-religioso. En el texto, una procesión de divinidades parte del “huerto de Perséfone” para transportar a un niño (probablemente un dios) y a la cabra sagrada de Deméter hasta otro lugar. La comitiva va encabezada por Hécate y por unas diosas resplandecientes (θεαὶ φαειναί) que iluminan el camino con antorchas. Los estudiosos han propuesto identificar a dichas divinidades luminosas con las ninfas λαμπάδες o con Deméter y Perséfone y Hécate. Puestos a considerar que se trate de las diosas de la tríada

¹ Bajo dicho epíteto se veneraba a Isis como protectora y benefactora del Faro de Alejandría, por eso las monedas alejandrinas representaban frecuentemente a la diosa Isis junto al Faro.

² La rana se asocia a la idea de creación y resurrección por ser anfibia y por sus periodos alternos de aparición y desaparición, un rasgo que caracteriza a los animales lunares.

³ Amuletos 1 (CBd-932), 13 (CBd-3168) y 63 (CBd-4164).

⁴ Amuletos 7 (CBd-3582), 8 (CBd-3583), 10 (CBd-1293), 22 (CBd-1678) y 35 (CBd-3580).

⁵ *h.Cer.* 22-25, 51-61, 335-339, 438-440; *Luc., Nec.* IX 19; *Procl., In Cra.* 171, 9-137. En una *defixio* alejandrina (s. III d.C.) aparece Hécate formando parte del ciclo eleusino, Audollent, 1904: 69 n. 38; Sarian, 1992: 989-993 nn. 1-43.

eleusina, me parece razonable pensar que la denominación de θεαὶ φαειναί se refiera a las tres juntas o bien solo a Deméter y Perséfone, como dice Bremmer, ya que Hécate es mencionada explícitamente junto a ellas.

En este contexto, y teniendo en cuenta la interpretación de Kotansky de que se trata de una alegoría astronómica, es plausible considerar que Hécate presenta su faceta lunar y cósmica en este texto. Por un lado, porque es fuente de luz, una cualidad propia de su faceta lunar; por otro lado, porque no solo es guía del camino sino que también transmite un mensaje divino. Estas dos últimas cualidades que remiten a su función como receptora y transmisora de las Ideas del Padre en el sistema caldeo, así como a su potestad para recorrer el espacio intermedio entre el mundo sensible y no sensible. Esta interpretación concuerda con la interpretación de Johnston según la cual el “huerto de Perséfone” podría aludir al destino de los bienaventurados después de la muerte, un lugar de paz gobernado por la diosa. Así como con la interpretación de Bernabé y Martín Hernández, pues consideran que toda la acción de la *historiola* de los HG sucede en un espacio intermedio e indeterminado entre el mundo sensible y no sensible.

Por su parte, la propuesta de Kotansky seguida por Serafini es que el niño divino que llevan en la procesión sea Helios, relacionando de este modo la *historiola* de los HG con el *h.Cer.* porque Helios y Hécate son los únicos testigos del rapto de Perséfone, el cual, además, sucede en un jardín¹.

En el **Proverbio Alejandrino** atribuido a Plutarco², los misterios de Hécate se denominan Φερσεφόνεια y se celebran en el Hades: τιμάται ἡ τριακὰς ἐν Ἄιδου διὰ τὴν Ἑκάτην μυστικώτερον, [...] τὸ γοῦν μυστικὸν Ἑκάτη ἡ Φερσεφόνεια καλεῖται, τῶν ὑποχθονίων δεσπότις. Este testimonio manifiesta la asimilación de Hécate a Perséfone como regente del mundo de los muertos, ya que incluso los rituales que se llevan a cabo durante los misterios reciben el nombre de νεκύσια: ὅθεν καὶ ἀφυδρύματα Ἑκάτης πρὸς ταῖς τριόδοις ἐστὶ καὶ τὰ νεκύσια τῇ τριακάδι ἄγεται.

El pasaje de **Lucano** sobre la maga Ericto³ es otro ejemplo de la confluencia entre las facetas infernal y lunar de Hécate y Perséfone como medio de asociación entre ellas. Ericto invoca a las potencias infernales (Perséfone y Hécate entre ellas) y el modo en el que se refiere a Hécate parece indicar que la diosa es la hipóstasis de la luna en fase menguante (*nostraeque Hecates pars ultima, per quam manibus et mihi sunt tacitae commercia linguae*). Además, Hécate sirve de intermediaria al mago para comunicarse con los manes.

En este sentido, el texto de **Luciano** sobre Tiresias y el mago Mitrobarzanes⁴ presenta un episodio similar, en el cual se manifiesta la asociación entre Hécate y Perséfone. El mago invoca a gritos a las divinidades infernales, entre ellas Hécate nocturna y Perséfone terrible, portando una antorcha encendida, todo ello confiere un aire misterioso a la escena.

¹ D.S., V 4, 5.

² Plu., *Prov.Alex.* 8.

³ Lucan., 6, 685-701.

⁴ Luc., *Nec.* 9, 15-21.

En ámbito astral, **Servio**¹ considera a las diosas Selene, Ártemis y Perséfone en relación de sincretismo como hipóstasis de la luna (*tria virginis ora Dianae iteratio est: Lunae, Dianae, Proserpinae et cum super terra est, creditur esse Luna; cum in terris, Diana; cum sub terris, Proserpina*), así como a Lucina, Ártemis y Hécate como las hipóstasis de las fases de transición (*nascendi Lucinam deam esse dicunt, velendi Dianam, morendi Hecaten*). Nótese la asociación de Hécate con Perséfone a partir de los momentos del astro que representan: por un lado la fase menguante representada por Perséfone, tal vez llamada *sub terris* porque parece que la luna deja de ser vista al esconderse bajo la tierra, y la transición representada por Hécate hacia dicha fase, cuando parece que el astro va “muriendo” al desaparecer (*morendi*).

La geografía celeste de **Plutarco** es especialmente reveladora en cuanto a la conexión de Perséfone y de Hécate con la luna, ya que las diosas no constituyen hipóstasis del astro en este caso, y en cuanto a la relación de asociación que se establece entre las dos a través del astro. Según Plutarco, la luna constituye el punto de intersección o la frontera que separa los mundos sensible y no sensible, por lo que es una zona de paso para las almas humanas cuando viajan desde el mundo terrenal al de los dioses después de la muerte².

El astro recibe la denominación de κλῆρος Ἑκάτης³ debido a la relación de Hécate con la luna y a la característica potestad de la diosa sobre las zonas liminales. El cráter más grande se llama Ἑκάτης μυχός⁴ y allí sucede la selección de las almas aptas o no aptas para continuar el viaje sidéreo. La región liminal de la luna en la que sucede la segunda separación del alma inmortal se llama ἡ σελήνη τῆς Περσεφόνης⁵. En este contexto la luna se considera una región intermedia entre el mundo sensible y el no sensible y que es transitable por las almas. Hécate se conecta con ella, por un lado, debido a la potestad de la diosa sobre las zonas liminales y, por otro lado, debido a su conexión con el mundo de los muertos, que es la razón por la cual Perséfone también se conecta con el astro.

Así pues, Hecate y Perséfone gozan de doble naturaleza ctonia y celeste, una característica que es común a la luna y a los *daimones*. Esta doble naturaleza es clave para comprender su relevancia en ámbito mágico, lo cual se traduce en su recurrente aparición en los *PGM* y en las *Defixiones*. Hécate y Perséfone forman parte del conjunto habitual de divinidades infernales invocadas en las prácticas de **coacción erótica** y en las **maldiciones**. En las primeras el mago requiere la ayuda de uno o más *daimones* para traer a la persona amada; mientras que en las segundas se sirve de los *daimones* para provocar el mal en la víctima. En estos cometidos la participación de Perséfone es necesaria porque ella gobierna sobre el mundo de los muertos; mientras que la influencia de Hécate resulta imprescindible porque controla a los *daimones*: tanto para dejarlos entrar y salir del Hades como para guiarles en su recorrido entre un mundo y otro. En las prácticas mágicas que nombro a continuación es necesaria la influencia de la luna y la participación de Hécate luna relacionada con Perséfone.

¹ Serv. Virg. *Aen.* IV 511.

² Plu., *De facie* 943C-E, 944E-F.

³ Plu., *De def. or.* 416 E 5.

⁴ Plu., *De facie* 944C 2. Como curiosidad, Eurípides emplea la misma palabra, μυχοῖς, para referirse a las “profundidades” del hogar, que es el lugar donde Medea entierra las ofrendas necesarias para la invocación a Hécate (E., *Med.* 395-398).

⁵ Plu., *De facie* 943B.

La invocación de coacción erótica del **PGM IV 1390-1495** se lleva a cabo bajo la luz de la luna. Hécate es invocada como τρικάρανε (l. 1402), νυχία (l. 1402), βορβοροφόρβα (l. 1402), γοργῶπι γ δεινή (l. 1404). Se establece una relación de sincretismo entre Hécate y Perséfone, ya que el mago se dirige a Hécate κλειδοῦχος con el nombre de Perséfone: παρθένε κλειδοῦχε Περσέφασσα γ Ταρτάρου Κόρη (ll. 1403-1404). Además llama a Hécate-Perséfone πυριδρακοντόζωνε παῖ (ll. 1404-1405).

En la invocación de maleficio del **PGM IV 2236-2353** Hécate-Selene constituyen la ἱερὰ αὐγή ἐκ σκοτούς εἰλημμένη (l. 2238-9), la sagrada luz lunar que va a iluminar las tinieblas en esta práctica. Se establece una relación de asimilación entre Hécate-Selene y Perséfone que se manifiesta a través de los siguientes epítetos propios de la reina del Hades: ταρταροῦχε (l. 2237), νεπτέρων ἐπίσκοπε (l. 2259), ταρταροῦχε παρθένε (l. 2321), θαλία (l. 2279) γ Κόρη (ll. 2296 γ 2339). El epíteto Ταρτάρου σημάντρια (l. 2333) es una conjunción de la potestad de Perséfone como gobernadora del Tártaro γ de Hécate como guardiana de su entrada.

En la práctica segunda (**PGM IV 2515-2569**) del **PGM IV 2436-2886** Hécate-Selene se asimila con Perséfone: su nombre se incluye en la invocación junto a los epítetos νεπτέρια (l. 2559), βυθία γ σκοτία (l. 2560). Además, hay referencias a los Infiernos: las puertas infernales, el Leteo, el Caos γ la sima del Tártaro.

En la práctica quinta (**PGM IV 2702-2782**) del **PGM IV 2436-2886** Hécate-Selene se asimila con Perséfone porque el mago la llama Κούρη (l. 2716) γ Κούρα (l. 2743), παρθένε σεμνή (ll. 2721-2) γ παρθένε (ll. 2742-3), apelativos propios de Perséfone.

La práctica sexta (**PGM IV 2782-2867**) del **PGM IV 2436-2886** se dirige a Selene-Hécate asimilada a Perséfone a través de los epítetos: Νέα (l. 2786), Νεπτέρια (ll. 2852-3) γ αἰδωναία (l. 2852) γ Ἑρεβος (l. 2854). Hécate es invocada mediante la tríada teonímica Περσεφόνη τε Μέγαιρα καὶ Ἀλληκτώ (l. 2795).

En el conjuro para provocar insomnio del **PGM IV 2939-2962** el nombre de Core se incluye entre los apelativos dirigidos a Hécate.

El **PGM VII 981-993** es una invocación de coacción erótica dirigida a Helios junto a una diosa sincrética apelada κυρία Ἀκτιῶφι, Ἑρεσχιγὰλ Περσεφόνη (l. 984). Esta tríada teonímica recuerda a Actiofi Eresquigal *Neboutosoualeth* que se utiliza para nombrar a Hécate. El cambio del teónimo *Neboutosoualeth* por el nombre de Perséfone indica que la diosa invocada gobierna sobre los *daimones* γ del mundo subterráneo. El nombre de Perséfone en lugar de *Neboutosoualeth* confiere carácter lunar al teónimo γ hace que la divinidad invocada complemente a Helios. Entre Hécate γ Perséfone hay una relación de asociación.

En el caso de las *Defixiones* sería largo γ reiterativo enumerar todas las ocasiones en las que Perséfone es invocada junto a Hécate. Este tipo de maleficios está dirigido a las divinidades ctonias, especialmente a Plutón, (Core-)Perséfone, Cérbero, las Moiras, las Erinias,

Hécate y Hermes ctonio y, a veces, Isis. Por lo tanto, la relación que se establece entre Hécate y Perséfone es generalmente de asociación¹.

En la iconografía de los **amuletos** mágicos aparece Perséfone asociada con Hécate en un contexto parecido al de los *PGM*, es decir, relacionada con el mundo de los muertos. Por ejemplo, el **amuleto 3** (CBd-1262) tiene en una cara la representación de Perséfone sosteniendo un cetro, tal vez como reina de los Infiernos, y en otra cara a Hécate trimorfa armada con antorchas, puñales y látigos. La inscripción apotropaica y la súplica a Zeus de las dos caras restantes hace pensar que la función de la pieza sea apotropaica. Por lo tanto, es posible que la razón para consagrar el amuleto a Hécate y a Perséfone sea la de conseguir la acción conjunta de las diosas para proteger al portador contra los *daimones*.

El **amuleto 42**, una lámina mágica (CBd-1571), muestra la representación de Hécate-Perséfone en relación de sincretismo. La diosa lleva dos antorchas, una corta y otra más larga (tal vez la larga sea una vara). Entre una de las antorchas y la cabeza de la diosa hay un símbolo en forma de X que Mastrocinque ha identificado como un elemento propio de las antorchas de Perséfone y Deméter y que además representa a Hécate en época imperial. La interpretación del estudioso es que la iconografía de esta lámina sustituya a las habituales plegarias que solían incluir los objetos mágicos de carácter apotropaico. Por lo que es probable que sirviese como amuleto de exorcismo para cazar *daimones* o como amuleto genérico contra el mal.

Hécate lunar y las divinidades solares Helios y Apolo

Hécate se relaciona con los dioses Helios y Apolo o la unión sincrética Apolo-Helios porque ellos constituyen hipóstasis del sol igual que ella de la luna y la combinación del poder de los dos astros favorece los conjuros mágicos. En ámbito cultural, la etimología del característico epíteto ἑκατος para Apolo-Helios y para Ártemis (ἑκάτη) deriva, según Cornuto, del propio nombre de Hécate². En contexto astral, la conexión de Hécate con el elemento del fuego y con la luz favorece la asociación de la diosa con los dioses solares, especialmente en los *Oráculos Caldeos*, ya que, de los fragmentos que nos han llegado, un buen número se atribuye a la propia Hécate y a Apolo, considerando que fueron ellos quienes profirieron dichas palabras divinas.

Hécate y Apolo tienen en común algunos animales rituales como la serpiente, el lobo/perro, el león y el caballo. La serpiente se asocia con Hécate porque es un reptil de naturaleza ctonia y se asocia con los venenos; por lo que suele incorporarse en la iconografía de la diosa formando sus cabellos, siendo sostenidas en sus manos como atributo o colocadas junto a su figura. El lobo es uno de los animales predilecto de Apolo, de ahí su epíteto Λυκαῖος, y por analogía la loba se asocia con Ártemis; en el caso de Hécate, el perro y el lobo se relacionan con ella porque son animales conectados con la luna (aúllan al astro), y la loba se

¹ Def. 10 (ALJ 215 pp. 80-81), 11 (ALJ 291 pp. 137-138), 13 (ALJ 189 p. 72), 14 (ALJ 190 p. 72 = DT 75), 15 (ALJ 190 p. 72 = DT 75), 25 (ALJ 289 pp. 136-137), 28 (ALJ 471 pp. 233-234), 30 (ALJ 312 p. 150), 32 (ALJ 476 pp. 245-249), 34 (ALJ 264 p. 103) y 35 (ALJ 512 p. 279-280).

² Cornuto, *De natura deorum* p. 65, 1-7.

relaciona con ella en ámbito mistérico. El león se atribuye a Apolo y a Helios porque es un animal solar, mientras que se asocia con Hécate en ámbito lunar y cósmico. El caballo, en fin, es símbolo de Apolo y de Hécate porque se asocia con los temblores de la tierra.

El primer testimonio literario en el que Hécate lunar y **Helios** aparecen conectados en ámbito mágico es la obra *Ῥιζοτόμοι* de **Sófocles**. Bajo la luz de la luna, las magas Recolectoras reúnen las hierbas necesarias para sus φάρμακα e invocan a Hécate εἰνοδία. La diosa se describe armada con una lanza de fuego que simboliza al dios Helios como hipóstasis del sol: "Ἥλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερὸν, τῆς εἰνοδίας Ἑκάτης ἔγχος¹. Este texto prueba el poder de la dualidad de los astros luna y sol y lo efectiva que resulta su influencia para la práctica mágica. Se puede observar la conexión de la diosa con el fuego simbolizado por Helios y representado por la lanza. Llama la atención la referencia al poder profético de Hécate cuando viaja por el Olimpo: τὸ δι'Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει. Esta cualidad responde a la temprana asociación de Hécate con Apolo, manifestada en la primera inscripción epigráfica milesia sobre Hécate de la cual tenemos noticia, y que se extiende hasta los *Oráculos Caldeos*. El poder de Hécate para emitir oráculos está testimoniado, además, en el *Peán* de Píndaro².

La escena de las *Recolectoras* tiene un halo de secretismo que recuerda al ámbito mistérico, así lo indican los rostros cubiertos de algunas de ellas y el gesto de esconder las hierbas mágicas. En tal contexto, Hécate y Helios se relacionan en el relato mitológico de los Misterios Eleusinos porque son los únicos testigos del rapto de Perséfone (*h.Cer.*). Las últimas palabras del texto que nos han llegado resultan enigmáticas: κόρον ἄιστώσας πυρί. Las magas parecen referirse a Helios que hace invisible a un niño con el fuego.

El ambiente mistérico y esta última frase traen a la mente la historiola de los **Hexámetros Getty** y vale la pena señalar una serie de curiosas coincidencias: primera, en ambos textos Hécate recibe el epíteto εἰνοδία. Según Cornuto, el epíteto εἰνοδία de Hécate se debe a su analogía con Apolo ἄγνιεύς: εἰνοδία δέ ἐστιν οὐ δι' ἄλλο τι ἢ διὸ καὶ Ἀπόλλων ἄγνιεύς³. Los epítetos εἰνοδία y ἄγνιεύς denotan la capacidad Hécate y de Apolo para transitar los caminos terrestres y celestiales. Segunda, en ambos textos Hécate es portadora de luz: en el texto sofocleo a través de su lanza y en los *HG* por medio de sus antorchas. Tercera, Hécate desempeña la función de intermediaria en ambos casos y tiene potestad para recorrer el espacio intermedio entre el mundo sensible humano y el no sensible representado por el Olimpo. En los *HG* Hécate guía una comitiva divina y es la portadora de un mensaje divino que debe hacer llegar a los dioses y a los humanos. Por otra parte, en el texto sofocleo Hécate "profetiza cuando viaja por el Olimpo", lo cual puede significar que porta un mensaje al Olimpo o que lo lleva desde el Olimpo a la tierra o ambas cosas, y el mero hecho de "viajar" por el hogar de los dioses alude a su capacidad para recorrer el espacio entre dicho lugar y la tierra, donde es requerida por las magas. Cuarta coincidencia, en ambos textos aparece la figura del niño en relación con Helios: en los *HG* el propósito de la comitiva dirigida por Hécate tiene como objetivo guiar el camino de un niño divino que lleva una cabra. Este niño ha sido identificado con Helios por autores como Kotansky y Serafini, mientras que en el texto sofocleo Helios se relaciona con un niño al cual hace invisible. Como curiosidad, nótese que en

¹ S., *Ῥιζοτόμοι* fr. 535 y Verg., *aen.* 4, 509-516.

² Pi., *Peán* II fr. 52b M.

³ Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 6-7.

el conjuro para todo fin del **PGM IV 1596-1715** la cabra se asocia con Apolo porque el dios adopta la forma de macho cabrío y el sagrado nombre egipcio de Umetot en la séptima hora de la luna (*PGM IV 1671-2*). Así como la cabra se asocia con Hécate-Selene puesto que en varios sahumeros, especialmente en los de las prácticas coactivas, se utiliza la grasa de este animal como ingrediente, por ejemplo en el *PGM IV 2451-67*. Sirvan estas observaciones para justificar el desarrollo de la relación entre Hécate lunar y Helios y entre ésta y Apolo.

La relación de Hécate con Helios en ámbito mágico¹ responde principalmente a la cualidad de estos dioses como hipóstasis de los astros gobernantes del cielo nocturno y diurno, respectivamente, cuya poderosa acción conjunta favorece la potencia de los conjuros. Por este motivo, los casos de asociación entre Apolo y Hécate se deben a la identificación de Apolo con Helios y a su consecuente sincretismo, ya que resulta equivalente al sincretismo de Hécate-Selene.

El texto de los *HG* se articula a través de un estribillo dirigido a **Apolo** Παῖήων que separa las diferentes partes del texto. Esto, en mi opinión, es uno de los motivos para justificar la identificación de Apolo con el niño-Helios. La forma poética del peán es propia de los himnos dirigidos a Apolo y en varios contextos literarios de peanes se relacionan Hécate y Apolo: primero, el texto de Píndaro para los abderitas está compuesto en forma de peán y en él se inserta la enigmática respuesta oracular emitida por Hécate que augura la victoria de los tracios de Abdera. Segundo, la estela ritual de los Molpos en el santuario de Apolo Δελφίνος establece que la procesión en honor de Apolo partía después de haber entonado un peán dedicado a Hécate². Tercero, el tratado *De fluviis* atribuido a Plutarco³. Habla de la planta λευκόφυλλος que crece a orillas del Fasis al alba cuando comienza la primavera, durante los Misterios de Hécate cuando los iniciados cantan el peán. De esta forma se asocia el canto ritual dedicado a Apolo con la celebración de los Misterios de Hécate, y tal vez tenga que ver con la colonización milesia de la ciudad de Fasis.

A partir de época helenística, en ámbito mágico es habitual que se produzca el sincretismo entre las divinidades solares grecorromanas y egipcias, principalmente Apolo, Helios y Osiris, así como entre las divinidades lunares como Hécate, Selene e Isis. Prueba de ello son los textos de los *PGM*.

En las prácticas mánticas el mago recurre principalmente a Apolo-Helios, a Hécate o Hécate-Selene y a Hermes, debido a las capacidades oraculares, proféticas y mensajeras de estos dioses. Su objetivo es obtener conocimiento divino mediante la comunicación directa (σύντασις) o indirecta con el dios, así como tener la capacidad de profetizar. En el caso de comunicación indirecta, el mensaje divino llega al mago a través de un *daimon* profético o de un *médium* humano. En el primer caso, debe conseguir la colaboración de un *daimon* y para ello debe consagrarse a un dios (Apolo-Helios, Hécate-Selene, Hermes...) que le conceda el poder necesario para doblegar al *daimon* y obtener el vaticinio que necesita. Si el mago obtiene el vaticinio en forma de revelación onírica pide a los dioses intermediarios que le

¹ Según algunas tradiciones mitológicas Hécate se unió a Helios para engendrar a Circe: Hes., *Th.* 957; Lycophr. 1173; Apoll. Rhod., III 467, 478, 1033; IV 1020; Nonn., *Dion.* XIII 401. Véase Serafini, 2015: 449 nota 4.

² *LSAM* 50 = *SIG*³ n. 57, ll. 28-29.

³ Ps.-Plu., *Fluv.* V 2, 3.

envíen en sueños un *daimon* profético. La petición a los dioses implica que el mago utilice elementos de la cadena de simpatía del dios en cuestión y que realice los gestos rituales que procedan. La revelación en sueños sucede normalmente durante la noche y este hecho podría considerarse otra forma de asociar a Apolo con las diosas nocturnas Hécate y Selene; por ejemplo, en el *PGM II 4* el mago pide a Apolo que le revele sus oráculos durante la noche.

El *PGM III 1-164* tiene una *defixio* contra los enemigos por medio de la osirización de un gato, animal consagrado a Helios-Osiris. La invocación está dirigida a las divinidades sincréticas Helios-Osiris, Hécate-Isis, *Hermécate* (sincretismo entre Hécate y Hermes) y Seth-Tifón, las cuales, a su vez, se presentan asociadas entre sí. Helios se identifica con Osiris a través del epíteto “Meliuco”, al igual que Hécate se identifica con Isis porque se dice que ella reunió los miembros de Meliuco y al propio Meliuco.

Las divinidades involucradas en esta invocación son representativas de las prácticas adivinatorias por tres motivos: primero, porque Helios-Osiris y Hécate-Isis son hipóstasis de los astros sol y luna respectivamente y, por lo tanto, tienen poder en el cielo. Segundo, porque Hermes y Hécate son divinidades mensajeras capaces de transmitir las palabras oraculares o proféticas de los dioses y de hacerlas llegar a los hombres, de ahí que se sincreticen como *Hermécate*. Tercero, porque Hécate, Hermes y Seth-Tifón son divinidades ctonias que tienen potestad sobre los *daimones* que el mago necesita para obtener la revelación divina.

El *PGM III 424-466* es una práctica de comunicación (σύντασις) del mago con Selene para conseguir la prognosis y para recordar. Se trata de una práctica transmitida al mago Manetón por Osiris. Consiste en ofrecer el corazón de una abubilla a Selene en cada día de la luna. El séptimo día el astro recibe el nombre de Isis, Osiris y Amón-Amón, y en el noveno día se llama *phorphorbarzagra* que es un *vox magica* atribuida a Hécate. Se trata de otro ejemplo de práctica mántica con la invocación conjunta de los poderes divinos del sol y de la luna.

En el *PGM IV 1923-2132* el mago dirige su petición a Helios para que le entregue un *daimon* que se ponga a su servicio. La invocación se realiza primero frente al sol naciente y luego cuando el sol se pone en el horizonte. El mago utiliza una corona de hojas de hiedra pintadas y elabora un sahumerio quemando *ármara* e incienso, además de inscribir las *voces magicae* en su frente utilizando tinta de sangre de serpiente. Uno de los tres amuletos del conjuro consiste en grabar una invocación dirigida a un *daimon* de muerto y la figura de un leontocéfalo (símbolo solar) sobre una lámina de piel de asno. El asno es símbolo de Seth-Tifón, por lo que esta práctica podría involucrar la colaboración de este dios como en el *PGM III 1-164*. El otro amuleto consiste en una hoja de lino, material consagrado a Selene-Hécate, sobre la que se graba una fórmula y un dibujo de Hécate tricéfala.

El *PGM IV 2236-2353* es una invocación coactiva dirigida a Selene-Hécate cuyo objetivo es realizar un maleficio. En la fórmula el mago amenaza a Hécate-Selene diciendo que Helios ocultará su luz (Il. 2307-2308); así como afirma que la diosa aceptó colaborar con Hermes en esta práctica. La víctima del maleficio se describe como enemigo de los dioses celestiales Helios, Osiris e Isis. En esta fórmula mágica también se percibe la influencia de Apolo de manera indirecta a través de determinados epítetos en femenino atribuidos a Ártemis (a quien se asimila Hécate-Selene) y que son derivados de la forma masculina del epíteto atribuida a

Apolo: λυκώ (l. 2271) y λύκαινα (l. 2297-2298 y en l. 2546), παιωνία (l. 2263), epíteto derivado de παιών, y νομαῖε (l. 2266), epíteto derivado de νομαῖος.

Hay tres invocaciones en los *PGM* dirigidas a la divinización de la constelación de la Osa: **PGM IV 1275-1330 y 1331-1389, PGM VII 686-702**. En ellas el mago llama al gran poder e influencia de la Osa en el cosmos para que ésta haga llegar su petición a las potencias celestiales: Helios-Fre (en las invocaciones del *PGM IV*) y Hécate lunar (la invocación del *PGM VII*). Es otro ejemplo del poder superior de las divinidades solares y lunares.

En la práctica adivinatoria del **PGM V 215-245** dirigida a Helios se prescribe la fabricación de un amuleto de esmeralda que lleva un escarabajo y una figura de Isis grabadas. El amuleto se utiliza solo días específicos que dependen de la salida de la luna. Es un ejemplo de la combinación del poder y de la influencia del sol y la luna en las prácticas mágicas. Recuerda al **amuleto 1** (CBd-932) cuyo reverso tiene forma de escarabajo y lleva una figurita de Isis grabada, mientras que en el anverso está Hécate tricéfala y armada.

Entre los símbolos de Mene nominados en el **PGM VII 756-794** se cuentan los animales γύψ (l. 780), κάνθαρος (l. 780) e ἰέραξ (l. 780) que son símbolos de las divinidades solares egipcias, y el λύκος (l. 781). En el primer caso, aunque el buitre está asociado con Ares y con Apolo en la tradición griega, en la religión egipcia es propio de Isis-Mut, por lo que en esta ocasión tal vez se deba a la diosa egipcia. El escarabajo es un símbolo solar egipcio y suele emplearse como elemento de los sahumeros mágicos consagrados a la luna, como una forma de aunar los poderes de los dos astros. Nótese la forma de escarabajo que configura en el reverso del amuleto 1 (CBd-932) y el amuleto descrito en el *PGM V 215-245*. El halcón, en fin, es un símbolo solar egipcio asociado con Horus.

La invocación de sometimiento erótico del **PGM VII 981-993** está consagrada a Helios y a la divinidad lunar sincrética denominada con la tríada teonímica Ἀκτιῶφι Ἑρεσχιγᾶλ Περσεφόνη que probablemente se refiere a Hécate.

El **PGM XXIII 1-15** es un himno en hexámetros dirigido a varios dioses griegos y egipcios y de naturaleza ctónica y celeste, entre ellos se cuentan Isis, Hermes, Helios, y la diosa denominada Χθονία καὶ Οὐρανία (l. 14) que probablemente se identifica con Hécate.

El león es símbolo solar y lunar al mismo tiempo. Por un lado, se asocia con las diosas lunares Hécate y Ártemis y también forma parte de la iconografía de Afrodita. Por otro lado, representa a divinidades solares como el leontocéfalos y Chnoubis leontocéfalos. Desde un punto de vista astronómico, este animal se asocia con el Sol porque el astro tiene su domicilio en Leo y por lo tanto su influencia es mayor al pasar por este signo zodiacal. Helios se aparece con forma de león en la quinta hora (**PGM III 511-2**) y debido a su fuerza y carácter dominante el león queda bajo la rección del planeta Marte¹.

El poder de la dualidad de los astros luna y sol es notable en los **amuletos** mágicos, así lo demuestra la iconografía de estas piezas puesto que combina símbolos solares (especialmente los asteriscos y estrellas de ocho puntas) y lunares, así como las representaciones de las hipóstasis divinas de los astros: Hécate-Selene, Apolo-Helios, Horus, Harpócrates y el dios

¹ Pérez Jiménez, 2010: 222 y 224.

leontocéfalo. El **amuleto 4** (CBd-3130) es buen ejemplo de ello porque representa la barca solar, cuya proa se adorna con una cabeza de carnero o de pájaro, y transporta a siete divinidades entre las que se cuentan el leontocéfalo con cabeza radiada, Helios y Hermes; mientras que en el anverso hay una procesión de dioses en fila que se dirigen hacia Hécate tricéfala.

El único amuleto que asocia a Hécate y a Apolo en su iconografía es el **amuleto 30** (CBd-446) de inspiración egipcia. En la cara A hay una posible representación de la escena del “Juicio de Osiris” y Hécate tricéfala y armada aparece junto a los dioses Horus, Anubis y Thoth. Mientras que en la cara B hay un joven desnudo que ha sido identificado con Apolo y que se encuentra de pie y apoyándose con la cadera en un trípode (tal vez el trípode délfico).

La relación de Hécate-Selene con Apolo-Helios merece un estudio aparte que diverge demasiado del tema central de mi trabajo, por lo que prefiero abordarlo en futuras investigaciones.

PARTE 2: FACETA CÓSMICA DE HÉCATE

Introducción

Este segundo apartado está dedicado a definir la faceta cósmica de Hécate y a determinar cuáles son sus características y funciones fundamentales. Con este apartado pretendo proponer nuevas vías de investigación sobre la figura de Hécate cósmica. Un tratamiento más extenso del tema habría llevado más tiempo del que me está permitido y, además, requiere una base fundamental de conocimiento sobre la doctrina caldea más profunda de la que yo tenía inicialmente. Por este motivo, en lo que respecta a la teoría de la doctrina caldea delego en las fuentes de estudiosos más doctos sobre esta temática como Des Places, Kroll, Johnston, García Bazán o Ronan, especialmente cuando se trata de utilizar e interpretar las denominaciones griegas de los elementos del sistema caldeo. He preferido ceñirme en la medida de lo posible a la terminología existente para no provocar confusión creando nuevas denominaciones para los mismos conceptos.

A pesar de todo, este último capítulo cumple su función y elaborarlo ha sido valioso porque me ha permitido despejar incógnitas tales como: cuál es el origen fundamental de la faceta cósmica de Hécate, cuáles son las prerrogativas cósmicas de la diosa según la concepción de la doctrina caldea, qué significa la ecuación Hécate-Alma..., a la vez que plantear nuevas cuestiones. Se trata de una vía de investigación sobre Hécate poco explorada y tengo la intención de abordarla en futuras investigaciones.

Bajo su faceta cósmica Hécate es concebida como una entidad divina intermediaria cuya función es conectar y transmitir información a través del cosmos, de modo que se establezca un vínculo entre el mundo sensible de los humanos y el mundo inteligible o noético.

Esta faceta adquiere su máximo desarrollo en los *Oráculos Caldeos*, aunque las cualidades cósmicas de Hécate son el resultado de un proceso de desarrollo de su faceta lunar, como se puede observar en los testimonios literarios que voy a comentar a continuación.

Plutarco concibe a Hécate, por un lado, como parte de la geografía celeste de la Luna (Plu., *De facie* 944C), siendo la Luna el lugar de intersección entre el mundo sensible y el inteligible. Por otro lado, le atribuye la función de entidad cósmica intermediaria entre los dos mundos (Plu., *De Is. et Os.* 368E; Plu., *De def. or.* 416E). Estos rasgos derivan de la función primordial de Hécate como diosa liminal y de su papel como guía de las almas o *daimones*. En relación con ello hay que tener en cuenta dos factores: primero, la doble naturaleza que tienen en común Hécate y la Luna, pues son entidades ctonias y celestes (χθόνιαι καὶ οὐράναι) al mismo tiempo; segundo, en la obra de Plutarco la Luna es un cuerpo celeste que se sitúa en el espacio liminal entre el mundo sensible y el inteligible. La asociación entre Hécate y la Luna inspiró al Queronense a denominar el espacio intermedio del universo Ἐκάτη, así como a asimilar a Hécate con Anubis, otra divinidad intermedia. De acuerdo con Lernould, “el hecho de que Plutarco atribuya a la Luna el *status* de Gran Diosa parece la consecuencia de la identificación

plutarquea de Hécate con la Luna”¹. Plutarco es el primero que asigna a Hécate la estratégica posición de intermediaria en el cosmos, basándose seguramente en la concepción tradicional de Hécate como diosa liminal. Este hecho es de especial relevancia para comprender la ubicación que se le concede en los *Oráculos Caldeos* y el despliegue de prerrogativas que Hécate adquiere en el sistema caldeo.

Según Lernould y Ronan² existen tres estadios sucesivos en la historia del culto de Hécate: 1) Hécate en Hesíodo se presenta bajo su faceta de diosa ctonia, una Μεγάλη Μήτηρ o Gran Diosa equiparable a Zeus; 2) Hécate en Plutarco se presenta bajo su perfil astral, mostrando principalmente su faceta de diosa lunar y anticipando rasgos de su faceta cósmica; 3) Hécate caldea se presenta bajo faceta de diosa cósmica, constituyendo la entidad divina denominada Alma Cósmica (abreviado Hécate-Alma) que en la doctrina caldea ejerce como límite o frontera entre mundos y como dotadora de alma y de vida³, la cual, según Lernould, equivale a la Rea órfica⁴. En realidad, se trata de tres concepciones distintas de la diosa más que de tres “estadios”. Aunque es cierto que dichas concepciones tienen continuidad en el tiempo, no existe una línea divisoria definida entre una y otra. El surgimiento de cada concepción de la diosa es el resultado de un proceso de desarrollo de sus características culturales, y una concepción y otra no solo no son excluyentes en ningún caso sino que además se cimientan y complementan unas con otras. Y, en última instancia, todas estas concepciones se fundamentan en la prerrogativa más primordial y característica de Hécate: la de ser diosa liminal. El hecho de que Hécate empiece a relacionarse con la Luna se anticipa en autores precedentes a Plutarco, como he demostrado en la sección anterior, y Plutarco no pierde de vista la concepción de Hécate Madre de los Dioses de la tradición hesiódica cuando relaciona a la Luna con ella y le otorga el papel de “déesse majeure” al astro. Estas concepciones son las que dan lugar a la clasificación de los perfiles de Hécate en perfil cultural, perfil mágico y perfil astral (que consta de sus facetas lunar y cósmica).

El perfil de Hécate como diosa lunar y divinidad cósmica intermediaria está atestiguado por primera vez en la obra *De facie* de Plutarco. Por este motivo, al principio del mito de Sila el extranjero afirma: “entre los dioses visibles uno debe venerar especialmente a la Luna [...] ya que ella gobierna sobre la vida (y la muerte), y sirve de frontera (sobre los prados del Hades)”. Esta afirmación conlleva la atribución de rasgos propios de Hécate a la Luna y, en opinión de Lernould, el hecho de que Sila se sorprenda se debe a que la identificación de la diosa con el astro todavía no estaba completamente definida en ese momento⁵.

El desarrollo de la faceta cósmica de Hécate depende, por un lado, de la conformación de la faceta lunar de la diosa. Plutarco conecta a Hécate con la Luna debido a la cosmología o geografía celeste del astro, que hace que se sitúe en una posición intermedia entre la tierra y el mundo de los dioses. El autor considera que la Luna tiene una naturaleza mixta porque es terrenal y celeste al mismo tiempo. En relación con su parte terrenal dice que la Luna tiene

¹ Sobre Hécate y la Luna en el mito de *De facie*, véase Lernould, 2013: 117-134.

² Ronan, 1992: 5.

³ Johnston, 1990: 49-70 y Ronan, 1992: 79-136.

⁴ Lernould, 2013: 117: “le statut de déesse majeure que Plutarque attribue à la Lune apparaît comme la conséquence de l’identification, opérée par Plutarque, de la Lune avec Hécate”.

⁵ La fecha literaria que se adscribe al momento del diálogo es el año 75 d.C., Lernould, 2013: 118.

“profundos cráteres” (βάθη...κοιλώματα) y que el cráter de mayor tamaño de la Luna se llama “Golfo de Hécate (τὸ μὲν μέγιστον [κοίλωμα] Ἑκάτης μυχόν). Esta cavidad (μυχόν) puede recordar la cavidad en la tierra o cueva de Hécate en el mito de los Misterios Eleusinos¹, y el mismo término μυχόν se utiliza en E., *Med.* 397 para referirse a las profundidades del fuego del hogar donde Hécate habita. La misma palabra en Plu., *De sup.* 167A denomina las “profundas cavidades” que están por detrás de las puertas del Inframundo, esto es, el lugar donde las desdichadas almas expían sus pecados cometidos en la vida.

Plutarco sigue la doctrina de Platón del Más Allá, especialmente en lo que concierne a la idea del Hades Celeste griego y esto va de la mano de la mano con la concepción del viaje sidéreo de las almas². En la topografía del Hades Celeste plutarqueo hay abismos, cráteres y puertas situadas en la superficie de la Luna porque el astro es el punto intermedio entre los mundos sensible e inteligible. En Plu., *De facie* 944C, el gran cráter de Hécate (Ἑκάτης μυχόν) representa el punto intermedio que las almas o los *daimones* necesitan atravesar en su viaje cósmico a la otra vida. De acuerdo con Plutarco, el alma humana experimenta dos muertes. En la primera (Plu., *De facie* 943C-E), el alma se separa del cuerpo humano carnal, mientras que en la segunda se separa el alma del intelecto (Plu., *De facie* 943E-F)³. Este hecho está basado en la filosofía platónica que luego adoptó la doctrina caldea: la concepción de que el componente más “puro” del ser humano es el intelecto y no el alma, ya que ésta habita en el cuerpo humano durante el periodo de vida del humano. El viaje sidéreo del alma comienza después de la primera muerte: el alma parte de la tierra y atraviesa el cosmos hasta llegar a la Luna. Las almas-*daimones* expían sus faltas en el Golfo de Hécate y aquí su juicio recibe el veredicto definitivo. Es notable que Hécate ya se relaciona con el ámbito de la justicia en Hes., *Th.* 434 (ἐν τε δίκη βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει). Además, en los PGM la diosa Díké se asocia con las divinidades del Inframundo y el propio concepto de justicia, δική, se convierte en epíteto de estas divinidades infernales, como en el PGM IV 2857, aplicándose especialmente a las Erinias que, a su vez, se identifican frecuentemente con Hécate en este ámbito mágico. Los Pitagóricos asociaban el concepto de Justicia con el número tres, con el triángulo y con Atenea.

Volviendo al viaje sidéreo, pasado el cráter de Hécate, los *daimones* alcanzan los siguientes dos grandes cráteres de la Luna denominados αἱ Πύλαι “Las Puertas”. Una de ellas es la Ἠλύσιον πεδίον, la Llanura Elísea (Plu., *De facie* 944D)⁴. Se trata del lado de la Luna que se dirige a la tierra y es la primera que atraviesan las almas-*daimones* que lo merecen en su camino al Más Allá. La segunda puerta es la Φερσεφόνης οἶκος, la “Casa de Perséfone” (Plu., *De Is. et Os.* 381F). Se trata del lado oscuro de la Luna⁵. Los *daimones* que se han reencarnado en cuerpos⁶ pasan por esta Puerta y viajan de vuelta desde la Luna a la Tierra. Así pues, la

¹ *h.Cer.* 24-25. Aunque la palabra que se utiliza en este caso para nombrar la cueva de Hécate es ἄντρον.

² Pérez Jiménez, 1993: 109 nota 22 con bibliografía al respecto.

³ Lernould, 2013: 221.

⁴ Lernould, 2013: 221-223.

⁵ Siguiendo la doctrina de los astrónomos helenísticos, el sol es más grande que la Tierra y la Tierra es más grande que la Luna. Por lo tanto, cuando los tres cuerpos coinciden en el mismo eje, la Tierra proyecta su sombra cónica sobre la parte más baja de la Luna. Véase Pérez Jiménez, 1993: 109 nota 22.

⁶ Las almas renacen en un cuerpo en un lugar llamado οἱ Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμῶνες “Prados de Afrodita y Selene”, Plu., *Amatorius* 766B.

función mediadora de la Luna es cosmológica y escatológica al mismo tiempo¹ porque funciona a la vez como frontera y nexo entre el mundo sensible (sublunar) y el inteligible. La Luna es el hito que los *daimones* deben pasar para volver a la Tierra o para alcanzar la región celeste. Estas características del astro son acordes con dos funciones importantes de Hécate cósmica: ser guía de los *daimones* y ser guardiana de la frontera entre el mundo humano y el divino. La función de guardiana está conectada con el papel de Hécate ctonia como κλειδοῦχος de las Puertas del Hades, por lo cual ella es la que regula el paso de los *daimones* para entrar y salir del Hades. La Luna, por su parte, recibe el epíteto τριοδίτις porque tiene tres fases (Plu., *De facie* 937E)², el mismo epíteto que se aplica a Hécate debido a su triple forma. Todo ello demuestra, por un lado, que la faceta lunar de Hécate está conecta con su faceta cósmica, a la cual influencia, y este es el motivo por el cual considero que ambas facetas son las dos caras de un mismo perfil, el perfil astral de Hécate.

El pasaje Plu., *De def. or.* 416E muestra una perspectiva distinta de la geografía celeste: mientras que en el pasaje anterior “Hécate” es el nombre de un accidente geográfico de la Luna (su cráter más grande), el pasaje que ahora nos ocupa ofrece una doble concepción de Hécate. Por un lado, Plutarco utiliza su nombre para denominar al área intermedia del cosmos que está situada entre el mundo sublunar terrenal y el mundo celeste. Por otro lado, Hécate es concebida propiamente como una entidad interespacial situada entre los dos mundos. Puede ser que Plutarco, basándose en la divinización platónica de los planetas³, deificase la región intermediaria del Universo y la identificase con la diosa Hécate debido a las prerrogativas de la diosa. En este pasaje la Luna es el κληῖρον Ἑκάτης, el “lote” o “dominio” de Hécate, por lo que el astro se sitúa en esta misma región cósmica del Universo que sirve como área de transición y que se llama “Hécate”. Esto también tiene sentido si pensamos en la Luna como lugar de paso de los *daimones* en su viaje al mundo inteligible. De hecho, los *daimones* posibilitan la comunicación entre humanos y dioses, como dice Plu., *De def. or.* 416E-F basándose en Pl., *Smp.* 202E, ya que pueden moverse a través del ἀήρ (“aire”) que existe entre el mundo sublunar y la región celeste. Este es el motivo por el cual, en los textos mágicos, los *daimones* son invocados para hacer de mediadores entre las peticiones de los magos y los dioses y por eso en el mundo de la magia Hécate es la guía de esos *daimones*.

La función mediadora es el punto común entre Hécate, la Luna y los *daimones* y, a la vez, está ligada a la doble naturaleza ctonia y celeste. La Luna y los *daimones* gozan de doble naturaleza porque están compuestos de éter y de tierra (Plu., *De facie* 943E)⁴. En cambio, la naturaleza de Hécate se debe a su amplio ámbito de influencia y prerrogativas en el mundo terrestre y celeste, ya que esto la hace estar en contacto con las dos realidades. Bajo el punto de vista de Plutarco, Hécate se considera una entidad divina intermedia que constituye el espacio liminal del cosmos en el cual se sitúa la Luna y el cual atraviesan los *daimones*. Uno de los pocos testimonios arqueológicos en los que se deja traslucir esta faceta de Hécate es la

¹ Lernould, 2013: 221.

² Un estudio científico sobre los movimientos de la Luna en Plutarco en Torraca, 1992: 237-240.

³ Ps.-Pl., *Epin.* 987B-D. La filosofía platónica fue la primera en vincular con los dioses a los cinco planetas conocidos (por ej. ὁ τοῦ Διὸς ἀστήρ), pues consideraban que dichos planetas estaban bajo la influencia de los dioses griegos. De ahí la creencia de que algunas cualidades humanas eran debidas a la influencia de los planetas. Sobre el tema véase Delgado Delgado y Pérez Jiménez, 2014: 59.

⁴ Lernould, 2013: 119-220.

estela funeraria de Temenotiri-Flaviopoli cuya datación tardía 260-270 d.C. parece corroborar que esta es la imagen de la diosa que se asienta a partir de los *Oráculos Caldeos*.

En un tercer pasaje plutarqueo, Plu., *De Is. et Os.* 368E, se vuelve a incidir en la idea de Hécate como divinidad cósmica fronteriza. En tal ocasión, Plutarco asemeja a Hécate con Anubis, que es a su vez χθόνιος ὢν ὁμοῦ καὶ Ὀλύμπιος, y da el nombre del dios al horizonte circular (ὀρίζων κύκλος) que separa los mundos sublunar y celeste¹. La asimilación entre Hécate y Anubis está inspirada en sus prerrogativas mitológicas. Por ejemplo, los dos son κλειδοῦχοι² y guardianes de las puertas del mundo de los muertos, así como ejercen la función de guías de las almas-*daimones* y comparten elementos iconográficos como el perro³. La tradición órfica ratifica esta potestad de Hécate, pues en el himno dedicado a ella la diosa es calificada como οὐρανία χθονία τε καὶ εἰναλία “celeste, ctonia y marina” y παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν “señora de las llaves de todo el cosmos” (Orph., *H.* 1, 2 y 7). En Plutarco, Hécate y Anubis dan nombre a las diferentes regiones del cosmos: Anubis denomina la frontera de división entre el mundo sublunar y el inteligible y Hécate denomina el espacio existente entre ambos mundos. Además, el cráter lunar de mayor tamaño se atribuye Hécate por ser el lugar cósmico liminal entre mundos. La concepción plutarquea de Hécate acaba por sentar las bases del desarrollo de la faceta cósmica de la diosa, la cual, junto a la faceta lunar, componen su perfil astral.

En contexto mágico también se aprecia el desarrollo de la faceta cósmica de Hécate. Por un lado, la diosa tiene doble naturaleza y potestad para guiar y enviar a los *daimones* desde el mundo inteligible al mundo sensible. El primer testimonio literario que adscribe la doble naturaleza de Hécate al contexto mágico es el pasaje de la *Eneida* en el que Eneas se encuentra con la Sibila (Verg., *aen.* 6, 236-354). La Sibila orquesta la invocación y ofrenda a las divinidades ctonias para que permitan a Eneas bajar a los Infiernos. En esa ocasión invocan a Hécate *caeloque Ereboque potentem*. Al respecto comenta Servio Honorato: *CAELOQUE EREBOQUE POTENTEM hoc est quod ait “hecaten”, ut plenum numen ostenderet*. Es decir, el amplio poder de Hécate hace que tenga potestad en el cielo y en el Érebo y esto desemboca en el desarrollo de la doble naturaleza de la diosa.

En los *Papiros Mágicos Griegos* este rasgo de Hécate se observa en el *PGM* VII 686-702 y en el *PGM* XXIII 1-15. En el primer caso, su doble naturaleza contribuye a asociarla e identificarla con Selene-Luna y con potencias cósmicas como la Osa. La invocación del *PGM* VII 686-702 va dirigida a la Osa sincretizada con Hécate. Atendamos a las prerrogativas de la diosa que se manifiestan: “gobernar el cielo, las estrellas y todo el cosmos” (Il. 687-688), “hacer girar el Polo o Eje del Universo” (l. 688), “controlar el sistema universal y su estructura con la fuerza de la Necesidad” (l. 689), “dominar y doblegar a los hombres” (Il. 696-697) al mismo tiempo que “los protege y los vigila” (l. 698). Todas estas potestades se adscriben a Hécate como consecuencia de su asimilación con la Osa en este caso. Sin embargo, teniendo en cuenta que

¹ Como consecuencia de la progresiva divinización del Hades griego, fue necesario dotar de nombre a las diferentes regiones del cosmos. Por eso se llama Hécate al espacio intermedio y Anubis al horizonte celeste. Véase Pérez Jiménez, 1993: 109.

² Anubis en *PGM* IV 340-343 y IV 1466-1467; Hécate en *PGM* IV 1403.

³ Anubis en *PGM* XVII A 4-5; Hécate en E., fr. 968; Ar., fr. 594A; Orph., A. 979; véase Sarian, 1992: 994-995.

la datación del *PGM VII* (s. III-IV d.C.) es posterior a la de los *Oráculos Caldeos*, es probable (como hipótesis) que la elección de Hécate como divinidad complementaria de la Osa se haya debido al conocimiento de las prerrogativas cósmicas que desempeña Hécate caldea en los *Oráculos*, aunque esto es solo una hipótesis.

De hecho, las potestades que se le atribuyen en la invocación son solo parecidas pero no idénticas a las que desempeña en los *Oráculos*. La Hécate caldea no “gobierna” el cielo, las estrellas y el cosmos, pero sí se halla en la zona liminal del cosmos, en la “antesala” que precede al mundo sensible, y desde ahí actúa, transmitiendo constantemente la información de las Ideas o información noética hacia los humanos. Esta función de Hécate hace que se relacione con Hermes y que establezcan una relación similar a la que tiene la diosa con Anubis. Hermes, al igual que Hécate, puede viajar entre el mundo sensible y el inteligible para transmitir los mensajes de los dioses, al igual que Hécate en la doctrina caldea transmite las Ideas del Intelecto Paterno para hacerlas llegar a los teúrgos humanos. Respecto de las almas-*daimones*, Hermes con su caduceo es tradicionalmente el $\psi\chi\omicron\pi\omicron\mu\pi\acute{o}\varsigma$ que las guía en su camino al Hades, lo mismo que Hécate.

Las potestades de la Osa-Hécate de “hace girar el Polo o Eje del Universo” y, gracias a ello, de “controlar el sistema universal y su estructura por la fuerza de la Necesidad”, permiten que el Universo se mantenga en funcionamiento y, por lo tanto permitir que se produzca el ciclo vital de los seres que lo habitan. Esto recuerda el sistema caldeo de transmisión de las Ideas que dotan de vida a los seres vivos. Dichas Ideas son recibidas, procesadas y enviadas por Hécate caldea hacia el mundo sensible a través de las $\iota\upsilon\gamma\gamma\epsilon\varsigma$. Hécate actúa como enclave fundamental en la transmisión de las Ideas, al igual que el Polo o Eje del Universo, y el giro constante del Polo recuerda el movimiento rotatorio característico de las $\iota\upsilon\gamma\gamma\epsilon\varsigma$. Por último, en el sistema caldeo técnicamente Hécate no “domina y doblega” y “vigila y protege” a los hombres, pero sí depende de ella insuflarles el hálito de vida que les permite existir.

En la invocación, la Osa-Hécate recibe el apelativo de $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ Cárite (l. 698), seguramente por la influencia de Hécate¹. Su asociación con las Cárites responde a la triple forma que tienen en común las diosas y a su doble naturaleza, ya que las Cárites son, por un lado, divinidades terrenales porque favorecen la fertilidad y los nacimientos y, por otro lado, son celestes porque se relacionan con las Musas y danzan con los astros en el cielo (*PGM IV 2790-2792*). Ambas características se aplican a Hécate cósmica, pues ella posee el fecundo seno ($\kappa\acute{o}\lambda\pi\omicron\varsigma$) que alberga las Ideas del Intelecto Paterno y que es dispensador de vida ($\zeta\omega\eta\varsigma$ δεσπότης)².

En los versos del himno hexamétrico *PGM XXIII 1-15*, dirigido a varios dioses, una de las divinidades es nominada bajo los apelativos $\chi\theta\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ καὶ $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ (l. 14). Mi hipótesis es que se trate de Hécate, basándome en su incipiente o recién consolidada faceta cósmica.

En ámbito mágico el epíteto $\epsilon\iota\nu\omicron\delta\acute{\iota}\alpha$ de Hécate tiene su significado tradicional: la diosa está presente en los caminos y encrucijadas y, en ocasiones, expresa las connotaciones derivadas de la faceta cósmicas de Hécate. Ella recorre las vías de conexión entre el mundo

¹ Hécate también se relaciona con las Musas en el *PGM IV 2790-1*: $\eta\ \chi\alpha\rho\acute{\iota}\tau\omega\nu\ \tau\rho\iota\sigma\omega\acute{\nu}\ \tau\rho\iota\sigma\sigma\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \mu\omicron\rho\phi\acute{\alpha}\iota\varsigma$.

² *Orac. Chald.* fr. 32 = Procl., *In Ti.* 1.420.13-16; fr. 34 = Procl., *In Ti.* 1.451.19-22; fr. 56; fr. 96 = Pselo, *PG 122*, 1141c 7-9. Véase Johnston, 1990: 66.

subterráneo y terrenal y entre el mundo terrenal y el celeste, esto es, conecta el mundo sensible y el inteligible (S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi* y Schol. A.R., A. 1214-5). Tal vez el testimonio literario más antiguo que denota esta capacidad de Hécate sean los *Hexámetros Getty*. En la historiola Hécate dirige una comitiva divina y es la portadora de un mensaje divino que debe hacer llegar a los dioses y a los humanos. Cornuto, por su parte, considera que el epíteto ἐνοδία de Hécate se debe a su analogía con Apolo ἄγυιεύς: ἐνοδία δέ ἐστιν οὐ δι' ἄλλο τι ἢ διὸ καὶ Ἀπόλλων ἄγυιεύς (Cornuto, *De natura deorum* p. 73, 6-7). Los epítetos ἐνοδία y ἄγυιεύς denotan la capacidad Hécate y de Apolo para transitar los caminos terrestres y celestes de forma más o menos literal. No es casualidad que sean precisamente Apolo y Hécate los principales dioses de los *Oráculos Caldeos*, pues, en efecto, ellos tienen capacidad para transmitir los mensajes divinos a los humanos. Véase la temprana atestación del poder profético de Hécate en el texto sofocleo τὸ δι' Οὐλύμπου προπολοῦσα φέρει “profetiza cuando viaja por el Olimpo” (S., fr. 535, 2. *Rhyzotomoi*) y en el cual Hécate también aparece relacionada con Apolo.

Así pues, hay cuatro prerrogativas de Hécate que son la base del desarrollo de su faceta cósmica: 1) su potestad sobre la liminalidad, su función como guía y como transmisora de información. Su dominio sobre las zonas de transición en la tierra, sobre los caminos y vías de comunicación y las encrucijadas, se traduce en su capacidad para recorrer los espacios cósmicos liminales y en su ubicación como hito o intersección entre el mundo sensible y el inteligible. 2) Su doble naturaleza ctonia y celeste que es fruto, tal vez, de su genealogía hesiódica, al ser hija de Perses y Asteria y al recibir por parte de Zeus el poder sobre la tierra, el cielo y el mar. Esto es uno de los elementos que fomenta su asociación, principalmente por parte de Plutarco, con la Luna y con los *daimones*, ya que poseen la misma naturaleza. Y, a su vez, la conexión de la diosa con el astro y con los *daimones* es el motivo principal de su importante papel en ámbito mágico. 3) El hecho de ser una diosa virgen de la fecundidad, capaz de generar vida. Dicha característica hace que en la *Teogonía* reciba el epíteto κουροτρόφος y hace que se asocie con diosas generadoras de vida o relacionadas con los nacimientos como Deméter, Ártemis, Cíbele, Rea, etc. 4) La tradición mística de Hécate. La diosa está relacionada con los Misterios Eleusinos y, aunque sean muy pocos los testimonios que tenemos sobre su propio culto místico, sabemos que se celebraban rituales místicos en su honor. Esta faceta de Hécate contribuyó a que fuese adoptada por la doctrina caldea, ya que ésta se organizaba en grupos iniciáticos.

Sobre la doctrina caldea y los Oráculos Caldeos

Sirva este apartado inicial para introducir brevemente las bases de la doctrina caldea y dar una explicación de los conceptos que aparecen en los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* que comento a continuación. No pretendo presentar un estudio sobre los *Oráculos* porque ya hay obras dedicadas exclusivamente a ello¹ y ese no es el objetivo de mi trabajo. Por el contrario,

¹ Las obras sobre los *Oráculos Caldeos*, ediciones, traducciones y comentarios en los que me he basado para el propósito de este trabajo son principalmente: Kroll, 1984; Lewy, 1956; Des Places, 1971; Majercik, 1989; Johnston, 1990; García Bazán, 1991 y Ronan, 1992. Se pueden ver también Tardieu,

después de resumir las nociones básicas de la doctrina caldea, me centraré en la figura de Hécate en los fragmentos oraculares, que es el tema de esta Sección.

Los oráculos de Delfos, de Dodona, de Dídima... reciben sus nombres por el lugar geográfico en el cual la divinidad oracular emite sus respuestas a los devotos. Sin embargo, en el caso de los *Oráculos Caldeos*, el adjetivo “caldeo”¹ se debe al apelativo de Juliano el “Caldeo”, que adopta la connotación de “mago”, y en el caso de los *Oráculos* quiere decir que éstos son “propios del mago” o simplemente “mágicos”. Según Pselo (1018-1096), la teología de los caldeos está reunida en escritos secretos, está compuesta en versos y encierran un pensamiento inaccesible para la muchedumbre. Elementos como el secretismo y la exclusividad en cuanto a la transmisión del conocimiento es propia de los escritos y del saber de la tradición mágica.

Sin embargo, García Bazán² señala la diferencia entre un teúrgo y un mago: en primer lugar, el teúrgo no coacciona a los dioses. La coacción mágica pertenece al nivel de la naturaleza y en dicho ámbito el mago, por medio de acciones de y reacciones de correspondencia, actúa sobre las energías invisibles o fuerzas ocultas y las atrae o las repele. La técnica del mago conlleva fórmulas (con *voces magicae*), amuletos y prácticas determinadas para predecir o influir sobre lo secreto. Su objetivo es acrecentar su poder personal y profesional. Por su parte, el enfoque del teúrgo es distinto al del mago. El teúrgo utiliza los elementos sagrados que le han sido transmitidos por sucesión. Si emplea correctamente dichos elementos la vinculación externa que tiene con ellos se repliega y liberan el núcleo interior que encierran para que se libere y se revele expansivamente en el iniciado. El teúrgo es ministro de lo divino. En comparación con el teólogo, que solo habla de lo divino, el teúrgo ejecuta acciones sagradas, es decir, durante el rito él permite que se ponga en acción o se haga manifiesto lo divino (Iambl., *De mysteriis* II, 11; *Orac. Chald.* fr. 110). De este modo, la teúrgia se diferencia no solo de la magia sino también de la filosofía, ya que ésta tiene como finalidad el contacto místico.

Los caldeos son teúrgos y llevan a cabo las “cosas divinas”, es decir, realizan actividades con elementos de origen divino o que están consagrados a Dios. La teúrgia comprende una serie de objetos, fórmulas y acciones divinas dirigidas por personas y cumplidas ante un círculo de iniciados. Los Caldeos se organizaban en grupos iniciáticos dirigidos por hierofantes, por ej. Juliano el Caldeo, o bien podían ser practicantes individuales de los ritos y conservadores de la doctrina caldea. Dicha doctrina se transmitía mediante símbolos orales, los λόγια δι’ ἐπῶν o fórmulas versificadas, y mediante los tradicionales símbolos físicos de origen divino que eran enviados regularmente a los humanos. La repetición de la fórmula verbal litúrgica permitía ascender hacia su fuente productora y también, mediante ritos iniciáticos, permitía dominar las limitaciones del alma caída.

Los *Oráculos Caldeos* implican una concepción de la realidad esencialmente preneoplatónica, pues parecen ser anteriores a Numenio de Apamea, precursor del

1980: 194-237; Saffrey, 1981: 209-225. Sobre las ediciones y diferentes posturas sobre los *Oráculos*, véase García Bazán, 1991: 35-41.

¹ Véase el detallado recorrido histórico de las connotaciones y significados que adopta este término en García Bazán, 1991: 12 nota 12.

² García Bazán, 1991: 30-31.

neoplatonismo, y adoptaron las bases filosóficas de platónicas con una orientación pitagórica, de ahí la relevancia y el significado que adoptan los números en la doctrina caldea. Su origen histórico parece situarse en Siria, tierra de magos o “caldeos”; el tipo de asociación mística de los caldeos y su aspecto litúrgico están relacionados con los μάγοι anatólicos de origen medo-persa.

Los puntos fundamentales de su doctrina son:

- 1) La organización jerárquica y vertical de las entidades divinas que componen el sistema de la doctrina caldea. En este sentido, el Padre supremo es lo más elevado y sus dos desdoblamientos principales son los dos Intelectos. El Intelecto primero llamado también ἄπαξ ἐπέκεινα y el Intelecto segundo llamado también δις ἐπέκεινα o Demiurgo. En medio de los dos Intelectos se encuentra Hécate-Alma. Se trata de la tríada ideal. Dicha jerarquía prueba la importancia de los elementos cósmicos en la configuración de lo real.
- 2) La triadización como base de la organización de la doctrina caldea.
- 3) La concepción de las Ideas como fuentes de información y del material noético que constituye todas las formas y seres del mundo sensible. Las Ideas son pensadas por el Padre supremo, son concebidas y generadas por el Intelecto primero-ἄπαξ ἐπέκεινα y enviadas a Hécate-Alma para que las acoja en su seno fecundo y las procese “midiéndolas”, esto es, dividiéndolas en otras Ideas, y luego las proyecte hacia abajo hasta el Intelecto segundo-δις ἐπέκεινα porque es el Demiurgo que, a través de las Ideas, da lugar a las formas físicas del mundo material.
- 4) La veneración del Fuego, de sus formas y de sus manifestaciones de poder, con las especulaciones filosóficas que ello conlleva. Las Ideas se conciben como rayos ígneos y Hécate-Alma aparece como luminosa y desprendiendo rayos ígneos que son, precisamente, las Ideas.
- 5) El carácter místico y el secretismo de la doctrina caldea, ya que la transmisión de sus ritos y enseñanzas se hace siempre dentro de un grupo cerrado.
- 6) El objetivo vital del teúrgo consiste en la salvación de su alma, esto es, en su ascensión para que vuelva a conectarse con la divinidad y regrese al mundo inteligible. Esto solo se consigue mediante el cumplimiento y ejercicio de los preceptos de la doctrina caldea.
- 7) La presencia de entes divinos intermediarios que posibilitan la fluidez de la comunicación entre el mundo sensible y el inteligible. Por ejemplo, las ὕψυχαι-*daimones* o los perros-*daimones* inspirados en la figura mitológica de los perros de Hécate.

La doctrina de los *Oráculos Caldeos* está influenciada por el pensamiento especulativo gnóstico y por el Preneoplatonismo. El Gnosticismo, por un lado, aporta un eslabón entitativo

entre el Fuego único y el Intelecto paterno: el “seno”, “silencio” o “potencia” paterna, lo inteligible o mónada dual. Por otro lado, inspira la conformación triple de la Potencia Paterna que luego se proyecta a los distintos planos jerárquicos: Intelecto, Hécate-Alma Cósmica y seres particulares. Estas dos premisas se basan en dos argumentos gnósticos: 1) la creencia en un Pensamiento interior que se encuentra en el Padre incognoscible y el Intelecto proferido. 2) La constitución tria (τριάδιν) de la Potencia paterna andrógina, lo cual tiene correspondencia en el Pleroma manifestado como ser-vida-inteligencia. Los puntos de confluencia entre la doctrina de los *Oráculos* y los sistemas gnósticos del s. II d.C. son los siguientes: 1) la doble vía para la salvación: la adquisición del conocimiento y la ejecución de los ritos; 2) la salvación destinada a unos pocos elegidos; 3) la tradición verdadera está contenida en escritos que solo poseen determinados grupos de elegidos; 4) Dios (Padre) ocupa el plano supremo al que solo llegan los iniciados; 5) el hecho de que las enseñanzas caldeas se combinan con la filosofía. Así pues, los *Oráculos* se pueden considerar “gnosis pagana” pero no es cierto que provengan de la gnosis cristiana, de la cual solo hay ciertos elementos judíos en los *Oráculos*. De hecho, el mensaje de los *Oráculos* critica la religión tradicional: el fr. 7 denuncia que el ser humano venera al Padre Segundo confundiéndolo con el Padre Primero; el fr. 107 acusa de fraudulentas las prácticas religiosas de aruspicina y la astrología como métodos de adivinación.

Por su parte, el Preneoplatonismo o Platonismo pitagorizante anterior a Plotino aporta a la doctrina de los *Oráculos Caldeos* el hecho de revestir su concepción del Fuego único y del Padre con la doctrina sobre el Bien-Uno trascendente. En resumen, cito las palabras de García Bazán: “los *Oráculos Caldeos* son una combinación de elementos platónicos, pitagóricos y estoicos marcados por los signos de las creencias generales más recientes, como la distinción entre un Dios supremo y otro demiurgo (Filón, Numenio, *Corpus Hermeticum* y gnósticos)”¹.

En cuanto a los neoplatónicos, ellos adoptaron la misión teológica y filosófica de armonizar la filosofía de Platón, de Pitágoras, de ciertos escritos órficos y de los *Oráculos Caldeos*. En primer lugar, debieron conciliar el esquema más simple de las tradiciones caldeas que ofrecía el medioplatonismo con la sofisticada ontología neoplatónica.

El creador de los *Oráculos Caldeos* no fue un filósofo sino alguien devoto a la religión de los Misterios, pues de ellos procede el culto del Fuego y de la diosa Hécate. El Fuego no es el de los estoicos, sino el del culto oriental al Sol y el de la religión persa. La diosa Hécate de los *Oráculos* es el Alma Universal o Cósmica, soberana del mundo y diosa madre virgen y fecunda, lo cual se corresponde con la imagen de la diosa que se desarrollaba en el s. II d.C. y que está presente en los escritos de Porfirio, *De philosophia ex oraculis haurienda*; en el *Himno órfico* a Hécate, en los *Papiros Mágicos Griegos*, etc.

Los *Oráculos Caldeos*, como conjunto de fórmulas y *praxis* litúrgica, influyeron sobre los filósofos neoplatónicos posteriores a Plotino, ya que el neoplatonismo aspiraba a recuperar la antigua tradición práctica de los misterios. Su influencia se percibe tanto en filósofos paganos como Porfirio, Jámblico y Proclo, como en los escritores cristianos Mario Victorino, San Agustín, Arnobio, Sinesio y M. Pselo.

¹ García Bazán, 1991: 37.

El sistema caldeo según Pselo e interpretaciones actuales

Pselo, en su *Ἐκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*, sintetiza de la siguiente forma el sistema de la doctrina caldea que describe el orden de lo real¹:

Ἑπτὰ φασὶ σωματικούς κόσμους, ἐμπύριον ἓνα καὶ πρῶτον, καὶ τρεῖς μετ' αὐτὸν αἰθερίους, ἔπειτα τρεῖς ὑλαίους· ὧν ὁ ἔσχατος χθόνιος εἴρηται καὶ μισοφαῆς, ὅστις ἐστὶν ὁ ὑπὸ σελήνην τόπος, ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν ὕλην ἣν καλοῦσι βυθὸν. Μίαν ἀρχὴν τῶν πάντων δοξάζουσι, καὶ ἐν αὐτὴν καὶ ἀγαθὸν ἀνυμνοῦσιν. Εἴτα πατρικόν τινα βυθὸν σέβονται, ἐκ τριῶν τριάδων συγκείμενον. Ἐκάστη δὲ τριάς ἔχει πατέρα, δύναμιν καὶ νοῦν. Εἴτα ἐστὶν ἡ νοητὴ Ἰυγξ· μετὰ δὲ ταύτην, οἱ συνεχεῖς, ὁ ἐμπυριος, ὁ αἰθέριος καὶ ὁ ὑλαῖος. Μετὰ δὲ τοῦς συνεχεῖς, οἱ τελετάρχαι· μετὰ δὲ τούτους, οἱ πηγαῖοι πατέρες, οἱ καλούμενοι καὶ κοσμογοί· ὧν ὁ πρῶτος ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα λεγόμενος μεθ' ὃν ἡ Ἑκάτη, εἴτα ὁ δις ἐπέκεινα· μεθ' οὗς τρεῖς ἀμείλικτοι· καὶ τελευταῖος ὁ ὑπεζωκός.

En este orden cósmico Hécate es el segundo de los tres “guías del mundo” o “padres fuentes”, situado a continuación del denominado “más allá unitariamente” (ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα) y antes del llamado “más allá dualmente” (ὁ δις ἐπέκεινα).

Pselo constató que los caldeos establecen siete mundos, de los cuales el último es el material y terrestre, enemigo de la luz, y el primero y superior es el ígneo. Así como afirman que desde Hécate se generan la sustancia de las virtudes y hacen descender a las almas. Colocan una de ellas en medio de todos los dioses, llena de las primeras y llenando a las segundas:

Ἡ δὲ γε τῶν Χαλδαίων, [...] ἔστι δὲ τις καὶ θεολογία παρ' αὐτοῖς ἐν ἀπορρήτοις συλλεγομένη, δι' ἐπῶν μὲν συγκειμένη, ἄβατον δὲ τοῖς πολλοῖς νοῦν ἔχουσα· φασὶ δὲ καὶ κόσμους ἑπτὰ, ὧν τὸν ἔσχατον τὸν ὑλαῖον καὶ χθόνιον καὶ μισοφαῆ, πρῶτον δὲ τὸν πύριον καὶ ἀκρότατον. Καὶ θεολογοῦσι δὲ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἄτοπα καὶ παράδοξα <περὶ τῆς Ἑκάτης>· ἀπὸ γὰρ ταύτης καὶ τὰς ἀρετὰς οὐσιοποιοῦσι καὶ κατάγουσι τὰς ψυχὰς· μέσην δὲ τιθέασιν πάντων τῶν θεῶν, -πληρουμένην μὲν τῶν θεῶν, -πληρουμένην μὲν τῶν πρώτων, πληροῦσαν δὲ τὰς δευτέρας (Pselo, *Πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας πόσα γένη τῶν φιλοσοφουμένων λόγων* p. 446, 8 -18 K.-D.)².

Así pues, el sistema caldeo está basado en una estructura de triadas y septenarias. Se compone de siete mundos que se subdividen en un mundo empíreo, tres mundos etéreos y tres mundos materiales. Sigo la descripción de Ronan de los mundos establecidos por el sistema caldeo³:

- **El mundo empíreo o mundo inteligible:** se corresponde con el mundo inteligible platónico, lo que llamaríamos el “mundo espiritual”. La principal característica de esta región del cosmos, según la filosofía platónica, es que solo puede ser percibido por medio de las facultades mentales y espirituales, en comparación con el mundo físico,

¹ Pselo, *PG* 122, 1149c-1153b; Des Places, 1971: 189-191 y García Bazán, 1991: 155-158.

² García Bazán, 1991: 170; Des Places, 1971: 121.

³ Ronan, 1992: 88-89.

que se percibe a través de los sentidos. El término ἐμπύριος denota que se trata de un mundo ígneo y de naturaleza brillante. De hecho, la mayoría de los fenómenos espirituales que transmiten los *Oráculos* tienen que ver con el fuego y la luz. El mundo empíreo tiene siete niveles:

- los tres primeros niveles están constituidos por la tríada caldea de los dioses superiores: el Intelecto primero-ἄπαξ ἐπέκεινα (“más allá unitariamente”), Hécate-Alma, y el Intelecto segundo-δις ἐπέκεινα (“más allá dualmente”) Demiurgo.
- Después viene la tríada de los Ἀμείλικτοι o “Implacables” que se subdivide, a su vez, en tres tríadas: las Ἰυγγες, los Συνόχεις (“Conectores”) y los Τελετάρχαι (“gobernadores de la iniciación”).
- En el último nivel encontramos a Φύσις, identificada como Ὑπεζωκώς (“Membrana que ciñe por debajo”)¹. Constituye la parte más inferior de Hécate-Alma, es decir, del espacio cósmico intermedio entre el mundo sensible y el inteligible, por lo que es el eslabón del mundo inteligible en contacto con el mundo material.

El mundo empíreo reproduce en sí mismo la estructura de los siete mundos caldeos²: dos tríadas (ἄπαξ ἐπέκεινα–Hécate–δις ἐπέκεινα; Ἰυγγες–Συνόχεις–Τελετάρχαι) y una unidad (Φύσις–Ὑπεζωκώς).

- **Los tres mundos etéreos:** en los *Oráculos* el éter es semi-materia intermedia porque se encuentra entre el mundo empíreo y el mundo material. Hécate-Alma se puede mover en la región etérea, a diferencia del ἄπαξ ἐπέκεινα que solo está en el mundo empíreo, o del δις ἐπέκεινα, que lo hace en la región de los mundos Materiales (fr. 1). De este modo, Hécate opera entre los polos de los dos Intelectos (fr. 2) y la región etérea ocupa el espacio intermedio entre los polos de lo inteligible y de lo material.

Los Ἀμείλικτοι “Ensambladores”, divididos en tres tríadas, tienen cada uno un aspecto etéreo, otro material y otro empíreo. Por eso cada uno de los tres mundos etéreos y materiales tienen su propia Ἰυγξ, Συνοχεύς y Τελετάρχης.

- **Los tres mundos materiales:** gobernados por el δις ἐπέκεινα que crea el mundo físico. El primer mundo material está gobernado por la Ἰυγξ material y se denomina región limitada. Contiene las 7 zonas planetarias y la esfera de estrellas fijas (la cual creían que circundaba la Tierra). El segundo mundo material está gobernado por el Συνοχεύς material y ocupa el mundo sublunar, esto es, la región que abarca el área por debajo de la Luna y el mundo en el que habita el ser humano. El tercer mundo material está gobernado por el Τελετάρχης material. Esta región corresponde al mundo subterráneo³.

¹ Ronan solo conside

² 1 mundo empíreo, 3 mundos etéreos y 3 mundos materiales.

³ Ronan considera que la concepción que los caldeos tenían de dicho mundo era distinta a la de los neoplatónicos. Para los caldeos era un lugar real e inspiraba temor (frs. 163, 164, 134...), mientras que para los neoplatónicos se trataba de una metáfora para todo lo concerniente a lo mundano y terrenal

Ronan esquematiza de esta forma el sistema caldeo¹:

EL UNIVERSO CALDEO

EL REINO EMPÍREO (= mundo inteligible)².

Mundo empíreo

ἄπαξ ἐπέκεινα-Intelecto primero-Padre primero

Hécate-Alma

δὺς ἐπέκεινα-Intelecto segundo-Padre segundo-Demiurgo

.

(*tres tríadas de Ἀμείλικτοι*)

Ἰυγγες

Συνέχεις

Τελετάρχαι

.

Φύσις-Υπεζωκώς

TRES MUNDOS ETÉREOS (= reino de Hécate-Alma Cósmica).

Primer mundo etéreo

Ἰυγξ etérea

Los gobernadores generadores de vida.

Segundo mundo etéreo

Συνοχεύς etéreo

Ἄγγελοι (entidades intermedias como las Ἰυγγες-*daimones*)

Tercer mundo etéreo

Τελετάρχης etéreo

(fr. 44). El mundo subterráneo, al parecer habita Tifón/Hades, Equidna y Pitón según Damascio, *In Phaed.* I 539 y II 142.

¹ Ronan, 1992: 87.

² Según Ronan, el mundo empíreo está gobernado por el ἄπαξ ἐπέκεινα. En mi opinión, si esto es así, entonces el Padre supremo-Noῦς al cual está todo supeditado, gobernaría sobre el mundo empíreo, los tres mundos etéreos y el mundo material. Conste esta consideración aunque no aparezca reflejada en el esquema.

Ἄζωνοι *Hecatae*¹

TRES MUNDOS MATERIALES

Primer mundo material

Ἰουγξ material

Reino limitado (contiene las estrellas fijas y las 7 zonas planetarias)

Segundo mundo material

Συνοχεύς material

El mundo sublunar

Tercer mundo material

Τελετάρχης material

El “mundo subterráneo”.

García Bazán propone una ordenación distinta del sistema caldeo, aunque los conceptos esenciales concuerdan con los de Ronan. Voy a exponer, por último, la descripción que da García Bazán sobre los conceptos fundamentales de la doctrina caldea², de modo que su comparación con el esquema propuesto por Ronan sirva para entender mejor la interpretación de ambos autores y facilite la comprensión de los fragmentos oraculares caldeos que expondré a continuación:

- el **Padre supremo**: es el fundamento y principio último de toda realidad. Recibe los calificativos: “supremo”, “Fuego trascendente”, “Único”, “Bien” o “soberano”. Equivale al Uno o Uno-Bien del neoplatonismo. Es esencialmente incognoscible e irrevelable. Extiende desde sí mismo lo Inteligible. El Padre contiene lo seminal, el origen, es decir, el pensamiento primero de toda la vida, es el poder y el saber. Su pensamiento se manifiesta a través del Intelecto paterno.
- Lo **inteligible**: es la potencia o posibilidad total indistinta que se genera desde la eclosión interna del Padre. Lo Inteligible es lo que puede ser entendido pero no puede entender y lo que da comienzo a la completa actividad cognoscitiva discriminada.
- El **seno paterno**: es interior al Padre y silencioso y da lugar al Intelecto o Noῦς Paterno.
- El **Intelecto o Noῦς Paterno**: es la totalidad intelectual que es inteligible e intelectiva. Es intelecto agente porque posee capacidad activa y contemplativa al mismo tiempo,

¹ Esta es una concepción de Ronan. Según el autor se trata de los Ἄζωνοι *Hecatae* (“las Hécates sin límites”): Hécate Τριοδίτις (Hécate de la encrucijada), Hécate Κῶμας (Hécate del disfrute), Hécate Ἐκκλησία (Hécate del ensamblaje, de la unión). Sin embargo, yo no encuentro la correspondencia de estos conceptos en los *Oráculos Caldeos*.

² García Bazán, 1991: 19-22.

ya que entiende y está siempre conociendo porque tiene en sí eternamente los contenidos de su entendimiento. El Intelecto agente despliega un cosmos viviente compuesto por los tres guías cósmicos supramundanos.

- Los **tres guías cósmicos**: son los elementos que componen el cosmos viviente. A partir de sus principios subordinados estructurales y particulares se encargan de producir, sostener y controlar el Universo. No permiten que se mezcle lo hipercósmico y lo cósmico y ciñen por debajo la región de las entidades supracósmicas. Los tres guías cósmicos son:
- El **ἄπαξ ἐπέκεινα** (“el más allá unitariamente”): el arquetipo cósmico inmutable que habita en Hécate y es puesto en movimiento por el δις ἐπέκεινα (“el más allá dualmente”). Aquí tiene cabida toda la realidad arquetípica o ideas que llegan desde el Intelecto paterno.
- El **δις ἐπέκεινα** (“el más allá dualmente”): conoce y actúa externamente. Ejerce la actividad demiúrgica, es decir, efectúa los proyectos de la Inteligencia paterna como intelecto agente y luego Hécate-Alma les da movimiento o vida a dichos proyectos.
- **Hécate-Alma**: la fuente de vida total porque de ella proviene toda existencia cósmica e hipercósmica. Es el Alma universal, cuya “cabeza” es el ἄπαξ ἐπέκεινα, sus “manos” son el δις ἐπέκεινα y su “cuerpo” es el universo. Es la figura eje del sistema teológico y ritual caldaico. Es la intermediaria entre lo trascendente y el cosmos y ocupa por ello la región hipercósmica que se encuentra sobre el mundo. Es madre virginal, fecunda y fuente de vitalidad.
- El **universo**: es el cuerpo de Hécate-Alma y cumple la función de organismo cósmico. Está compuesto por las **siete esferas o mundos** que quedan abrazados por la esfera de estrellas fijas. El mundo central es de **fuego** (la esfera solar, el sol) y es el centro orgánico o vital del sistema (corazón del organismo cósmico); tres mundos son de **éter** (las esferas de Saturno, Júpiter y Marte) y los tres mundos restantes son **materiales** (las esferas de Venus, Mercurio y la Luna). La **Tierra** es otro mundo material que se encuentra inmóvil en el centro geométrico (ὀμφαλός) del sistema.

El universo se divide en una jerarquía vertical de tres mundos y está organizado trinitariamente (“tríadas caldeas” fr. 27). Los Συνέχεις o “Ensambladores” constituyen el poder que los mantiene unidos para impedir su desintegración. Los Τελετάρχαι o “Teletarcas”, mediante el poder de las ἑλγες conducen las almas hacia el seno de Hécate-Alma universal. Según García Bazán, esto es posible gracias a que el alma particular tiene una constitución igualmente triádica, cuyos componentes (fe, verdad, amor) tienen equilibradas unitariamente sus funciones y, de este modo, pueden ser, vivir y conocer en el seno de Hécate (frs. 27 y 46)¹.

¹ García Bazán, 1991: 25-26.

Sobre sus difusores y transmisores. Las fuentes literarias de los Oráculos Caldeos

Juliano el Teúrgo, hijo de Juliano el Caldeo¹, fue el compilador de los λογικά χαλδαικά según la noticia del *Suda*: <Ιουλιανός,> ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονώς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἐπῶν· καὶ ἄλλα ὅσα τῆς τοιαύτης ἐπιστήμης κρύφια τυγχάνουσιν. ὅτι τοῦτόν φασι δίψει ποτὲ καμνόντων τῶν Ῥωμαίων, ἐξαίφνης ποιῆσαι νέφη τε ἀγερθῆναι ζοφώδη καὶ ὄμβρον ἀφεῖναι λάβρον ἅμα βρονταῖς τε καὶ σέλασιν ἐπαλλήλοισι· καὶ τοῦτο σοφία τινὶ ἐργάσασθαι Ἰουλιανόν. οἱ δὲ φασιν Ἄρνουφιν, τὸν Αἰγύπτιον φιλόσοφον, τοῦτο πεποιηκέναι τὸ θαυμάσιον (*Suid.* 434 Ἰουλιανός). De ahí sabemos que vivió en la segunda mitad del s. II d.C. durante el reinado de Marco Aurelio (161-180), así como conocemos la leyenda del prodigio que obró Juliano al traer la lluvia a los romanos un día en el que morían de sed.

Al parecer, Juliano el Caldeo vivió bajo el imperio de Trajano (97-118) en tiempos en los que el gnosticismo se estaba difundiendo por Alejandría y Roma. Basándose en un pasaje del tratado de *La cadena de oro* de Pselo², García Bazán constata que Juliano el Caldeo fue el guía espiritual de la asociación mística de los caldeos, por lo que enseñaba sus doctrinas y cumplía con sus ritos³. Su hijo Juliano el Teúrgo vivió en la segunda mitad del s. II d.C. y sirvió al ejército romano durante la campaña de Marco Aurelio (161-180). Su propósito vital fue suceder a su padre al frente del patrimonio místico caldeo y para ello recibió una preparación profesional teórica y práctica. La enseñanza que Juliano hijo recibió en el arte hierática hizo de él un teúrgo consumado. Todo ello, sumado a sus habilidades personales heredadas de su padre, le pudieron incitar a poner por escrito las enseñanzas transmitidas por los caldeos. Es decir, Juliano padre transmitió las doctrinas de los *Oráculos Caldeos* mientras que su hijo Juliano el Teúrgo las puso por escrito en versos. De hecho, parece que los Julianos acuñaron los términos “teúrgia” y “teúrgo” para denominarse a ellos mismos y a las actividades religiosas que realizaban, basadas en el ritual místico destinado a conseguir la salvación del alma⁴.

De los escritos originales de los Julianos no nos ha llegado nada de forma directa. En cambio, nuestra fuente principal de conocimiento de los *Oráculos Caldeos*⁵ son los ensayos escritos por el autor neoplatónico bizantino Miguel Pselo (ca. 1018-1082⁶), quien tuvo acceso directo o indirecto a las obras de Proclo (412-485 d.C.). Proclo y sus predecesores realizaron adaptaciones para adecuar la estructura de la doctrina caldea a su propio sistema filosófico⁷, por eso los *Oráculos* conservan rasgos propios del medioplatonismo que contrastan con la ontología propia del neoplatonismo. Ronan destaca los siguientes puntos conflictivos⁸. En

¹ *Suid.* 433: <Ιουλιανός,> Χαλδαῖος, φιλόσοφος, πατήρ τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ. ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ'. ἀνθρώπων δὲ ἐστὶ φυλακτῆριον πρὸς ἕκαστον μόριον, ὅποια τὰ τελεσιουργικά Χαλδαϊκά.

² Sathas/Lénêque, 1959: 78-81 y García Bazán, 1991: 129 nota 15.

³ Una opinión diferente en Dodds, 1981: 278 en Apéndice II y Dodds, 1965: 56.

⁴ Ronan, 1992: 81.

⁵ Los principales textos oraculares se encuentran recogidos en la edición de Des Places, 1971.

⁶ Datación de Ronan, 1992: 89.

⁷ El sistema Caldeo según Proclo en Lewy, 1956: 483-485.

⁸ Ronan, 1991: 90-91.

primer lugar, los *Oráculos* describen tres mundos materiales, tres mundos etéreos y tienen un mundo empíreo (mundo inteligible). De modo que no distinguen un reino separado para el Uno. Esto se corresponde con el medioplatonismo pero no con el neoplatonismo, que mantiene la trascendencia del Uno y desarrolla un sistema más complejo acerca del mundo inteligible. Sin embargo, esta afirmación no me parece del todo cierta. En los *Oráculos* se menciona al Padre supremo, que está por encima del llamado Primer Intelecto, Padre Primero o ἄπαξ ἐπέκεινα, y estoy de acuerdo con Johnston y García Bazán en identificarlo con el Uno neoplatónico.

En segundo lugar, según Ronan, el sistema de los *Oráculos* sitúa al Segundo Mundo Etéreo (“Reino Arcangélico”) en un nivel superior al Primer Mundo Material, esto es, el mundo de los “dioses visibles” o planetas. Sin embargo, en su esquema del sistema caldeo, el autor coloca el Primero antes del Segundo, por lo que este punto resulta confuso. Puede que el autor pretendiese plasmarlo de forma clara en su esquema. Sea como sea, el conflicto reside en que la ontología neoplatónica sitúa a los ἄγγελοι después de los dioses visibles y no al revés, como supuestamente hace el sistema caldeo según la interpretación de Ronan. Aunque esto fuese así, podría tener sentido en la doctrina caldea si consideramos que estos ἄγγελοι se dedican a transmitir mensajes divinos y, por lo tanto, bastará con situarlos en un plano inferior a la fuente de emisión de dichos mensajes la cual es, en primera instancia, el Padre/Uno que emana las Ideas en forma de rayos y las emite para que lleguen al mundo sensible. Las Ideas tienen un largo recorrido desde su fuente hasta que llegan al mundo material de los humanos. En su recorrido estos dioses divinos o planetas se sitúan en último lugar, según el sistema caldeo, ya que las estrellas fijas y las esferas planetarias son los elementos que ocupan la bóveda celeste por encima del mundo sublunar de los humanos.

En tercer lugar, en el sistema caldeo, los Ἀμείλικτοι “Implacables” es un término general para referirse a las Ἰουγγες, Συνεχεῖς y Τελετάρχαι. Según Ronan, en la tradición de Proclo estos tres elementos se consideraron separadamente de los Ἀμείλικτοι. A este respecto, conviene señalar que los *Oráculos* dan motivos para considerar a las Ἰουγγες, Συνεχεῖς y Τελετάρχαι bajo dicha denominación común, ya que, por ejemplo, las tres entidades se manifiestan en los Mundos Empíreo (fr. 35), Etéreo y Material¹.

Metodología

El objetivo de esta Sección es delimitar la faceta cósmica de Hécate, lo cual implica conocer la concepción de la diosa que transmiten los *Oráculos Caldeos*, así como las prerrogativas y funciones que desempeña y los elementos y entidades con los que se relaciona. Por este motivo mi comentario se centra solo en aquellos fragmentos que atañen a Hécate, aunque haré referencias o comentaré otros fragmentos cuando sea necesario. El interés, por lo tanto, no es puramente filológico sino de contenido, pues ya hay ediciones de otros filólogos destinadas a recuperar la forma del texto original y a estudiar su tradición. Sigo

¹ Véanse las argumentaciones de Ronan, 1992: 90-91 a favor de la identificación de Ἰουγγες, Συνεχεῖς y Τελετάρχαι bajo la denominación común de Ἀμείλικτοι.

las traducciones al español de García Bazán porque su edición y traducción de estos textos es la más completa en español hasta la fecha. Utilizar la misma terminología española ayuda a no fomentar confusión en cuanto a los conceptos. No obstante, indico a pies de página aquellos casos en los que difiero y modifiqué la traducción del autor y aporté alternativas. Tengo en consideración las traducciones en francés de Des Places y en inglés de Johnston y Ronan.

Las principales fuentes literarias de los fragmentos oraculares que presento a continuación son las siguientes: Porfirio (232-304) y su obra *De philosophia ex oraculis haurienda* transmitida por Eusebio de Cesarea (265-339 d.C.) en los libros III al V de su *Praeparatio Evangelica*; Sinesio de Cirene (ca. 370-413/4), Proclo (412-485 d.C.), Hierocles de Alejandría (s. V), Hermias de Alejandría (s. V), Marino (450-500 d.C.), Damascio (458-538 d.C.), Simplicio de Cilicia (490-560 d.C.), Johannes Lydus (Lido) o de Lidia (ca. 490-565 d.C.), y los filósofos bizantinos M. Pselo (1018-1096) y Nicéforo Grégoras (1295-1360). Sigo la numeración de los fragmentos de la edición de Des Places. A continuación de la referencia literaria antigua señalo las ediciones modernas en las que aparece el texto¹. Incluyo algunos fragmentos oraculares no considerados genuinamente caldeos en la edición de Des Places pero comentados por Ronan (en cuyo caso las referencias a las fuentes antiguas son las de Ronan), siempre que atañan a Hécate-Alma y aporten información complementaria a la concepción de la diosa presentada en los *Oráculos Caldeos*.

He clasificado los fragmentos oraculares en tres grupos de acuerdo con las tres funciones cosmológicas que Johnston atribuye a Hécate como Alma Cósmica² en el sistema caldeo:

A) ser receptora, procesadora y transmisora de las Ideas y estructuradora del mundo físico. En este apartado incluyo los fragmentos oraculares que se refieren a las ἰσχυεῖς: a su posición en el cosmos y a su tipología según sus funciones mediadoras (ἰσχυεῖς-Ideas; ἰσχυεῖς-symbola; ἰσχυεῖς-daimones e ἰσχυξ-rueda teúrgica).

B) ser la membrana divisoria y el nexo conector entre el mundo sensible y el inteligible. En este apartado incluyo los fragmentos oraculares que se refieren a la función soteriológica de Hécate-Alma como transmisora de información para el teúrgo, sea a través de sus estatuas o de sus epifanías. Dicha función de Hécate-Alma es una manifestación “tangible” para el teúrgo de la acción de los agentes del mundo inteligible en el mundo sensible.

C) ser la fuente de las almas individuales y la que proporciona alma y vida al mundo físico y a los seres que lo habitan.

Por último, comento los fragmentos oraculares que manifiesta la relación de Hécate-Alma con otras dos entidades divinas del sistema caldeo, Φύσις y Rea.

Estas tres funciones de Hécate-Alma están íntimamente interrelacionadas y representan, en última instancia, la función esencial de Hécate como conectora de los mundos inteligible y

¹ Las referencias se refieren a las obras de Kroll, 1984; Des Places, 1989; Johnston, 1990 y Ronan, 1992. Cito con el apellido del autor seguido del número de página, ej. Kroll 19; Des Places, 74; Johnston, 64-65. Salvo para el caso de Ronan, puesto que utiliza una numeración propia para los fragmentos, de modo que vendrá citado por su apellido seguido del número asignado al fragmento y la página en la que se encuentra, ej. Ronan 35 p. 98.

² Johnston, 1990: 49-70.

sensible. Sin embargo, en su trabajo Johnston no se dedica a clasificar todos los fragmentos que conciernen a cada una de esas tres prerrogativas, sino que va comentando los fragmentos que sirven para exponer los distintos puntos en los que centra su más amplio estudio. Distinto es el caso de Ronan, que sí dedica un apartado a presentar nueve características de Hécate en el sistema caldeo a través de los fragmentos (caldeos y no genuinamente caldeos) que atañen a cada una de ellas¹.

En cuanto a la “tipología” de los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* que voy a presentar se pueden distinguir tres tipos: 1) aquellos que se atribuyen a Hécate porque la diosa habla en primera persona, 2) aquellos que mencionan a Hécate por su nombre y 3) aquellos que se refieren a ella directa o indirectamente, y en los cuales no aparece mencionada explícitamente: referidos directamente a ella cuando su nombre está omitido o no se conserva; referidos indirectamente a ella cuando tratan conceptos y elementos (el fuego, la ἵσυχ, *symbola*, etc.) o temas que la atañen. Dicha tipología no es determinante para la clasificación que propongo a continuación, sin embargo, conviene tenerla presente porque aporta motivos para la atribución de los fragmentos a Hécate-Alma.

Concuerdo con Johnston en la distinción de esas tres funciones principales porque a partir de ellas se pueden dilucidar y desgranar el resto de prerrogativas y características de Hécate-Alma que menciona Ronan. Por eso he escogido este modo de presentar los fragmentos caldeos que conciernen a Hécate-Alma, de modo que su exposición y clasificación resulte clara y eficaz a mi propósito.

Hécate-Alma Cósmica en los fragmentos de los Oráculos Caldeos

A) Hécate-Alma como receptora, procesadora y transmisora de las Ideas y estructuradora del mundo físico

Fr. 34 (Procl., *In Ti.* I 451, 19-22. Kroll 20; Des Places 74-75; Johnston 50-51).

Ἐνθεν ἀποθρώσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης· ἔνθεν συρόμενος πρηστήρ ἀμυδροῖ πυρὸς ἄνθος κόσμων ἐνθρώσκων κοιλώμασι· πάντα γὰρ ἔνθεν ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς.

“De allí brota la génesis de la materia multifacética; de allí el torbellino ígneo se arroja violentamente y debilita la flor de fuego al lanzarse a las cavidades de los mundos; porque desde aquí todo comienza a tender hacia abajo rayos indoblegables”².

El fr. 34 describe el proceso de transmisión de las Ideas paternas desde su generación en el seno del Intelecto paterno³ hasta alcanzar el seno de Hécate-Alma, el Intelecto agente o Demiurgo, y ser enviadas hacia el mundo material. En primer lugar, declara que este seno paterno es la “fuente” primigenia de donde brota (Ἐνθεν ἀποθρώσκει) la materia multifacética

¹ Ronan, 1992: 93-103.

² Traducción en García Bazán, 1991: 65.

³ García Bazán, 1991: 65 nota 68.

(πολυποικίλου ὕλης) a partir de la cual se conforma todo. De acuerdo con García Bazán¹, la función de esta materia es ser sustrato de lo múltiple, por lo que aparece totalmente indeterminada en sí misma en la profundidad del seno paterno. Dicha materia conforma el soporte multifacético en el Intelecto Paterno, ya que desde él se proyectan todas las formas. Desde allí, en forma de torbellino ígneo (πρηστήρ) o fuego inteligible, se lanza a las cavidades del seno de Hécate-Alma (ἐνθρώσκων κοιλώμασι). Desde allí pasa al Intelecto agente (fr. 32), el cual hace avanzar el torbellino de fuego de materia multiforme. En la medida que avanza se va debilitando la pureza de este fuego inteligible para que sea posible la unión entre el alma y el intelecto. El fuego es enviado hacia abajo en forma de rayos indoblegables (ἀκτῖνας ἀγητάς) para que alcance el mundo material, insuflando de vida y alma a todos los cuerpos.

El fr. 30² (Dam., II 67, 1-3. Kroll 19; Des Places 73; Johnston 56 nota 25) corrobora la concepción del seno como fuente primigenia de donde proceden todas las cosas: πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα “fuente de las fuentes, matriz que contiene todas las cosas”³. Damascio interpretó que el sujeto de este fragmento es el Intelecto Paterno. Sin embargo Ruelle, el editor del texto de Damascio, considera que este fragmento habla de Hécate-Alma y que el término μήτρα se refiere a su seno. Según el editor, la elección del término μήτρα en lugar de κόλποι para referirse al seno de Hécate-Alma revela que tal vez fuese añadido posteriormente por el propio Damascio, ya que en el resto de fragmentos la palabra que se utiliza es κολπός (generalmente en plural, κόλποι). Lo que parece claro es que la concepción “fuente de fuentes” que contiene todas las cosas no es propia del Intelecto Paterno, sino que sería más adecuada para referirse o bien al seno del Padre, de ahí, por ejemplo, que Lewy⁴ sugiera la Δύναμις Paterna como sujeto de este fragmento, o bien al de Hécate-Alma. En cualquier caso, el fr. 30 aporta información sobre el seno divino como continente de la materia primigenia.

En el caso del fr. 34, el seno divino sujeto de la oración, la πηγὴ πηγῶν, pertenece al Padre⁵. Proclo interpreta que esta “fuente de fuentes” es el μέγιστος θεός. Sin embargo, la denominación de μέγιστος θεός como πηγὴ πηγῶν no se puede aplicar al Padre supremo de los *Oráculos*, y esto es aplicable también al fr. 30. El motivo es que el Padre supremo caldeo fue concebido como entidad absolutamente trascendente y, por lo tanto, no es posible que participe en la creación. La denominación de πηγὴ πηγῶν utilizada por Proclo y otros escoliastas se refiere al Intelecto paterno como la entidad que, junto a la Potencia paterna, efectúa la voluntad del Padre en la escala cosmológica. La πυρὸς ἄνθος se refiere a la fuente paterna. El fr. 37 que comento a continuación trata sobre el concepto de flor de fuego y sobre la función del Intelecto con mayor detalle.

¹ García Bazán, 1991: 65 nota 72.

² Kroll creó este fragmento oracular a partir de dos porciones distintas de una oración de Damascio que dice: Διόπερ οὐδὲ πηγὴ μία τῶν πολλῶν αὕτη γε, ἀλλὰ πηγὴ τῶν πηγῶν, καὶ πηγῶν ἀπασῶν, κατὰ τὸ λόγιον, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα... Sin embargo, Ruelle considera solo συνέχουσα τὰ πάντα como las palabras que componen el fragmento oracular.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 64.

⁴ Lewy, 1956: 82.

⁵ Johnston, 1990: 51 indica que se refiere concretamente al seno del Intelecto Paterno. En mi opinión, a juzgar por los datos que se desprenden del mensaje de este fragmento, podría ser más coherente que se refiriese al Padre supremo, porque contiene y genera en sí mismo todas las cosas.

El Intelecto paterno genera y disemina las semillas básicas que contienen el origen de la materia variada, el origen del mundo material. Dichas “semillas” se identifican con los “rayos” o Ideas: en este fragmento se trata de las ἀκτῖνας ἀγητάς y, por ejemplo, en el fr. 35, que comentaré más adelante, se trata de los κεραυνοί.

Estas Ideas-rayos (ἀκτῖνας ἀγητάς) son los modelos de toda la existencia física, a imagen y semejanza de las Ideas platónicas. Son enviadas desde las cavidades del seno de Hécate-Alma y del Intelecto agente hacia el plano cósmico inferior en el que se encuentran los *Cosmoi* (los planetas, las estrellas, la Tierra) y pierden consistencia y definición al entrar en contacto con el mundo material, el estrato inferior del Universo. Allí se completa la génesis cuando surgen las estructuras físicas a partir de los modelos intelectivos de las Ideas.

Fr. 94 (Procl., *In Ti.* I 318, 17-18 y 408, 19-20 (Festugière, II, pág. 176, n. 1). Kroll 47; Des Places 89; Johnston 65 nota 41).

νοῦν μὲν ψυχῇ, <ψυχὴν δ'> ἐνὶ σώματι ἀργῷ ἡμέας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

“El Padre de los dioses y de los hombres nos ha colocado el intelecto en el alma y el alma en un cuerpo perezoso”¹.

Estos versos se pueden entender como parte del proceso de generación y transmisión de los dos elementos, intelecto y alma, que contienen la sustancia noética de la vida. El Intelecto paterno transfiere la sustancia del intelecto a Hécate-Alma² para que, junto con el material noético de las Ideas, se puedan configurar las almas individuales que envía al mundo material y que se alojan en los cuerpos humanos, dotándolos de vida.

No obstante, conviene plantearse el sentido del adjetivo ἀργός. Si significa “perezoso” tal vez aluda a la condición humana como seres inferiores tentados por las pasiones, no es un adjetivo inadecuado. Sin embargo, ἀργός también significa “brillante”, “resplandeciente”. Si fuese ese el sentido que aquí adquiere y considerando que ἡμέας se refiere a las almas, como interpreta García Bazán, entonces las almas estarían colocadas en “cuerpos brillantes”. Estos cuerpos podrían ser identificados, por ejemplo, con las estrellas las cuales, junto a los planetas, constituyen los *Cosmoi*. En ese caso, el fr. 94 aludiría al momento en el que Hécate-Alma dota de alma e intelecto a los astros, no a los humanos.

Fr. 37 (Procl., *In Prm.* 800, 20-801, 5 Co². Kroll 23-24; Des Places 75-76; Johnston 104).

Νοῦς πατρὸς ἐρροΐζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ παμμόρφους ιδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἀπο πᾶσαι ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε. Ἄλλ' ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ' ἄκοσμον ἵχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη παντοίαις ιδέαις κεχαραγμένος· ὧν μία πηγὴ, ἐξ ἧς **ροϊζοῦνται** μεμερισμένοι ἄλλαι ἄπλατοι ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, **αἱ περὶ κόλπους σμερδαλέους** σμήνεσιν ἐοικυῖαι φορέονται στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη, ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἀπο,

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 79-80.

² Pselo, PG 122, 1152c 5 da dos fuentes para el alma humana: el Intelecto paterno y la πηγὴ ψυχῶν esto es, Hécate-Alma.

πουλὺ δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος ἀκοιμήτου χρόνου ἀκμῇ. Ἀρχηγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε αὐτοτελῆς πηγὴ.

“El Intelecto Paterno, una vez que concibió con designio vigoroso a las Ideas de todas formas, se lanzó sibilante, y todas éstas se arrojaron desde una misma fuente, porque desde el Padre venían no solo el designio sino también la perfección. Separadas, no obstante, por el fuego intelectual, se dividieron en otras ideas intelectivas; porque el Soberano (ἄναξ) ha hecho preexistir al mundo multiforme un modelo intelectual incorruptible, y persiguiendo ordenadamente su huella, se mostró con su forma, grabado por ideas de todo tipo. La fuente de ellas es única y de ella se lanzan silbando otras ideas, repartidas, inabordables, fragmentándose sobre los cuerpos cósmicos, las que semejantes a un enjambre, se mueven alrededor de un seno imponente, reflejando por doquier pensamientos intelectivos que cosechan en modo abundante en la fuente paterna, flor de fuego, en el más alto punto del tiempo que no reposa. La fuente primera paterna perfecta en sí misma ha hecho brotar estas ideas primordiales”¹.

El fr. 37 describe la función del Νοῦς πατρὸς, el Intelecto paterno, como fuente de la materia multiforme que conforma las Ideas, y complementa la información del fr. 34 describiendo el proceso de generación y diseminación de las Ideas con mayor detenimiento.

Así pues, el Intelecto Paterno “piensa”, esto es, genera o emite, las Ideas (ἐρροίησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ παμμόρφους ιδέας), por lo que estas Ideas parten de una misma fuente. Esta última idea parece repetirse dos veces en este fragmento: πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο παῖσαι ἐξέθορον γ ὧν μία πηγὴ, ἐξ ἧς ροιζοῦνται μεμερισμένοι ἄλλαι ἅπλατοι. El fuego intelectual que las “divide” en otras Ideas intelectivas debe de ser el fuego del seno de Hécate-Alma por dos motivos: en primer lugar, porque Hécate-Alma es la encargada de procesar las Ideas, lo cual consiste en “medirlas”, es decir, “dividir las” en Ideas o formas intelectivas aptas para poder penetrar en el mundo material y que se produzca la unión entre alma e intelecto. En segundo lugar porque, es al “seno impotente” de Hécate-Alma adonde se dirigen las Ideas (αἱ περὶ κόλπους σμερδαλέους). Desde allí se fragmentan para llegar a los cuerpos cósmicos (ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν) y reflejan por todas partes los pensamientos intelectivos que cosechan en la fuente paterna o “flor de fuego”, es decir, el Intelecto paterno (σμήνεσιν ἐοικυῖαι φορέονται στράπτουσαι περὶ τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις ἄλλη, ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἅπο, πούλῳ δρεπτόμεναι πυρὸς ἄνθος). Las Ideas siembran las proyecciones concebidas por el Intelecto paterno (el cual, a su vez, las ha recibido del Padre), el cual recibe la denominación de “fuente primera paterna”, la cual hace brotar todas las ideas primordiales (Ἀρχηγόνους ιδέας πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδε αὐτοτελῆς πηγὴ). Johnston interpreta el proceso de división de las Ideas como parte del modelo imperecedero a partir del cual el Cosmos físico se desarrolla².

El trayecto de las Ideas descrito en el fr. 37 recuerda el movimiento y la actividad de las ἵυγγες, nótese la expresión “se lanzan silbando” ροιζοῦνται μεμερισμένοι, donde el verbo ροιζέω es característico del sonido emitido por las ἵυγγες al girar. En efecto, en el sistema

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 66-67.

² Johnston, 1990: 57-58 nota 28. La autora señala que la descripción de este proceso está relacionada con el mensaje transmitido en los frs. 6, 23, 28, 31 y 50.

caldeo las ἰυγγες pueden ser identificadas con las Ideas y el fr. 37 es un ejemplo de ello. Aunque no se menciona explícitamente el término ἰυγγες, podemos inferir que se trata de una identificación de las ἰυγγες con las Ideas a partir de la expresión ροιζοῦνται y de la relación de Hécate con ellas en el texto.

Basándose en la asociación del verbo ροιζέω con las ἰυγγες y en la estrecha relación de éstas con Hécate, Damascio utiliza derivados del verbo para describir las atribuciones de Hécate-Alma¹. Al hablar sobre la posición intermedia que ocupa entre el Intelecto paterno y el Intelecto agente, dice que Hécate-Alma recibe y envía al mundo material el ροίζημα (“zumbido”), identificado como las Ideas-ἰυγγες: ἡ τε μεγάλη Ἑκάτη...ζωογόνον ροίζημα προίησι². En otra ocasión comenta lo siguiente sobre Hécate-Alma: “la diosa dadora de vida posee y revela el zumbido dividido hacia la luz dadora de vida que vaga sobre todas las cosas”³. El verbo ροιζέω se refiere al característico sonido zumbante o silbante del movimiento que producen las ἰυγγες. Por ejemplo, en el fr. 146, que comentaré más adelante, el uso de una forma del verbo ροιζέω es uno de los motivos para identificar a una ἰυγξ⁴.

Así pues, el Intelecto paterno genera las Ideas-ἰυγγες a partir de la materia multiforme y las envía hacia fuera para que alcancen el seno de Hécate-Alma. El zumbido que producen las Ideas-ἰυγγες al moverse por el espacio hace que se asemejen a un enjambre. Además, el hecho de que estén compuestas de materia multiforme hace que García Bazán las asimile con “abejas llenas del néctar de las Ideas”⁵.

Las ἰυγγες: posición en el cosmos y tipología según sus funciones mediadoras

En el sistema caldeo, las ἰυγγες adoptan cuatro consideraciones diferentes: 1) las ἰυγγες-Ideas, cuando el término ἰυγξ se identifica con las Ideas paternas (frs. 75, 76, 77); 2) las ἰυγγες-symbola o synthemata, cuando constituyen los nombres sagrados de una divinidad (frs. 87, 108, 223); 3) las ἰυγγες-daimones, cuando son entidades noéticas mediadoras y transmisoras de información (fr. 78) o bien cuando se manifiestan como apariciones junto a la epifanía de una divinidad superior (fr. 146); 4) la ἰυγξ-rueda teúrgica como instrumento mágico (fr. 206).

Las ἰυγγες-Ideas y las ἰυγγες-daimones o apariciones se consideran entidades noéticas de la categoría ἄγγελοι porque actúan como “mensajeras” porque transmiten información dada su condición de seres mediadores.

Las ἰυγγες-Ideas: frs. 75, 76, 77.

Fr. 75 (Damascio, *Pr.* II 88, 8. Kroll 38; Des Places 85; Johnston 91 nota 5).

...ὑποκέκλινται αὐταῖς ἀρχικὸς αὐλών.

“Se inclina sobre ellas un canal soberano”⁶.

¹ Johnston, 1990: 108.

² Damascio, *Pr.* II 154, 18 (Kroll 29).

³ Damascio, *Pr.* II 156, 15-16.

⁴ Johnston, 1990: 122.

⁵ García Bazán, 1991: 67-68 nota 89.

⁶ Traducción de García Bazán, 1991: 76.

Según García Bazán, αὐταῖς se refiere a las “fuentes” y el ἀρχικὸς αὐλὼν se refiere al curso astral por el cual se someten las fuentes y principios. Las ἰυγγες-Ideas pueden ser consideradas “fuentes” en cuanto que están conformadas por la materia multiforme de las Ideas, y ésta es la sustancia que van a transmitir al mundo material. El ἀρχικὸς αὐλὼν “canal soberano” del que habla el fr. 75 se refiere al lugar por el que viajan las ἰυγγες y otras entidades noéticas en sus trayectos entre los mundos sensible e inteligible.

Fr. 76 (Damascio, *Pr.* II 59, 23-25 y 88, 3-5. Kroll 40; Des Places 86; Johnston 92-93).

Πολλὰ μὲν δὴ αἶδε ἐπεμβαίνουσι φαινοῖς κόσμοις ἐνθρόσκουσαι· ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν τρεῖς· <πυρίη γ' ἡδ' αἰθερίη καὶ ὑλώδης>.

“Éstas, puesto que son muchas las que se lanzan con ímpetu, se aproximan a los mundos brillantes. Entre ellas hay tres que son las cimas, [la del fuego, del éter y de la materia]”¹.

De acuerdo con Damascio, las ἰυγγες son el sujeto de este fragmento. Dice el autor que las ἰυγγες forman parte de la multiplicidad de seres divinos inferiores proyectados por el Padre y creados y emanados por el Intelecto paterno. El hecho de que las ἰυγγες se “lancen con ímpetu” desde el Intelecto paterno sobre los “mundos brillantes” (los *Cosmoi*) recuerda la expresión del fr. 37, en el cual “se lanzan silbando” ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι desde el Intelecto paterno, por lo que probablemente en este fr. 76 las ἰυγγες se identifican con Ideas paternas.

Fr. 77 (Pselo, *P.G.* 122, 1149a 10-11. Kroll 40; Des Places 86; Johnston 103).

αἱ γε νοούμεναι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταὶ βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι ὥστε νοῆσαι.

“Las que, siendo pensadas desde el Padre, piensan a su vez también ellas, movidas por sus designios indecibles”².

De acuerdo con Pselo, el sujeto de este fragmento son de nuevo las ἰυγγες. En su comentario, García Bazán explica que las ἰυγγες, Ideas o contenidos del Intelecto Paterno son su potencia existencial. Fueron surgidas del Padre porque así lo quiso y como inteligibles del Intelecto también piensan³. El fr. 77 corrobora la identificación de las ἰυγγες con las Ideas Paternas.

Lewy apoya la identificación ἰυγγες-Ideas⁴ argumentando que tanto las Ideas del fr. 34, identificadas como “rayos”, como las ἰυγγες del fr. 76 son descritas de la misma forma: ἐνθρόσκω “saltando” al cosmos, al seno de Hécate-Alma o al mundo material. Esta identificación ha sido corroborada con el testimonio de los escoliastas: Procl., *In Prm.* 1199, 33, *In Cr.* 33, 15 y Damascio, II 201, 3-6.

Las ἰυγγες-symbola o synthemata: frs. 87, 108, 223.

Fr. 87 (Procl., *In Cra.* 20, 29-30. Kroll 43; Des Places 88; Johnston 105).

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 76.

² Traducción de García Bazán, 1991: 77.

³ García Bazán, 1991: 77 nota 158.

⁴ Lewy, 1956: 136.

ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι κόσμοις ἐνθρῶσκον κραιπνήν διὰ πατρός ἐνιπὴν.

“Pero el nombre venerable es también el que en un eterno movimiento circular¹ se lanza sobre los mundos al mandamiento impetuoso del Padre”².

El fr. 87 parece referirse a la ἵυγξ como *symbolon* divino. Lewy, Johnston y García Bazán concuerdan en que el ὄνομα σεμνὸν se refiere a las ἵυγγες, apeladas por su nombre oculto o místico, en calidad de *symbola*. En este caso, el hecho de identificar al ὄνομα σεμνὸν con la ἵυγξ caldea se apoya en el uso del adjetivo στροφάλιγγι, que califica el sonido y el veloz movimiento giratorio característico de las tradicionales ἵυγγες-ruedas mágicas³.

La ἵυγξ-rueda mágica como instrumento influyó la concepción de una ἵυγξ-rueda mágica caldea, utilizada por el teúrgo para crear el vínculo simpático con el mundo inteligible. Lewy sugiere que el movimiento giratorio de la ἵυγξ-rueda mágica caldea afectaba *per analogiam* a la revolución de las esferas celestes y, de esta forma, se pensaba que este instrumento en el mundo material atraía a las ἵυγγες celestiales para que saltasen hacia la ἵυγξ-rueda mágica⁴. Esta ἵυγξ-rueda caldea se creía capaz de “afinar” o “armonizar”, es decir, de afectar a la afinación del movimiento de las esferas⁵. Dicha afinación del sonido podría ser alterada cambiando la talla de la rueda o la separación de las muescas entre sus engranajes. Si esto era así, Johnston sugiere que las ἵυγγες-ruedas individuales podrían afectar y controlar las esferas celestiales individuales mediante la imitación del movimiento de las esferas y de la emulación de sus tonos específicos. De tal modo, contribuirían a crear la música de las esferas. El control simpático de las esferas celestes en teúrgia y en otras formas de magia era crucial para la ejecución de muchas tareas.

La frase del fr. 87 “movimiento circular incansable” (ἀκοιμήτος στροφάλιγγι) trae a la memoria el comportamiento tradicional de las ἵυγγες-ruedas mágicas. La palabra στροφάλιγγι es casi idéntica a la utilizada para denominar a la rueda de Hécate, στρόφαλος (fr. 206), y puede referirse tanto al movimiento giratorio del objeto como al propio objeto.

Así pues, si el fr. 87 se refiere a la ἵυγξ caldea de forma tácita, cosa que me inclino a creer, entonces la cuestión es de qué tipo o de qué identificación de ἵυγξ se trata: ¿*symbola* o ἵυγξ-rueda mágica caldea? A pesar de que los rasgos característicos de la ἵυγξ-rueda mágica que se utilizan en este fragmento (como el “movimiento circular incansable” o el hecho de “lanzarse sobre los mundos”), el uso de la denominación ὄνομα σεμνὸν me parece clave para considerar que se trata de la ἵυγξ-*symbolon*. En la descripción del *symbolon* los elementos propios de la rueda mágica sirven, precisamente, para establecer su identificación con la ἵυγξ. Además, un *symbolon* divino tiene una función esencialmente parecida a la de la ἵυγξ-rueda, pues se trata de atraer a la divinidad en cuestión, sea por medio de su nombre sagrado o por el giro del instrumento teúrgico.

¹ Difiero de la traducción de García Bazán: “el que en un circuito incansable...”.

² Traducción de García Bazán, 1991: 78.

³ Procl., *In Cra.* 74, 26.

⁴ Lewy, 1956: 250.

⁵ Nótese el interés de los filósofos medio y neoplatónicos por el concepto pitagórico y platónico de la música o armonía del movimiento de las esferas.

Fr. 108 (Procl., *In Cra.* 21, 1-2 P. Kroll 50; Des Places 93; Johnston 105).

Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.

“Porque, el Intelecto Paterno, que piensa los inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se llama bellezas indecibles”¹.

Al comentar este fragmento, Pselo establece la siguiente analogía: en el libro de Moisés el hombre se plasma a imagen y semejanza de Dios, del mismo modo en el sistema caldeo el artesano y padre del mundo ha sembrado en las almas algunos símbolos de la naturaleza que le es propia. A partir de las semillas paternas brotan las almas y los órdenes superiores, al igual que los “signos que hay en las sustancias incorpóreas, que existen bajo forma incorpórea y uniforme, y otros son los signos y símbolos que hay en los mundos, las propiedades inefables de Dios, que incluso superan las virtudes”. Los últimos signos a los que se refiere Pselo son los *symbola* o *synthemata*.

Lewy argumenta que en el fr. 108 las ἕνγκες se identifican con los *symbola* o *synthemata*² y que la prueba de ello reside en el adjetivo ἄφραστα “indecible” porque revela su secretismo, la prohibición de dar a conocer estos *symbola* a aquellos ajenos a la doctrina caldea. En este sentido, las ἕνγκες son nombres mágicos de las divinidades caldeas, enviados por el Padre supremo a las esferas. El Padre ha sembrado esos nombres por el cosmos para ayudar a los teúrgos a que tengan éxito en su tarea de descubrirlos. Al pronunciar dichos nombres, el teúrgo se comunica con la divinidad. Los *symbola* o *synthemata*, como las ἕνγκες, son entidades cósmicas mediadoras y transmisoras, por lo que forman parte del proceso de simpatía cósmica. Numerosos fragmentos atestiguan que los *symbola* son importantes para completar los actos teúrgicos, como la invocación de los dioses y la ascensión del alma³.

Fr. 223 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 6; Niceph. Greg., *In Syn, de ins.* PG 149, 540 a; Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 120; Johnston 100-101; Ronan 43 p. 100).

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 83.

² Lewy, 1956: 132-134.

³ El alma debe encontrarse en un estado adecuado para su ascensión teúrgica, como indica el fr. 127. El alma o sus “ojos” deben estar completamente receptivos para lo que tengan que recibir de la divinidad. Concretamente los frs. 2, 109 y 110 describen el papel de los *symbola/synthemata* en la ascensión del alma. **Fr. 109:** Ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς, μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ. “Pero el Intelecto paterno no recibe la voluntad de aquella [el Alma], hasta que no haya escapado del olvido y haya pronunciado una palabra, que la ponga en recuerdo de un signo paterno puro”. Traducción de García Bazán, 1991: 83.

Fr. 110 (Kr. 51 = Pselo, PG 122, 1129c 12-14) - Δίξω <καὶ> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει σώματι θητεύσας· <ὑπέβη καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν αὐθις ἀναστήσεις, ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἐνώσας. “Busca el conducto anímico desde donde trabajando a jornal para el cuerpo y el alma ha bajado en un cierto orden y cómo la elevarás de nuevo en su orden, cuando unas la acción a la palabra sagrada”. Traducción de García Bazán, 1991: 84. La interpretación de García Bazán es que las fórmulas sagradas y el ritual llevan al teúrgo al descubrimiento o manifestación del poder oculto que transmiten. Desde la exterioridad del símbolo se transita hacia el centro interior que lo sostiene y así se verifica el alma en la que yace oculto ese poder igualmente. En palabras de Johnston, este fragmento informa de que la ascensión del alma debe ir acompañada de una “acción” (ἔργον) y una “palabra sagrada” (ἱερὸς λόγος). Cualquier acción teúrgica depende de la preparación psíquica o mental y también de las preparaciones físicas.

Τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἱυγξιν ἀπ' αἰθέρος ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα τήνδε κατῆγες, τοὺς δὲ μέσους μεσάτοισιν ἐπεμβεβαῶτας ἀήταις νόσφι πυρὸς θείοιο πανομφέας ὥσπερ ὀνείρους εἰσκρίνεις μερόπεσσιν, ἀεικέα δαίμονας ἔρδων.

Tirando de unos con tus secretas ἱυγγες apartándolos del éter, los ibas bajando fácilmente contra su voluntad sobre esta tierra; pero a otros, los del medio, que ya han entrado en los vientos intermedios lejos del fuego divino, los introduces entre los mortales, como sueños oraculares, tratando injustamente a los *daimones*¹.

Este fragmento es parte de un oráculo atribuido a Porfirio que Eusebio cita durante su disertación acerca de cómo los magos usan la coacción, no la persuasión, pues el contexto del fragmento parece revelar una situación de sometimiento de la divinidad. El fr. 223 implica lo mismo que el fr. 221 (lo comentaré más adelante) cuando declara que los dioses acuden “contra su voluntad”. Ambos fragmentos nos han llegado a través de Porfirio y dan a entender que Hécate-Alma desciende desde el éter, al ser arrastrada por el uso que hace el teúrgo de las ἱυγγες. ¿Qué significado adquieren en este caso las ἱυγγες?

Des Places cataloga el fr. 206 como *dubium* primero porque incluye la palabra “ἱυγξ” y, segundo, por el significado que adquiere. Según el autor este término no se encuentra en los fragmentos considerados genuinamente caldeos y su significado, relacionado con la coacción humana hacia los dioses, no es propio de la doctrina caldea. Johnston, sin embargo, no considera que estas observaciones sean motivo suficiente. Puede que entre los fragmentos que no nos han llegado sí hubiera referencias a las ἱυγγες, a juzgar por su aceptación por parte de los escoliastas como elementos propios de la doctrina caldea. Aunque lo cierto es que el fr. 223 es el único que contiene la palabra ἱυγξ (en dativo plural); sin embargo, Johnston tiene razón al señalar que al menos otros cuatro fragmentos se refieren a las ἱυγγες sin mencionarlas (frs. 75, 76, 77 y 78) y, en mi opinión, a éstos se pueden sumar tres más (frs. 108, 87 y 223). El hecho de que no aparezcan mencionadas explícitamente sorprende, pero no descarta que haya fragmentos que sí se refieran a ellas pues, además, las ἱυγγες adquieren connotaciones diferentes según cada caso. Así los escoliastas Pselo, Marino y Damascio se refieren al uso caldeo de las ἱυγγες como “palabras mágicas” (*symbola, synthemata*) o como “ruedas mágicas teúrgicas”.

En el caso del fr. 223, el hecho de que las ἱυγγες sean calificadas de “inefables” o “secretas” (ἀπορρήτοις ἐρύων ἱυγξιν) podría ser la clave para identificarlas como *symbola* o *synthemata*, cuyo secretismo debía ser conservado por el teúrgo porque contenía la esencia del nombre sagrado de la divinidad.

A primera vista, parece que los frs. 219 (comentado más adelante), 220, 221 y 223 implican que el teúrgo también tenía medios para ejercer coacción sobre los dioses. Sin embargo, la coacción no es un acto propio de las actividades teúrgicas y es cierto que así lo declara el resto de fragmentos caldeos que nos ha llegado. No obstante, podría ser que estos tres fragmentos delatasen o advirtiesen de que la coacción es una manera inapropiada de invocar a las divinidades. Hécate-Alma, emisora del fragmento 221, desaprueba los métodos

¹ En este caso difiero de la traducción de García Bazán.

utilizados por el teúrgo cuando responde a su petición¹. Su tono debe entenderse como una represalia hacia el teúrgo, puesto que aquel se ha atrevido a usar métodos ilícitos para cumplir su tarea y no ha esperado la voluntaria ayuda de los dioses.

Los frs. 87, 108 y 223 aluden a las ἱυγγες identificadas con los *symbola*. Estos *symbola* se utilizaban en los rituales mágicos para ordenar la presencia de un dios o *daimon*². En el fr. 223 las palabras atribuidas a Hécate-Alma manifiestan disconformidad respecto de la potestad mal usada de los hombres para arrastrar por la fuerza a los *daimones* desde el cielo hasta la Tierra.

Las ἱυγγες-daimones: fr. 78.

Fr. 78 (Damascio, *Pr.* II 201, 3-4. Kroll 40 y 44 n. 1; Des Places 86; Johnston 91-92).

...διαπόρθμιοι ἐστῶτες...

“Estando firmes como transmisoras³ de mensajes”⁴.

García Bazán interpreta que en el fr. 78 se refiere al acto de transmisión de mensajes por parte de las ἱυγγες. Se trata de un momento del ritual teúrgico en el que se produce la unión entre el mundo inteligible, donde las ἱυγγες recogen y llevan la información, y el mundo material, adonde hacen llegar sus mensajes.

Proclo declara que el adjetivo διαπόρθμιοι (“transmisoras de mensajes”) de este fragmento se aplica a las ἱυγγες caldeas⁵. Dice que las ἱυγγες tienen la habilidad de ser “mensajeras” porque transmiten todas las cosas desde la esfera noética a la esfera material y de vuelta⁶. El adjetivo διαπόρθμιοι está tomado de Platón, donde se describen los *daimones* mediadores platónicos que viajan entre el mundo divino y el humano transmitiendo mensajes, plegarias, oráculos y mensajes similares en una dirección y en la contraria⁷.

El término διαπόρθμιοι fue aplicado a las ἱυγγες porque, según los comentarios de Damascio y de Proclo, éstas eran equivalentes a los *daimones* mediadores de Platón, en cuanto que transmiten mensajes desde el mundo divino al humano y viceversa, y en cuanto que dan efectividad a las Ideas noéticas en el mundo material. En el primer caso, se trataría de ἱυγγες-*daimones* y, en el segundo, de ἱυγγες-Ideas.

¹ Johnston, 1990: 86 nota 20 y 132.

² Los *symbola* establecen vínculos simpatéticos con un dios o un *daimon*. Procl., *In Cra.* 35, 2 nos dice que los Caldeos usaban el nombre divino más que el humano, esto es, usaban *symbola* secretos. Tres fragmentos sirven como ejemplos: fr. 149: describe el uso de una piedra especial, *Mnizouris*, como *symbolon*; fr. 224: describe la consagración de la estatua de Hécate como *symbolon* de la diosa; fr. fr. 210: χαλκίς ... κύμινδις “cernícalo...mochuelo”, da dos nombres de pájaro. El primero parece ser el nombre del propio dios (Hom., *Il.* XIV 291) y el segundo parece ser el nombre que da el hombre para referirse a la misma criatura.

³ Difiero de la traducción de García Bazán: “transmisores” en masculino. El término διαπόρθμιοι se aplica tanto al femenino como al masculino y si en este caso se está refiriendo a las ἱυγγες, tal es mi propuesta, entonces debería ser traducido en femenino.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 77.

⁵ Procl., *In Cra.* 33, 14 dice que las ἱυγγες tienen un nombre que es apropiado a las transmisoras de mensajes.

⁶ Procl., *In Prm.* 1199, 36-38.

⁷ Pl., *Smp.* 202e 3.

He aquí algunos testimonios de Proclo que corroboran la asociación del término διαπόρθμιοι con las ἰσυχες: primero, según Proclo en la doctrina caldea la tarea de los διαπόρθμιοι es arrastrar hacia la mónada noética y demiúrgica todas las cosas que existen bajo ella y de nuevo llevar todas esas cosas desde la mónada hasta el mundo material¹. Segundo, las ἰσυχες son capaces de sostener todas las fuentes, esto es, las Ideas². Las Ideas son las Fuentes de las fuentes porque están constituidas por materia multiforme con la que se origina el resto de las cosas. Tercero, dice Proclo que las ἰσυχες también reciben el nombre de “causas” y que se califican como “rápidas” en los *Oráculos* porque se apresuran a lanzarse desde el Intelecto paterno y a volver a él³. Por último, Damascio considera a las ἰσυχες “reguladoras del cosmos” (διακοσμήσεις) porque dicha tarea recae sobre las entidades medias que hacen posible la creación del mundo físico⁴.

Los testimonios de Proclo y Damascio confirman la relación entre el término διαπόρθμιοι y las ἰσυχες. Además, los escoliastas apoyan la identificación de las ἰσυχες con las Ideas, siendo conceptos equivalentes⁵ como he comentado respecto de los frs. 75, 76 y 77. Con este sentido, las ἰσυχες son sustancias noéticas concebidas por el Padre y generadas en el Intelecto paterno, el cual las envía a los *cosmoi*, por medio de Hécate-Alma, para transmitir la información del poder creativo al mundo material.

Por otro lado, están las ἰσυχες caldeas como entes divinos mediadores, las ἰσυχες-*daimones*⁶ a las que, en mi opinión, se refiere el fr. 78. Éstas llevan información desde el mundo inteligible al mundo material y viceversa. Desconocemos de qué tipo de información se trata, pero pudiera ser de tipo teúrgico o soteriológico como respuesta a alguna cuestión del teúrgo; o a la inversa, podría ser la manera de los dioses de enviar su mensaje al teúrgo. Las ἰσυχες-*daimon* caldeas son mediadoras porque conectan el mundo divino y el humano a través de la información teúrgica que transmiten.

El modo de describir la actividad de las ἰσυχες-*daimones* como un movimiento “giratorio veloz” y que produce un “sonido silbante” o chirriante se debe a la analogía que se establece entre las ἰσυχες-*daimones* con la ἰσυχ-rueda mágica caldea. Aunque no nos ha llegado ninguna prueba fehaciente de su existencia, esta rueda sería un instrumento físico que el teúrgo utilizaba para invocar y atraer a un dios o a un *daimon*. El movimiento de la ἰσυχ-rueda permite traspasar la frontera y el espacio que separa el mundo divino del mundo humano y, además, sirve al teúrgo para explotar la simpatía cósmica. El fr. 206 es el único que parece referirse a este instrumento.

El concepto de ἰσυχ-rueda es propio del ámbito mágico y es más antiguo que el resto de connotaciones teúrgicas que se aplican a la ἰσυχ en ámbito teúrgico caldeo. Esto podría explicar el hecho de que la ἰσυχ teúrgica adopte rasgos de la ἰσυχ-rueda primigenia. Se debe a las reminiscencias que quedan en la ἰσυχ teúrgica y que probablemente inspiraron la variedad de sus connotaciones, una de dichas connotaciones es, precisamente, la de rueda teúrgica. La

¹ Procl., *In Prm.* 1199, 31-35.

² Procl., *In Cra.* 33, 14.

³ Procl., *In Cra.* 74, 26. Kroll 40.

⁴ Damascio, I 286, 9.

⁵ Johnston, 1990: 93.

⁶ Johnston, 1990: 134-142.

ἵυγξ acabó por ganarse un puesto en la estructura cósmica caldea. No hay que confundir a la ἵυγξ-*daimon* mediadora con la ἵυγξ-rueda. Sin embargo, la función de la primera, en determinados casos, resulta la contrapartida intangible de la función “material” de la ἵυγξ-rueda.

La ἵυγξ-rueda teúrgica: fr. 206.

Fr. 206 *dubium* (Psellus, *PG* 122, 1133 a 4 - 1133b 4; Marinus, *Procl.* 28, p. 165 1, 3 Boissonade; Nicephorus Gregoras, *In Synesii de insomniis* *PG* 149, 540 b 11. Kroll 41 n. 2; Johnston 90 nota 1; Ronan 46 p. 101).

στρόφαλος.

“Disco”¹.

Del fr. 206 solo nos ha llegado la palabra στρόφαλος que se refiere a la ἵυγξ-rueda mágica del teúrgo. En el comentario de Pselo sobre este fragmento el disco está asignado a Hécate-Alma. Puede que se trate de una interpretación del escoliasta, ya que las ἵυγγες-ruedas mágicas debían de servir, en teoría, para invocar y atraer a cualquier divinidad, especialmente *daimones* en ámbito mágico, e ἵυγγες como entidades celestiales u otras divinidades en ámbito teúrgico. O bien puede que ser que un teúrgo elaborase una ἵυγξ-rueda mágica para intentar conectarse con una divinidad concreta, en este caso Hécate-Alma.

El comentario de Pselo² es como sigue:

Χαλδαϊκὸν λόγιον. ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον. Ἐξηγήσεις. ὁ Ἑκατικὸς στρόφαλος σφαῖρά ἐστι χρυσεῖ, μέσον σάπφειρον περικλείουσα, διὰ ταυρείου στρεφομένη ἱμάντος, δι' ὅλης αὐτῆς ἔχουσα χαρακτηῖρας· ἦν δὴ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις. καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰώθασιν ἵυγγας, εἴτε σφαιρικὸν ἔχοιεν εἴτε τρίγωνον εἴτε ἄλλο τι σχῆμα. ἃ δὴ δονοῦντες τοὺς ἀσήμους ἢ κτηνώδεις ἐξεφώνουν ἤχους, γελῶντες καὶ τὸν ἀέρα μαστίζοντες. διδάσκει οὖν τὴν τελετὴν ἐνεργεῖν τὴν κίνησιν τοῦ τοιούτου στροφάλου ὡς δύναμιν ἀπόρρητον ἔχουσιν. Ἑκατικὸς δὲ καλεῖται ὡς τῇ Ἑκάτῃ ἀνακείμενος· ἡ δὲ Ἑκάτη θεὸς ἐστὶ παρὰ Χαλδαίοις, ἐν δεξιᾷ μὲν αὐτῆς ἔχουσα τὴν πηγὴν τῶν ἀρετῶν, ἐν δὲ ἀριστερᾷ τῶν ψυχῶν. ἔστι δὲ τὸ πᾶν φλύαρον.

“Oráculo Caldeo. Gira el disco de Hécate (fr. 206). El disco de Hécate es una esfera de oro que tiene incrustado en medio un zafiro, gira por medio de una correa de toro y tiene signos grabados por toda su superficie. Al girarla se hacían las invocaciones. Solían también llamar a tales objetos ἵυγγες, tuviesen forma esférica, triangular o cualquier otra. Mientras que las sacudían emitían gritos ininteligibles o bestiales, riendo y flagelando el aire. El oráculo, por consiguiente, enseña que el movimiento del disco indicado, dado que posee una potencia indecible, hace efectivo el rito. Se llama “de Hécate” en tanto que está consagrado a Hécate. Hécate entre los Caldeos es una diosa que tiene en su mano derecha la fuente de las virtudes y en la izquierda, la de las almas. Pero todas estas son bagatelas”³.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 99.

² Psellus, *PG* 122, 1133 a 4 - 1133b 4.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 140.

García Bazán considera que el disco que se describe es una ἵυξ-rueda mágica de carácter místico y liberador que tiene capacidad para hacer ascender el alma del teúrgo en las condiciones apropiadas. Por ejemplo, cuando el ritmo del mundo inteligible (macrocosmos) y sensible (microcosmos) se coordinan, lo cual se traduce en el establecimiento del vínculo simpatético entre el objeto ἵυξ-rueda mágica e ἵυγες-entidades celestiales, que son atraídas por el objeto hasta la Tierra debido a dicha relación.

En su biografía de Proclo, Marino describe un episodio en el que atestigua el establecimiento del vínculo simpatético entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Cuenta el autor que Proclo movió las inefables ἵυγες de los caldeos para traer la lluvia y salvar el Ática de una terrible sequía¹. En tal caso podría interpretarse que la ἵυξ-rueda mágica afectó con su movimiento giratorio a las ἵυγες celestiales y que éstas obraron para alterar la naturaleza y provocar la lluvia. Sin embargo, no nos han llegado otros testimonios que confirmen este uso de las ἵυγες. Normalmente se entiende que sirven para invocar o atraer a las divinidades y no para provocar cambios en la naturaleza.

Según el comentario de Pselo, este disco de Hécate permite al teúrgo invocar divinidades. Un pasaje de Damascio apoya la idea y da detalles: “al ser girado hacia dentro, esta herramienta (ἵυξ) llama a los dioses; al ser girada hacia fuera, los envía fuera”². Los testimonios de Marino, Pselo y Damascio³ se refieren a esta esfera giratoria atribuida a Hécate⁴ y, de acuerdo con Pselo, a dicha esfera se le llama ἵυξ, por lo que podemos suponer que están hablando de una ἵυξ-rueda mágica teúrgica. La ἵυξ-rueda teúrgica está inspirada en el instrumento mágico análogo. Dicho instrumento está testimoniado por primera vez en Píndaro y Teócrito⁵. Era utilizado por los magos y servía para potenciar un conjuro o para atraer a seres divinos como los *daimones* con su movimiento giratorio⁶, de modo que los magos ejercían cierta coacción sobre la divinidad. El hecho de que la ἵυξ-rueda caldea esté inspirada en la ἵυξ-rueda mágica “tradicional”, demuestra la influencia y la unión del sistema caldeo con la magia tradicional y con la filosofía platónica.

B) Hécate-Alma y su posición en el cosmos como nexo conector y membrana divisoria

Fr. 50 (Dam., II 164, 19. Kr. 27; Des Places 79; Johnston 57 nota 27; Ronan 3 p. 93).

μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι.

“...el centro de Hécate se mueve en medio de los Padres”⁷.

¹ Marino afirma que Proclo movió las inefables ἵυγες de los caldeos para traer la lluvia y salvar el Ática de una terrible sequía (Marinus, *Procl.* 28, p. 165 1, 3 Boissonade).

² Dam., II 95, 15. Kroll 56.

³ Dam., II 95, 15 = Kr. 56.

⁴ Hopfner, 1974: 601-604.

⁵ Pi., P. IV 212-215 y N. IV 35; Xen., *Mem.* III 2, 18; Theocr., *Id.* II *passim*; Laev. ap. App., *Apol.* 30; A.P. V 205; Suid., ἵυξ.

⁶ No se ha encontrado prueba arqueológica fehaciente de estas ruedas mágicas. Nelson, 1940: 443 y ss. identifica un objeto ático del s. VIII como una ἵυξ-rueda, aunque, en opinión de Johnston, dicho objeto no se corresponde exactamente con las representaciones de supuestas ἵυγες-ruedas que aparecen más tarde en los vasos de cerámica.

⁷ Traducción en García Bazán, 1991: 71.

El fr. 50, al igual que el fr. 53, indica la posición cosmológica de Hécate entre los dos Padres, el Padre Primero (Intelecto Paterno o ἄπαξ ἐπέκεινα) y el Padre Segundo (Intelecto Segundo o Demiurgo o δις ἐπέκεινα). La estructura y disposición cosmológica de estos tres guías cósmicos (ἄπαξ ἐπέκεινα-Hécate-δις ἐπέκεινα) se puede interpretar del siguiente modo: primero se halla el ἄπαξ ἐπέκεινα que conforma la trinidad intelectual y refleja los contenidos del Intelecto Paterno que está detenido en su contemplación. A continuación viene el seno materno de Hécate en el que se concibe el fuego del ἄπαξ ἐπέκεινα. En tercer lugar, el δις ἐπέκεινα ejecuta lo que contempla el ἄπαξ ἐπέκεινα y lo genera desde el seno de Hécate. A partir de estas tres fuentes en organización tria son provienen los restantes principios supramundanos, separados por el ὑπεζωκώς (“Cinturón” o “Límite”) que separa el Mundo Empíreo, dominio hipercósmico, de los Mundos Etéreos, dominio cósmico.

Este fragmento se relaciona con el fr. 31, pues Hécate es el δέμα “lazo” que une a los Padres: el que está sobre ella (ἄπαξ ἐπέκεινα: el Padre que solo entiende) y el que está bajo ella (δις ἐπέκεινα: el Padre que entiende y opera). De modo que recibe en su vientre fecundo (simbolizado en este fragmento por el κέντρον) las Ideas generadas y emanadas por el primer Padre y las envía a través de sus abdómenes (λαγόνες), de modo que de ahí brota la vida ordenada inteligiblemente. Los frs. 51 y 52 hablan de las virtudes que emanan los abdómenes de Hécate, los comentaré más adelante.

Respecto de la forma verbal πεφορῆσθαι, Lewy señala que el verbo φορεῖσθαι se utilizaba en la antigüedad para describir movimientos astrales por lo que interpreta que este fragmento está referido a la Luna como domicilio o morada de Hécate. Por otra parte, identifica a los dos Padres con otros símbolos astrológicos como el Sol. Lewy considera que la clave para entender este fragmento es considerar que existe una conexión en la doctrina caldea entre el sol y la Luna¹. Sin embargo, puede que el uso del verbo φορεῖσθαι, de contexto astral, se deba, efectivamente, a la estrecha conexión que existe entre Hécate y la Luna pero sin mayores repercusiones en la doctrina caldea. En opinión de Johnston, resulta más convincente la explicación de Festugière según la cual los dos Padres son en realidad los Intelectos Primero y Segundo, como he señalado arriba. Sin embargo, en ningún fragmento de los *Oráculos Caldeos* los Intelectos son llamados Padres. Aun así, concuerdo con Kroll en pensar que es lícito identificar a los Padres con los Intelectos basándonos en las interpretaciones de los escoliastas de los *Oráculos*. Los antiguos escoliastas denominaron Padres al ἄπαξ ἐπέκεινα y al δις ἐπέκεινα, y ambos conceptos se asociaban normalmente con los Intelectos². Así como la triada formada por el ἄπαξ ἐπέκεινα, Hécate y el δις ἐπέκεινα fue denominada “Padres Fuente”.

Fr. 31 (Dam., II 63, 21-23. Kroll 15; Des Places 73; Johnston 55).

Ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὗ τὰ νοητὰ μετρεῖται.

“Desde estos dos fluye³ el lazo de la tríada primera, la que no es primera, sino en donde los inteligibles son sometidos a medida”¹.

¹ Lewy, 1956: 142.

² Kroll, 1894: 27.

³ Difiero de la traducción en García Bazán 1991: 64, “deriva”.

El fr. 31 alude a la tríada primera (mónada triádica) que está revelada en el seno paterno, la cual implica a la vez modelo y sustrato². Como he mencionado en el comentario del fr. 50, el δέμα “lazo” que sirve para conectar los elementos de esta tríada se refiere a Hécate, el elemento intermedio de la tríada.

El concepto de “medir” al que se alude por el uso del verbo μετρέω es fundamental para entender la alusión a Hécate y la función que desempeña en este fragmento, al igual que sucede con el fr. 23. En la terminología platónica, “medir” significa dividir la sustancia material en porciones significativas. En el medioplatonismo se considera que las Ideas son “medidas”, es decir, “divididas” para que penetren en la zona sublunar. Dicha división permite que las Ideas den forma a la caótica masa de materia previa, de modo que se pueda crear un mundo físico estructurado. En esta tríada primera sucede la medida de las Ideas, por lo que es lógico asumir que está conectada tanto con el Intelecto Paterno-ἄπαξ ἐπέκεινα, que emite las Ideas, como con Hécate-Alma, que transmite las Ideas, y con el Segundo Intelecto Paterno-δις ἐπέκεινα, que puede obrar con ellas³. Por lo tanto, la tríada está compuesta por el ἄπαξ ἐπέκεινα, en calidad de Padre trascendente o Intelecto Paterno, por Ἑκάτη-Alma y por el δις ἐπέκεινα, en calidad de elemento demiúrgico.

A esta tríada se refiere el fr. 23 (Dídimo, *De Trinitate* II, 27; P.G. 39, 756 a; Des Places 72; Johnston 55-56) – ὅφρα τὰ πάντα τριάς συνέχη κατὰ πάντα μετροῦσα “para que una tríada tenga en sí todas las cosas midiéndolas todas”⁴. Es la tríada ideal, la tríada del Intelecto, ya que está formada por los Intelectos Primero y Segundo y Hécate. Constituye cada arquetipo y es el lugar en el que las sustancias noéticas, cada ser particular, son medidas⁵ en relación con el modelo que sería el seno del Padre, lo único que no puede ser medido por esta tríada ideal o Intelecto triádico⁶.

El comentario de Lido al fr. 28 aporta información sobre la tríada ideal de los frs. 31 y 23 y apoya la teoría sobre los elementos compositivos de la misma (Lyd., *Mens.* II 8, 65-67).

El fr. 28 (Lyd., *Mens.* II 8, p. 28, 5 W. Kroll 18; Des Places 73; Johnston 55-57) – Τῇσδε γὰρ ἐκ τριάδος κόλποις ἔσπαρται ἅπαντα. “Porque todas las cosas están sembradas en el seno de esta tríada”. En su comentario, Lido interpreta que esta tríada no solo mide sino que también “contiene” (περιέχω) todas las sustancias noéticas y sirve como fuente a partir de la cual todo número divino emerge en el orden correcto. En la filosofía medioplatónica y platónica tardía el

¹ Difiero de la traducción en García Bazán “son medidos”.

² García Bazán, 1991: 64 nota 59.

³ El Segundo Intelecto se identifica con el Demiurgo platónico del *Timeo*, si bien la denominación de “Demiurgo” para el Segundo Intelecto no aparece en ninguno de los fragmentos de los *Oráculos Caldeos*. Al respecto véase Lewy, 1956: 119 y Kroll, 1894: 35. Sin embargo, hay fuentes que justifican dicha identificación. Proclo identifica al Demiurgo con el ἐργοτεχνίτης del fuego cósmico que se menciona en el fr. 33: ... ἐργοτεχνίτης, κόσμου τεχνίτης πυρίου... El fr. 68 describe una segunda masa de fuego que τὰ πάντα αὐτουργῶν que tiene la finalidad de completar el cuerpo del Cosmos y de prevenir que quede incompleto o con aspecto de membrana. Proclo también identifica esta “segunda masa de fuego” con el Demiurgo (Procl., *In Ti.* II 50, 25-27) mientras que Kroll, 1894: 35 entiende dicha masa ígnea como el Segundo Intelecto. Proclo identifica el δις ἐπέκεινα (Segundo Intelecto) con el Demiurgo (Procl., *In Ti.* I 408, 14-15) y transmite que los Caldeos creían en un Demiurgo (Procl., *In Ti.* II 61, 19-24).

⁴ Traducción en García Bazán, 1991: 62.

⁵ Johnston, 1991: 55.

⁶ García Bazán, 1991: 62 nota 50.

número tiene un papel fundamental porque los números equivalen a las Ideas y son la base para estructurar el mundo físico. Por lo tanto, esta tríada ideal debe estar relacionada con el Alma Cósmica y con el Demiurgo.

La tríada “mide” (μετρεῖται, μετροῦσα), como indican los frs. 31 y 23, “tiene sembradas” (ἐσπαρται) y por lo tanto contiene, como indica el fr. 28 y, además, “retiene” o “mantiene unido” (συνέχη), como indica el fr. 23. Por lo tanto, desempeña una función muy similar a la del Alma Cósmica en el *Timeo* y en la doctrina platónica posterior. Hécate-Alma “divide” y a la vez “mantiene unidos” el mundo sensible e inteligible porque es el elemento intermedio.

El fr. 28 justifica la ecuación del elemento intermedio de la tríada con Hécate-Alma porque dice que la tríada posee un “seno” (esto es, las cavidades del seno, κόλποις) dentro del cual se siembran todas las cosas. Por lo tanto, es lógico pensar que los otros dos elementos de la tríada sean el Intelecto Paterno y el Segundo Intelecto demiúrgico. La atribución del seno a Hécate está justificada porque el término κολπός en los *Oráculos Caldeos* normalmente se utiliza para referirse al seno de Hécate¹, cuya función es nutrir las Ideas y enviarlas hacia el mundo sensible.

Teniendo en consideración los frs. 23 y 28, tiene sentido identificar el δέμα de la tríada en el fr. 31 con Hécate-Alma, ya que su función es mantener unidos a los otros dos elementos que son, una vez más, el Intelecto Paterno (emisor de las Ideas) y el Segundo Intelecto demiúrgico (que utiliza esas Ideas para crear el mundo físico). En el interior de su seno Hécate se encarga de alimentar las Ideas que recibe del Intelecto Paterno y las envía, una vez alteradas, hacia el mundo sensible, aunque antes de llegar allí todavía son interceptadas por el Segundo Intelecto Demiurgo. Una de las formas que tiene Hécate-Alma de nutrir y de alterar las Ideas es midiéndolas, esto es, dividiéndolas. Al hacerlo, contribuye a establecer la delimitación, las fronteras y las estructuras a partir de las cuales se crea el mundo físico. Además, Hécate-Alma es el elemento intermediario entre los dos Intelectos y actúa como su membrana y como su nexo conector y divisorio al mismo tiempo. Se encarga de mantener a los Intelectos separados para que no se mezclen entre sí pero conectados al mismo.

A este respecto, el fr. 6 que voy a comentar a continuación resulta bastante descriptivo porque denomina a Hécate-Alma “membrana intelectual ceñida por debajo” (ὑπεζωκῶς τις ὑμὴν νοερός). La denominación de “membrana” caracteriza muy bien la función de Hécate, pues suele ser un elemento fino, diáfano y flexible que, a pesar de separar dos elementos, permite que haya conexión entre las dos sustancias que separa. En este sentido el papel de Hécate-Alma recuerda la función de Hécate como divinidad liminal y a la que desempeña bajo

¹ Excepto en el fr. 30: πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα. “Fuente de las fuentes, matriz que contiene todas las cosas” (Kroll 19 = Dam., II 67, 1-3). Según la interpretación de Damascio, el sujeto de este fragmento es el Intelecto Paterno. Kroll creó este fragmento oracular a partir de dos porciones distintas de una oración de Damascio que dice: Διόπερ οὐδὲ πηγὴ μία τῶν πολλῶν αὕτη γε, ἀλλὰ πηγὴ τῶν πηγῶν, καὶ πηγῶν ἀπασῶν, κατὰ τὸ λόγιον, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα... Ruelle, el más reciente editor de Damascio, considera solo συνέχουσα τὰ πάντα como las palabras que componen el fragmento oracular. El editor señala que el término μήτρα para referirse al seno de Hécate debió de ser añadido por Damascio, ya que en el resto de fragmentos la palabra que se utiliza es κολπός. Además, este término no suele utilizarse para referirse al Intelecto Paterno como “Fuente de fuentes” que contiene todas las cosas, sino al seno de Hécate. Por eso Lewy sugiere que el sujeto de este oráculo fuese el Poder Paterno (Δύναμις), Lewy, 1956: 82.

su faceta lunar porque en ambos casos la diosa transmite entidades o materia desde un lugar a otro, a través de un punto liminal que a menudo se identifica con la Luna.

Fr. 6 (Simplic., *In Arist. de Caelo* II 1 p. 375, 19-21 Heiberg. Kroll 22; Des Places 68; Johnston 53-54).

ὥς γὰρ ὑπεζωκῶς τις ὑμὴν νοερὸς διακρίνει, πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μιγῆναι.

“Pues, como una membrana intelectual ceñida por debajo, (Hécate-Alma) separa a un fuego primero y a un fuego segundo que ansían mezclarse”¹.

La ὑπεζωκῶς τις ὑμὴν νοερὸς “membrana intelectual ceñida por debajo” se identifica con Hécate-Alma. La forma verbal de perfecto ὑπεζωκός (ὑποζώννυμι) aparece también en el fr. 35 relacionada con Hécate-Alma, pues la denomina ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος “la flor de fuego ceñida por debajo”. En ambos casos se trata de una referencia a la doble función de Hécate-Alma como membrana divisoria y nexo conector de los dos Intellectos Paternos. Hécate-Alma ajusta cognoscitivamente el mundo hipercósmico (mundo inteligible) e impide que se mezclen el ἅπαξ ἐπέκεινα y el δις ἐπέκεινα para que éstos puedan cumplir su función de guías cósmicos respecto del universo².

Hécate-Alma es la entidad divina que actúa como “barrera”, “cinturón” o “membrana” divisoria entre el Primer y el Segundo Intellecto para impedir que lleguen a juntarse, ya que de lo contrario el Primer Intellecto se vería contaminado por el Segundo, que está más próximo al mundo sensible, si llegasen a juntarse. El mismo concepto de ὑπεζωκῶς ὑμὴν aparece en los testimonios de Proclo y en Damascio y se entiende como el poder divisorio y el medio de unión y de delimitación de los mundos sensible e inteligible³.

Aunque en ningún caso se especifica la identidad de dicha membrana divisoria, hay motivos para pensar que se trata de Hécate-Alma⁴. El Primer Intellecto-ἅπαξ ἐπέκεινα emite Ideas (en forma de rayos o torbellinos ígneos) y Hécate las recibe, las nutre y las mide para enviarlas después al mundo sublunar. El Intellecto segundo-δις ἐπέκεινα, identificado con el Demiurgo platónico del *Timeo*, se encarga de guiar las Ideas en su último trayecto hacia la materialización, esto es, se encarga de crear o materializar los objetos específicos en el mundo sensible a partir de las Ideas.

A este respecto conviene citar el fr. 7 (Psolo, *P.G.* 122, 1140c-10-11; Kroll 14; Des Places 68; Johnston 54 nota 7): Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῦν παρέδωκε δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν. “Pues el Padre ha concluido todas las cosas y las ha entregado al Segundo Intellecto, al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana”.

¹ Traducción en García Bazán, 1991: 58.

² García Bazán, 1991: 58 nota 19.

³ Procl., *In R.* II 224, 28; Damascio, II 131, 27.

⁴ Lewy, 1956: 92 nota 101 da a entender dicha identificación; Des Places, 1989: 124-125 y Johnston, 1990: 53-58 corroboran dicha afirmación. Johnston concuerda con la teoría de que la membrana divisoria entre el Primer y el Segundo Intellecto se personifica en Hécate-Alma y desarrolla las implicaciones de las funciones cosmológicas de Hécate-Alma que se deducen a partir de este hecho.

La primera parte del fragmento (“el Padre ha concluido todas las cosas”) se refiere al proceso en el cual el Padre supremo manifiesta en el Intelecto Primero todas las perfecciones y éstas pasan al Intelecto Segundo para ser contempladas creativamente y llegar a imprimir las formas del mundo material. La frase “al que vosotros llamáis primero, en la medida en que pertenecéis a la raza humana” denota la confusión propia de los seres humanos que identifican erróneamente al Intelecto Segundo o Demiurgo como causa agente primera del universo¹. Según Proclo², la creación del mundo material, a partir de fuego, agua, tierra y de éter que todo lo nutre, es atribuida al Segundo Intelecto demiúrgico³ en los *Oráculos Caldeos*. Hécate-Alma se encarga de separar al Primer Intelecto del Segundo.

Esto quiere decir que la materialización de las Ideas en el mundo sensible requiere tres entidades en la doctrina de los *Oráculos Caldeos*: un emisor, un transmisor y un moldeador receptivo⁴. La triadización de entidades y sustancias se hizo muy popular en el pensamiento místico y filosófico tardío, por lo que la presencia de tríadas en el sistema caldeo fue bien acogida por los neoplatónicos y fomentó el descontrolado proceso posterior de traducir todo a tríadas. Sin embargo, los *Oráculos* no definen por completo los componentes de todas las tríadas que mencionan en sus versos.

Únicamente los frs. 23, 28 y 31 parecen describir una misma tríada: aquella compuesta por el ἄπαξ ἐπέκεινα-Ἐκάτη-δις ἐπέκεινα. Esta es la “tríada ideal” cuya función es constituir los arquetipos⁵ del sistema caldeo, y es distinta de la tríada primaria.

La “tríada ideal” (ἄπαξ ἐπέκεινα-Ἐκάτη-δις ἐπέκεινα) descrita en los tres fragmentos 23, 28 y 31 tiene tres características. Primera, contiene en sí misma todas las cosas y las mide (fr. 23); segunda, el seno de esta tríada (el seno de Ἐκάτη) contiene la semilla de todas las cosas, por lo que esta tríada interviene en el proceso de generación (fr. 28)⁶; tercera, la tríada constituye el lugar en el que las sustancias noéticas son medidas⁷ (fr. 31).

Por su parte, la “tríada primaria” es el tejido de composición del seno paterno, donde todo está en potencia de producción. Está constituida por “el Padre Supremo – la Potencia Paterna – la Inteligencia Paterna” y tiene la triple función paternal, dinámica e intelectual. Los tres elementos de la tríada están abiertos y en comunicación total entre sí, por lo que cada uno en

¹ Numenio, *Sobre el Bien* VII, fr. 17 (26 Leemans) en García Bazán, 1991: 250.

² Procl., *In Ti.* II 50, 23. Kroll 35.

³ Johnston, 1990: 54.

⁴ Así el Padre Primero ordena la triadización de todo: *Orac.Chald.* fr. 22: Εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατὴρ τέμνεσθαι ἅπαντα, <πρωτίστου πατὴρ> αἰδίου νῶ πάντα κυβερνῶν οὐ τὸ θέλειν κατένευσε καὶ ἤδη πάντ' ἐτέμνητο. “Pues el Intelecto Paterno dijo que todas las cosas fuesen divididas en tres, gobernándolas todas por el Intelecto del siempre (primerísimo Padre); todavía no había indicado su voluntad con un signo de cabeza, y ya se encontraban divididas todas las cosas”.

⁵ Sobre el concepto de arquetipo en los *Oráculos Caldeos* véase García Bazán, 1991: 22-23.

⁶ Además, véase el fr. 29: Τῆσδε γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασεν “Porque a partir de esta tríada el Padre ha mezclado todo soplo vital”. Es la tríada a partir de la cual se insufla el soplo de vida proveniente del Padre a todas las cosas; lo cual tiene sentido si consideramos que la recepción de las Ideas del Padre y su envío en forma de hálito vital sucede en el seno de Hécate, a partir del cual se diseminan al mundo sensible para dotar de vida a todos los seres.

⁷ Johnston, 1991: 55.

sí mismo constituye una tríada¹ en la cual predomina una función propia². Por encima de todas las funciones predomina la función paterna porque es productiva respecto de la Potencia e inteligible respecto del Intelecto. El Intelecto es básicamente conocimiento, tiene por objetivo al Padre y a la Potencia como acto. La Potencia es actividad viviente porque está entendiendo al Padre y siendo entendida por la Inteligencia. Damascio identifica esta tríada con la porfiriana ὕπαρξις-ζωή-νοῦς, la cual es equivalente a la plotiniana y a la considerada neoplatónica en general, ὄν-ζωή-νοῦς³.

Función soteriológica de Hécate-Alma como transmisora de información para el teúrgo

Los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* que han llegado hasta nosotros demuestran que Hécate-Alma se comunica y transmite información cosmológica, ritual y soteriológica al teúrgo de dos formas distintas: una, a través de las estatuas de culto de la diosa; la otra, durante sus epifanías.

Los frs. 51, 52, 224, 2, 117, 118, 119, 72, 142 y 186bis aportan información sobre la elaboración y uso de la estatua de culto de Hécate.

Fr. 51 (Procl., *In R.* II 201, 14-16. Kroll 28; Des Places 80; Johnston 62; Ronan 11 p. 94).

Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων πολλή ἄδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους.

“Porque de su flanco derecho, donde los cartílagos forman cavidad, brota con generosa abundancia la corriente líquida del alma primordial que anima completamente luz, fuego, éter y mundos”⁴.

El fr. 51 parece ser una parte de la descripción de una estatua de culto de Hécate-Alma. La presunta estatua descrita se atribuye a Hécate-Alma debido a los testimonios antiguos que transmiten este fragmento oracular y también al fr. 52, que comentaré a continuación, ya que se considera una continuación del fr. 51 y en él se menciona explícitamente a Hécate⁵. No

¹ Tal vez esta idea venga expresada en el *Orac. Chald.* fr. 27 (Kroll 18 = Dam., I 87, 3; II 87, 14): Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει “Pues en todo el mundo resplandece una tríada a la que gobierna una mónada”. Es decir, cada orden de realidad es una unidad de triple función constitutiva, García Bazán, 1991: 63 nota 54. Sin embargo, Johnston interpreta este fragmento como una mención de la “Tríada Paterna”. Según la autora, el fr. 27 indica que la influencia y la acción de la Tríada Suprema impregna todo el Cosmos por lo que, a pesar de su importancia, al final esta tríada resulta ser un instrumento de la “Mónada”, esto es, del Padre Supremo trascendente. En mi opinión puede que el fr. 27 sea una manera de expresar estas dos ideas al mismo tiempo, por lo que ambas interpretaciones son compatibles. El fr. 26 (*dubium*) (Lyd., *Mens.* II 6, 23, 12 W) expresa una idea similar: Μουνάδα γὰρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσωτο κόσμος: “Porque el mundo, viéndote mónada triádica, te ha reverenciado”, pues indica que la Tríada está compuesta por diferentes porciones de la Mónada. Por lo tanto, la Tríada constituye un atributo de la Mónada. Según Johnston: “The Triad is an attribute of the Monad, which reflects the Chaldean notion that all creation ultimately was only the hypostasized effluence of the Father –the “Triadic Monad” is the Father in his guise as Triad” (Johnston, 1990: 55 nota 22).

² Pselo, *Exposición caldaica* 1149c (García Bazán, 1989: 155); *Boceto* 73, 5-15 (García Bazán, 1989: 161); *Escolio a Gregorio Nacianceno* 163, 10 (García Bazán, 1989: 172).

³ García Bazán, 1989: 62 nota 56.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 71.

⁵ Johnston, 1990: 62 nota 33.

sabemos si la estatua de la diosa a la que aluden los dos fragmentos es de culto o ritual (τελεστικά).

Los frs. 51 y 52 aportan información sobre la corriente líquida del Alma primordial (ψυχῆς ἀρχιγενέθλου) que fluye por el abdomen derecho de Hécate, y sobre la virtud que queda en su abdomen izquierdo.

El mensaje de estos fragmentos está relacionado con la función que desempeña Hécate-Alma al dotar de alma (ἐμψυχόω) a todas las partes del Universo. El fr. 52 transmite que Hécate produce dentro de sí la sustancia que dota de vida al Todo compuesto por: luz (el mundo noético), el fuego (el mundo empírico), el éter y los κόσμοι. El líquido o sustancia que Hécate produce es Alma¹ en su forma activa y emanada, esto es, la “potencia del Alma Cósmica”. Por este motivo, atribuir la fuente del líquido del Alma Primera (esto es, el poder de dotar de alma) a Hécate es lo mismo que decir que ella es Alma porque dota de alma a Todo. El λαγών (“abdomen”) de Hécate es el lugar donde reside el líquido del alma primaria o del Alma Cósmica.

Nótese que el uso del término λαγών en los frs. 51 y 52 tiene un marcado sentido sexual o reproductivo. En textos poéticos u oraculares de época postclásica en los que se describe el nacimiento de los niños, el plural λαγόνες se suele utilizar para referirse concretamente al órgano situado dentro del abdomen, al seno o al vientre². Según Proclo, la denominación “corriente líquida” (λιβάς) del alma primordial se debe a que el agua es el hogar del alma porque es el símbolo de la vida³; por eso el Alma se llama “fuente” (λιβάς) de toda ζωογονία en los *Oráculos* y Platón llamó al Alma Cósmica πηγή “fuente”⁴.

Identificar a Hécate como Alma Cósmica es considerar la parte por el todo, ya que la propia Hécate está compuesta de la sustancia Alma y esa misma es la sustancia que ella, Hécate-Alma, produce, por lo que se identifica el continente con el contenido. Hécate es hipóstasis de la sustancia noética que produce. En la doctrina de los *Oráculos*, esta misma consideración se aplica al Intelecto con relación a la sustancia noética (lo Inteligible) que emana. Ejemplos de ello son el fr. 20: Οὐ γὰρ ἄνευ νοός ἐστι νοητοῦ, καὶ τὸ νοητὸν οὐ νοῦ χωρὶς ὑπάρχει “Pues el Intelecto no es con independencia de lo inteligible, ni lo inteligible existe aparte del Intelecto”, o bien el *Orac.Chald.* fr. 20 bis (Damascio, II 16, 18): νοητόν, ἔχων τὸ νοοῦν ἐν ἑαυτῷ “(El Padre es) un Inteligible, que tiene en sí mismo lo que concibe”.

En las doctrinas filosóficas medio y neoplatónicas, el Alma tenía la función de crear las almas individuales y de enviarlas al mundo material para dotar con ellas a los seres humanos y al mundo en su conjunto. La doctrina caldea adoptó esta premisa y atribuyó a Hécate-Alma la capacidad de dotar de alma a los seres y a todo el mundo.

¹ Los *Oráculos Caldeos* describen conceptos o sustancias cósmicas como entidades personificadas y como esencias impersonales. Así, por ejemplo, hablan de “Inteligencia” como entidad independiente y como esencia del pensamiento en sí mismo (esencia noética), véase *Orac.Chald.* fr. 20.

² Johnston, 1990: 63 nota 38 con ejemplos de fuentes antiguas, especialmente Procl., *In Ti.* III 248, 5 y ss.

³ Procl., *In Ti.* III 256, 32-257, 2.

⁴ Pl., *Phaedr.* 345c. Véase Johnston, 1990: 62 nota 34.

Así pues, el seno de Hécate-Alma (κόλποι) tiene la función de recibir las Ideas ígneas del Padre, cargadas de sustancia vivífica, y de transmitir las a los seres para dotarlos de vida (fr. 35). De ahí que se califique como ζωογόνος (fr. 32) y que Hécate-Alma sea llamada ζωῆς δεσπότης “señora de la vida”. El mismo “órgano”, el seno ζωογόνος, que los caldeos atribuyen a Hécate-Alma, se atribuía también al Alma platónica implicando las funciones, por lo que Johnston considera este hecho como una prueba fehaciente de Hécate caldea y el Alma platónica son la misma divinidad en la doctrina de los *Oráculos Caldeos*¹.

Fr. 52 (Pselo, *PG* 122, 1136a 11-12; Kroll 28; Des Places 80; Johnston 62; Ronan 12 p. 94).

Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῇ, ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προῖεῖσα.

“En el costado izquierdo de Hécate reside la fuente de la virtud, que permanece íntegra en el interior sin dejar escapar la virginidad”².

El fr. 52 parece ser una continuación del fr. 51, por lo que puede que ambos provengan del mismo oráculo³.

El comentario de Pselo a este fragmento es el siguiente:

Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγῇ, ἔνδον ὅλη μίμνουσα, τὸ παρθένον οὐ προῖεῖσα. Ἐξηγήσεις. τὴν Ἑκάτην οἱ Χαλδαῖοι θεὸν ὀρίζονται μεσαιτάτην ἔχουσαν τάξιν καὶ οἶον κέντρον τυγχάνουσαν τῶν ὅλων δυνάμεων. καὶ ἐν μὲν τοῖς **δεξιοῖς** αὐτῆς μέρεσι τιθέασιν τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν, ἐν δὲ τοῖς **ἀριστεροῖς** τὴν πηγὴν τῶν ἀρετῶν. καὶ φασιν ὅτι ἡ μὲν πηγὴ τῶν ψυχῶν ἔτοιμός ἐστιν εἰς τὰς ἀπογεννήσεις, ἡ δὲ πηγὴ τῶν ἀρετῶν ἐν ὅροις μένει ἔνδον τῆς ἰδίας οὐσίας καὶ οἶον παρθένος ἐστὶ καὶ ἀμιγής, τὸ στάσιμον τοῦτο καὶ ἀκίνητον ἀπὸ τῶν ἀμειλίκτων λαβοῦσα δυνάμεων καὶ ζωστήρι κοσμηθεῖσα παρθενικῶ.

“Los caldeos definen a la diosa Hécate ocupando el orden intermedio justo y tocándole en suerte, por así decir, el centro de todas las potencias. A su derecha está la fuente de las almas, y a su izquierda, la fuente de las virtudes. Dicen también que la fuente de las almas está pronta para la procreación, pero que la fuente de las virtudes permanece adentro, en los límites de su propia esencia, y es como una virgen pura, habiéndose apoderado de la firmeza e inmovilidad de las potencias indoblegables y estando adornada con un cinturón de virgen”⁴.

El escoliasta refiere, en primer lugar, la posición cosmológica de Hécate-Alma, concretamente en la tríada ideal a la que pertenece, pues en ella ocupa el lugar intermedio, siendo nexo de conexión y límite de las potencias, esto es de los Padres Primero y Segundo, ya que se sitúa en el centro de estos dos. En segundo lugar, la mención de la “derecha” de Hécate-Alma es una alusión a su abdomen derecho, donde está la fuente de “corriente líquida del alma primordial”; así como su izquierda, esto es, su abdomen izquierdo, es la fuente de las virtudes. En tercer lugar, la denominación ἡ μὲν πηγὴ τῶν ψυχῶν “la fuente de las almas” se refiere a la propia Hécate-Alma. Está preparada para la “procreación” en el sentido de

¹ Johnston, 1990: 159.

² Traducción de García Bazán, 1991: 71.

³ Johnston, 1990: 62.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 142.

engendrar vida o de dotar de vida, pues es la ζωῆς δεσπότις, y esto no implica que deje de ser virgen y pura. Hécate-Alma, al ser la fuente productora de las virtudes, permanece incorruptible, sin descender del lugar en el que se halla, mientras que sus esfuerzos, esto es, las almas que produce se contaminan¹ al entrar en contacto con entes de niveles cosmológicos inferiores o cuando llegan, al final, a acogerse en los cuerpos del mundo material. García Bazán señala que la figura de Hécate puede imaginarse con los brazos cruzados hacia los hombros o la pelvis. Sosteniendo en la pelvis la fuente de las virtudes en su mano derecha (en el abdomen izquierdo), como dice Pselo, y en su mano izquierda (en el abdomen derecho) la fuente de la sustancia de las almas.

El fr. 52 sirve a los escoliastas antiguos de los *Oráculos Caldeos* para equiparar a Hécate con el Alma caldea y para denominarla la ζωογόνος θεά caldea. Así pues, Proclo habla sobre las γονίμους δυνάμεις “fuerzas dadoras de vida” del Alma cósmica y las interpreta como referencias a sus templos, sus manos, su vientre, citando este fr. 52².

Fr. 224 (Eus., *PE* V 12, 1; Nic. Greg., *In Synes.* 539 b-c. N. Terzaghi, *S.I.F.C.* XII, 1904 p. 191; Wolff 130; Des Places 120; Johnston 130-131).

Ἀλλὰ τέλει ξόανον, κεκαθαρμένον ὥς σε διδάξω· πηγάνου ἐξ ἀγρίοιο δέμας ποίει, ἥδ' ἐπικόσμη ζώοισιν λεπτοῖσι, κατοικιδίοις σκαλαβώταις, σμύρνης καὶ στύρακος λιβάνοιό τε μίγματα τρίψας σὺν κείνοις ζώοισι, καὶ αἰθριάσας ὑπὸ μῆνην αὔξουσιν, τέλει αὐτὸς ἐπευχόμενος τήνδ'εὐχήν.

“Lleva a cabo, pues, una estatua, purificada como te enseñaré: fabrica un cuerpo de ruda silvestre, adórnalo con pequeños animales, con lagartos moteados domésticos, y una vez que hayas machacado una mezcla de mirra, de estoraque y de incienso con aquellos animales, expuesto al aire libre bajo la Luna creciente, celebra un rito rezando esta oración”³.

El emisor en primera persona del fr. 224 se identifica con Hécate-Alma y el mensaje divino que transmite instruye al teúrgo sobre la forma de elaborar y consagrar su estatua. Las estatuas rituales de dioses eran animadas por el mago con el objetivo de obtener oráculos. Los elementos que componían las estatuas debían ser *symbola* físicos (plantas, rocas, animales y otros objetos) consagrados a la divinidad en cuestión porque éstos ayudaban al establecimiento del vínculo de συμπάθεια y a la comunicación del teúrgo con la divinidad. El fr. 224 muestra ejemplos de *symbola* de Hécate: elementos vegetales que son la ruda, la mirra y el incienso y animales como los lagartos.

La συμπάθεια o vínculo simpatético es lo que hace posible objetivos teúrgicos como la σύστασις. Consiste en establecer un canal de conexión entre el mundo noético y el material para que el teúrgo reciba información directamente de un dios o *daimon*. Es la herramienta que aprovecha el mago en la magia tradicional para intentar coaccionar a los dioses a que cumplan el cometido que él les solicita. Las herramientas que le permiten establecer este vínculo de συμπάθεια son los *symbola* o *synthemata*, esto es, los símbolos del mundo noético o de entidades divinas que el dios Padre-Uno ha puesto dentro del mundo sensible. Un

¹ García Bazán, 1991: 71 nota 117.

² Procl., *In Ti.* 260, 20 ss.

³ Traducción en García Bazán, 1991: 105.

symbolon puede ser de cualquier naturaleza (una roca, una planta o un tipo de incienso, una palabra mágica o un sonido). Los *symbola* podían mezclarse con el material del cual estaba hecha una estatua de culto; así pues, podían estar inscritos en la estatua, podían ser portados por el teúrgo o pronunciados o manejados de otra forma por él. Era esencial utilizar exactamente los *symbola* correctos cuando se realizaba un conjuro, por eso Hécate-Alma instruye exactamente al teúrgo sobre cómo elaborar su estatua en el fr. 224.

Hay ejemplos de *symbola* mágicos en los dos conjuros del PGM IV 2871-2876 dedicados a Hécate, uno para hacer el bien y otro para hacer el mal. Si el mago quería obrar por una buena causa ofrecía a Hécate estoraque, mirra, salvia, incienso y un hueso de fruta. En cambio, si pretendía hacer daño, entonces ofrecía “la esencia mágica de un perro y de una cabra de piel moteada, y la esencia de una virgen muerta prematuramente”. Como se puede observar, los *symbola* son de distinto tipo según el propósito de las prácticas mágicas en las que se utilizan.

Como ocurre en el caso de los frs. 51 y 52, tampoco en el fr. 224 podemos saber si las estatuas de Hécate-Alma que se describen son de culto o ritual (τελεστικά). De hecho, ningún otro fragmento oracular de los que nos han llegado da evidencia directa de la τελεστικά Caldea. Solamente tenemos prueba de ella en las fuentes indirectas: por ejemplo, Luciano dice que Juliano el Teúrgo escribió una obra llamada Τελεστικά¹ para la cual Proclo habría escrito un comentario (hoy perdido), según el testimonio de Marino².

El fr. 224 manifiesta los propósitos que perseguía el teúrgo cuando invocaba a Hécate-Alma: primero, conocer los *symbola* divinos para poder comunicarse con la divinidad, y segundo, lograda la σύστασις, obtener conocimiento divino procedente del mundo noético. Para ello recurre a Hécate-Alma porque transmitir información es parte de su función mediadora. La transmisión de información desde el mundo inteligible al material se realiza a través del establecimiento de la συμπάθεια y contribuía a la σύστασις y a la ἀναγωγή, dos procesos importantes para el objetivo soteriológico del teúrgo. Así pues, la función de Hécate-Alma como mediadora y su ubicación intermedia entre el mundo inteligible y el sensible eran rasgos significativos para el teúrgo, no solo a nivel cosmológico sino a nivel personal. Las funciones de Hécate-Alma como nexo conector y delimitador, así como su capacidad y voluntad para transmitir información contribuyeron a forjar su consideración de Σώτριά.

En relación con el fr. 224, los frs. 2 y 72 muestran los preparativos y las medidas de predisposición y precaución que debía adoptar el mago al establecer el vínculo simpatético con Hécate-Alma.

Fr. 2 (Dam., *In Prm.* I 115, 11-14. Kroll 51; Des Places 66-67; Johnston 83-84).

Ἐσσάμενον πάντευχον ἀκμήν φωτὸς κελάδοντος, ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχὴν θ' ὀπλίσαντα, πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν ἐμπυρίοις σποράδην ὀχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν.

¹ Lucian., *Philops.* 12.

² Marino, *Procl.* 26.

“Equipado de cuerpo entero con la fuerza de una luz muy viva y armado en intelecto y alma con una espada de tres puntas, arroja en tu inteligencia el signo total de la tríada y no frecuentes los canales de fuego dispersamente, sino con concentración”¹.

El fr. 2 está dirigido al iniciado y en su mensaje transmite una serie de *symbola*. Según la interpretación de Johnston, se trata de los *symbola* que constituyen las “armas” teúrgicas con las que Hécate-Alma dota a los teúrgos que la invocan correctamente². Según la interpretación de Lewy, el fr. 2 describe las preparaciones que un teúrgo debe hacer antes de “penetrar en los rayos de fuego”, es decir, antes de su ascensión³ y conexión con las Ideas del Padre (los rayos de fuego).

La ἀκμήν φωτὸς κελάδοντος “fuerza de una luz muy viva” es el *symbolon* de la música o la armonía de las esferas. El teúrgo que logra revestirse con esta fuerza queda protegido durante su ascensión a las Ideas-rayos del Intelecto. Además, el teúrgo debe armar su mente y su alma ἀλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχὴν θ' ὀπλίσαντα “con la fuerza de tres proyecciones”. Todo ello son habilidades que obtiene el teúrgo a través de Hécate-Alma, pues de ella emana esta poderosa ἀλκή.

La ἀλκή es el poder noético que reside en Hécate-Alma⁴ y representa el conjunto de “armas”, esto es, de las habilidades que el teúrgo necesita para alcanzar la σύστασις o la ἀναγωγή. El concepto de “armarse” para acceder a las Ideas-rayos del Padre se repite en el fr. 72 que comentaré a continuación. Sobre el concepto de ἀλκή trata no solo en el fr. 2, sino también en los frs. 117, 118 y 119.

Fr. 1 (Procl., *In Prm.* I 154, 16-26. Kroll 11; Des Places 66; Johnston 84-85).

[...] ἔστι γὰρ ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις [...].

“[...] ya que es como la potencia de la fuerza⁵ resplandeciente que ilumina con cortes intelectivos [...]”⁶.

En relación con el concepto de ἀλκή cito solamente los versos 3 y 4 del fr. 1.

La δύναμις de la ἀλκή recibe el epíteto ἀμφιφαοῦς (“resplandeciente”) porque ilumina νοεραῖς...τομαῖσιν “con tajos intelectivos”. En este verso, la δύναμις podría ser un complemento predicativo referido al Padre o, como propone Lewy⁷, ἀλκή puede ser un complemento predicativo referido a Hécate-Alma que, en mi opinión, es una opción plausible dado el testimonio de los fragmentos oraculares como el 2, 117, 118 y 119.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 56.

² Johnston, 1991: 128-130.

³ Lewy, 1956: 192.

⁴ García Bazán, 1991: 85 nota 219.

⁵ Difiero de la traducción de García Bazán “espada”, ya que la ἀλκή como “fuerza” noética es un término genuino de los *Oráculos Caldeos*.

⁶ Traducción de García Bazán, 1991: 55.

⁷ Lewy, 1956: 86 y 94 nota 112.

El fr. 117 (Procl., *In Alc.* 82 (177 Cr.), 7-8 W. Kroll 52; Des Places 96; Johnston 59 nota 30 y 129 nota 51): ...σωζόμεναι δι' ἑῆς ἀλκῆς “...Salvadas por su propia fuerza...”¹. Este fragmento ha sido interpretado como una indicación dirigida a las almas de los teúrgos, entendiendo que éstos consiguen salvar sus almas gracias a la ἀλκή que reside en Hécate-Alma y que les es proporcionada.

El fr. 118 (Sinesio, *De ins.* 135b. Kroll 59; Des Places 96; Johnston 59 nota 30 y 129 nota 51): τοῖς δὲ διδασκὸν ἔδωκε φάους γνῶρισμα λαβέσθαι· τοὺς δὲ καὶ ὑπνῶντας ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς “A algunos ha concedido comprender, por el estudio, el símbolo de la luz; a otros, incluso mientras duermen, los ha hecho fructificar con su poder”². Este oráculo, citado en Sinesio, ratifica que la inspiración noética es posible en sueños. De acuerdo con ello, el fragmento podría hacer alusión al ἀλκή de Hécate-Alma para proveer en sueños al teúrgo con los *symbola* necesarios para la σύστασις y ἀναγωγή³. García Bazán propone una interpretación diferente, pues considera que el Padre es el sujeto agente de las acciones que se describen en estas líneas⁴. Sobre este oráculo, Pselo, *Boceto resumido de las viejas doctrinas de los caldeos* 75, 14⁵.

El fr. 119 (Hierocles, *In aur. Carm.* 478b 4, Mullach². Des Places 96; Johnston 59 nota 30): Θεοσυνδέτου ἀλκῆς “...poder que une a Dios”⁶. Se trata del ἀλκή, el “poder” que reside en Hécate-Alma, que es capaz de lograr que al alma del teúrgo se libere del cuerpo⁷, de modo que pueda ascender y conectarse con las Ideas-rayos del Padre⁸.

Volviendo al fr. 2, el teúrgo procede de la siguiente forma: primero πᾶν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ “arroja en su inteligencia el signo total de la tríada”, después, debe pronunciar para sí mismo y en silencio las palabras mágicas o las frases necesarias para completar la preparación para el acto de ascensión. Hacer esto último en silencio es necesario para mantener en secreto el σύνθημα de la tríada y evitar que la conozcan los no iniciados.

La prescripción obligatoria de secretismo es propia de la doctrina caldea, por ejemplo se aprecia en el fr. 132 (Procl., *In Cra.* 67, 20 P. Kroll 55; Des Places 98; Johnston 81): ...σῖγ' ἔχε, μύστα. Recuerda el silencio ritual que es requerido en los ritos de iniciación de los Misterios. Así pues, la expresión referida a que el teúrgo debe “arrojar en su inteligencia el signo total de la tríada”, significa que debe pronunciar las palabras-*symbola* mágicas en su mente y no en voz alta ya que, además, necesita dirigir su mente al Padre para lograr la σύστασις. Es necesaria concentración o esfuerzo mental para llevar a cabo este proceso con éxito, pues el teúrgo debe manipular mentalmente la σύνθημα. La misma indicación viene dada al comienzo del fr. 1: “Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει y 128: ...ἐκτείνας πύριον νοῦν ἔργον ἐπ’

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 85.

² Traducción de García Bazán, 1991: 85.

³ Johnston, 1990: 59 nota 30.

⁴ De acuerdo con García Bazán, este oráculo indica que el Padre puede iluminar, hace percibir el signo que hay en el alma y permitir crecer la simiente interior mediante la liberación de la potencia (ἀλκή) que radica en el alma (Hécate-Alma), véase García Bazán, 1991: 85 nota 220. Su interpretación me resulta un poco abstracta.

⁵ Kroll, 1894: 73-76 y Des Places, 1971: 198-201.

⁶ Traducción de García Bazán, 1991: 86.

⁷ García Bazán, 1991: 86 nota 221.

⁸ Johnston, 1990: 59 nota 30.

εὐσεβίης ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις “Extendiendo un intelecto ígneo en la obra de piedad salvarás también al cuerpo que fluye”¹. El sistema caldeo enfatiza que hay que “tornar” la mente hacia la divinidad y cumplir con los objetivos teúrgicos a través del esfuerzo mental (frs. 1 y 128). Basándose en estas premisas, García Bazán interpreta, por un lado, que la mente o intelecto del iniciado, al ser parte de su alma, es de naturaleza ígnea porque proviene del Fuego sagrado, esto es, de las Ideas vivificadoras enviadas por Hécate-Alma para dotar de alma y originadas en el Padre. Por otro lado, deduce que el alma “inflamada” del teúrgo contribuye a su protección personal porque ahuyenta a los perros-*daimones* incitadores de las pasiones terrenales.

Al igual que el fr. 2, los frs. 131, 132, 133 y 135 pertenecen al mismo contexto admonitorio dirigido al teúrgo acerca de cómo debe predisponerse, prepararse y llevar a cabo los rituales caldeos.

El fr. 131 (Olimpiodoro, *In Phaed.* 244, 21 N. Kroll 54; Des Places 98; Johnston 81): ... τὸν παιᾶνα ἀείδειν “...cantan el peán”². Según Olimpiodoro, el peán se refiere al himno que cantan las almas mientras ascienden a su lugar celeste.

El fr. 133 (Procl., *In Cra.* 101, 6-7; Kroll 55; Des Places 99; Johnston 81 y nota 14): Αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἄλμης “Y ante todo, cuando el sacerdote en persona cuida las obras del fuego, que rocíe con la ola helada del agua el mar estruendoso”³ prescribe que prescribe que el teúrgo caldeo debe purificarse con agua de mar antes de iniciar un rito.

El fr. 135⁴ (Johnston 81): Οὐ γὰρ χρή κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς· ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποὶ κύνες εἰσὶν ἀναιδεῖς καὶ ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν. “Porque es necesario que tú no los mires antes de que seas iniciado mientras eres un cuerpo; pues, siendo terrestres, son perros irascibles carentes de pudor y, encantando a las almas, siempre las apartan de los ritos”⁵. Advierte al teúrgo que no debe contemplar los perros-*daimones* caldaicos porque éstos son incitadores de pasiones que no convienen al alma que busca la salvación por medio de los ritos caldeos⁶.

Todos estos fragmentos aportan información sobre el ritual caldeo. Los términos como μύστα, παιᾶνα, τελεταί/τελεσθῆς/τελετῶν y el acto de rociar a los participantes e iniciantes con agua de mar o sal demuestran que los rituales caldeos están inspirados en los de la religión grecorromana tradicional. Además, estos elementos indican que las agrupaciones de teúrgos caldeos eran círculos cerrados, por lo que para formar parte de ellos uno necesitaba ser iniciado. Desconocemos si las iniciaciones implicaban solo la purificación del cuerpo (fr. 135) o si también incluía la purificación mayor y menos ritualizada del alma, basada en la contemplación.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 87.

² Traducción de García Bazán, 1991: 87.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 88.

⁴ Procl., *In Alc.* 18 (40 Cr.), 5 W. (verso 1) + *París gr.* 1853, fol. 68 r^o, ed. de Saffrey en *Revue de Philologie* (1969), pp. 67-68 (verso 2) + Procl., *ibidem*, 7 W. y *París gr.* 1853, *ibidem* (verso 3). Kroll 55 (versos 1 y 2); Des Places 99 (versos 1-3); Johnston 81.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 88.

⁶ Johnston, 1991: 134 nota 2.

Fr. 72 (Procl., *Theol. Plat.* 324, 8. Kr. 36; Des Places 85; Johnston 127-130; Ronan 51 p. 103).

Καὶ γὰρ δὴ πάντευχος ἐνόπλιος ἦκα θεείη.

“Pues también yo, divina, he llegado como un guerrero armada de todas las armas”¹.

El fr. 72 expresa cómo Hécate-Alma se presenta al teúrgo “completamente armada”. Esto puede interpretarse como una señal de la predisposición de la diosa para proveer al teúrgo de las “armas” que necesita para la protección y ascensión de su alma, para que pueda penetrar en las Ideas-rayos ígneos. Dichas armas consisten en el conocimiento de los *symbola* de la divinidad y deben ir sumados a una “armadura” que consiste en la habilidad teúrgica para realizar los actos rituales necesarios.

Hécate-Alma pone a disposición del teúrgo las “armas” teúrgicas y le guía e instruye acerca de la práctica ritual caldea. Todo ello es la respuesta a la petición del teúrgo y la diosa le transmite su mensaje a través de la revelación o durante su epifanía.

De hecho, el uso del tiempo verbal ἦκα y su significado de “llegada” parecen indicar que las palabras del fragmento fueron pronunciadas por Hécate-Alma durante su epifanía. Las armas a las que se alude son las armas teúrgicas con las que Hécate provee a aquellos que la invocan², al igual que las armas aludidas en el fr. 2, en cuyo caso se insta al teúrgo a equiparse con estas armas. La descripción de Hécate-Alma llevando armas y portando una armadura es simbólica y no debería ser entendida implicando una manifestación antropomórfica, sino que se trata de las armas (conocimiento de los *symbola*) y la “armadura” (conocimiento teúrgico) con las que ella provee al teúrgo.

Tal vez el mensaje de los frs. 224, 2 y 72 aporten información sobre la línea temporal del mismo acto ritual teúrgico. En primer lugar, en el fr. 224 (*dubium*) Hécate-Alma revela al teúrgo cómo fabricar y consagrar una estatua (ξόανον) para ella; por lo éste sería el momento previo a iniciar el acto ritual. En el fr. 72 Hécate se aparece ante el teúrgo y le concede los medios con los que prepararse para intentar penetrar en las Ideas-rayos, es decir, antes de iniciar la ἀναγωγή y de establecer la σύστασις con la divinidad. Por lo tanto, durante su epifanía en el fr. 72 Hécate-Alma está dotando al teúrgo con conocimiento práctico para la elaboración de la estatua y con información cosmológica para que lleve a cabo su ascensión y comunicación divina. Por último, el fr. 2 manifiesta que el teúrgo ya está equipado (ἐσσόμενον) y preparado para iniciar la ἀναγωγή y establecer la σύστασις con la divinidad. No hay muestras de invocación a Hécate-Alma en ese fragmento porque parece que el teúrgo ha sido previamente instruido, como indican los otros dos fragmentos.

Así pues, los frs. 224, 72 y 2 muestran la función de Hécate-Alma como transmisora y reveladora de información para el teúrgo: por un lado, le instruye sobre los *symbola* que debe usar para consagrar su estatua; por otro lado, le revela la información y los medios que necesita para establecer el vínculo simpatético y por lo tanto en la σύστασις y en la ἀναγωγή de su alma, todo lo cual forma parte del proceso soteriológico caldeo. Estas funciones se

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 76.

² Johnston, 1990: 128.

corresponden con la posición intermediaria de Hécate-Alma entre el mundo material y el inteligible y fomentan su concepción de Σώτεια¹.

Fr. 142 (Procl., *In R.* II 242, 11-12. Kroll 56; Des Places 101; Johnston 126 nota 43).

... σώματα τοῖς αὐτόπτοις φάσμασιν ὑμῶν εἵνεκεν ἐνδέδεται...

“...a causa de vosotros han sido ligados cuerpos a nuestros simulacros que se dejan ver directamente”².

El fr. 142 está expresado en primera persona y se atribuye a Hécate-Alma. Según la interpretación de Johnston, el vocablo σῶμα no se refiere a un cuerpo antropomórfico o teriomórfico sino a una forma perceptible por los sentidos humanos³. Basándome en esa premisa, considero plausible que los σώματα se refieran a las estatuas rituales de las divinidades a través de las cuales se manifiestan a los humanos y les comunican información.

Fr. 186bis (Olimp., *In Alc.* 125 (198 Cr.), 23-24 Westerink; *ibidem*, *In Phaed.* 23, 3; 68, 23 N. Des Places 110; Johnston 131 nota 58).

...ψυχῆς πάμμορφον ἄγαλμα.

“...imagen que tiene todas las formas del alma”⁴.

Según García Bazán, este fragmento se podría referir a la diosa Φύσις, de cuya relación con Hécate-Alma hablaré más adelante. En cambio, Johnston opina que se refiere, tal vez, a una estatua de Hécate-Alma. La animación de las estatuas de Hécate se convirtió en un tema recurrente y en uno de los objetivos principales de teúrgos y magos en la antigüedad tardía.

Fr. 189 (Procl., *In Ti.* II 130, 23. Kroll 30 n. 1; Johnston 59).

ἀμφιπρόσωπος.

“De doble rostro”⁵.

García Bazán interpreta este fragmento como una alusión a los rostros de Hécate, si bien éstos son tres o cuatro pero no dos, y relaciona el concepto de doble rostro con la doble función procesual de Hécate-Alma: recibir en su seno a los seres inteligibles y proyectarlos (hacer que nazcan) hacia afuera, esto es, hacia el mundo material inferior.

Johnston arroja luz más esclarecedora sobre este epíteto⁶. El adjetivo ἀμφιπρόσωπος expresa la capacidad de mirar en dos direcciones⁷ y se aplica a Hécate y a Jano¹ como

¹ Johnston, 1990: 133.

² Traducción de García Bazán, 1991: 89.

³ Johnston, 1990: 126 nota 43.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 95.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 97.

⁶ Johnston, 1990: 59-60.

⁷ Véanse las dos sólidas razones que da la autora para interpretar este adjetivo como “mirando en dos direcciones” (en el contexto teúrgico de los caldeos quiere decir al mundo sensible y al mundo no sensible) en lugar de significar literalmente “mirando por todas partes”, Johnston, 1991: 59 nota 31. En los *Oráculos Caldeos* hay tres epítetos compuestos por el prefijo ἀμφι- aplicados a Hécate-Alma:

traducción del epíteto latino *bifrons*. Los adjetivos ἀμφιφαής y ἀμφίστομος se refieren al poder de Hécate para interactuar entre los dos mundos. De ahí el uso de epítetos que expresan dualidad frente a los habituales epítetos aplicados a Hécate que denotan la triplicidad de la diosa. Johnston aclara que en contexto caldaico Hécate tiene solo dos rostros porque guarda y contempla solo dos mundos específicos (el inteligible y el material) y entre los dos se sitúa como Alma cósmica. Así pues, los epítetos ἀμφιφαής y ἀμφίστομος se atribuyen a Hécate-Alma solo a partir de la época del platonismo medio y tardío y específicamente en contextos místicos y filosóficos.

El fr. apoya la idea de que Hécate-Alma actúa como mediadora y transmisora entre el mundo inteligible y el sensible. La función de intermediaria de Hécate-Alma interesa en gran medida a los escoliastas de los *Oráculos*, hasta tal punto que ellos desarrollaron dicha función de la diosa más allá de los límites caldeos originales. Así pues, dondequiera que hiciera falta establecer un vínculo entre dos principios colocaban a Hécate-Alma².

Hécate-Alma transmite las Ideas que llegan desde el Intelecto paterno-ἄπαξ ἐπέκεινα y las envía al mundo material a través del segundo Intelecto-δις ἐπέκεινα Demiurgo. Del mismo modo, Damascio sitúa a Hécate entre el Primer Padre (Intelecto paterno), que califica de “indivisible”, y el Segundo Padre (Segundo Intelecto), que califica de “muy divisible”³. Pselo sigue a Proclo⁴ al considerar la tríada ἄπαξ ἐπέκεινα, Hécate-Alma y δις ἐπέκεινα como πηγαῖοι πατέρες (los Padres Fuente) o como κοσμογῶντες (los guías cósmicos)⁵. Además, sitúa a Hécate-Alma entre los dioses y los humanos, constituyendo el elemento central de todas las potencias⁶. De este modo, considera a Hécate-Alma “la fuente de los sueños” y dice que “su cinturón es el símbolo de su poder”⁷.

Los exegetas aplicaron a Hécate-Alma los epítetos ἀμφιπρόσωπος, ἀμφιφαής y ἀμφίστομος dadas las características que adquiere en el sistema caldeo. Por nombrar algunos ejemplos: Proclo llama a Hécate-Alma ἀμφιπρόσωπος y ἀμφιφαής y para justificarse alude a los frs. 51 y 52 que contienen la descripción de la estatua caldea de Hécate-Alma⁸. Califica a Hécate-Alma como ἀμφιόροσος y ἀμφίστομος⁹. Así como Damascio llama a Hécate-Alma ἀμφιφαής¹⁰.

La cualidad de “doble rostro” de Hécate-Alma simboliza su posición intermediaria y su función de mediadora, que son las cualidades que hacen de Hécate-Alma la membrana

ἀμφίστομος, ἀμφιφαής y ἀμφιπρόσωπος). Se utilizan siempre que se alude a la posición de Hécate-Alma entre las dos esferas o mundos (sensible y no sensible) y a su poder para mediar entre los dos.

¹ Plu., *Numa* XIX 11. Sin embargo no aparece en el himno de Proclo dedicado a Hécate y a Jano (Procl., *H.* 6).

² Johnston, 1990: 61.

³ Damascio, II 43, 27; I 315, 20 y II 89-90.

⁴ Procl., *In Ti.* II 129, 25.

⁵ Pselo, *PG* 122, 1152a; *Hyp.Keph.* 74, 12 K.

⁶ Pselo, *PG* 122, 1136b.

⁷ Pselo, *Hyp.Keph.* 74, 41 K.

⁸ Procl., *In Ti.* II 129, 25-130, 23.

⁹ Procl., *In Ti.* II 246, 19 y en Procl., *In Ti.* II 293, 23.

¹⁰ Damascio, I 315, 20 y II 152, 23.

divisoria a la vez que nexo conector entre el mundo inteligible y el material, así como vínculo de comunicación entre ellos.

Epifanías de Hécate-Alma: frs. 147, 146, 148, 219, 220, 221 y 55.

Hécate-Alma no solo transmite sus mensajes al teúrgo a través de sus estatuas rituales, sino también por medio de sus epifanías¹. Los frs. 146, 147, 148 nos informan sobre ello al describir la experiencia del teúrgo después de pronunciar las palabras mágico-rituales necesarias para que se produzca la epifanía. Después de analizar las escenas descritas en los tres fragmentos, concuerdo con el orden secuencial que propone Johnston, de modo que las escenas ordenadas sucederían de la siguiente forma: primero la del fr. 147, luego la del fr. 146 y en tercer lugar la del fr. 148². Expondré los motivos de esta ordenación en el comentario de cada fragmento.

Fr. 147 (Pselo, *PG* 122, 1133b 5-8. Kroll 57; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 48 p. 102).

Πολλάκις ἦν λέξης μοι, ἀθρήσεις πάντ' ἀχλύοντα³. Οὔτε γὰρ οὐράνιος κυρτὸς τότε φαίνεται ὄγκος, ἀστέρες οὐ λάμπουσι, τὸ μήνης φῶς κεκάλυπται, χθὼν οὐχ ἔστηκεν· βλέπεται δέ <τε> πάντα κεραυνοῖς.

“Si me lo dices a menudo, verás todo oscuro⁴. Porque entonces la masa o bóveda celeste no se manifiesta, los astros no brillan, la luz de la luna se oculta y la tierra no permanece firme; sino que todo se ilumina por medio de rayos”⁵.

Según la interpretación de García Bazán, Hécate-Alma es la responsable de producir esta alteración sensible en la naturaleza. El efecto de oscurecer el cosmos es una consecuencia propia de la epifanía de una divinidad en el medio natural del mundo material. Es preciso distinguir y considerar separadamente los dos tipos de fenómenos que provoca la venida y aparición de una divinidad en el mundo sensible. Por un lado están los fenómenos naturales o

¹ Sobre las epifanías de Hécate-Alma, véase Johnston, 1990: 111-133.

² En desacuerdo con el orden de hechos propuesto por Lewy, que mantiene el orden de la numeración de los fragmentos.

³ Fr. 147 l. 1 πάντ' ἀχλύοντα “todo oscuro” lectura de Johnston siguiendo la emendación del texto de Lobeck, *Aglaophamus*, l 104, n. rr y con la que también concuerdan Lewy, 1956: 242 y Kroll, 1894: 57. Otra lectura alternativa del fr. 147 l. 1 es πάντα λέοντα “todo como un león”, lectura que aparece en el *TLG* y en Pselo y seguida por Des Places, 1971: 171 nota 4 y por García Bazán en su traducción. Pselo intenta justificar esa lectura relacionando al león con el signo zodiacal de Leo el cual describe como un conjunto de estrellas con aspecto de león llamado λεοντοῦχος por los Caldeos. Según Pselo, si alguien llama a este signo en los ritos Caldeos todo lo que verá será un fantasma de león en el cielo, escondiendo el resto de cuerpos celestes. Sin embargo, esta interpretación no tiene mucho sentido considerando que no hay comparación posible con el contenido del resto de los fragmentos y que los Caldeos tenían cierta aversión por la astrología como fuente de conocimiento (fr. 107, fr. 217), por lo que no es lógico considerar que los Caldeos conceptualizasen los signos del Zodiaco y su efecto sobre los hombres de la forma que Pselo describe. No obstante Hécate tiene relación con los leones, como he comentado anteriormente, por ej. en los *PGM* o en Porph., *Abst.* III 18, incluso aparece flanqueada por ellos o subida a uno en las gemas mágicas o en los testimonios arqueológicos.

⁴ Traducción acorde con la lectura escogida πάντ' ἀχλύοντα y no con la lectura πάντα λέοντα que traduce García Bazán.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 90.

cósmicos; por otro lado están las visiones antropomórficas o teriomórficas, esto es, las propias epifanías, ya que son las que provocan los primeros fenómenos de alteración del medio. Por lo tanto, podemos deducir que las dos clases de fenómenos no ocurren simultáneamente: primero suceden los cambios en la naturaleza que preludian la epifanía y luego la propia epifanía.

Jámblico parafrasea el fr. 147: Πρὸς δὲ τούτοις τὸ μέγεθος τῶν ἐπιφανειῶν παρὰ μὲν τοῖς θεοῖς τοσοῦτον ἐπιδείκνυται ὥς καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον ἐνίοτε ἀποκρύπτειν καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὴν τε γῆν μηκέτι δύνασθαι ἐστάναι αὐτῶν κατιόντων.¹ De acuerdo con este autor, las epifanías de los dioses provocan que el cielo entero, el sol y la luna se escondan e impiden que la Tierra se quede firme. Jámblico no incluye en su paráfrasis la primera línea conflictiva del fr. 147, a cuyo dilema me he referido en la nota a pie de página sobre esa línea.

El comentario de Pselo, sin embargo, se centra precisamente en la explicación de la primera línea del fr. 147 que él lee como πολλάκις ἢ λέξης μοι, ἀθρήσεις πάντα λέοντα (“Si me lo dices a menudo, verás todo como un león”). El autor justifica la mención del león porque es el signo del Zodíaco designado como la casa del Sol, y dice que por eso Juliano el Caldeo llama a la fuente del oráculo “poseedora del león”, pues la constelación de Leo tiene la forma de este felino. Esto justifica que al invocar en los ritos a tal fuente por su nombre, aparezca en el cielo el simulacro de un león ocupándolo todo. Dice que como efecto de la aparición del simulacro del león la masa abovedada celeste no se manifiesta ni resplandecen las estrellas, que la luna se oculta y que todo se sacude por terremotos. Por su parte, Michael Italicus², al hablar sobre los símbolos de la estatua caldea de Hécate-Alma, utiliza un adjetivo poco común para ella, λεοντοῦχος. Es probable que el autor leyese de la misma forma que Pselo la primera línea del fr. 147 o bien que hubiera leído el comentario de Pselo.

En la última frase del fr. 147 βλέπεται δέ <τε> πάντα κεραυνοῖς “sino que todo se ilumina por medio de rayos”, los κεραυνοῖς “rayos” se refieren simplemente al fuego divino, aunque en los *Oráculos Caldeos* este término simboliza normalmente las Ideas, las ἰυγγες o los *symbola/synthemata*. Se trata de una referencia al fr. 146 que viene a continuación, pues en él se describe una gran variedad de apariciones ígneas que descienden para manifestarse contra la oscuridad del cielo que se crea en el fr. 147. Las pariciones ígneas del fr. 146 se pueden dividir en fuego con formas reconocibles y fuego con formas irreconocibles³, explicaré las implicaciones de una y de otra al final del comentario del fr. 148.

Fr. 146 (Procl., *In R.* I 111, 3-11. Kroll 57; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 49 p. 102).

... νοεῖν μορφήν φωτὸς προταθεῖσαν. ... ταῦτ' ἐπιφωνήσας ἢ παιδὶ κατόψῃ πῦρ ἵκελον σκιρτηδὸν ἐπ' ἡέρος οἶδμα τιταῖνον· ἢ καὶ πῦρ ἀτύπτων, ὅθεν φωνὴν προθέουσιν· ἢ φῶς

¹ Iambl., *Myst.* II 4, 19-23; 75, 11 y ss.

² Michael Italicus, Carta XVII 182, 26.

³ Una interpretación distinta de Lewy, 1956: 241-242 que dice que unas son visiones de luz o fuego sin forma y otras son caballos y niños, asociando a estos últimos con los ἄωροι y con los ἥρωες que en la magia tradicional acompañaban a Hécate. Además sume que el hecho de que sean de fuego indica que es Hécate la diosa que desciende a la Tierra, cuando el sistema caldeo asocia el fuego con la divinidad en general (sobre este asunto véase Johnston, 1990: 120 nota 21 también confirmado por Iambl., *Myst.* II 4; 77, 10-18).

πλούσιον ἀμφὶ γύην ῥοιζαῖτον ἐλιχθέν· ἀλλὰ καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτὸς πλέον ἀστράπτοντα ἢ καὶ παῖδα θοοῖς νώτοις ἐποχούμενον ἵππου, ἔμπυρον ἢ χρυσῷ πεπυκασμένον ἢ πάλι γυμνόν, ἢ καὶ τοξεύοντα καὶ ἐστηῶτ' ἐπὶ νώτοις.

“Habiendo invocado así, contemplarás o un fuego que semejante a un niño se apresura a saltos sobre la onda de aire, o también un fuego sin forma desde donde se lanza una voz, o una luz exuberante que se enrolla silbando en torno al campo; pero también, un caballo de aspecto más resplandeciente que una luz, o incluso un niño subido sobre el dorso de un caballo, inflamado o cubierto de oro o, por el contrario, desnudo, o, incluso disparando el arco y erguido sobre el lomo”¹.

De acuerdo con Johnston y García Bazán, se trata de un fragmento pronunciado por la propia Hécate-Alma y transmite las posibles formas que adoptan las apariciones de la diosa. Johnston se basa en el testimonio de Jámblico para justificar que se trata de Hécate-Alma. Por un lado, Jámblico, transmitiendo el fr. 147 casi textualmente, explica que éste describe las epifanías de dioses y que los únicos dioses que se comunican con los hombres según la doctrina de los *Oráculos*, son Hécate y, ocasionalmente, Apolo. Por otro lado, Jámblico describe la epifanía del “Alma del Todo” (Hécate-Alma) como un “fuego parlante sin forma”, una caracterización que concuerda con las descripciones de las epifanías en los frs. 146 y 148.

La misma idea de πῦρ ἀτύπων “fuego sin forma” que se manifiesta en el fr. 146 podría repetirse en el fr. 144 (Simplicio, *In phys.* 613, 7. Kroll 57; Des Places 101): ... τὰ ἀτύπων τυποῦσθαι “...lo sin forma toma forma”², si consideramos que el artículo τὰ se debe al plural de πυρ, πυρὰ omitido; además, se utiliza el mismo adjetivo ἀτύπων. No obstante, según la interpretación de García Bazán se trata de la luz del éter.

A partir de estos fragmentos se puede deducir lo siguiente: uno de los métodos del teúrgo para invocar a los dioses era el uso de los *symbola* y el conocimiento de los mismos solo le era concedido a través de los propios dioses. La cooperación de los dioses en las tareas del teúrgo es evidente en los fragmentos de los *Oráculos Caldeos*. En los frs. 146, 147, 148 y 224 Hécate dicta cómo debe elaborar su estatua ritual o cómo realizar la invocación para su epifanía.

Fr. 148 (Pselo, *PG* 122, 1136b 11-cl. Kroll 58; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 50 p. 102).

Ἦνικά <δὲ> βλέψης μορφῆς ἄτερ εὐίερων πῦρ λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὅλου κατὰ βένθεα κόσμου, κλῦθι πυρὸς φωνήν.

“Cuando veas el fuego sacratísimo brillar sin forma, a saltos, en los abismos de todo el mundo, escucha la voz del fuego”³.

El fr. 148 sigue la línea de acontecimientos ritual de los frs. 146 y 147. En este caso dicta al teúrgo escuchar la voz del μορφῆς ἄτερ εὐίερων πῦρ “fuego sacratísimo sin forma”, el mismo πῦρ ἀτύπων “fuego sin forma” que se menciona en el fr. 146. Este es uno de los motivos para situar el fr. 148 a continuación del fr. 146 y no del 147 (que sería el primero). Según la

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 90.

² Traducción de García Bazán, 1991: 89.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 90-91.

interpretación de Johnston esta sería la sucesión completa: primero, el fr. 147 en el que todo crece de forma sobrenatural en la oscuridad, hasta que la bóveda del cielo, las estrellas o la luna se apagan. Segundo, el fr. 146 presenta una escena de contraste respecto de la oscuridad total originada en el fr. 147, ya que en el fr. 146 se describen apariciones ígneas, incluyendo un fuego sin forma. En tercer lugar, el fr. 148 dicta instrucciones al teúrgo sobre qué hacer después de experimentar dichas apariciones, esto es, debe escuchar la voz del fuego sagrado sin forma cuya aparición se preludia en el fr. 146.

Al seguir esa ordenación de los fragmentos, los tiempos verbales en las primeras líneas de los frs. 146 y 147 cobran más sentido. El fr. 147 comienza con una oración subordinada condicional de futuro en la se utiliza el aoristo de subjuntivo y el futuro de indicativo: ἤν λέξεις (“si lo dices”)... ἀθήσεις (“verás”). Se trata de una acción que el teúrgo se dispone a realizar para comenzar la *praxis* ritual. El participio de aoristo ἐπιφωνήσας (“habiendo invocado así”) del fr. 146 remite a las palabras mágicas que el teúrgo debe pronunciar según el fr. 147, y la consecuencia de dichas palabras se expresa con el futuro de indicativo κατόψη (“observarás”). Es decir, el fr. 146 describe lo que el teúrgo va a contemplar después de haber pronunciado la fórmula del fr. 147 repetidas veces y después de que hayan comenzado los fenómenos cósmicos (las apariciones de fuego) y meteorológicos. Dichos fenómenos del fr. 147 preceden o acompañan los fenómenos individuales y de fuego descritos en los frs. 146 y 148.

En las fuentes literarias grecolatinas es normal que las manifestaciones de las divinidades vayan inmediatamente precedidas o acompañadas por alteraciones cosmológicas o meteorológicas¹ como las que se describen en estos fragmentos oraculares. Por ejemplo, en A.R., A. III 1218 la venida de Hécate va acompañada de un terremoto; en Virg., *Aen.* VI 256 la llegada de Hécate es anunciada con bramidos del suelo; Lucian., *Philops.* 22 la epifanía de Hécate es preludiada por terremotos y un trueno. Lo mismo sucede en los *PGM*: las epifanías de dioses van precedidas o acompañadas (nunca seguidas) de fenómenos cósmicos o meteorológicos². Así sucede también en Iambli., *Myst.* II 4, 75, 11.

El significado de las perturbaciones cósmicas del fr. 147 son, en última instancia, la confirmación de que el ritual teúrgico está siendo realizado correctamente. Los *PGM* contienen ejemplos similares de este tipo de fenómenos³. La diferencia es que, en el caso de los *PGM*, dichos fenómenos verifican de forma práctica al mago que su invocación o plegaria ha sido respondida por los dioses; mientras que en el fr. 147 estos fenómenos cósmicos parecen tener funciones un tanto diferentes de las que tienen en los *PGM*. En primer lugar, preceden inmediatamente o acompañan simultáneamente la epifanía de la divinidad. En este caso sí coinciden con los textos mágicos y literarios. En segundo lugar, sin embargo, ninguna fuente literaria confirma que la aparición de estos fenómenos signifique una confirmación de la voluntad de los dioses de actuar en favor del teúrgo.

La alteración del curso normal de la naturaleza se contempla como una consecuencia lógica de la presencia de la divinidad. Esto es así porque las epifanías representan un paso de

¹ Véase Johnston, 1990: 116 con ejemplos bibliográficos: Hom., *Il.* XIII 18; *h.Artemis* XXVII 6-7 y 8-9; E., *Bacchae.* 1084 y ss.; A.R., A. II 679, III 1218; Virg., *Aen.* VI 256; Lucian., *Philops.* 22.

² *PGM* XIII 734-1077; IV 475-829. Un análisis comparativo de estos fragmentos con el fr. 147 en Kroll, 1894: 57, Lewy, 1956: 243 nota 58, Johnston, 1990: 116.

³ *PGM* I 65, 74, 154; III 272; IV 209 y ss., 1903 y 2940-2941; VII 614, 890; LVII 1-37.

frontera, el momento en el que algo extraño y divino penetra en la esfera mortal y terrestre que no puede contener fácilmente a una divinidad. Es por eso que existe una división del Universo en distintas zonas físicas jerarquizadas, cada una con sus propios habitantes. De la forma más simple: los dioses están en el Olimpo (en época tardía, por encima de la luna, mundo supralunar), los hombres mortales están en la Tierra (o debajo de la luna, mundo sublunar). Atravesar estas fronteras era algo excepcional y provoca la alteración del funcionamiento normal del Universo, de ahí que el fr. 147 exprese las alteraciones que provoca la epifanía de Hécate-Alma en el mundo material.

Respecto de las apariciones ígneas presentes en estos tres fragmentos, surgen dos cuestiones. La primera, ¿cuál es la identificación del “fuego divino sin forma”, mencionado en los frs. 146 y 148, cuya voz debe ser escuchada por el teúrgo¹? De acuerdo con Johnston y Lewy² se trata de una representación de Hécate-Alma, pues así parece deducirse en Iambli., *Myst.* II 7 y 84, 6.

La segunda cuestión es ¿cuál es la identificación de las restantes y variadas formas ígneas del fr. 146? Al parecer se trata de entidades divinas que en la doctrina caldea se manifiestan adoptando formas de fuego en sus epifanías. Dichas formas incandescentes se diferencian por su tamaño, luminosidad, nivel de actividad y la forma concreta que adoptan al aparecerse. Los *Oráculos* transmiten que los dioses van acompañados por ἄγγελοι y *daimones* durante sus epifanías. Los ἄγγελοι son entidades divinas más puras que los *daimones* y ayudaban a transmitir la voluntad del Padre; los segundos, por el contrario, pueden resultar en ocasiones engañosos porque intentan convencer a los teúrgos de que ellos mismos son los dioses. Por lo tanto, esto requiere que el teúrgo tenga conocimiento y control de la situación para evitar que su mente caiga en el engaño. Así pues, es posible que a ese fuego sagrado sin forma que representa a Hécate-Alma se sumasen ἄγγελοι y *daimones* bajo la apariencia de formas ígneas concretas y reconocibles en la Tierra.

En el fr. 146 hay apariciones ígneas con forma reconocible (aunque de difícil identificación), por ej. “un fuego que semejante a un niño se apresura a saltos sobre la onda de aire”; y otras apariciones que no tienen forma concreta, por ej. “un fuego sin forma desde donde se lanza una voz” y “una luz exuberante que se enrolla silbando en torno al campo”. Por su posición en el texto del fragmento, ambos fuegos (el que no tiene forma y el que tiene la forma de un niño) parecen estar relacionados con la epifanía de Hécate-Alma. Estas tres apariciones ígneas constituyen la primera mitad del fragmento. En el caso de la “luz exuberante que se enrolla silbando” (ροιζαῖον) es posible su identificación como ἄγγελος ἵυγξ. Por un lado, no tiene forma precisa (o al menos su forma es menos definida que la del fuego semejante a un niño, por ejemplo), lo cual nos hace situarla entre las apariciones “puras”, los ἄγγελοι. Uno de los tipos englobados bajo el término ἄγγελοι son las ἵυγγες, “mensajeras” o transmisoras de información noética. Recordemos que las ἵυγγες se pueden identificar con las Ideas en el sistema caldeo o con las entidades noéticas que aparecen acompañando la epifanía de una divinidad, como parece ser el caso de este fragmento. El uso de la forma verbal

¹ Fr. 146: ἡ καὶ πῦρ ἀτύπωτον, ὅθεν φωνὴν προθέουσιν “o un fuego sin forma desde donde se lanza una voz”. Fr. 148: μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ... κλῦθι πυρὸς φωνήν “el fuego sacratísimo brillar sin forma... escucha la voz de ese fuego”.

² No obstante, nótese que Lewy no parece identificar el fuego parlante del fr. 146 con el del fr. 148.

ῥοιζᾶϊον puede revelar la identificación de esta aparición de luz con una ἵυγξ, pues el sonido característico de las ἵυγγες se expresa con el verbo ῥοιζέω.

La segunda mitad del fr. 146 contiene tres formas antropomórficas o teriomórficas: 1) “un caballo de aspecto más resplandeciente que una luz”, 2) “un niño subido sobre el dorso de un caballo, inflamado o cubierto de oro o, por el contrario, desnudo” y 3) “(un niño) disparando el arco y erguido sobre el lomo”.

El último grupo de apariciones está compuesto de entidades divinas menores y más propias del mundo sensible ya que, según la doctrina platónica, lo incorpóreo está más próximo a la divinidad que lo que es corpóreo y con forma, ya que ambas características son un signo de pertenencia al mundo material. Basándose en esta premisa, Jámblico afirma que la complejidad de la forma de un cuerpo es uno de los medios que sirve para distinguir las epifanías de entidades divinas menores; mientras que los ἄγγελοι se manifiestan adoptando formas más simples y los dioses se presentan sin una forma determinada, sino como haces de luz o fuego.

Por este motivo, de las apariciones del fr. 146, el fuego sin forma representa a Hécate-Alma, la divinidad superior; el “fuego semejante a un niño” y la “luz exuberante” podrían identificarse como ἄγγελοι; y, por último, las formas antropomórficas o teriomórficas más “terrenales”, podrían ser *daimones*.

De todas estas formas, tal vez el ἄγγελος con forma de “luz exuberante que se enrolla silbando en torno al campo” podría ser identificado con una ἵυγξ. En primer lugar, debido al vocabulario que se utiliza en su descripción (especialmente el hecho de que “silben”), pues recuerda el lenguaje que usa en los *Oráculos* y en otras fuentes escritas para describir el sonido de las ἵυγγες y su movimiento circular (fr. 37). En segundo lugar, las funciones de las ἵυγγες como mensajeras y su carácter positivo y benefactor las sitúa entre las entidades divinas ἄγγελοι más elevadas del sistema caldeo.

De acuerdo con Johnston, el resto de apariciones del fr. 146 son *daimones* sublunares, es decir, entidades que existen por encima de las almas sin cuerpo en la jerarquía de los *Oráculos* y que son capaces de manifestarse en una epifanía. Según Jámblico, estos *daimones* podían adoptar formas variables y su intensidad luminosa dependía del grado de contaminación que recibían por influencia del mundo sensible. Siguiendo este criterio, los *daimones* sublunares del fr. 146 son de diferente rango de acuerdo con su distinta intensidad luminosa: el fuego que salta como un niño, por ejemplo, sería la entidad divina de menor rango.

Por eso la única aparición ígnea que debe escuchar el teúrgo, según el fr. 148, es el fuego sin forma (Hécate-Alma), ya que, siguiendo la premisa platónica arriba citada: el fuego sin forma es la aparición divina más elevada. La expresión del fr. 148 ὅλου κατὰ βένθεα κόσμου “en los abismos de todo el mundo” parece indicar el descenso de Hécate-Alma desde el mundo divino al mundo sublunar.

Fr. 219 (Eus., *PE* V 8, 4; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, PG 149, 604 a-b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 118; Johnston 99-100; Ronan 47 p. 102).

Ἡέριον μετὰ φέγγος ἀπείριτον ἀστεροπληθὲς ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἡδ' ἐπιβαίνω γαίης ζωτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνησι πειθοῖ τ' ἄρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν ἀθανάτων ἕαδε θνητὸς βροτός...

“Después del alba aérea, sin límites, plena de estrellas, habiendo abandonado la gran mansión totalmente pura de Dios, llego a la tierra nutricia por tus órdenes y por la persuasión de palabras inefables, con las que un mortal se complace en deleitar la voluntad de los inmortales”¹.

El emisor del fr. 219 es Hécate-Alma anunciando su epifanía. En este caso, el teúrgo ha hecho venir a Hécate-Alma por medio de la persuasión (πειθώ). El acto de persuadir se lleva a cabo a través de las ἄρρήτων ἐπέων “palabras inefables” pronunciadas por el teúrgo, las cuales permiten que la diosa quede ligada temporalmente en el mundo material. Estas palabras inefables constituyen *symbola* de la diosa y se manifiestan como ὕμνες en el sistema caldeo.

En este contexto, la palabra Πειθώ significa “habilidad para atraer, para ligar mágicamente”, al igual que en ejemplos clásicos como A., *Pr.* 173-174, Pi., *P.* IV 219. Píndaro describe el efecto de la rueda-ἕλγξ de Jasón sobre Medea y dice que el corazón de la joven era agitado por el látigo de Πειθώ. En Philostr., *VA* 6, 11 las ὕμνες persuasivas que cuelgan del templo de Apolo tenían el poder de las Sirenas para atraer o atar mágicamente una cosa a otra través de su sonido. Probablemente lo que unían mágicamente estas ὕμνες eran los dioses y los hombres, ya que se encontraban dentro de un templo.

La capacidad de persuasión es propia del Padre en el fr. 14 (Psolo, *P.G.* 122, 1141d 6. Kroll 15; Des Places 69; Johnston 99): Πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθὼ δ' ἐπιχεύει “El Padre no inspira temor, sino que infunde persuasión”², mientras que en el fr. 81 (Procl., *In Prm.* 941, 27-28. Kroll 42; Des Places 87; Johnston 99): Τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα εἵκαθε δουλεύοντα πατρὸς πειθινίδι βουλῇ “Todo cede a los torbellinos ígneos intelectivos del fuego intelectual, sometido al designio persuasivo del Padre”³, son las ὕμνες (“torbellinos ígneos intelectivos”) los que ejercen la persuasión por la voluntad del Padre. En el fr. 223 *dubium* confirma la idea del fr. 219, pues declara que mediante el uso de las ὕμνες (expresadas como “encantos secretos”) el mago o el teúrgo podía invocar y atar temporalmente a un dios. Volveré sobre el fr. 223 y sobre las ὕμνες más adelante.

Fr. 220 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 7; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, *PG* 149, 604 b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 192; Des Places 119; Johnston 132 nota 60).

Κλῦθί μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδησας ἀνάγκη.

“Escúchame, aunque yo no lo desee, pues me has atado por necesidad”⁴.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 104.

² Traducción de García Bazán, 1991: 60.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 77.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 104.

Las palabras del fr. 220 atribuidas a Hécate-Alma manifiestan que el descenso de la divinidad desde el mundo inteligible hasta el mundo material no siempre era un acto realizado con buena predisposición, sino obligada la divinidad por las circunstancias, por la fuerza de “coacción” que el teúrgo ejercía sobre ella. El contexto es parecido al del fr. 219, en el cual el teúrgo hace venir a Hécate-Alma por medio de las ἱυγγες persuasivas que, no obstante, deleitan a la divinidad. Sin embargo, la forma en la que está expresado el fr. 220 recuerda más a los *PGM* que a los *Oráculos*, en los cuales, en teoría, el teúrgo no pretende forzar la voluntad divina como sí ocurre en ámbito mágico de los *PGM*. Puede ser uno de los motivos para considerar que el fr. 220 sea genuinamente caldeo.

No se especifica la identidad de la divinidad que desciende al mundo material contra su voluntad. Podríamos suponer que se trata de Hécate-Alma, aunque esta hipótesis se basa solamente en el hecho de que el fr. 220 se ha considerado a continuación de otros fragmentos, como el fr. 219, en los que también suponemos que habla esta diosa y, a su vez, precede al fr. 221 en el que se la nombra específicamente.

Fr. 221 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 6; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Filopono, *De opificio mundi* IV, 20 (p. 202, 13-14 R); Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, PG 149, 604 a-b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 119; Johnston 132).

Τίπτε μ' ἀεὶ θεῖοντος ἀπ'αἰθέρος ὧδε χατίζων θειοδόμοις Ἑκάτην με θεὴν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις;

“¿Por qué, pues, estando necesitado me has evocado a partir del éter que siempre circula, a mí, la diosa Hécate, con obligaciones que doman a los dioses?”¹.

El fr. 221 expresa las palabras de disconformidad de Hécate-Alma, ya que, al parecer, ha sido presuntamente sometida por el teúrgo mediante palabras mágicas (ἐκάλεσσας) para que descienda atravesando el éter y acoja su petición. El sentido de “coacción” está manifestado en la expresión θειοδόμοις... ἀνάγκαις. No sabemos qué tipo de “obligaciones doman a los dioses”, tal vez se refiera a los *symbola* (en este caso, tal vez *symbola* verbales) propios de Hécate-Alma que la diosa no puede desoír. No obstante, el tono coactivo de este verso recuerda, de nuevo, el tono admonitorio y la predisposición hacia la divinidad propia de la magia y no de la teúrgia.

Por otro lado, el fr. 221 fomenta la idea de que Hécate-Alma desciende a la esfera aérea del éter (ἀπ'αἰθέρος), por lo que proviene, en consecuencia, de una zona más elevada, del mundo supralunar.

Fr. 222 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 5; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, PG 149, 540a; Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 119; Johnston 86).

Ἦλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφράδμονος εὐχῆς, ἥν θνητῶν φύσις εὔρε θεῶν ὑποθημοσύνησι.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 104.

“He venido después de atender a tu oración llena de astucia, la que la naturaleza de los mortales ha descubierto según las prescripciones de los dioses”¹.

Las palabras del fr. 222 atribuidas a Hécate-Alma revelan dos cosas. Primera, que el teúrgo ha utilizado una oración o plegaria (εὐχῆς) compuesta seguramente por palabras mágicas que constituyen *symbola* de Hécate-Alma. Segunda, que el modo de conocer dichos *symbola* ha sido mediante la revelación de la propia divinidad (θεῶν ὑποθημοσύνησι), en este caso probablemente Hécate-Alma.

Fr. 55 (Procl., *In R.* I 137, 21. Kroll 29; Des Places 81).

Χαῖται μὲν γὰρ ἐς ὅξ' ὑπερφικότη φωτὶ βλέπονται.

“Pues sus cabellos hieren la mirada con una luz que se estremece”².

García Bazán³ interpreta que el fragmento tiene sentido ritual y que la cabellera a la que se alude es de serpientes. Basándome en esta premisa, es tentador sugerir que se trata de una alusión a la imagen mágica de Hécate. No obstante, esta concepción de Hécate mágica y ctonia no coincide con la de Hécate-Alma caldea. Una hipótesis es que el fr. 55 esté transmitiendo un retrato de Hécate caldea basado en la imagen de la diosa Hécate mágica y ctonia: en cuyo caso, la cabellera que aquí se describe podría estar compuesta por rayos luminosos que se disponen como una emulación de las serpientes.

C) Hécate-Alma Cósmica como fuente de las almas y dotadora de alma y de vida a los seres.

Fr. 32 (Procl., *In Ti.* I 420, 13-16; Pselo, *Exposición asiria* p. 123, 1-8⁴. Kroll 19; Des Places, 74; Johnston, 64-65; Ronan 35 p. 98).

Ἐργάτις, ἐκδότις ἐστὶ πυρὸς ζωηφόρου <αὕτη>, καὶ τὸν ζωογόνον πληροῦσ' Ἑκάτης - - κόλπον ... ἐπιρρεῖ τοῖς συνοχεῦσιν ἀλκήν ζειδῶροιο πυρὸς μέγα δυναμένοιο.

“[Ésta = la tercera tríada inteligible] es laboriosa, dispensadora del fuego portador de vida y, llenando el seno fecundo de Hécate..., extiende sobre los ensambladores la fuerza vivificante del fuego muy poderoso”⁵.

Este fragmento se refiere a la tercera tríada en calidad de Intelecto agente, el cual proporciona el fuego vital a Hécate-Alma porque ella posee el seno de la vida cósmica. La “vida cósmica” es el influjo vital que proviene del Fuego superior y alcanza el seno de Hécate en un estado debilitado, sin dispersarse por el cosmos y manteniendo un orden coordinado. Dicho orden refleja el poder de cohesión que ejercen los Συνεχῆς (“Ensambladores”), colocados entre las Ἰσυχες y los Τελετάρχαι, cuya función es conectar las tríadas intelectuales.

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 105.

² Traducción de García Bazán, 1991: 72.

³ García Bazán, 1991: 72 nota 120.

⁴ Pselo, *Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias*. Obra transmitida en Bassi, 1898: 122-123 y en Des Places, 1971: 194-195.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 64.

De este modo lo explica Pselo en su exposición del orden cósmico. Dice que después de las tríadas inteligibles¹ hay “un orden diferente al mismo tiempo de inteligibles e intelectivos, también está dividido en tres, en *lynques*, Ensambladores y Teletarcas. Después del orden intermedio está, por una parte, el intelectivo que tiene una sola tríada paterna, la del “más allá unitariamente”, la de Hécate y la del “más allá dualmente”, y por otro lado, la otra <tríada> de los tres seres indoblegables y el único que ciñe por debajo”², y más adelante: “Afirman que Hécate es la fuente de los ángeles, *daimones* y demás naturalezas”³ (Pselo, *Exposición asiria* p. 123, 1-8 y 13-15⁴). La primera afirmación se refiere a la posición intermedia de Hécate y la segunda a su función como dotadora de alma y de vida a los seres.

Los sustantivos femeninos del principio ἐργάτις⁵ y ἐκδότις se refieren a la “tríada inteligible”⁶. La tríada está representada por la Potencia del Padre (Πατρική Δύναμις) y por la función de Intelecto Paterno (Πατρική Νοῦς) o Intelecto agente⁷. Tanto la Potencia del Padre como el Intelecto Paterno son hipóstasis o atribuciones del Padre Supremo. Las funciones del Intelecto Paterno y de la Potencia Paterna son similares porque ambas cooperan en la transmisión de materiales noéticos a través de Hécate-Alma. Sin embargo, sus tareas son diferentes: el Intelecto Paterno se ocupa de imprimir la creación de las formas físicas en el mundo material, mientras que la Potencia Paterna se ocupa de generar la sustancia vivificadora que impregna a dichas formas física con alma. Ambas funciones se efectúan al pasar por el “filtro” de Hécate-Alma. Por lo que tanto Hécate-Alma como todas las almas de los seres provienen, en última instancia, del Padre Supremo⁸. Por este motivo, Pselo declara que hay dos fuentes para el alma humana: el Intelecto Paterno y la πηγή ψυχῶν que es un apelativo de Hécate-Alma (Pselo, PG 122, 1152c 5).

¹ “Después de lo Uno dicen que está el abismo paterno, colmado de tres tríadas. Cada una de las tríadas encierra primero un padre, después una potencia media y, sobre ellos, en tercer lugar, un intelecto que encierra a la tríada en sí misma. Las llaman también inteligibles”.

² Μεθ’ ἃς ἄλλον διάκοσμον τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν, τριχῇ καὶ τοῦτον διηρημένον, εἰς ἕγγας καὶ συνοχῆας καὶ τελετάρχας. Μετὰ δὲ τὸν μέσον διάκοσμον ὁ νοερός ἐστι μίαν μὲν ἔχων τρίαδα πατρικὴν, τὴν τοῦ ἀπαξ ἐπέκεινα καὶ τῆς ἑκάτης καὶ τοῦς δις ἐπέκεινα, ἐτέραν δὲ τὴν τῶν ἀμειλίκτων τριῶν ὄντων, καὶ ἓνα τὸν ὑπεζωκότα.

³ Πηγὴν δὲ ἀγγέλλων καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν καὶ φύσεων τὴν ἑκάτην εἶναι φασί.

⁴ Pselo, *Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias*. Obra transmitida en Bassi, 1898: 122-123 y en Des Places, 1971: 194-195.

⁵ En el fr. 33: ...ἐργοτεχνίτης, κόσμου τεχνίτης πυρίου... “artífice, obrero del mundo ígneo”, el epíteto ἐργοτεχνίτης se refiere al artífice del fuego cósmico al cual Proclo identifica con el Demiurgo o Intelecto agente (operativo). Procl., *In Ti.* I 142, 23: Proclo atribuye a Hefesto dicho epíteto porque pertenece a la cadena (σειραί) demiúrgica de entidades. En Procl., *In Ti.* II 89, 25: los Oráculos llaman ἐργοτεχνίτης al Demiurgo de todas las cosas.

⁶ Ronan se equivoca al decir que Johnston sugiere que estos sustantivos se refieren a Hécate, Ronan, 1992: 142. Johnston plantea lo siguiente: “But who is the “workwoman” and the “bestower” of line 1? Most previous commentators have taken insufficient note of the fact that the two nouns are feminine, going so far as to suggest that they refer to entities with masculine names. Rather, the terms refer to the Paternal Power—Πατρική Δύναμις—an entity whose name is feminine”.

⁷ Concretamente el sustantivo ἐργάτις es el que revela que se trata de la función agente del Intelecto.

⁸ Véanse el fr. 115 (Kr. 52 = Pselo, PG 122, 1144d 1-2), el fr. 25 (Kr. 46 = Procl., *In Ti.* III 316, 10) y el fr. 94 (Kr. 47 + Procl., *In Ti.* I 318, 17-18 y 408, 19-20). El fr. 115: Χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς Πατρός αὐγάς, ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολλὴν ἐσσαμένη νοῦν. “Es necesario que te apresures hacia la luz y hacia los esplendores del Padre, desde donde te ha sido enviada el alma vestida con un intelecto múltiple”. Este mandato se dirige al iniciado para que el alma dotada de intelecto retorne (fr. 113). Véase García Bazán, 1991: 85 nota 216.

El fr. 34 y el fr. 35 transmiten la misma idea general: el Intelecto Paterno impregna el seno de Hécate con las Ideas emanadas por el Padre¹. No obstante, conviene precisar que, si bien el Intelecto Paterno envía las Ideas (representadas en forma de rayos o como los pensamientos del Padre) hacia el seno de Hécate, la Potencia Paterna es la que proporciona la sustancia vivificadora (ζωηφόρος) al seno de Hécate-Alma para que las Ideas tengan la carga vital necesaria para animar a los seres. La sustancia vivificadora ζωηφόρος hace que el seno de Hécate sea ζωογόνος. En este aspecto el fr. 34 está relacionado con el fr. 96, ya que, por ejemplo, la ζωὴς δεσπότης (Hécate-Alma) del fr. 96 también es dispensadora de esta misma sustancia ζωηφόρος.

Entre los conceptos clave de este fragmento está “la fuerza ἀλκή vivificante del poderoso fuego” que emana Hécate. El fuego cargado de ἀλκή es el que la tercera tríada vierte en el seno fecundo de Hécate-Alma, la cual, a su vez, extiende la ἀλκή vivificante de este poderoso fuego sobre los συνεχεῖς².

El acto de emanación³ que produce el Padre significa que Él desprende de sí y encierra en sí mismo su seno, y que en sus entrañas cognoscitivas se cumple la autoconcepción. García Bazán señala que la autoconcepción vincula la noción de la mónada pitagórica como potencia de los números y la representación del dios encinto de los gnósticos. La autoconcepción del Padre supone el estado fértil de lo divino y denota su naturaleza andrógina. El Νοῦς Paterno conoce pero también produce. Sin embargo, su creación no se efectúa directamente, sino que se proyecta a través de Hécate-Alma, porque ella es la fuente de vida de los cuerpos animados del Universo. En este sentido, Hécate-Alma es el reflejo del Intelecto Paterno agente, es su mente, su voluntad creadora que provoca el principio de cambio y sus extremidades ejecutoras. Hécate-Alma se sitúa por encima de la bóveda celeste y sobre el universo de las esferas estelares y planetarias, que reciben su influjo. La potencia de vida y ordenación de dichas esferas se transmite, en estado más debilitado, a la esfera sublunar para animar a los seres de la naturaleza que quedan sometidos al orden cósmico.

Fr. 35 (Damascio, II 133, 3-6. Kroll 20; Des Places 75; Johnston 51-52; Ronan 4 p. 93).

Τοῦδε γὰρ ἐκθρῶσκουσιν ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι παραφεγγέος αὐγῆς πατρογενοῦς Ἑκάτης καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος ἡδὲ κραταῖον πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα.

“Desde él se arrojan rayos indoblegables, senos capaces de contener el torbellino ígneo del resplandor brillantísimo de Hécate nacida del Padre, y la flor del fuego ceñido por abajo, y el soplo poderoso más allá de los polos de fuego”⁴.

El fr. 35 describe la recepción de las Ideas, estos es, ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ “los rayos indoblegables”, en el seno de Hécate, momento en el que la diosa se queda “preñada” de

¹ Johnston, 1990: 49-53 y 65.

² Johnston, 1991: 59 nota 30.

³ Sobre el concepto de “emanación” véase García Bazán, 1991: 26-28.

⁴ García Bazán, 1991: 66.

ellas. La palabra κόλποι¹ se refiere concretamente a las cavidades del seno de Hécate. Según Kroll, se trata de la misma idea que manifiesta el fr. 34 por lo que el autor argumenta que los fragmentos 34 y 35 forman parte de un mismo oráculo.

La procedencia de estas Ideas-rayos indoblegables no se especifica pero, de acuerdo con las interpretaciones de escoliastas y estudiosos, deben de proceder del Intelecto Paterno (Πατρικός Νοῦς), identificado o no como ἄπαξ ἐπέκεινα². Johnston, por ejemplo, sostiene que se trata del Πατρικός Νοῦς. Des Places³, por su parte, considera que es el ἄπαξ ἐπέκεινα se identifica con Cronos, de forma similar a Hécate identificada con el Alma Cósmica y se apoya en el testimonio de Damascio, pues el autor cita este oráculo en su disertación acerca de la denominación “Cronos” para la Hebdomada. La ecuación Cronos-ἄπαξ ἐπέκεινα proliferó entre los escoliastas tardíos pero éstos tendieron a identificar a Cronos-ἄπαξ ἐπέκεινα con el Primer Intelecto o Intelecto Paterno (Πατρικός Νοῦς). A este respecto, Lewy⁴ se basa en el testimonio de Proclo⁵, que indica el ἄπαξ ἐπέκεινα como sujeto de este fragmento oracular, para identificar el ἄπαξ ἐπέκεινα con el Primer Intelecto. El fr. 81⁶ menciona “los torbellinos ígneos intelectivos del fuego intelectual”, siendo los “torbellinos ígneos intelectivos” las Ideas y el “fuego intelectual” el Primer Intelecto. Así como el fr. 82⁷ habla de la función de los torbellinos ígneos la cual, según Lewy, les ha sido otorgada por el Intelecto Paterno que es el que controla a estos torbellinos ígneos o rayos noéticos⁸.

Todo ello sirve para justificar, por un lado, la identificación de las Ideas con los “torbellinos ígneos” o “rayos noéticos” y la representación del Primer Intelecto, Intelecto Paterno o ἄπαξ ἐπέκεινα como “fuego intelectual”. Por otro lado, sirve para confirmar que las Ideas-rayos

¹ Entiéndase la traducción en singular del término plural griego κόλποι como un concepto genérico (véase el fr. 96). El motivo de que se use el plural en griego tiene que ver con las múltiples cavidades que se asocian al seno de Hécate y me parece que traducir “senos” genera una idea equivocada respecto del mensaje de los fragmentos. El término κόλποι en contexto médico se refiere a las cavidades del seno (Hr., *Nat.Puer.* 31) y en sentido poético se utiliza para aludir al seno en sí (E., *Hel.* 1145).

² Johnston propone que se trata del Πατρικός Νοῦς mientras que Des Places, 1971: 75 sugiere que se trata de Cronos o del ἄπαξ ἐπέκεινα. Damascio cita este oráculo en su disertación acerca de la denominación “Cronos” para la Hebdomada. Los escoliastas tardíos tendieron a identificar el ἄπαξ ἐπέκεινα o Cronos con el Primer Intelecto o Intelecto Paterno (Πατρικός Νοῦς). Lewy, 1956: 121 nota 209 señala que Procl., *In Crat.* 58, 19-22 considera sujeto de este fragmento oracular al ἄπαξ ἐπέκεινα, al cual Lewy identifica con el Primer Intelecto. El fr. 81 (Kr. 42 = Procl., *In Prm.* 941, 27-28) menciona los “rayos noéticos del Intelecto ígneo” (Τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν), es decir, del Primer Intelecto. Este fragmento indica que la atracción que el suplicante ejerce hacia la divinidad es provocada por la persuasión (πειθῶ). El fr. 82 habla de la atribución de determinadas funciones a los rayos y, según Lewy, 1956: 131 nota 247, el que otorga y controla los rayos noéticos es el Intelecto Paterno.

³ Des Places, 1971: 75.

⁴ Lewy, 1956: 121 nota 209.

⁵ Procl., *In Crat.* 58, 19-22.

⁶ Fr. 81 (Procl., *In Prm.* 941, 27-28. Kroll 42; Des Places 87; Johnston 99) – Τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα εἴκαθε δουλεύοντα πατρὸς πειθηνίδι βουλῇ “Todo cede a los torbellinos ígneos intelectivos del fuego intelectual, sometido al designio persuasivo del Padre”, traducción de García Bazán, 1991: 77. Este fragmento indica que la atracción que el suplicante ejerce hacia la divinidad es provocada por la persuasión (πειθῶ).

⁷ Fr. 82 (Damascio II 125, 22-23. Kroll 42; Des Places 87) – Φρουρεῖν αὖ πρηστῆρσιν ἐοῖς ἀκρότητας ἔδωκεν ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν συνοχεῦσιν. “Ha encomendado a sus torbellinos ígneos vigilar las cimas, tras mezclar en los ensambladores un ardor de fuerza propio”, traducción de García Bazán, 1991: 78.

⁸ Lewy, 1956: 131 nota 247.

noéticos que proceden del ἄπαξ ἐπέκεινα-Intelecto Paterno son las que Hécate-Alma recibe en su seno fecundo, en el cual las procesa en su total pureza ígnea. No obstante, hay que recordar que en última instancia las Ideas provienen del Padre Supremo, que es la fuente generadora, por lo que el Intelecto Paterno constituye uno de los medios por los cuales el Padre Supremo actúa sobre los mundos sensible e inteligible.

Así pues, en los *Oráculos Caldeos* el término κεραυνοί¹ se refiere a las Ideas. Éstas se pueden identificar con las “Formas platónicas” que, a su vez, a menudo se equiparan a los números de las filosofías medio y neoplatónica². Los poderes intelectivos o Intelectos están simbolizados generalmente por fuego o fenómenos ígneos en los *Oráculos*. La expresión “el soplo poderoso más allá de los polos de fuego” describe el proceso del que proceden las Ideas ígneas cargadas de energía vital y que sucede por encima de las estrellas fijas.

Los fragmentos 34 y 35 informan sobre el proceso de transmisión de las Ideas desde el mundo inteligible hasta el mundo sensible. La formación del mundo físico depende de la mediación nutricia del “seno de Hécate”, esto es, de las cavidades (κόλποι) de su seno identificadas con las “oquedades” de los *Cosmoi* (κόσμων...κοιλώματα). A través de los κόλποι del seno de Hécate los *Cosmoi* emergen en la existencia física.

Así pues, Hécate-Alma, por medio de su seno, desempeña el mismo papel que el Alma cósmica del medioplatonismo. Dicha función es interpretada de formas ligeramente distintas por Johnston y por Lewy. Según Lewy³, el material que recibe el seno de Hécate es parte del Alma Cósmica. Dice el autor: “Hécate es el Alma cósmica y sus “senos” (Lewy traduce κόλποι en plural) constituyen “el rayo que todo lo ilumina”, de modo que se conciben como receptáculos destinados a recibir la emanación del Alma Cósmica. Según Johnston⁴, Hécate recibe en las cavidades de su seno (κόλποι) las Formas noéticas o Ideas y las envía renovadas para su uso, es decir, para la creación, del mundo físico. El fr. 38, cuya información se considera transmitida por Hécate en primera persona, también da información acerca de este proceso de transmisión de las Ideas Paternas y de su envío al mundo sensible para construir la realidad física.

Sobre la identificación de Hécate-Alma con la ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος “la flor de fuego ceñida por debajo”, véase el comentario del fr. 6.

Fr. 38 (Procl., *In Prm.* 895, 12 Co.². Kroll 24; Des Places 76; Johnston 52; Ronan 3 *bis* p. 93).

Ἔννοιαι πατρὸς αἶδε, μεθ' ἃς ἐμὸν εἰλυμένον πῦρ.

“Estos son los pensamientos paternos, tras los cuales mi fuego se enrolla”⁵.

Los autores están de acuerdo en identificar al emisor de este fragmento con Hécate-Alma¹, basándose en la premisa de que Hécate-Alma se sitúa en el nivel cosmológico continuo o

¹ Kroll, 1894: 20 y Johnston, 1990: 50.

² Lewy, 1956: 85 nota 72, 119 nota 201 y Johnston, 1990: 50.

³ Lewy, 1956: 120 y ss.

⁴ Johnston, 1990: 51.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 68.

inmediatamente inferior al Intelecto Paterno y de que emite las Ideas del Padre, denominadas en este fragmento "Ἐννοιαὶ πατρὸς" ("pensamientos paternos"). El fuego de Hécate-Alma representa su propia imagen y el hecho de que se "enrolle" tras los pensamientos paternos remite a la imagen platónica en la que el Alma cósmica envuelve al mundo sensible.

Además de representar a la propia Hécate-Alma, el fuego que emana de su seno representa las Ideas paternas, cuya transmisión al mundo sensible es posible gracias a la mediación de Hécate-Alma que las recibe del Primer Intelecto paterno. De forma análoga, las emisiones del Primer y del Segundo Intelecto (situado en un nivel inferior del plano cósmico) también son descritas como fuegos o sustancias ígneas en los *Oráculos Caldeos*. El fuego es el principal elemento representativo de los conceptos de los *Oráculos Caldeos*.

Así pues, el fr. 38 está relacionado con los frs. 146, 147 y 148 en cuanto que aportan información sobre la epifanía ígnea de Hécate-Alma ante el teúrgo. Los cuatro fragmentos parecen remitir a la idea de que la diosa se manifiesta como un fuego parlante sin forma. Dicha representación está basada en la incorporeidad, que constituye la concepción platónica de la perfección, y en la divinización caldea del fuego.

En este sentido, la imagen ígnea de Hécate, absolutamente bella, es muy distinta del aspecto terrorífico de sus epifanías en ámbito mágico, como transmiten las *Defixiones* o las *PGM*. Esto se debe a que en los *Oráculos Caldeos* la diosa Hécate se identificó con el Alma cósmica y pasó a concebirse como una de las principales entidades divinas cósmicas que gobiernan la vida en el universo dándole el orden y la estructura necesarios. Del mismo modo, la comitiva con la que se asocia a Hécate-Alma consiste en un conjunto de entidades noéticas que brillan con luz celeste.

El hecho de que el fr. 38 esté expresado en primera persona da una idea de la forma de comunicación que se producía entre el teúrgo y Hécate. Al parecer, Hécate desciende para atender a su petición de información y fragmentos como el 38 son un ejemplo de lo que habría comunicado al teúrgo. Fragmentos como 38 y el 53 transmiten palabras de Hécate-Alma acerca de su posición y sus funciones en el cosmos, de modo que sirven al teúrgo para comprender la organización y la estructura del universo. Un primer acercamiento para superar los obstáculos que se le presentaban en él.

Fr. 53 (Procl., *In Ti.* I 408, 16-17 y II 61, 24-25. Kroll 28; Johnston 63 y Ronan 30 p. 98).

...μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας ψυχὴ ἐγὼ ναίω θερμῇ ψυχοῦσα τὰ πάντα.

"...después del Padre habito yo, [Hécate-]Alma, que animo con calor todas las cosas"².

El fr. 53 está expresado en primera persona y es Hécate-Alma la que habla. Su mensaje informa al teúrgo sobre la posición intermedia que ocupa Hécate-Alma en el universo, situada

¹ Lewy, 1956: 91 nota 97; Dodds, 1961: 273 nota 34; Des Places, 1989: 76 y Johnston, 1990: 52. El fragmento está expresado en primera persona porque es Hécate-Alma la que habla en calidad de diosa oracular encargada de describir el sistema cosmológico a los teúrgos que le consultan. Hécate-Alma habla en primera persona en un total de once fragmentos: frs. 38, 53, 72, 146, 147, 148 y los *fragmenta dubia* 219, 221, 222, 223, 224.

² Traducción de García Bazán, 1991: 72.

a continuación del Padre, al igual que el fr. 50. Habla también de la función que desempeña como la encargada de dotar de alma (ψυχώω) y de vida al Universo, ambos conceptos (alma y vida) son equivalentes en el pensamiento platónico; así como de insuflar vida a todos los seres que habitan en él. Esta función es atribuida a Hécate-Alma en la doctrina caldea por influencia de la doctrina filosófica medioplatónica. Dotar de alma el universo era la función del Alma Cósmica en la filosofía platónica y así se manifiesta por primera vez en Pl., *Timeo* 36e y 38e. Porfirio expresa este mismo mensaje emitido por Hécate de manera similar: “Yo soy la que es capaz de dotar de alma al mundo supremo” (Porph., *De philosophia ex oraculis haurienda* apud Eus., *PE* V 7, 191C = Wolff 122). Lewy considera la cita de Porfirio como un oráculo caldeo¹.

Fr. 96 (Pselo, *PG* 122, 1141c 7-9 – 1141d, 5; Kroll 47; Des Places 90; Johnston 63-64 y Ronan 33 p. 98).

“Ὅτι ψυχὴ, πῦρ δυνάμει πατρὸς οὔσα φαεινόν, ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότης ἐστὶν καὶ ἴσχει <κόσμου> πολλῶν πληρώματα κόλπων.

“Porque el Alma, que es como un fuego brillante por la Potencia del Padre, permanece inmortal, es señora de vida y contiene las plenitudes de los múltiples senos [del mundo]”².

El término ψυχὴ en este fragmento se refiere a Hécate-Alma. En su comentario Pselo³ describe a Hécate-Alma (Pselo la denomina solamente “Alma”) como un fuego inmaterial, incorpóreo e inmortal, exenta de todos los compuestos y de la oscuridad material. Hécate-Alma es “señora de vida” ζωῆς δεσπότης porque hace brillar la vida entre los muertos. La acción de “hacer brillar” se refiere seguramente al hecho de insuflar la vida por medio de las almas generadas a partir de las Ideas ígneas enviadas por el Padre. En el caso de los muertos, entiéndase la materia inerte que todavía no ha recibido el soplo vital.

A partir de este oráculo se deducen tres cuestiones: primera, Hécate-Alma posee el seno (κόλπων) de los *Cosmoi* (planetas); segunda, que el Hécate-Alma es la “señora de la vida” (ζωῆς δεσπότης) y tercera, que su fuego o potencia está revestido por la Δύναμις del Padre porque procede de la Potencia Paterna.

La función receptora y procesadora del seno de Hécate se apoya en el testimonio de Pselo⁴ sobre el fr. 96. Según el autor, la “plenitud del seno de Hécate-Alma” (πολλῶν πληρώματα κόλπων [ψυχῆς]) simboliza su poder sobre la regulación u orden (διακόσμησις) del Cosmos porque su seno ayuda a convertir las Ideas en materia estructurada, de modo que organiza y regula el mundo físico que originalmente se halla sin forma.

Los “múltiples senos” πολλῶν...κόλπων⁵ de Hécate-Alma constituyen las potencias o facultades que la hacen apta para recibir el gobierno universal (de ahí que sea Alma Cósmica). Además, puede habitar en las diferentes regiones del cielo según las virtudes que emanan de sus flancos⁶. Dichas “virtudes” se deben entender según las connotaciones del término

¹ Lewy, 1956: 47-48.

² Traducción de García Bazán, 1991: 80.

³ Traducción en García Bazán, 1991: 148.

⁴ Pselo, *PG* 122, 1141d.

⁵ El término κόλπος en los frs. 28, 32, 35, 37, 56, 61 y 90.

⁶ Sobre las virtudes hablan los frs. 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48.

“virtud” en los *Oráculos*, esto es, como los atributos divinos y las fuerzas cósmicas de las que dispone Hécate-Alma.

Hécate-Alma es un “fuego” universal y potente porque participa del seno paterno recibiendo las Ideas ígneas del Padre a través de la Potencia paterna, y generando vida con ellas para los seres del universo. Hécate-Alma es inmortal y domina la vida del mundo material, que es cambiante e indefinida.

Al recibir el fuego vivificador o portador de vida el seno de Hécate-Alma adquiere la capacidad de “dotar de vida” y de traspasar el fuego vital a otros agentes inferiores para que lo transmitan al mundo sensible. Dichos agentes son, entre otros, los συνεχῆς, *daimones* o entidades divinas menores del sistema caldeo que toman parte en el final de la fase demiúrgica de la creación de vida.

La ecuación de Hécate-Alma con Ζωή (con la vida como concepto o como entidad divina) en los *Oráculos Caldeos* está justificada porque Hécate-Alma actúa como motor animador de todos los seres y sin ella la materia toda sería inerte. En la doctrina caldea, la vida está ligada al alma. Por eso Hécate-Alma o más concretamente su seno recibe el epíteto ζωογόνος (fr. 32) y otros similares. El fr. 96, al igual que el fr. 32, adscribe a la Potencia Paterna (o Intelecto agente) la capacidad de transmitir a Hécate-Alma el “fuego vivificador”, entendido como la esencia que dota de vida.

Los escoliastas de los *Oráculos* Pselo y Damascio corroboran esta información. Pselo atribuye a Hécate-Alma, la ζωῆς δεσπότις, la capacidad de dotar de vida incluso a los muertos (Pselo, *PG* 122, 1141d 1-2). Dice que la ζωῆς δεσπότις llena de vida y de luz noética todas las cosas (Pselo, *Hyp. Keph.* 74, 10 K). Se refiere a ella como ζωογόνος (Pselo, *Hyp. Keph.* 74, 19) y afirma que Hécate-Alma constituye el miembro superior de las fuentes dadoras de vida, por encima de la ψυχὴ ἀρχική que va en segundo lugar (Pselo, *Hyp. Keph.* 75, 3). Por su parte, Damascio (Dam., II 154, 18-19) dice que Hécate-Alma envía las corrientes portadoras de vida y la llama ζωογονική (Damascio, II 235, 12).

Fr. 174¹ (Hermias *Phaedr.* 110, 5 C. Des Places 108; Johnston 67).

ἡ δ' ἐτέροις παρέχει τὸ ζῆν, πολὺ μᾶλλον ἑαυτῇ.

“Proporciona la vida a los demás, con mayor razón a sí misma”².

El sujeto del fr. 174 no se especifica pero mi propuesta es que se trata de Hécate-Alma como dadora de vida. En primer lugar porque Hécate-Alma es considerada ζωογόνος θεά por los escoliastas de los *Oráculos*. La ecuación de Hécate con Ψυχή se manifiesta en la función que desempeña la diosa en los *Oráculos*. Proclo³ aporta su testimonio sobre dicha identificación: el autor habla de la capacidad de la diosa Ψυχή como dadora de γονίμους δυνάμεις “fuerzas generadoras”, y corrobora sus teorías citando el fr. 52 en el cual se menciona a Hécate por su nombre. Por su parte, Pselo⁴ se refiere a Hécate como ζωογόνος o

¹ Fragmento *dubium* según García Bazán, 1991: 102.

² Traducción de García Bazán, 1991: 102.

³ Procl., *In Ti.* II 260, 20 ss.

⁴ Pselo, *Hypotyposis* p. 74, 19 y 74, 34 Kroll.

con poder sobre los procesos ζωογόνοι en el universo. Por eso, en opinión de Johnston, el hecho de que el adjetivo ζωογόνος sea aplicado por los escoliastas exclusivamente a Hécate y a Ψυχή prueba la equivalencia de ambas divinidades en la doctrina caldea¹.

Fr. 44 (Lyd., *Mens.* I, 11 [p. 3, 14-16 W.] = Schol. Paris gr. 1853, f. 312 r^o. Kroll 26).

ψυχᾶϊον σπινθῆρα δυσὶν κράσας ὁμοιοίαις, νῶ καὶ νεύματι θείῳ, ἐφ' οἷς τρίτον ἄγνὸν Ἔρωτα, συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.

“...habiendo mezclado la chispa anímica con dos términos concordantes, intelecto y asentimiento divino, a los que agregó, como tercero, el casto amor, lazo venerable que domina a todas las cosas”².

La chispa anímica (ψυχᾶϊον σπινθῆρα), el intelecto (νῶ) y el asentimiento divino (νεύματι θείῳ) o voluntad y el casto amor (ἄγνὸν Ἔρωτα) son los tres elementos que pone el Intelecto paterno en el alma y que hacen que sea una tríada divina. La chispa anímica y el intelecto/voluntad son facultades concordantes entre sí, mientras que el amor casto que se agrega a ellas fomenta en el alma el deseo de tender hacia lo elevado, a la vez que mantiene la unión activa de los tres elementos y la unidad de cada alma con el todo.

El Alma como sustancia es el elemento primordial a partir del cual se crea la mixtura que el Intelecto paterno utiliza para generar las almas. La función de Hécate-Alma es ser el recipiente (su seno) y, por lo tanto, la fuente, de todas las almas engendradas en el Intelecto paterno y que le llegan a través de él para que ella las mande hacia abajo, hacia el mundo material. El fr. 51 afirma que Hécate-Alma “dota de alma a los *Cosmoi*”, entendiendo como tales los planetas, las estrellas y los humanos habitantes de la Tierra.

Los escoliastas concuerdan en atribuir a Hécate-Alma la función de ser la dotadora de almas. Por ejemplo, Damascio³, al tratar sobre el alma individual, dice que su fuente es Hécate. Proclo⁴, cuando habla sobre el proceso de adquisición de alma de los hombres, dice que los *Oráculos* aciertan al declarar a Hécate-Alma como la fuente de todas las almas, ya que a continuación cita el fr. 51, el cual presenta a Hécate-Alma con dicha función. Pselo afirma en repetidas ocasiones que los caldeos consideraban a Hécate-Alma la fuente de las almas individuales⁵. Por último, Porfirio⁶ explica los símbolos de la estatua de Hécate-Alma y dice que representan la multitud de almas habitan en ella. Aunque no se puede confirmar con total seguridad que Porfirio utilizase los *Oráculos* como fuente de sus escritos⁷.

Relación de Hécate-Alma con las entidades divinas Φύσις y Rea del sistema caldeo

Fr. 56 (Procl., *In Cra.* pág. 81, 6-8 P. Kroll 30; Des Places 81; Johnston 66; Ronan 34 p. 98).

¹ Johnston, 1990: 157.

² Traducción de García Bazán, 1991: 70.

³ Damascio, II 235, 8.

⁴ Procl., *In R.* II 201, 10.

⁵ Pselo, *PG* 122, 1136 b 1 ss.; Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias. Obra transmitida en Bassi, 1898: 123, 14 y en Des Places, 1971: 194.

⁶ Porph. *apud* Eus., *PE* III 11, 113d.

⁷ La cuestión ha sido estudiada por Johnston, 1990: 4-5 y 161-163.

Ῥεῖη τοι νοερῶν μακάρων πηγὴ τε ῥοή τε· πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει κόλποισιν ἀφράστοις δεξαμένη γενεὴν ἐπὶ πᾶν προχέει τροχάουσιν.

“Rea verdaderamente es fuente y efusión de los intelectivos bienaventurados, porque ella es la primera en potencia que habiendo concebido el nacimiento de todos en su seno inefable, lo extiende, rápido en su carrera, sobre todo”¹.

El fr. 56 presenta a Rea con unas prerrogativas propias de Hécate-Alma, por lo que generalmente se acepta la identificación de ambas divinidades en este fragmento². A favor de dicha identificación, Johnston argumenta que las corrientes filosóficas medio y neoplatónica pretendían hallar una armonía subyacente entre los tres grandes sistemas cosmológicos/teológicos que ellos veneraban: el órfico, el caldeo y el platónico. Por este motivo, la importancia de Rea en determinadas versiones del sistema órfico promovió que Proclo, entre otros, intentaran equiparar el lugar que Hécate-Alma ocupa en el cosmos con el de Rea, pues ésta es fuente de vida también. Al hacer esto, el sistema caldeo buscaba dar autoridad a su propia doctrina mediante la afiliación de sus divinidades con las de otros sistemas. No obstante, como ya he demostrado en las Secciones anteriores, la relación entre Hécate y Rea no es una novedad.

La diosa Rea/Hécate-Alma del fr. 56 es la πάντων γὰρ πρώτη δυνάμει “primera de todos en potencia”. Es decir, posee o usa más δύναμις que otras entidades. Δύναμις como concepto divinizado permite a Rea/Hécate-Alma ser la fuente y la corriente, esto es la convierte a la diosa en δύναμις a su vez. La δύναμις le permite generar y enviar la γενεὴν...τροχάουσιν, la “generación que gira”, hacia el Todo, es decir, por el cosmos y hacia el mundo material. En este sentido, el fr. 56 retoma la idea del fr. 37: ὧν μία πηγὴ, ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμένοι ἄλλαι ἅπλοτοι ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν, αἱ περὶ κόλπους σμερδαλέους σμήνεσιν “La fuente de ellas [de las Ideas] es única y de ella se lanzan silbando otras ideas,... las que semejantes a un enjambre, se mueven alrededor de un seno imponente”.

Conviene precisar una distinción entre los términos Δύναμις y δύναμις. La Δύναμις, como concepto divinizado, genera δύναμις “poder”. De forma análoga, en la filosofía platónica todas las cosas buenas provienen del Bien, que es otro concepto divinizado. Sin embargo, en los *Oráculos* a veces resulta confuso saber si el término δύναμις se presenta como entidad divina (Δύναμις) y es la “Potencia paterna” o si se refiere el propio poder (δύναμις) que proviene de la Δύναμις.

En relación con el término δύναμις, el fr. 136 dice: Οὐδενὸς εἵνεκεν ἄλλου ἀποστρέφεται θεὸς ἄνδρα καὶ ζώσῃ δυνάμει κενεὰς ἐπὶ πέμπει ἀταρπούς. “Por ninguna razón Dios separa al hombre y le conduce por su potencia viviente hacia senderos vacuos”³. Lewy interpreta que la ζώσῃ δυνάμει del fr. 136 se refiere a la función de Hécate-Alma como señora de los *daimones*⁴ que engañan a los hombres⁵. No obstante, en la doctrina caldea el papel de señora de los

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 72.

² Johnston, 1990: 66 y nota 42 con referencias bibliográficas, 68 y 108 nota 49 = Procl., *In Cra.* 81, 6-8 (Kr. 30)

³ Traducción de García Bazán, 1991: 88.

⁴ Una prerrogativa derivada de la concepción literaria y mágica de la diosa Hécate.

⁵ Lewy, 1956: 262-263.

daimones se aplica a diosa Φύσις, a la cual se atribuyen rasgos de Hécate ctonia porque es la entidad divina situada en la parte inferior de Hécate-Alma y, por lo tanto, está en contacto (y consecuente contaminación) con el mundo sensible. Según Johnston, Hécate es la “δύναμις dadora de vida” y es la “herramienta” o el “medio” a través del cual obra el Padre.

Según Johnston, Hécate-Alma es la “δύναμις dadora de vida” y es la “herramienta” o el “medio” a través del cual obra el Padre. Por lo tanto, la expresión ζώση δυνάμει del fr. 136 podría referirse a Hécate-Alma como potencia dadora de vida que obra los designios del Padre. No obstante, Johnston advierte que no hay razón para asumir que Hécate-Alma como “potencia de vida” sea equivalente a la Δύναμις del Padre¹, ya que se trata de distintos tipos de Δύναμις.

La sustancia que la Δύναμις del Intelecto paterno vierte dentro del seno de Rea/Hécate-Alma es calificada como ζωηφόρος, por lo que el seno de Hécate-Alma es ζωογόνος (fr. 32). Hécate-Alma es dispensadora de vida, al igual que Rea, y por ello recibe el apelativo de “ζωῆς δεσπότης” (fr. 96). La conexión entre Hécate-Alma y Ζωή en los *Oráculos* se basa en la creencia de que Hécate-Alma era la “animadora” de la vida (fr. 174), ya que sin el alma que ella dispensa no puede haber vida. La identificación Rea/Hécate-Alma en este fragmento es plausible debido a las potestades de la diosa que se presentan: ser dadora y generadora de vida. De ahí que provenga de ella la γενεήν...τροχάουσαν, la “generación que gira”, y que se disemina sobre todas las cosas. La γενεήν...τροχάουσαν se identifica con la δύναμις propulsora de vida, es decir, con la sustancia vital que emana Hécate-Alma y que manda al mundo material. Dicha sustancia vital es la materia multifacética de la cual están compuestas las Ideas transmitidas por el Intelecto paterno, pues solo ellas son las portadoras de la sustancia que insufla alma, y por lo tanto vida, a los seres. El empleo del participio τροχάουσαν (de τροχάω) podría ser una prueba de que la γενεή se refiere a las Ideas: el matiz de movimiento rápido que aporta el participio al sustantivo γενεή concuerda con la forma en la que se suele describir el movimiento de las Ideas identificadas con las ὑγγες (frs. 75, 76, 77). Por último, el seno de Rea/Hécate-Alma se denomina κόλποι ἄφραστοι. La denominación en plural κόλποι es la habitual para referirse al seno de Hécate-Alma, como ya he comentado. Sin embargo, el adjetivo ἄφραστοι que lo acompaña no es tan habitual. Resulta más común referido al nombre oculto (*symbola*) de una divinidad, por lo que, si en este caso es ése su sentido, puede que se refiera al seno como una denominación de la propia Hécate-Alma. Emplear una parte de su cuerpo para referirse al conjunto de la divinidad recuerda el recurso literario de la parte por el todo.

Así pues, el fr. 56 apoya la idea de una de las tareas de la Δύναμις es ayudar a la transmisión de sustancias noéticas, esto es, de sustancias dadoras de vida, a través de Hécate-Alma. Rea/Hécate-Alma se presenta como la transmisora de la “generación que gira”, entendiendo por γενεά las Ideas generativas que conforman y que crean el mundo físico.

Durante el s. II d.C. se generaliza el sincretismo entre Hécate y Rea y otras Diosas Madre. En opinión de Kroll y Lewy, este hecho es la clave para explicar la exaltación de Hécate como Alma cósmica en los *Oráculos*. Sin embargo, Johnston no estima que esa sea la razón definitiva. Aunque este sincretismo haya sido un factor contribuyente, lo cierto es que en el s. II d.C. Rea,

¹ Johnston, 1990: 65 nota 40.

Cíbele y otras versiones de la Diosa Madre ganaron popularidad. Según la autora, la respuesta reside en que el imaginario biológico utilizado por los *Oráculos* era el mismo que el de las cosmogonías y teogonías mitológicas. Tal uso del imaginario mitológico concuerda con la tendencia de los *Oráculos* a santificar la filosofía aliándola con la religión. Los términos reproductivos utilizados en el fr. 56 fueron introducidos en el sistema caldeo son un ejemplo de ello. Este sistema contempla la mediación como proceso que implica la transmisión de materiales noéticos al mundo sensible. La función de Hécate-Alma y las Ideas son necesarias para la creación y la animación del mundo. Por este motivo, las funciones de Hécate-Alma en los *Oráculos* es reunir el material noético: específicamente las Ideas más el líquido vivificador del Alma, y transmitirlo a través del cosmos al mundo sensible.

A la función transmisora de Hécate-Alma se suma su posicionamiento intermedio que la convierte en la “membrana ceñida por debajo”. Ella es la entidad que constituye la frontera divisoria entre el mundo sensible y el inteligible. De ello se deduce que Hécate caldea tiene que ver con la conexión de fronteras a escala cósmica, con el establecimiento de dichas fronteras y con su contención para que se mantengan los límites. Tiene la función de crear y a la vez retener los límites y de transmitir a través de éstos las Ideas. Hécate-Alma es el lugar donde las Ideas son “medidas” o divididas en proporciones significativas y hasta que tal proceso no se efectúa el segundo Intellecto-Demiurgo no puede utilizarlas para construir el mundo físico¹. Por ello considero que el primordial motivo por el cual Hécate adquiere tanta importancia en el sistema caldeo reside, en última instancia, en su función primordial como divinidad liminal.

Fr. 54 (Procl., *In Prm.* 821, 7 Co²; *In R.* II 150, 21; *In Ti.* I, II 21 y III 271, 11. Kroll 29; Des Places 81; Johnston 138; Ronan 13 p. 94).

Νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἡώρηται.

“Sobre las espaldas de la diosa se balancea una naturaleza inmensa”².

Este fragmento ha sido interpretado de distintas formas por los autores modernos. Por un lado, Lewy lo utiliza para equiparar a Hécate-Alma con Φύσις (Kr. 29). Sin embargo, me decanto por la interpretación de Johnston. La θεά del fragmento se refiere a Hécate-Alma, por lo que parece más acertado interpretar que Φύσις no está siendo equiparada a Hécate-Alma, sino que depende de ella, como sugiere Johnston. Se trata, en efecto, de entidades divinas independientes, cada una con su función dentro del sistema caldeo. Del fr. 54 podemos inferir que Hécate-Alma es la fuente de Φύσις y que Φύσις, por su parte, se encarga de guiar a los cuerpos celestiales que van a tener contacto con la región inferior del cosmos. Esta tarea no podría desempeñarla Hécate-Alma porque quedaría “contaminada” al ponerse directamente en contacto con los movimientos y las operaciones físicas del mundo sensible³.

El sistema caldeo, basándose en la idea platónica del alma dividida, desligaron la porción irracional del Alma en sí misma y le dieron su propia existencia y funciones. De acuerdo con Johnston, hay dos fragmentos con los que se demuestra que Φύσις tiene independencia como

¹ Johnston, 1990: 69.

² Traducción de García Bazán, 1991: 72.

³ Johnston, 1990: 138.

diosa: uno es este fr. 54, según el cual Φύσις emerge o “cuelga” de Hécate-Alma, el otro es el fr. 101¹, según el cual Φύσις puede ser invocada bajo su propio nombre como cualquier dios. Además, la concepción de la epifanía de Φύσις es diferente respecto de la epifanía de Hécate-Alma: en los frs. 101 y 102 se advierte al teúrgo de que debe evitarla; por el contrario, la epifanía de Hécate-Alma es buscada por el teúrgo. Esto se debe a que la divinización de Φύσις en el sistema caldeo era considerada peligrosa e inestable porque pertenece al mundo material y está en contacto con él.; mientras que el sistema caldeo promulga alejarse y evitar lo material como medio de salvación. Todo lo que tiene que ver con la región más inferior del cosmos, con el mundo sensible, está potencialmente contaminado y debe ser evitado para preservar la pureza del alma y conseguir su salvación.

Me permito aquí hacer una breve digresión del tema que nos ocupa, la relación entre Φύσις y Hécate-Alma, para prestar atención a la forma en la que los *Oráculos* detallan el tipo de peligros depara el mundo sensible al alma del teúrgo y de qué manera puede éste afrontarlos o evitarlos.

Respecto de la premisa de evitar las tentaciones del mundo sensible, véase el fr. 134²: Μηδ' ἐπὶ μισοφαῖ κόσμον σπεύδειν λάβρον ὕλης, ἔνθα φόνοσ στάσιές τε καὶ ἀργαλέων φύσις ἀτμῶν αὐχμηραὶ τε νόσοι καὶ σήψεις ἔργα τε ῥευστά· ταῦτα χρεὼ φεύγειν τὸν ἐρᾶν μέλλοντα πατρὸς νοῦ. “No apresurarse hacia un mundo hostil a la luz, torrente material, en donde hay muerte, agitaciones y naturaleza de soplos violentos, enfermedades miserables, putrefacciones y obras que fluyen. Quien quiera amar al Intelecto paterno debe huir de todo esto”³.

La salvación del alma también implica mantenerse alejado de los peligros del mundo sensible, así como controlar o negar las necesidades del cuerpo. Algunos ejemplos de fragmentos que advierten de los peligros del mundo sensible son los siguientes:

El fr. 72, que he comentado anteriormente, advierte al teúrgo sobre lo siguiente: (ὕλης,) ἧς κατασύρονται πολλοὶ σκολιοῖσι ῥεέθροις “(La materia) por cuyas corrientes tortuosas muchos son arrastrados”⁴; del mismo modo el fr. 180: τῆς ὕλης τὸ λάβρον “el torrente de la materia...”⁵. Esas “corrientes tortuosas” o el “torrente de la materia” podrían ser metáforas de las tentaciones del mundo sensible, trampas para el alma.

El 163⁶ es más específico respecto del retrato del mundo sensible: Μηδὲ κάτω νεύσης εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον, ὃ βυθὸς αἰὲν ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ αἰετὶς, ἀμφικνεφὴς ῥυπόων εἰδωλοχαρὴς ἀνόητος κρημνώδης σκολιὸς πηρὸν βάθος αἰὲν ἐλίσσων, αἰεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας ἀργὸν ἄπνευστον: “No te inclines hacia abajo en dirección al mundo de color negro brillante, debajo del que se extiende un abismo siempre amorfo y disforme, tenebroso, sórdido, fantasmal, ininteligible, escarpado, tortuoso, enrollándose siempre como un abismo

¹ Fr. 101 (Psello, *P.G.* 122, 1136c 12. Kroll 49; Des Places 91; Johnston 137): ...μη φύσεως καλέσης αὐτοπτον ἄγαλμα: “...no evoques la imagen directamente visible de la Naturaleza”. Traducción de García Bazán, 1991: 81.

² *París gr.* 1853, fol. 68 r^o, ed. De H.D. Saffrey, en *Revue de Philologie* (1969), p. 64. Des Places 99; Johnston 139 nota 21.

³ Traducción de García Bazán, 1991: 88.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 101.

⁵ Traducción de García Bazán, 1991: 102, según el autor es un fragmento *dubium*.

⁶ Damascio, II 317, 3-7. Kr. 62; Des Places 106; Johnston 82-83.

impotente y que está sin cesar en matrimonio con un cuerpo invisible, inactivo, sin soplo de vida”¹.

Los frs. 112, 116, 163, 172, 213 y 217 no solo advierte al teúrgo de los peligros a los que se expone, sino que también le prohíbe realizar determinados tipos de prácticas, como la adivinación por medios mundanos (ej. aruspicina).

El fr. 217 (*dubium*)² da un ejemplo de lo último. En él se describe el deseo de los hombres por habitar en el Olimpo junto a los dioses después de que sus cuerpos se hayan dispersado. Sin embargo, los dioses no concederán su beneplácito a “quien pone un designio sensato en las entrañas de las víctimas (σπλάγχνα)”, esto es, a quien cree en la aruspicina. Lewy³ explica que esta prohibición de las tradicionales formas de adivinación se debe a que la doctrina caldea es contraria a depositar la fe en las “obras de la divina Necesidad”, es decir, en las obras del mundo sensible. Como todos los fenómenos del mundo físico, los cuerpos celestes, pájaros y entrañas pueden ser engañosos. La adivinación creíble depende de los dioses mismos, por lo que los teúrgos deben buscar información directamente de los dioses. Dicha información puede obtenerse mientras los dioses poseen a un *médium*, habitan una estatua o se manifiestan ellos mismos en una epifanía.

Todo ello quiere decir que para lograr la σύστασις con la divinidad, al teúrgo no le bastaban las acciones ritualizadas, sino que debía separarse de las preocupaciones del cuerpo y volver su alma e intelecto hacia el mundo noético. Pero para ello necesitaba conocer el mundo inteligible y su funcionamiento: de ahí que los *Oráculos* expongan la estructura del cosmos y las relaciones entre las varias entidades noéticas.

Volvamos a la relación de Φύσις con Hécate-Alma. En el sistema caldeo, Φύσις se considera la mitad inferior de Hécate-Alma Cósmica debido a su posición cosmológica y acabó por adquirir rasgos que la asemejan a la imagen de Hécate ctonia. Φύσις se identifica con el alma irracional platónica y representa la parte inferior del Alma, al menos desde tiempos de Plotino. A través de los esfuerzos de Φύσις-alma irracional opera el mundo físico sublunar. De acuerdo con el fr. 70⁴, de forma similar al Alma irracional platónica, la Φύσις caldea gobierna sobre los *Cosmoi* (los planetas) y las obras, es decir, las operaciones del universo físico⁵.

Las tentaciones que Φύσις y el mundo sensible representan engañan y hieren el alma de los teúrgos del mismo modo que las apariciones y *daimones* ctonios nocturnos que tradicionalmente eran enviados por Hécate o estaban bajo su control. Las tentaciones del

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 93.

² Fr. 217 (Procl., *In R.* II 126, 15-17 y 23-26; Des Places 118): Πάσας μὲν γὰρ ἔχει γλυκερὸς πόθος, ὥς κεν Ὀλυμπον ἀθανάτοισι θεοῖσι συνέμποροι αἰὲν ἔχωσιν· οὐ πάσαις δὲ θεμίσι' ἐπιβῆναι τῶνδε μελάρων... Οὐχ ὅστις σπλάγχνοισιν ἐπίφρονα θήκατο βουλὴν ἤδη καὶ πρὸς Ὀλυμπον ἀποσκεδάσας τόδε σῶμα ἤξεν ἀειρόμενος ψυχῆς κούφαις πτερύγεσιν, ἀλλ' ὅστις σο[φ]...

³ Lewy, 1956: 254 y ss.

⁴ Fr. 70 (Damascio, II 157, 18-20. Kroll 36; Des Places 84; Johnston 137): Ἄρχει γὰρ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων, οὐρανὸς ὅφρα θέῃ δρόμον αἴδιον κατασύρων, καὶ ταχὺς ἡέλιος περὶ κέντρον ὅπως ἔθὰς ἔλθῃ. “Porque la naturaleza inagotable gobierna los mundos y las obras, para que el cielo arrastrándolo todo recorra una carrera ininterrumpida y el sol vaya rápido alrededor del centro según su hábito”, traducción de García Bazán, 1991: 75.

⁵ Johnston, 1990: 137.

mundo terrenal también fueron personificadas e identificadas con los *daimones* que siguen a Hécate ctonia. Por este motivo, los antiguos escoliastas de los *Oráculos* establecieron que Φύσις era considerada madre y líder de los engañosos y terrenales *daimones*. Así la describe el fr. 88 (Kr. 44 = Pselo, *PG* 122, 1137 a 1-2): [ἡ φύσις] πείθει πιστεύειν εἶναι τοὺς δαίμονας ἀγνοῦς, καὶ τὰ κακῆς ὕλης βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐσθλά “[Physis] invita a creer que los *daimones* son puros, y que los vástagos de la materia mala son útiles y nobles”. Esos vástagos, según Pselo, son *daimones* que se revelan en las invocaciones precediendo a Hécate¹.

Los fragmentos 101 y 102 contienen admoniciones dirigidas al teúrgo para que no entre en contacto con Φύσις. Fr. 101 prohíbe que solicite una epifanía de Φύσις. El fr. 102 (*Procl., Theol. Plat.* 317, 29. Kr. 49 nota 2; Des Places 91; Johnston 137): Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἰμαρμένον οὐνομα τῆσδε “No mires a Φύσις, su nombre está marcado por el Destino”². Advierte de no mirar directamente a una epifanía de Φύσις. La expresión εἰμαρμένον οὐνομα “su nombre está marcado por el Destino”³ se refiere a la creencia caldea según la cual para escapar del Destino común del hombre y alzar el alma hacia el Padre el teúrgo debe subyugar las pasiones y apetitos que Φύσις excita.

Los perros caldeos “devoradores del alma” representan los *daimones* que Φύσις controla. Estos perros son terrenales como Φύσις y su misión es tentar el alma del teúrgo para llevarle por el mal camino, desviándola del camino de la virtud. Para ello emplean la misma artimaña que Φύσις: las tentaciones del mundo terrenal que arrastran al alma lejos de las purificaciones y de los ritos necesarios para salvarse.

Basándonos en estas premisas, es probable que Φύσις sea la ἐλάτεια “conductora” a la que alude el fr. 91 (Olimpiodoro, *In Phaed.* p. 230, 32 N. Kroll 45; Des Places 88; Johnston 134): ἡερίων ἐλάτεια κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν “Conductora de perros del aire, de la tierra y del agua”⁴. Lewy⁵, Des Places y García Bazán opinan que se trata de los *daimones* de Hécate que se distribuyen por el aire, el agua y la tierra⁶. En cambio, Johnston⁷ considera que se trata de los perros-*daimones* caldeos de Φύσις y no de Hécate⁸ y yo concuerdo con esta interpretación.

Al parecer, en la doctrina caldea Φύσις es quien controla los tres reinos en los que habitan estos perros (aire, tierra y agua), ya que dichos ambientes pertenecen a la esfera sublunar en la que habita y gobierna Φύσις y ésta, por lo tanto, no llega a entrar en contacto con Hécate-Alma. Por otro lado, el comportamiento de estos perros-*daimones* tampoco responde a la función principal de Hécate-Alma: ayudar al teúrgo enviándole ὕμνες y *symbola* para asistirle

¹ García Bazán, 1991: 79 y nota 174.

² Traducción de García Bazán, 1991: 81.

³ Sobre el Destino es necesario puntualizar que hay una divergencia entre la teúrgia caldea y la teúrgia de Jámblico, si bien tienen otros muchos puntos en común. La diferencia radica en que, según Jámblico, el teúrgo no puede escapar al Destino, de hecho, debe someter su alma al Destino y al cumplimiento de las medidas corpóreas que el Demiurgo ha establecido para su alma. Los *Oráculos*, por el contrario, indican que los teúrgos “no forman parte de la muchedumbre dominada por la fatalidad” (fr. 153) y que “escapan al ala desvergonzada de la suerte fatal” (fr. 130).

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 79.

⁵ Lewy, 1956: 269-271.

⁶ García Bazán, 1991: 79 nota 177.

⁷ Johnston, 1990: 140.

⁸ Véase Johnston, 1990: 135 nota 6.

en sus cometidos, nutrir su alma con conocimiento sagrado o manifestarse para responder a sus preguntas. Los perros-*daimones* son ἡερίων κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν “aéreos, terrenales y acuáticos”, lo cual sí recuerda el triple dominio de Hécate sobre la tierra, el mar y el cielo (Hes., *Th.* 413-414; Orph., *H.* 1, 2). Sin embargo, hay que notar que, desde el punto de vista caldeo, Hécate-Alma es diosa del οὐρανός “cielo” no del αἴρ “aire”. Nótese la importante distinción entre el οὐρανός y el αἴρ: el αἴρ constituye la región sublunar y entra dentro de la zona “contaminada”, mientras que el οὐρανός se refiere a la morada de los dioses (fr. 216). Esta descripción de los perros-*daimones* manifiesta su pertenencia al mundo sensible y no su relación con Hécate-Alma.

El motivo de que estos *daimones* caldeos se identifiquen con perros puede explicarse por el hecho de que el sistema caldeo intenta “validar” sus entidades filosóficas o teúrgicas mediante su ecuación con criaturas de la religión tradicional o de la magia.

Los fragmentos que hablan de los perros-*daimones* caldeos son el 90, 91, 135 y 156. Por ejemplo, el fr. 90 (Pselo, *PG* 122, 1140b 12-14. Kroll 45; Des Places 88; Johnston 134): ...ἐκ δ' ἄρα κόλπων γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες οὐποτ' ἀληθές σῆμα βροτῶ δεικνύντες “...del seno de la tierra se lanzan perros terrestres que jamás muestran un signo verdadero a un mortal”¹ demuestra cómo los perros-*daimones* engañan a los teúrgos con falsos signos o *symbola*. Son la contrapartida negativa de las ἕγγες y de ellos tenía que cuidarse el teúrgo.

Del mismo modo que la ἕγγ caldea toma su nombre de un instrumento mágico utilizado desde la época arcaica en la magia, los *daimones* engañosos del sistema caldeo se inspiran en la figura de los perros ctonios de Hécate, asociados con el ámbito oscuro del mundo mágico como la necromancia o las prácticas que tenían que ver con la violencia y la coacción erótica.

El fr. 156 (Procl., *In R.* II 309, 10-11. Kroll 60; Des Places 104; Johnston 134): Οἶδε γὰρ οὐκ ἀπέχουσι κυνῶν ἀλόγων πολὺ μέτρον “Porque éstos [quienes llevan una vida malvada, según Proclo] no están a una gran distancia de los perros irracionales”². Según este fragmento los perros-*daimones* son capaces de tender tentaciones inevitables para aquellos que no son capaces de llevar una vida correcta³.

El fr. 157 (Pselo, *PG* 122, 1140 a 3. Kroll 60; Des Places 104; Johnston 134): Σὸν <δὲ γὰρ> ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήσουσιν “Las fieras terrestres fijarán morada en tu vaso”⁴. Esto es, los perros-*daimones* habitarán el cuerpo (= “vaso”, recipiente o contenedor) de aquél no iniciado en la doctrina caldaica.

En resumen, me parece razonable declarar que Φύσις y Hécate-Alma son dos entidades divinas distintas e independientes en el sistema caldeo, si bien la primera depende o “cuelga” de la segunda por constituir y gobernar el espacio sublunar (aire) en contacto con el mundo sensible. Por lo tanto, del mismo modo que Hécate-Alma no llega a estar en contacto directo con Φύσις para evitar contaminarse, el teúrgo debe evitar el contacto con la diosa Φύσις no

¹ Traducción de García Bazán, 1991: 79.

² Traducción de García Bazán, 1991: 92.

³ Johnston, 1990: 135.

⁴ Traducción de García Bazán, 1991: 92.

invocando su epifanía y no dejándose arrastrar por las tentaciones que los perros-*daimones* de Φύσις le presentan.

A modo de conclusión: algunas reflexiones sobre el desarrollo de la caracterización de la faceta cósmica de Hécate

En los pasajes de Plutarco que he comentado al principio se percibe la necesidad de denominar las regiones de la geografía celeste, lo cual es fruto de la influencia platónica. Así pues, del mismo modo que la filosofía platónica había divinizado y vinculado con los dioses a los planetas conocidos, así la doctrina de los *Oráculos Caldeos* divinizó la región intermedia del cosmos y la identificó con Hécate-Alma. Me parece adecuado utilizar la denominación “Hécate-Alma” y no solo “Hécate”, aunque en los *Oráculos* aparezca denominada como tal, Ἐκάτη ο, a veces, Ψυχή, ya que ambas denominaciones se refieren a la concepción caldea de Hécate como Alma Cósmica. Dicha denominación, además, implica una concepción distinta de la de la diosa Hécate. Hécate-Alma es una entidad divina, el concepto del espacio intermedio del cosmos y de la fuente vital de todas las cosas divinizada.

El hecho de que Hécate-Alma se sitúe y represente la región intermedia del cosmos está directamente relacionado con la potestad primordial de Hécate como diosa de la liminalidad. En las fuentes literarias, desde Hesíodo hasta Plutarco, Hécate tiene influencia en las distintas regiones del cosmos, tanto en el cielo (οὐρανός) por su ascendencia, según su genealogía hesiódica, como en la tierra, el mar y el mundo subterráneo, esto último especialmente importante para su perfil mágico. Como consecuencia, Hécate adquiere doble naturaleza χθονία καὶ οὐρανία, ctonia y celeste. Este rasgo se percibe explícitamente en la concepción de la diosa que transmite Plutarco y permite asociarla al dios Anubis, concebido en la obra del Queronense como la divinización del horizonte o frontera entre el mundo sensible e inteligible.

La faceta cósmica de Hécate-Alma se configura a partir de sus potestades celestes. A partir del desarrollo de su faceta lunar se van escindiendo gradualmente los rasgos característicos que configuran a Hécate como divinidad cósmica. Esta es la faceta de Hécate que la doctrina caldea adoptó y modeló, en función de sus necesidades, para constituir la figura de Hécate-Alma. Así pues, Porfirio sitúa a Hécate-Alma en el éter porque es el lugar donde reside la Luna¹ y asocia a Hécate-Alma con el astro debido a su común naturaleza como entidades mediadoras y transmisoras. A pesar de que Hécate-Alma constituye el espacio intermedio entre el mundo inteligible y el sensible, sin embargo, no entra en contacto con el mundo material porque en ese determinado lugar, la parte más inferior de Hécate-Alma, se sitúa Φύσις. Nótese que Hécate-Alma se establece en el sistema caldeo como “membrana” divisoria, es decir, como elemento a la vez separador y conector del ἀπὰρ ἐπέκεινα y del δις ἐπέκεινα y del mundo inteligible y material. Gracias a Hécate-Alma existe permanentemente un vínculo conector entre estas entidades y regiones divinas y, al mismo tiempo, un elemento divisor que impide que lleguen jamás a estar en contacto. Φύσις constituye el apéndice último de Hécate-Alma y algunos de los rasgos que la caracterizan, como el hecho de ser la guía de los perros-*daimones*,

¹ Eus., *PE* V 10, 193D; Johnston, 1990: 30-31.

recuerdan a la faceta ctonia de Hécate bajo su perfil mágico. Parece que fuese una manera de denotar el “ascenso” de la concepción tradicional de Hécate que trasciende y alcanza su condición más elevada y venerable en la doctrina caldea.

La relación de Hécate-Alma con las ἰσυχες caldeas atañe a su condición de mediadora y es distinta según el tipo de ἰσυχες del que se trate. Las ἰσυχες-Ideas son recibidas en el seno de Hécate-Alma habiendo sido enviadas por el Intelecto paterno y desde su seno fecundo son enviadas al mundo sensible. Las ἰσυχες-symbola constituyen los nombres secretos y sagrados de las divinidades superiores, de modo que, reveladas al teúrgo, le sirven para invocar a Hécate-Alma. Las ἰσυχες-daimones constituyen apariciones divinas que acompañan la epifanía de una divinidad, como es el caso de Hécate-Alma en el fr. 146. La ἰσυχ-rueda como objeto ritual sirve al teúrgo para fomentar el vínculo simpatético con el mundo inteligible. Le sirven para atraer a las ἰσυχες-symbola celestes que le revelan, por ejemplo, los nombres divinos, o bien sirven para atraer a las propias divinidades superiores como Hécate-Alma. En este caso se asemeja al uso de las ἰσυχες-ruedas mágicas utilizadas por los magos, solo que en el caso de la teúrgia no se entiende que dicho objeto mágico sea utilizado para ejercer coacción sobre los dioses y en el caso de magia sí.

Hécate-Alma posee el seno fecundo cuya función es recibir las Ideas proyectadas por el Padre y generadas por el Intelecto paterno-ἄπαξ ἐπέκεινα. Luego las procesa, “midiéndolas” (dividiéndolas) en otras Ideas, y las envía hacia abajo, hacia el mundo sensible, a través del Intelecto segundo-δις ἐπέκεινα-Demiurgo. La fecundidad asociada al seno de Hécate-Alma (concretamente a las cavidades de su seno, κόλποι ζωογόνοι) puede derivar de la faceta ctonia de la Hécate como diosa asociada a la fertilidad de la tierra y a los nacimientos. En relación con ello, la asociación de la diosa madre Rea con Hécate trasciende los estándares de la tradición literaria, pues ambas diosas, convertidas en potencias cósmicas, son equiparables en la región celeste. De ahí que Hécate-Alma sea considerada como la encargada de dotar de alma a todo en el universo, incluidos los seres vivos del mundo material.

Correspondencias de los fragmentos de los *Oráculos Caldeos* comentados con sus fuentes literarias antiguas y modernas

- Fr. 1** (Procl., *In Prm.* I 154, 16-26. Kroll 11; Des Places 66; Johnston 84-85).
- Fr. 2** (Dam., *In Prm.* I 115, 11-14. Kroll 51; Des Places 66-67; Johnston 83-84).
- Fr. 6** (Simplic., *In Arist. de Caelo* II 1 p. 375, 19-21 Heiberg. Kroll 22; Des Places 68; Johnston 53-54).
- Fr. 30** (Dam., II 67, 1-3. Kroll 19; Des Places 73; Johnston 56 nota 25).
- Fr. 31** (Dam., II 63, 21-23. Kroll 15; Des Places 73; Johnston 55).
- Fr. 32** (Procl., *In Ti.* I 420, 13-16; Pselo, *Exposición asiria* p. 123, 1-8¹. Kroll 19; Des Places, 74; Johnston, 64-65; Ronan 35 p. 98).
- Fr. 34** (Procl., *In Ti.* I 451, 19-22. Kroll 20; Des Places 74-75; Johnston 50-51).
- Fr. 35** (Damascio, II 133, 3-6. Kroll 20; Des Places 75; Johnston 51-52; Ronan 4 p. 93).
- Fr. 37** (Procl., *In Prm.* 800, 20-801, 5 Co². Kroll 23-24; Des Places 75-76; Johnston 104).
- Fr. 38** (Procl., *In Prm.* 895, 12 Co.². Kroll 24; Des Places 76; Johnston 52; Ronan 3 *bis* p. 93).
- Fr. 44** (Lyd., *Mens.* I, 11 [p. 3, 14-16 W.] = Schol. Paris gr. 1853, f. 312 r^o. Kroll 26).
- Fr. 50** (Dam., II 164, 19. Kr. 27; Des Places 79; Johnston 57 nota 27; Ronan 3 p. 93).
- Fr. 51** (Procl., *In R.* II 201, 14-16. Kroll 28; Des Places 80; Johnston 62; Ronan 11 p. 94).
- Fr. 52** (Pselo, *PG* 122, 1136a 11-12; Kroll 28; Des Places 80; Johnston 62; Ronan 12 p. 94).
- Fr. 53** (Procl., *In Ti.* I 408, 16-17 y II 61, 24-25. Kroll 28; Johnston 63 y Ronan 30 p. 98).
- Fr. 54** (Procl., *In Prm.* 821, 7 Co²; *In R.* II 150, 21; *In Ti.* I, II 21 y III 271, 11. Kroll 29; Des Places 81; Johnston 138; Ronan 13 p. 94).
- Fr. 55** (Procl., *In R.* I 137, 21. Kroll 29; Des Places 81).
- Fr. 56** (Procl., *In Cra.* pág. 81, 6-8 P. Kroll 30; Des Places 81; Johnston 66; Ronan 34 p. 98).
- Fr. 72** (Procl., *Theol. Plat.* 324, 8. Kr. 36; Des Places 85; Johnston 127-130; Ronan 51 p. 103).
- Fr. 75** (Damascio, *Pr.* II 88, 8. Kroll 38; Des Places 85; Johnston 91 nota 5).
- Fr. 76** (Damascio, *Pr.* II 59, 23-25 y 88, 3-5. Kroll 40; Des Places 86; Johnston 92-93).
- Fr. 77** (Pselo, *P.G.* 122, 1149a 10-11. Kroll 40; Des Places 86; Johnston 103).

¹ Pselo, *Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias*. Obra transmitida en Bassi, 1898: 122-123 y en Des Places, 1971: 194-195.

- Fr. 78** (Damascio, *Pr.* II 201, 3-4. Kroll 40 y 44 n. 1; Des Places 86; Johnston 91-92).
- Fr. 87** (Procl., *In Cra.* 20, 29-30. Kroll 43; Des Places 88; Johnston 105).
- Fr. 88** (Kr. 44 = Pselo, *PG* 122, 1137 a 1-2).
- Fr. 90** (Pselo, *PG* 122, 1140b 12-14. Kroll 45; Des Places 88; Johnston 134).
- Fr. 94** (Procl., *In Ti.* I 318, 17-18 y 408, 19-20 (Festugière, II, pág. 176, n. 1). Kroll 47; Des Places 89; Johnston 65 nota 41).
- Fr. 96** (Pselo, *PG* 122, 1141c 7-9 – 1141d, 5; Kroll 47; Des Places 90; Johnston 63-64 y Ronan 33 p. 98).
- Fr. 102** (Procl., *Theol. Plat.* 317, 29. Kr. 49 nota 2; Des Places 91; Johnston 137).
- Fr. 108** (Procl., *In Cra.* 21, 1-2 P. Kroll 50; Des Places 93; Johnston 105).
- Fr. 117** (Procl., *In Alc.* 82 (177 Cr.), 7-8 W. Kroll 52; Des Places 96; Johnston 59 nota 30 y 129 nota 51).
- Fr. 118** (Sinesio, *De ins.* 135b. Kroll 59; Des Places 96; Johnston 59 nota 30 y 129 nota 51).
- Fr. 119** (Hierocles, *In aur. Carm.* 478b 4, Mullach². Des Places 96; Johnston 59 nota 30).
- Fr. 131** (Olimpiodoro, *In Phaed.* 244, 21 N. Kroll 54; Des Places 98; Johnston 81).
- Fr. 133** (Procl., *In Cra.* 101, 6-7; Kroll 55; Des Places 99; Johnston 81 y nota 14).
- Fr. 134** (*París gr.* 1853, fol. 68 r^o, ed. De H.D. Saffrey, en *Revue de Philologie* (1969), p. 64. Des Places 99; Johnston 139 nota 21).
- Fr. 135** (Procl., *In Alc.* 18 (40 Cr.), 5 W. (verso 1) + *París gr.* 1853, fol. 68 r^o, ed. de Saffrey en *Revue de Philologie* (1969), pp. 67-68 (verso 2) + Procl., *ibídem*, 7 W. y *París gr.* 1853, *ibídem* (verso 3). Kroll 55 (versos 1 y 2); Des Places 99 (versos 1-3); Johnston 81).
- Fr. 142** (Procl., *In R.* II 242, 11-12. Kroll 56; Des Places 101; Johnston 126 nota 43).
- Fr. 146** (Procl., *In R.* I 111, 3-11. Kroll 57; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 49 p. 102).
- Fr. 147** (Pselo, *PG* 122, 1133b 5-8. Kroll 57; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 48 p. 102).
- Fr. 148** (Pselo, *PG* 122, 1136b 11-cl. Kroll 58; Des Places 102; Johnston 111 y ss.; Ronan 50 p. 102).
- Fr. 156** (Procl., *In R.* II 309, 10-11. Kroll 60; Des Places 104; Johnston 134).
- Fr. 157** (Pselo, *PG* 122, 1140 a 3. Kroll 60; Des Places 104; Johnston 134).
- Fr. 174** (Hermias *Phaedr.* 110, 5 C. Des Places 108; Johnston 67).

Fr. 186bis (Olimp., *In Alc.* 125 (198 Cr.), 23-24 Westerink; *ibidem*, *In Phaed.* 23, 3; 68, 23 N. Des Places 110; Johnston 131 nota 58).

Fr. 189 (Procl., *In Ti.* II 130, 23. Kroll 30 n. 1; Johnston 59).

Fr. 206 *dubium* (Psellus, *PG* 122, 1133 a 4 - 1133b 4; Marinus, *Procl.* 28, p. 165 1, 3 Boissonade; Nicephorus Gregoras, *In Synesii de insomniis* *PG* 149, 540 b 11. Kroll 41 n. 2; Johnston 90 nota 1; Ronan 46 p. 101).

Fr. 217 (Procl., *In R.* II 126, 15-17 y 23-26; Des Places 118).

Fr. 219 (Eus., *PE* V 8, 4; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, *PG* 149, 604 a-b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 118; Johnston 99-100; Ronan 47 p. 102).

Fr. 220 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 7; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, *PG* 149, 604 b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 192; Des Places 119; Johnston 132 nota 60).

Fr. 221 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 6; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Filopono, *De opificio mundi* IV, 20 (p. 202, 13-14 R); Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, *PG* 149, 604 a-b. Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 119; Johnston 132).

Fr. 222 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 5; Teodoreto, *Gr. aff. san.* X, 22; Nic. Gr., *In Synesii de ins. scholia*, *PG* 149, 540a; Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 119; Johnston 86).

Fr. 223 *dubium* (Eus., *PE* V 8, 6; Niceph. Greg., *In Syn. de ins.* *PG* 149, 540 a; Terzaghi, *S.I.F.C.*, XII, 1904, p. 191; Des Places 120; Johnston 100-101; Ronan 43 p. 100).

Fr. 224 (Eus., *PE* V 12, 1; Nic. Greg., *In Synes.* 539 b-c. N. Terzaghi, *S.I.F.C.* XII, 1904 p. 191; Wolff 130; Des Places 120; Johnston 130-131).

GENERAL CONCLUSIONS

I have finished each Section of my Thesis with the corresponding conclusions at the end. Now I summarize and gather here some general conclusions concerning the three Sections.

Hecate is the Goddess of liminality

First of all, it has been proved that the main and essential prerogative of Hecate is her power over the **liminality** and the boundaries. Liminality is to be understood as the state of transition between one stage and the next, or between one place and another, and also liminality refers to an in-between period or place. In its literal sense, a threshold is a doorway, so “liminality” is the threshold, or gateway, between two stages. This term in English is quite accurate and suitable to address to Hecate’s power.

Liminality is Hecate’s main domain because it is closely related to her functions as **guardian** and **protector** of places and states of transition, as well as she is the link that keeps everything connected. These functions are first attested in the *Theogony* and the later literary sources prove that through these functions Hecate develops her great range of prerogatives and her condition as polyvalent divinity. According to the *Theogony*, Hecate rules over the earth, the sea and the sky, but she also controls and looks after fields which represent the three pillars of human life in ancient times: the nourishment production, the government and society organisation, the defence of the city’s and soldier’s honour in warfare matters.

Hecate protects physic and metaphysic boundaries. On Earth, Hecate watches over the roads and the thresholds of the cities, houses and sanctuaries. Hence the placement of Hecate’s votive sculptures, the *hekataia*, at the entrances of the city, houses and government institutions, and also at the crossroads, where people performed rituals in her honour. The first archaeological testimony of Hecate was the Milesian epigraphic inscription on an altar, which was found at the entrance of Apollo’s sanctuary. Another good example is statue of Hecate Ἐπιπυργιδία by Alcámenes because it was located at the *Propylaea*, the gateway to the Acropolis of ancient Athens. As well as the many example that I have commented on Section I.

Hecate’s influence reaches the metaphysical boundary between life and death. There is archaeological proof of it in the large number of funerary steles from Anatolia (especially from Phrygia) which were consecrated to the goddess. Hecate is the νεπτέρων πρύτανιν and Mistress of *daimones* because she guides the souls after in their way to the realm of the afterlife. She also possesses the key of the realm of Hades, hence her epithet κλειδοῦχος. In this sense, Hecate works as a ψυχοπομπός, the same as Hermes. Through this prerogative Hecate was not only related to the underworld, but also with the earthly and the heavenly realms. In the Greek thought, the realm of Hades was first conceived of being below the earth, but afterwards, Platonic philosophy placed it above the earth, as a result of the heavenly perception of Hades and the belief that the souls travelled to a higher region in heavens.

This way, Hecate is in charge of connecting the earthly world, also called sensible world or material world, and the heavenly world, the so-called intelligible world. She is the

dividing bond between the realms of reality and she has the power to travel across the intermediary space of the cosmos.

The relationship between Hecate and the *daimones* can be attested on the archaeological and literary testimonies, and it has a great deal of importance in the development of Hecate's **magical profile**. As well as her ability to cross the intermediate space between worlds is determinant to build her **astral profile**.

Regarding her magical profile, Hecate's connexion with the realm of the death and the *daimones* inspired the terrifying aspect of the goddess (snaky hair, attributes like the daggers and whips...). It was due to the natural human fear of death and everything that it involves: the darkness, the unknown afterlife, the violence and the creatures associated with it, etc. But the fact more important is that Hecate became favourite goddess of witchcraft, since wizards needed her to send *daimones* down to the earth so they could achieve their goals.

The written testimonies in which Hecate appears under her magic profile are the *Defixiones* and the *Greek Magical Papyri (GMP)*. In the *Defixiones* Hecate is always conceived as a chthonian goddess (χθονία), according to the chthonian nature of *daimones* which came from the Underworld. On the contrary, the texts of the *GMP* reveal a certain confluence of Hecate's chthonian and celestial (οὐρανία) aspects: the chthonian prevails most of the times, especially on curses (e.g. *GMP* IV 1390-1495), but the celestial aspect is shown in some of the spells (e.g. *GMP* VII 686-702), and especially through the epithets and prerogatives attributed to Hecate and through her relationships with all powerful divinities, like Iao Sabaoth Adonai or Eon. This way, Hecate becomes an almighty cosmic deity and this aspect which will be fully developed in the *Chaldean Oracles (Or.Chald.)*.

Amongst the scholars, Hecate's threefold shape had often been considered as an exclusive sign of her chthonian nature and her magical profile. Nevertheless, Hecate's threefold shape is the main characteristic of the *hekataia* which are not magic instruments and has nothing to do with the terrifying aspect that Hecate frequently displays in some magic contexts. On the contrary, the *hekataia* are apotropaic sculptures which were placed at the thresholds of the houses and in cult places of the goddess like the crossroads. The archaeological cult testimonies do not represent the terrifying aspect of Hecate that can be found on literary sources instead. Maybe that is because representing the goddess that way inspired divine fear amongst humans, so only a few *hekataia* of the Roman period shows a triple Hecate having knives, whips and torches, even if the goddess' face was always peaceful. However, the magical gems do sometimes transmit a frightening image of Hecate because they belong to magic context, in which the goddess had different duties and the goals of the worshippers were not always well-meaning.

Section I of my Thesis gathers the archaeological and literary evidences about Hecate's cult, which gives rise to the two profiles of the goddess that I have discussed in my work.

Hecate's threefold shape plays an important role regarding her relationship with **Selene**, who represents the Greek divinization of the moon. I must remark that archaeological and literary testimonies showing a triple Hecate are earlier than the association between

Hecate-Selene. So, maybe the threefold shape did inspire such relationship but it was not the only reason of the goddesses association.

In this regard, Plutarch is one of the first authors who clearly state the association between Hecate and Selene due to their position and power in the cosmos, not to their threefold nature which might contribute to inspire such an association. In Plutarch's heavenly geography of the cosmos, the moon represents the boundary between the sensible world and the intelligible world, and that is the place that *daimones* have to cross in their way to the Afterlife. The biggest crater of the moon is named after Hecate because that is the exact point where the souls were judged in order to determine if they deserved crossing the crater to the other side and continues their astral journey to the intelligible world. The name of the crater after Hecate has to do with the goddess' power over the liminal points.

In Plutarch's testimony we can assume as well that Hecate becomes a divinization of the intermediate cosmological space, and in such space the moon itself is considered κληρον Ἑκάτης ("Hecate's domain"). Together with their position and power in the cosmos, Hecate and the moon-Selene shared a double nature chthonian and celestial (χθονία and οὐρανία), which is a characteristic feature of the *daimones* as well. The moon-Selene, Hecate and the *daimones* have a double nature in common which makes possible their interaction and relationship on the intermediate space of the cosmos. Thus, Hecate's **lunar facet** has two key points: her position and role as an intermediary in the cosmological in-between space and her double nature chthonian and celestial.

Hecate takes part on divination by means of oracles or oneiric revelations. This is partially due to her facet as a cosmic and universal deity, and also to her relationship with Apollo. See the earliest archaeological testimony of the goddess is found on the temple of Apollo in Miletus. In this sense, the *Chaldean Oracles* are revealing because a big number of the fragments that we have are thought to have been pronounced by Hecate and Apollo. The conjunction of these gods is also frequent in the *GMP*, where we can assume that their association is due to Hecate's lunar nature, since the combination of solar and lunar elements is a powerful resource for wizards. On literary sources, however, Hecate is said to send premonitory dreams and to cause nightmares.

The relationships and attributions of certain animals to Hecate show the prerogatives of the goddess.

The dog is the main animal attributed and consecrated to Hecate because of the liminal power and the lunar facet of the goddess. In Section I, I show the large number of sculptures representing Hecate together with dogs. The dog guards the doors of houses, like mythological Cerberus; as well as dogs and wolves have a special connexion with the moon, so they howl towards the star at night. Dogs are attributed to Artemis and wolves to Apollo, so that is another fact that reasserts the close relationship between Hecate and the divine twins.

A certain domain of Hecate over the sea is represented by the consecration of some fishes to the goddess: these are the red mullet (τρίγλη) and a kind of sardine (μαϊνίς). The case of the red mullet is interesting because it is a scavenger fish and it lives on the polluted areas of the ports. It makes me think that Hecate's association with it is due to the pollution, since

one of the goddess' duties is to cleanse the polluted areas after certain kinds of human rituals like birth or death. In fact, according to Plutarch, the dog is offered to Hecate as a sacrifice because it was considered an unchaste animal, so it was not appropriate for the Olympian gods. It is possible that the impurity of these animals was related to Hecate in Roman period. Hence the Greek ritual of the ὄξυθύμια dedicated to Hecate at the crossroads, which purpose was to ask the goddess for cleansing after childbirth or after someone's death. That is the key point for Hecate's relation with childbirth: she did not help to bring forth the baby but she did cleanse the "polluted" house after the process.

The immolation of piglets for Hecate and the consideration of the snake as one of her attributes attest the chthonian nature of the goddess. The snake is also related to Hecate because it produces poison and this feature brings forth Hecate's ability to create φάρμακα for witches like Medea. Nevertheless, the most common offerings for Hecate were foodstuff like cakes and oil pies, they were her δεῖπνα. In fact, bloody sacrifices were not usual anymore in Roman period.

Some features of Hecate inspired her characteristic ambiguity: her influence over life and death, over the light as a moon goddess and over the darkness as a fearful magic deity. The truth is that gods cannot be judged or classified under the dichotomy of "good" or "bad". They are not meant to follow human rules nor interfere in human matters except when they feel willing to do so. In magic context, such an ambiguity is stronger: the goddess may send *daimones* to earth under the wizard's request, thus she is acting favourably for the wizard's sake. But the purpose of the magician is most of the times harmful, so the *daimones* sent by Hecate are meant to do something wrong to another person who is the victim of the magician's practice. Hecate communicates oracular responses to humans in dreams, just like Apollo does; however, the superstitious belief said that Hecate is able to send nightmares to humans.

There are not Greek myths regarding exclusively Hecate, but Hecate is often present in Greek mythology because she appears together with many other divinities like Selene, Artemis, Apollo, Demeter, Persephone, etc., taking part of their mythological traditions. For instance, Hecate plays a fundamental role in the mythological account of the Eleusinian mysteries, and she is related with Cybele's mysteries as well. In both Eleusinian and Cybele's mysteries Hecate is associated with Hermes like guide of the divine and the souls, as well as it happens in the mythological and soteriological story of the *Getty Hexameters*. There was a mystery cult consecrated to Hecate, although we have few testimonies about it. It is remarkable that the torches are the characteristic attribute of Hecate in mystery and magical context, maybe because they represent her brightness as a moon goddess who enlightens the human life. After all, Hecate is a saviour goddess in mystery context, the same way that she is the Σώτειρα goddess on the *Chaldean Oracles*. Mystery context serves as a link between Hecate's cult profile and her magical and astral profiles.

Hecate's magical profile

Section II of my Thesis defines Hecate's magical profile based on literary testimonies. The goddess appears frequently in Greco-Roman texts about magic from 6th-5th century BC up to 15th century AD. Through the study of the mentions of Hecate in these texts, I have

determined the following features as the main characteristics of her magical profile, according to the conception that ancient authors transmit about Hecate. In this matter, one of my aims was to distinguish and classify the epithets attributed to Hecate because they represent the magical features of the goddess, as I will expose.

First, Hecate appears at the crossroads under a terrifying aspect. The epithets related to this feature are: ἀνταία, ἐνοδία, τριοδίτις and νυκτιπόλον. The terrifying aspect is assumed but not always specified by the authors. There are only some testimonies which speak about Hecate's terrifying magic features: snaky hair and feet, a fiery look and the arms that she wears like attributes: torches, whips and a sword. Traditional torches are very important because they characterize Hecate as φωσφόρος and as a divinization of the moon, the same way than Selene.

Second, Hecate leads a ghostly entourage (*daimones* and φάμαστα like Empusa, Bombo, Mormo, Gorgo and Lamia) which appears with her during the epiphanies. Some of these spirits adopted the form of a dog and they barked to announce the arrival of Hecate to the earth at night. This is another way of remarking the lunar nature of the goddess. The epithets related to this feature are: ἡγεμονή and κλειδοῦχος.

On one hand, Hecate's epiphanies in magic context are connected with the celebration of her mystery cult, in which the worshippers recreated the apparition of the goddess to complete the act of initiation. On the other hand, Hecate's magical epiphanies may have inspired the Chaldean rituals in which the theurgist aimed to achieve whether the σύστασις with the divine or the presence of the divinity, in order to obtain an oracular response. Most of the epithets specifically appropriated to the Orphic and mystery cult of Hecate are found in the *Orphic Hymn* (Orph., H. 1) consecrated to her: Εἰνοδία, τριοδίτις, ἡγεμόνην, σκυλακίτιν, κουροτρόφον and παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν (equivalent to κλειδοῦχος). But there are more epithets: οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, οὐρεσιφοῖτιν, Περσείαν, Τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκύων μέτα βακχεύουσιν, φιλέρημον and νυκτερία, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, ταυροπόλον, κροκόπεπλον, ἀμαιμάκετον βασίλειαν, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν. All of them remark the power of Hecate as an almighty deity.

Third, Hecate sends visions to humans. The authors state different interpretations about this feature. There are some authors who criticize or mock the superstitious belief according to which Hecate sends nightmares or *daimones* to humans during their dreams, in order to torture them. These authors report the deception of tricksters who take advantage of gullible people who think to be possessed by Hecate. The tricksters persuade the victims to execute rituals of cleansing or exorcism, and they sell magic tricks or amulets to the victims. Some other authors understand the nightmares or frightening visions sent by Hecate from a "pseudo-scientific" point of view: they say that these nightmares are mental illnesses caused by Hecate. Lastly, some authors consider the visions sent by Hecate like useful oneiric revelations.

Fourth, Hecate is associated with certain animals in magic context: the dog, the snake, the horse and the weasel. Regarding the dog, four facts must be remark: it announces the goddess' epiphany; it serves like ritual offering for Hecate, since puppies were immolated at the crossroads. Dogs were related to the goddess due to their association with the world of

death, hence the analogy of three-headed Cerberus which works like guardian of the Underworld and Hecate, under a threefold shape who is the key-keeper of the realm of Hades. Dogs connect Hecate with some other deities like Artemis, Anubis and Selene. The case of Anubis is especially remarkable because the Egyptian god possesses a double nature, chthonian and celestial, just like Hecate. The dog belongs to Selene's cult as well due to the influence of the moon over this animal.

Lydus presents Hecate four-headed as a lunar goddess. According to the author, each zoomorphic head represents a natural element. That is a symbol of Hecate's power over the earth (dog head), the water (snake head), the air (bull head) and the fire (horse head). The snake represents the terrifying aspect of Hecate, the chthonian nature of the goddess and her power over the poisons. The bull represents the lunar aspect of Hecate, since the horns are the symbol of the shape of the moon, hence the epithet ταυροπόλος for Hecate and Selene. The relationship between the horse and Hecate is specific of the magic context: the animal appears in some spells of the *GMP* and represents the fiery head of Hecate, according to Lydus. The weasel is only related to Hecate in magic and superstitious context.

Fifth, Hecate has a double nature chthonian and celestial. Hecate's chthonian nature is connected to the terrifying aspect of Hecate and to the Underworld and the *daimones*. Hecate is the guide and mistress of *daimones*. In the infernal realm Hecate is related with Persephone (who is a lunar goddess as well), since Hecate traditionally plays the role of guide and πρόπολος of the young goddess. The double nature is also characteristic of the moon-Selene, the *daimones* and Anubis, according to Plutarch. There are some epithets which remark Hecate's double nature in magic context: χθονίη τε καὶ οὐρανίη, νερτερή, ἄν νέκυας στείχουσα κατ' ἡρία τεθνηώτων, αἵματος ἰμείρουσα, φόβον θνητοῖσι φέρουσα, Βομβώ, Γοργώ καὶ Μορμώ, εἰνοδίη and τριοδίτις, νυκτεροφοῖτι, νυκτὸς δὲ φίλη καὶ ἑταίρη, φαεσφόρος, χαίρουσα σκυλάκων ὕλακῃ τε καὶ αἵματι φοινῶ, Μήνη and πολύμορφος.

Sixth, Hecate is the divine mistress of the literary sorceresses and magicians. The sorceresses associated to Hecate are Medea, Circe, Simeta and Queen Dido's servant, Canidia, Sagana and Ericto. Sometimes Hecate is considered mother of Medea and Circe. According to literary sources, there are five types of magic practices in which Hecate takes part: releasing of divine possession and purification, erotic coercion, protection against evil spirits, production of φάρμακα with different goals (obtaining love potions, creating mortal kinds of poisons...) and resurrecting the dead. Hecate is one of the goddess more times invoked in magic spells from *GMP* and *Defixiones*. She is associated with Selene, Artemis and Persephone due to the important influence of the moon in magic context. The relationship between Hecate and Aphrodite was developed in magic texts because both goddesses were required to execute love spells of coercion.

Hecate's prominence on magic context is due to the power of the goddess over the liminal areas, to her chthonian and her connexion with the underworld and the *daimones*, to her lunar nature and to the fact that Hecate is the link between the sensible world and intelligible world.

Seventh and last characteristic, Hecate is a lunar goddess. This facet of Hecate is the intersection point between her magic profile and her astral profile. The magicians invoke

Hecate when they need the influence of the moon in their practices. They address their spells to Hecate at the appropriate moments of the month, when the moon is propitious. However, the literary sources transmit that Hecate was invoked during the full moon, at the end of the full moon and the beginning of the waxing moon, during the new moon and during an eclipse. Porphyry states that Hecate should be invoked during the three phases of the moon depending on the purpose, and the author says that Hecate's powers are represented by the star phases.

The divinization of the moon can be represented by Hecate alone or by the conjunction of Hecate with some other lunar goddesses: Hecate-Selene, Hecate-Artemis-Selene, Hecate-Artemis-Persephone-Selene, Hecate-Athena-Persephone-Selene and Hecate-Artemis-Athena-Selene.

The astrologer Dorotheus of Sidon gathers the characteristic epithets of Hecate-Selene as lunar goddess, some of them can be found in *GPM*: τριοδίτις (Latin *Trivia*), τριπρόσωπον, τρικάρηνος and *triformis*, τριτογενή, πολύμορφος, φωσφόρος and σελασφόρος, πλησιφαής, Μήνη, διχόμηνος, κερόεσσα, Τιτανίς and χρυσάμπυξ.

The multifaceted development of Hecate in magic context is attested by literary sources and the big number of epithets and attributes of the goddess constitute a proof of it. All these epithets, as we can see, can be attributed to more than one aspect of magical Hecate. Some of the epithets belong to Hecate's traditional cult but they acquire different connotations in magic context.

Hecate's astral profile: lunar facet and cosmic facet

In Section III of my Thesis has established and delimited Hecate's astral profile. This profile is consists of two facets, the lunar and the cosmic.

The lunar facet has been developed especially in Section II because, as I have proved, the relationship between Hecate and the moon is the fundamental factor of her magic prerogatives.

Plutarch's passages shows the necessity of naming the regions of the heavenly geography, the creation of this geography was influenced by Platonic philosophy. The Chaldean doctrine based on the geographical divisions of the cosmos to established its hierarchy. The intermediate region of the cosmos between the sensible world and the intelligible world is set under Hecate-Soul's power. I have created the denomination Hecate-Soul, Ἑκάτη-Ψυχή, although it does not appear like this in the fragments of the *Chaldean Oracles*. In these texts they use the name "Hecate" by itself and sometimes "Psyche" but they are referring to the same divinity. As I proved from the commentary of the oracular fragments, Hecate acquires the title and prerogatives of Cosmic Soul or Soul of the World. This denomination implies a different conception of goddess Hecate: Hecate as the Chaldean Cosmic Soul represents and constitutes the divinization of the intermediate space of the cosmos and she is the source of life of everything.

The fact that the intermediate region of the cosmos is assigned to Hecate-Soul is strictly related with Hecate's power over liminality. Hecate's power over liminality is the

foundation of all the prerogatives displayed by the goddess. Because of that, Hecate's archaeological testimonies like *hekataia* were located in border places; for this reason Hecate is "the mistress of witches", Hecate is "the mistress of the moon", and Hecate is "the Cosmic Soul". Each one of these prerogatives is based on Hecate's power over liminality. That is the initial and fundamental point that I want to prove with my work.

This is the reason why, in literary sources from Hesiod to Plutarch and onwards, Hecate has influence in the different regions of the cosmos: first on the sky, on the earth, on the sea, on the Underworld, then on heaven and on the intermediate region of the cosmos. This reflects the double nature of Hecate, chthonian and celestial. Plutarch exemplifies this fact by associating Hecate and Anubis: their relationship is not only due to their role in Hades, but also because of their power in the border place of cosmos, since Anubis represents the horizon or boundary between the sensible and the intelligible world, while Hecate-Soul represents the intermediate cosmic region between these two worlds.

Hecate's cosmic facet is the gathering of her heavenly powers. These cosmic powers take root on Hecate's lunar facet, since both cosmic and lunar facets of Hecate have some points in common, like the position of the goddess in the intermediate space. The Chaldean doctrine takes and adapts certain features of lunar Hecate and develops the cosmic facet of the goddess. Nevertheless, some of her cosmic features can be deduced from lunar Hecate's role in some spells of the *GMP*. Porphyry, for instance, says that Hecate-Soul dwells on the ether because that is the place where the moon is located. In that case, Hecate and the moon are related because their common nature as intermediate and transmitting entities.

Hecate-Soul adopts three fundamental functions in the Chaldean system:

- 1) Hecate-Soul is receiver, processor and transmitter of the Paternal Ideas, as well as builder of the physic world. These Ideas are sometimes denominated ἱυγγες.

In Chaldean system, the ἱυγγες are given four different conceptions according to their functions: first, the ἱυγγες-Ideas of the Father; second, the ἱυγγες-*symbola* which constitutes the holy secret names of the divinities; third, the ἱυγγες-*daimones* as intermediary entities which travel across the sensible and the intelligible world; and four, the ἱυγγες-top wheels which are ritual objects used by the theurgist in order to establish a sympathetic connexion with the intelligible world. The last kind of ἱυγγες remind of the magical object used by magicians to drag the *daimones* and divine entities towards the earth.

- 2) Hecate-Soul is the "dividing bond" between the sensible and the intelligible world. She is situated between the ἄραξ ἐπέκεινα and the δις ἐπέκεινα. She acts like a membrane keeping separated the sensible and the intelligible realms, but at the same time she is the link that keeps them connected. Thus, the theurgist is able to communicate with Hecate-Soul in order to get information from the divine, this can be achieved using cult statues of the goddess or invoking her epiphany. This way, for the theurgist Hecate-Soul is considered a Σώτριά, a divine saviour, and a proof of the influence of the intelligible world in the sensible world.

3) Hecate-Soul is the source of souls and enlivener of the beings in the physical world.

Gathering together all the information transmitted by the oracle fragments, I can deduce the following statements about Hecate-Soul in Chaldean system: Hecate-Soul possesses the fertile womb and its function is receiving the Ideas thought by the supreme Father and projected and sent by the Father Intellect-ἄπαξ ἐπέκεινα. Then, Hecate-Soul “measures” (“divides”) the Ideas into some other Ideas and she sends them down towards the sensible world, but first the Ideas pass through the second Intellect-δις ἐπέκεινα, the Platonic Demiurge. The fecundity associated to Hecate-Soul’s womb (κόλποι ζωογόνοι) may come from Hecate’s cult aspect which associates her with the live (childbirths) and the earth. That is why Hecate-Soul and Rhea are considered equals in Chaldean system.

Hecate-Soul constitutes the intermediate cosmic space but she is never directly in touch with the physical world. That point of connexion is occupied by Φύσις “Nature”, who is found in the lowest part of Hecate-Soul. Φύσις adopts some features which remind of the chthonian Hecate, since Φύσις is, for instance, the guide of dogs-*daimones*. Maybe this is a way to express the “rise” of Hecate’s conception which transcends and reaches its highest and most honourable condition in Chaldean doctrine.

SUMMARY

My Thesis “The Greek Goddess Hecate. Delimitation of the astral and magical profile of the goddess” is a monograph about Hecate that focuses on three perspectives: cult, magic and astral contexts. I based my research on the archaeological testimonies of the goddess, on the literary sources about magic and on the magic literary sources (*Greek Magical Papyri*, *Defixiones*), and on the written testimony of the *Chaldean Oracles*. One of my purposes is to demonstrate that every prerogative attributed to Hecate go back to her essential power: her domain over liminality. Liminality is to be understood as the state of transition between one stage and the next, or between one place and another, and also liminality refers to an in-between period or place. Liminality comes from the Latin *limen*, meaning “threshold”, combined with the suffixes *-al*, meaning “pertaining to”, and *-ity*, used to form abstract nouns expressing “state” or “condition”. Thus, Hecate rules over every border, limit or boundary, being these physical or metaphysical.

My work consists of a Preface, three Sections, general Conclusions and the reference Bibliography.

The **Preface** studies the status of the issue through the monographs about Hecate published from 1960 until now. The most relevant works for my research are the following: 1) Kraus (1960), because it is the first collection and catalogue of votive statues *hekataia*. 2) Werth (2010), because it expands and updates Kraus’ work by adding and registering some new pieces. 3) Johnston (1990), because it is a revealing study about the cosmic conception of Hecate in the fragments of the *Chaldean Oracles* and it considers as well the commentaries of Middle and Neo-Platonist philosophers. This is the first work that equates Hecate with the Cosmic Soul and gives an explanation about how Hecate became such an important deity in this context. I have answered some of the questions that the author sets out in her work. 4) Ronan (1992) pp. 79-151, because it is an essay about the conception of Hecate in *Chaldean Oracles*. Johnston’s and Ronan’s works are related but Ronan stands that he could not read Johnston’s work before his own work were published. That is why I found interesting putting together the perspectives of both authors and comparing them to draw conclusions. 5) Sarian (1992) pp. 985-1018, because it is the first complete catalogue of all Hecate’s archaeological testimonies. This compilation has been very useful for Section I of my work. 6) Carboni (2015), because it is the most recent compilation, classification and description of Hecate’s archaeological testimonies under a geographical perspective. I have been inspired by this approach on the elaboration of Section I. 7) Zografou (2010), because it clearly shows Hecate’s polymorphism and studies the ambiguity of the goddess in depth. It brings up interesting questions that inspires my research. 8) Serafini (2015), because this is the more recent monograph about Hecate from different points of view. The author displays the available documentation about Hecate basing on diachronic and geographical patterns. I have taken this organization as a starting point for my work. However, I decided to go deeper in the compilation of archaeological and literary testimonies regarding Hecate’s profiles, the magic profile and the astral profile.

I present my work through a contextualization of my research, the goals that I intend to achieve and the methodology that I use for my purpose.

Section I of my Thesis focuses on the archaeological and the literary testimonies. It consists of gathering all the relevant archaeological pieces, organizing them by date (ascendant chronological order) and registering the place where they were found. I research as well all the literary mentions of the goddess from Hesiod onwards, in order to understand her important presence in Greek and Roman culture. In this case, I also ranged by date the literary testimonies because it is a way to better understand the development of Hecate's cult and the idea of Hecate that the ancient authors transmit in their writings.

Hecate's archaeological testimonies do not outnumber the testimonies of the main Greco-Roman gods. Nevertheless, they reveal the importance and the geographical diffusion of Hecate's cult along the Mediterranean area through the centuries. The only big construction consecrated to her that has arrived to us is the temple of Lagina in the ancient city of Stratonicea in the region of Caria (actual Turkey) and it dates from 1st century BC. There is also Pausanias' literary reference which attests a temple dedicated to Hecate in Argos (Paus., II 22, 7). Apart from that, there are numerous *hekataia*, many epigraphic inscriptions on votive altars and a good number of funerary steles from Asia Minor. In addition, Hecate is represented besides some other divinities of Greco-Roman pantheon in sculptural groups on the facades and also in the painting representations of pottery, in which the goddess takes part of mythological accounts of some other divinities. Except from the *hekataia*, it is true that Hecate's representations are normally attached to those of Greco-Roman divinities. However, it does not mean that Hecate is a "minor" goddess, but instead, it proves the relevance and the importance of one of her most important role: being guardian and protector. Hecate sets aside the gods because she guards them the same way than she guards the houses.

Here is the list of regions and places where archaeological testimonies of Hecate have been found and the most relevant findings which attest the presence of Hecate's cult in those places:

- Boeotia region (Livadeia, Thebas).

It is important because the first literary testimony of Hecate, the hymn consecrated to her in the *Theogony*, was written by Hesiod from Boeotia. Von Rudloff proposes the identification between Hecate and Cybele, the Μεγάλη Μήτηρ from Boeotia, because both can be considered πότνια θηρῶν with power over the earth, the sea and the sky, and they also have the function of κουροτρόφος. These prerogatives might be represented on a relief from Livadeia. Two *hekataia* were found on the sanctuary of the Μεγάλη Μήτηρ in the Boeotian city of Soros/Moustaphades. Plutarch transmits that there was a Boeotian ritual consisting in splitting the corpse of a dog to purify people by passing through both halves of the animal.

- Ionia and Aegean Islands: Miletus, Didyma, Ephesus, Erythres, Delos, Rineia, Kos and Thasos.

The earliest archaeological testimony of Hecate was found in Miletus. It is a boustrophedon inscription from 6th century BC written on an altar inside the sanctuary of Apollo *Delphinios*. The stele with the ritual law of the Molpoi comes from the same sanctuary. This law prescribes singing a *paean* for Hecate before the procession in honour of Apollo. There is also a later dedicatory from this sanctuary to a goddess called Φωσφόρος that is probably identified with Hecate. In Didyma there was a ritual practice consisting in carrying the procession of two γύλλοι in honour of Hecate up to the doors of Apollo's temple. In cities like Ephesus, Erythres and Delos Hecate and Artemis' cults were quite associated and related with the custody of the city walls and the protection of the city, that's why they acquire the epithet Σώτριά. The goddesses were associated in Thasos as Φωσφόροι and there are testimonies of their cult in the steles of the port, which means that they protected the entrance to the city by the sea. Rineia island was considered Ἑκάτης νῆσος "Hecate's island".

- Attica: Athens, Piraeus, Eleusis.

There is a significant amount of archaeological testimonies consecrated to Hecate in Athens from 6th century onwards. The earliest magic texts in which Hecate participates are the *Defixiones* and many of them came from Athens. The Athenian tragedians Aeschylus, Sophocles and Euripides mention Hecate in their works. Most of the times, they refer to Hecate's function as guardian and to the dog as her totemic animal. Alcamenes' statue of Hecate Ἐπιπυργιδία was located next to the Propylaea and it is considered the first triple representation of the goddess by Pausanias. Some official documents from 5th century BC could corroborate that Hecate's cult was already current in the city. The testimony of the tragedians is also important because for the first time Hecate is mentioned with magic prerogatives in literary sources. They attribute to the goddess the power of sending visions and they relate her with Medea. Eleusis is the first place in which Hecate is associated to a mystery cult, concretely that of Persephone and Demeter. It shall be noted that in many of these sources Hecate brings with her the attribute of the torches.

- Peloponnesus: Laconia (Sparta), Arcadia (Argos, Heliocastro, Epidaurus), Corinthia (Titani, Corinthus), Elide (Olimpia).

In the region of Arcadia it seems that they performed sacrifices and shined votive crowns for Hecate and Hermes and they offered cleansings and cakes for the gods. According to Pausanias there was a temple for Hecate in Argos, the only one at this time. It seems that there was an image of Hecate in the Asclepeion temple from Titani, as it was settled next to Dionysus, Aphrodite, Cybele and Tyche.

- Aegina.

In Aegina they found some minor testimonies of Hecate, like *hekataia*.

- Italy: Siracuse, Sicily, Rome, Apulia (Altamura, Armentum), Vulci, Espina (Valle Pega), Nola (Capua), Reggio Calabria, Tivoli, Cortona, Pompeya, Lagole (Calalzo di Cadore, Belluno).

Siracuse is a place of interest because of the *Idyll II* by Theocritus and the myth transmitted by Diodorus Siculus, since they are the first literary testimonies on magic in which Hecate participates. The Italian authors Ovid and Horace mention Hecate in magic context as well. According to Statius, the whole land of Italy celebrated with torches the Idus in August in honour of Hecate. The region of Italy stands out because of the huge amount of pottery, Attic style, in which Hecate is represented. One of the most important themes is the Eleusinian mythological cycle because it proves the relationship between Hecate and Persephone and Demeter. In the mythological account Hecate is the protector of the young goddess. The production of Roman *hekataia* is remarkable as well.

- Magna Graecia: Megara Hyblaea, Megara Nisaea, Selinunte.

The most important literary testimony from Selinunte is the *Getty Hexameters (GH)* from the end of the 5th century and the beginning of 6th century. The *GH* transmit a mystery ritual of initiation, a magical-religious practice in which Hecate brings torches and leads a parade of goddesses and a divine-child with a goat. Hecate's function is to transmit a sacred message to the humans and the gods. This is a quite early testimony of Hecate's guide and messenger (ἄγγελος) functions. The role of messenger attributed to Hecate has been also attested on an inscription from the Propylaea of Demeter Μαλοφόρος's sanctuary.

- Cirene.

There is a temple for Hecate in Cirene which goes back to the Republican period on the 2nd century AD. This temple was integrated at the entrance of a bigger temple for Apollo and close to an *Artemision*. It is another proof of Hecate's function as protector of the entrances of sacred places. Up to thirteen *hekataia* were found in Cirene and they reveal a consecrated cult for Hecate in this city. One of them was found in the temple of Isis, and it proves certain relationship between the goddesses.

- Thrace: Abdera, Mesembria, Odesso, Dobrostan, D'Ahelej, Cillae, Razgrad.

The oracular verses of the *Paeon II* by Pindar were addressed to the inhabitants of Abdera city. According to the text, Hecate foretells a military victory of this city. This is an early proof of Hecate's divination prerogatives. Some votive plates from Mesembria, Odesso and Dobrostan are consecrated to Hecate, as well as some inscriptions on steles and altars in D'Ahelej.

- Dacia: Ulpia Traiana (Sarmizegetusa), Salinae (Ocn Mures), Sucidava, *Praetorium ad mediam*, Dierna, Olteria, Aquae (Cioroiul Nou).

Sculpture testimonies and inscriptions about Hecate came from the region of Dacia.

- Caria: Lagina, Mylasa, Hylarima, Cnido, Darscha, Afrodisias.

Strabo informs about a sanctuary for Hecate inside the temple of Artemis in Caria and about a temple for Hecate where they performed rituals for the goddess. The sculptures of the friezes are especially relevant because of the mythological scenes that they represent. One of

the most curious scenes is the representation of Zeus' birth with Hecate taking the baby in her arms like a *κουροτρόφος*.

- Albania: Epidamnos (Düres), Phoinike (Sarandë).

There might be an image of Hecate in a frieze from a temple in Phoinike.

- Cyprus: Larnaca, Limasol.

Some *hekataia* have been found in this region.

- Thessaly: Pherae.

In the region of Thessaly, Hecate was associated with a local goddess called Pherea after the name of the city. There is not a definitive proof for this identification, but some coins from Pherae represent an image of a goddess which has been identified with Hecate or Pherea.

Hecate has been closely associated with Thessalian goddess Enodia. The relationship between the two goddesses is important for some reasons: Enodia could have inspired Hecate's chthonian features, concretely in Athens from 5th century BC. *Enodia* could be an epithet for Hecate in some epigraphic testimonies in which she appears with Zeus Μελίχιος and Demeter.

- Phrygia: Afyum (Tembris River Valley), Cyzicus (Irmeny Köy), Ancyra, Heraclea Pontica, Peltae, Apamea.

Hecate's cult in Phrygia is relevant because of the number of votive funerary steles which were consecrated to the goddess. This is a representative proof of Hecate's influence on the dead realm, as well as a proof of Hecate's role as *σώτριά* because she is the saviour of the souls. The dedicatory inscriptions ask Hecate to guard and safe the souls of the dead. Hecate receives the epithet *οὐρανία* for that reason. It is important to remark that the *σώτριά* and *οὐρανία* prerogatives for Hecate can be found in the *Chaldean Oracles* and the oracles are contemporary to these steles (from 2nd century onwards). Roman coins from Phrygia shows the iconographic type of Hecate holding torches.

Hecate is related with Phrygia through two mythological accounts: one is related to the Phrygian queen Hecuba, who is transformed into a dog. The other one is based on the relationship between Hecate and Cybele. This association is proved on the iconographical votive reliefs called *naiskoi* in which Hecate and Hermes appear besides Cybele sit in her throne.

There is an unusual iconography of Hecate which is only found in Phrygia: the four-headed Roman representations. The votive reliefs can be found at *MAMA* collection. Only Lydus speaks about this feature of Hecate.

- Egypt: Memphis, Theadelphia (Cocodrilopolis, actual Batn Ihrid), Alexandria.

According to Diodorus Siculus there was a temple consecrated to Hecate near Memphis. The author says that this temple was related with the Egyptian cult of the dead and the

journey of the souls to the Afterlife. Nevertheless, there is no archaeological proof of such construction. Hecate appears related with Isis in some lead coins from Memphis. It is possible that Hecate's cult entered in Egypt through her affinity with Isis, since both goddesses were related with the moon. In fact, in the iconography of the Egyptian coins the three heads of Hecate wears a moon crescent, or cow horns, with a solar disk in the middle, an attribute typical of Isis. Egypt, especially Alexandria, constitute areas of great interest because that was the geographical location of most of the *GMP*.

- Pamphilia: Aspendo, Perge.

Some numismatic pieces with Hecate's representation were found in Pamphilia.

- Syria: Antioquia of the Orontes.

There is only a late numismatic example with the iconography of triple Hecate holding torches, snakes, a key and daggers.

At the end of Section I, I have summarized some notions about Hecate and the Mystery Rituals. On one hand, Hecate takes part in the mythological account of the Eleusinian Mystery Rituals. This is relevant because of Hecate's role in the story: she is the messenger who informs Demeter about the kidnapping of her child, she is the guide of Persephone in her ascendant way back to earth from the Underworld, so Hecate is the intermediary between the earth and the netherworld. The characteristic attribute of the goddess are the torches and with them Hecate illuminates the way, she is $\phi\omega\sigma\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ because brings the light. This is a characteristic feature of her lunar facet.

Probably the most interesting point of this part is the research on the places where mystery rituals for Hecate took place. According to the literary sources, mystery rituals for Hecate happened in Samothrace, Phrygia, the shores of the rivers Phasis and Halis, Aegina and the isthmus in Corinth.

Most of the sources transmit epiphanies of Hecate in these places, like Idomenaeus from Lampsacus. Some authors related Hecate's mystery rituals with orgiastic or Bacchic celebrations and they associates Hecate with the Korybantes from Cybele's cult, for example Strabo. According to Eudoxus, the apparition of a magic stone called $\mu\acute{\alpha}\chi\alpha\iota\pi\alpha\nu$ was a sign for Hecate's mystery rituals in Berecynth Mountain. This place could refer to Crete of Phrygia. The narration of Apollonius Rhodius tells about the celebration of Hecate's mystery rituals along the Phasis River, and a testimony attributed to Plutarch seems to corroborate this idea. Apollonius tells us about the same ritual at the shores of Halis River in Phrygia. The most part of the sources refer to Samothrace as a plausible place for these rituals, Lycophron supports this idea. Finally, in Aegina Hecate's mystery rituals have been associated with the orgies, but they are also asserted by different kind of literary sources.

Section II of my Thesis delimits Hecate's magical profile. Two features are especially remarkable in magic context: Hecate's ambiguity and ambivalent character. Hecate's main function in magic texts is leading and controlling the *daimones* and their journeys from the sensible to the intelligible world. Hecate is the key-holder who allows them to go in or leave Hades. That feature belongs to Hecate's power over liminality.

The magicians invoke her in five types of magic practices in which Hecate takes part: releasing of divine possession and purification, erotic coercion, protection against evil spirits, production of φάρμακα with different goals (obtaining love potions, creating mortal kinds of poisons...) and resurrecting the dead. That is the reason why Hecate is one of the goddess more times invoked in magic spells from *GMP* and *Defixiones*. She is associated with Selene, Artemis and Persephone due to the important influence of the moon in magic context. The relationship between Hecate and Aphrodite was developed in magic texts because both goddesses were required to execute love spells of coercion.

Hecate's prominence on magic context is due to the power of the goddess over the liminal areas, to her chthonian nature and her connexion with the underworld and the *daimones*, to her lunar nature and to the fact that Hecate is the link between the sensible world and intelligible world.

I have structured Section II in four parts after the Introduction: Part 1 "Hecate in literary texts about magic". Part 2 "Hecate in magic texts: Defixiones". Part 3 "Hecate in magic texts: *Greek Magical Papyri*". Part 4: "Magical material about Hecate: amulets". I have established an important difference regarding the texts for this section. In Part 1 I deal with texts about Hecate in magic context but they are not "properly" magical. These testimonies do not actually contain magic practices or spells and they were not used by the magicians. In Parts 2 and 3 I based my study in properly magical material because I gather and comment two *corpora* of texts with actual magic practices and charms which were used by magicians in their duties. In the selection of *Greek Magical Papyri* I follow Preisendanz's *edition princeps* and Henrichs' revised edition, so the spells that I comment are numbered according to it. In the selection of the *Defixiones* I use my own numbering and then I refer to the reference numbers in some other authors' editions: Wünsch, Audollent, Jordan, Gager, López Jimeno and the SGG 2003 and 2007.

Part 1 "Hecate in literary texts about magic". I gather all the testimonies about Hecate from Hesychius and Sophron (430 BC) to Olympiodorus Diaconus (6th century AD). The testimonies speak of Hecate from different perspectives:

- Hecate like a goddess who comes to earth and appears at the crossroads with terrifying aspect, sometimes accompanied by her chthonian entourage (dogs and spirits like Empusa, Mormo, Gorgo...). Hecate under her chthonian facet and related with the Underworld. Epithets like ἐνοδία and τριοδίτις are usual in these contexts. Literary sources: Sophocles, Aristophanes, Idomeneus of Lampsacus, Valerius Harpocraton, Vergil, Horace, Cornutus, Statius, Plutarch, Lucianus, Artemidorus, Porphyry and Proclus Lycaeus.
- Hecate as the goddess invoked by witches to achieve a magical practice. The invocation is sometimes preceded by the performance of a ritual or a sacrifice in honour of Hecate, or it sometimes implies using magical instruments like the ἵψυξ. Literary sources: Hesychius, Sophron, Aristophanes, Theocritus, Claudius Aelianus and Lucanus.

- Hecate as the mistress of witches, especially Medea, and as the expert producer of poisons and φάρμακα, especially love potions. Literary sources: Euripides, Theocritus, Apollonius Rhodius, Dionysius Scytobrachion, Diodorus Siculus, Vergil, Horace, Ovid, Seneca, Valerius Flacus, Achilles Tatius and *Orphic Argonautica*.
- Hecate as the originator of mental illness and nightmares. Literary sources: Euripides, *Corpus Hippocraticum* and Plutarch.
- Hecate in mystery ritual context. Literary sources: *HG*, Eudoxus of Rhodes, Apollonius of Rhodes, Statius, Plutarch and Pseudo-Plutarch, Diogenianus, *Orphic Hymn* to Hecate and *Lithica Kerygmata*.
- Hecate as guide (of *daimones* or of other divinities...), guardian and messenger. Literary sources: *HG*, Statius, *Orphic Argonautica* and *Lithica Kerygmata*.
- Hecate in superstitious context. Critic of the authors. Literary sources: Theophrastus, Dio Chrysostomus, Plutarch, Artemidorus, Celsius, Hippolitus of Rome, Eusebius of Caesarea and Gregorius of Nazianzus.
- Hecate related with the moon-Selene and with other lunar goddesses like Artemis. Literary sources: Theocritus, Sophocles, Apollonius Rhodius, Pseudo-Manetho, Ovid, Seneca, Cornutus, Valerius Flacus, Dorotheus of Sidon, Aelius Herodianus, Plutarch, Alexander Rhetor, Porphyry, Lido and Olimpiodorus Diaconus.
- Hecate has a double nature chthonian and celestial. Literary sources: Sophocles, Plutarch, Lucianus, Artemidorus, *Orphic Hymn* to Hecate, Porphyry, Nonnus Abbas, Proclus Lycaeus and Lydus.

Part 2 “Hecate in magic texts: *Defixiones*”. I have gathered and studied thirty five *Defixiones*. The analysis of each text consists of the following elements (the same applies to *GMP* in Part 3):

- date of the fragment and place where it was found;
- typology and title attributed to the magical practice;
- original text in Greek (a few examples in Latin in the group of *Defixiones*);
- translation in Spanish based on existing publications about these texts, but I add (and note) some changes on the translation when they fit better;
- the commentary of the text which consists of
 - specifying the goal,
 - commenting what concerns to Hecate from the text (her connexion with the goal of the practice, her prerogatives and functions, her association with other deities),
 - specifying the material, elaboration, and execution of the practice,
 - the analysis and commentary of epithets and expressions and *voces magicae* attributed to Hecate in the text.

The most common typology of the *defixiones* that I have selected are the magic binding or καταδεσμός (*defs.* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 and 31), to free someone from the evil or exorcism (*def.* 10), to curse the people inscribed on the text (*defs.* 11, 13 and 14), to declare guilty the people inscribed on the text (*def.* 12,), to freeze the victim (*defs.* 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26 and 29), to subdue the victim (erotic coercion) and/or throw them to the Tartarus (*defs.* 27, 28, 30, 32, 33, 34 and 35). The binding affects to the different parts of the victims' body, to their mind, their words and works.

The dates go from 5th century BC up to 3rd or 4th century AD. They came from Attic region, Amatus (Cyprus), North of Africa, Egypt and Panticapeum (in Russia).

The divinities associated with Hecate are always chthonian: Hermes, Persephone, Pluto, Ereschigal, Anubis, Gea, Moirai, Erinyes, Cerberus, *daimones*, etc. In fact, Hecate's chthonian nature prevails in all the *defixiones*. The epithets and *voces magicae* applied to Hecate are very similar to those used in *GMP*.

Most of these texts have been poorly preserved and they present many gaps which complicate the certain reading of the texts and their correct interpretation.

Part 3 "Hecate in magic texts: *Greek Magical Papyri*".

In comparison with the *Defixiones*, the *GMP* present a more varied typology:

- *GMP* III 1-164: Curse against the enemies through the osirization of a cat.
- *GMP* III 424-466: Practices of communication with Selene and Helios to get prognosis and to remember.
- *GMP* IV 1227-1264: Exorcism o magic practice to expel *daimones* from a body.
- *GMP* IV 1390-1495: Practice for erotic coercion with the help of heroes, gladiators and those who have suffered a violent death.
- *GMP* IV 1923-2132: King Pitis' practice to invoke *daimones* of the dead through the cranes.
- *GMP* IV 2139-2235: Practice with three Homeric verses for any purpose.
- *GMP* IV 2236-2353: Spell of coercion addressed to Selene-Hecate to do a curse.
- *GMP* IV 2436-2886: Six magic practices for erotic coercion.
- *GMP* IV 2939-2962: Magic practice to produce insomnia.
- *GMP* VII 317-318: Amulet consecrated to the moon.
- *GMP* VII 652-660: Magic practice to produce insomnia using a bat.
- *GMP* VII 686-702: Spell addressed to Hecate-Bear Star for any purpose.
- *GMP* VII 756-794: Spell addressed to Mene-Hecate for any purpose.
- *GMP* VII 981-993: Spell for erotic coercion addressed to Helios and Hecate
- *GMP* XI A 1-41: Practice to get a feminine *daimon* for any purpose.
- *GMP* XIX B 4-17: Fragment of a magic practice for erotic coercion using a dog to get a *daimon* of a dead so it brings the desired woman.
- *GMP* XXIII 1-15: Hymn in hexameters addressed to different gods.
- *GMP* XXXVI 189-204: Formula for an incantation written on a pottery fragment with erotic coercion purpose.

- *GMP* LXX 1-52: Fragment of a magic practice containing formulas to get favour, freedom, protection, victory and to beat the fear, to get an oneiric revelation and to cause insomnia to the victim.

Hecate is associated with Selene and Mene, Artemis, Persephone, Pluto, Isis, Hermes, Aphrodite, Athena, Pan, Moirai, Erinyes, with Greco-Roman syncretic gods like Helios-Osiris, Seth-Typhon, the Babylonian Ereschigal, and zoomorphic gods like Leontocephalus, Cerberus, and also with the great powerful divinities of the Universe like Aeon and the great Hebrew triad: Iao Sabaoth Adonais.

Some examples of epithets and expressions referred to Hecate are the following: Οροβαστρια, Νεβουτοσουαληθ, ἀρκυία, νεκυία, Χάριν, Βαυβώ, τρικάρανε, νυχία, κλειδοῦχος, γοργῶπι, πυριδρακοντόζωνε παῖ, Μορκα, Ἑρεσιγᾶλ, Ἑρινύν, Τριπρόσωπος, ἱερὸν φῶς, ἰσοπάρθενος κύων, Μήνη, Ξείνη τ' Αὐγή, Προμηθική, Νύσσα, Πορφυρέη, Σκοτεΐη, Περσία, μιτρίη, Πελαγίη, εἰδωλίη, Δείχτειρα, Δωδωνή, στηλῖτι, ὄξυβόη, Κυνώ, Κλωθαίη, Πανδώτειρα, Μινώα, Βριμω, ἵππος, Δράκαινα, Λαμπάς, φοβοῦσα Ἑρινῦς δαίμονας τεραστίους, Θοή, Παιωνία, ἐπήκοε, ἡγκαλισμένη ἀκτῖνας, Σώτειρα, Πανγαίη, χρυσῶπι, ταρταροῦχε, ἱερὰ αὐγὴ ἐκ σκοτῶν εἰλημμένη, Ἰδαΐα, Ἑρεσιγᾶλ, Ξιφηφόρον, αἶμα πίνουσιν, Σαρκοβόρα, Ἀκτιῶφιν, Τρίκυπε, τριοδίτις, τριοδὸν μεθέπεις, ἢ τρισσοῖς ταλάροισιν ἔχεις φλογὸς ἀκάματον πῦρ, Φοβερά καὶ ἀβρονόη καὶ Πειθώ, τάφοις ἐνὶ δαΐταν ἔχουσα, Κυνολύγματο, ἵπποπρόσωπος, Χθονία, οὐρανία, Μελανείμων, Τετραπροσωπεινή, Τετραώνυμε, τετραοδίτις, εἰνοδία, αἰωνία, Νυκταροδύτειρα, τριώνυμε Μήνη, κερατῶπις, Νυκτοφάνεια, Θρινακία, Μαρζουνη, φαεσφόρος, λαμπαδία, φαέθουσα καὶ αὐγάζουσα, δαδοῦχος, πυρίπνος, σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας, ἐλαφιβόλος, Θηροκτόνος, λιμενίτις, λιμενοσκόπος, Νερτερία, δεινὴ καὶ θεσμία καὶ Δαρδανία, ταυροδράκαινα, Νύμφη, ἵπποκύων, πανοπαῖα, Διώνης ἢ μεδέουσα, ἀδμήτη, ἡγεμόνη, πυρίπνοα φάσματ' ἔχουσα, πολυώνυμος, σκυλακάγεια, βοῶπις, ἢ χέρας ὀπλίζουσα κελαιναῖς λαμπάσι, ἢ φοβερῶν ὀφίων χαίτην σείουσα μετώποις, ἢ νηδὺν φολίσιν πεπυκασμένη ἐρπυστήρων ἰοβόλοις ταρσοῖσιν κατωμαδίοισι δρακόντων, Νυκτιβόη, ἀέρα μὲν τέμνουσαν, Τρίφθογγος, Τριαύχενος, τριοδὸν μεδέεις, δαίμονες ἦν φρίσσουσιν καὶ ἀθάνατοι τρομέουσιν, πασιδάμεια, βιάσανδρα, δαμάσανδρα, κατανίκανδρα, φάεσσα, φυλακή, πυροσώματος, etc.

Some examples of *voces magicae* addressed to Hecate or Hecate-Selene are

- Αμουμαμουτερμυωρ,
- αβλαναθαναλβα,
- ακραμμαχαμαρι,
- φορφορβαρζαγρα,
- ορεοβαζαγρα,
- βαυβαρabas,
- Βαρζου φερβα,
- Βουορφορβη,
- βορβοροφόρβα
- ῥηξιχθων, etc.

Some examples of *logoi* addressed to Hecate or Hecate-Selene are

- αβλαναθαναλβα ακραμμαχαμαρι σεσενγενβαρφαραγγης,
- χυχ βαχυχ βαχαχυχ βαχαξιχυχ...,
- μασκελλι μασκελλω φνουκενταβαω ορεοβαζαγρα ῥηξιχθων ἵπποχθῶν πυριπῆγανυξ λεπεταν λεπεταν φνουνοβοη,

- Ἀρπονχνουφι βριντατηγωφρι βρισκυλμα (referred to *Agatodaimon*),
- σεσενγεν βαρφαραγγης,
- βωρ φωρ φορβα φορ φορβα,
- Ἀκτιωφι, Ἐρεσχιγάλ Νεβουτοσουαληθ,
- Ἄσκει κατασκελ ερων ορεων... (*Ephesia Grammata*), etc.

Hecate's lunar and chthonian natures prevail in these texts, and she is said to have double nature: chthonian and celestial. One of the most important features of the *GMP* is the fact that Hecate displays her lunar nature and it causes her constant association with moon-Selene or Mene. Nevertheless, Hecate's power over the Underworld and daimones, due to her chthonian nature, is equally present in these magic texts. The *GPM* constitute the best examples of Hecate's double nature power.

Part 4: "Magical material about Hecate". In this part I gathered Greco-Roman magic amulets consecrated to Hecate or somehow related with the goddess. I found 71 amulets. I use my own numbering but I always refer to Campbell Bonner's database reference (CBd-). Some of them contain the image of Hecate as the main deity and some other contains the image of Hecate next to some other divinities, meaning that the amulet has been consecrated to various gods. Hecate appears as the main divinity in twenty two amulets.

Hecate's iconography in these pieces is always quite the same: she has one or three bodies, she wears a *peplos* or a long robe, and she has *modii* over the head/s. Her attributes are always torches, whips and daggers. There are some iconographical symbols attributes to Hecate in the amulets' fields: stars, the moon crescent and the *ouroboros*. The stars and the moon crescent indicate Hecate's lunar facet and her connexion with the night. In fact, certain amulets contain a syncretic image of Hecate and Selene, like amulets 2, 29 and 61. Amulets 22 and 66 contain the Zodiacal symbol of Cancer represented through the *vox magica* βαρραχει- and βαρζα. In magic amulets Hecate is often related with the cock Anguipedes because it represents the Sun and Hecate stands for the Moon. The combination of both solar and lunar symbols means universal power. The iconography of these amulets combines divinities and symbols from Greek, Egyptian, Hebrew and Christian religion and cults. In these pieces Hecate is related to Harpocrates, Horus, Chnoubis and Osiris, and with Venus/Aphrodite.

There is a magic kit from Pergamon that I have included amongst the magic amulets (CBd-36) in which Hecate is related with Nyx, Phoebe and Dione.

Section III of my Thesis is dedicated to the delimitation of Hecate's astral profile. This profile involves two different facets of the goddess: the lunar facet and the cosmic facet. That is why I divided this section in two parts.

Part 1: "Hecate's lunar facet". In this part I focus on the study of the origin and development of Hecate's lunar nature. This facet is based on the relationship between Hecate and the moon, since Hecate and Selene were both considered the divinization of the star in Greek culture.

First of all, I go into the fundamental characteristics of the connexion between Hecate and the moon. These characteristics are based in eight elements:

- Light. It is one of the most characteristic features of Hecate due to her equation with the moon and to her role as guide. The torches are the main Hecate's attribute because she illuminates the way and she also brings the light as a bright celestial body in the sky. Epithet: φωσφόρος.
- Cult moment: night and day of the month. The preferential moment for Hecate's epiphanies and cult is the night. The day of the month may change, the literary sources transmit that it was at the end or at the beginning of the month. This can be related with Hecate's power over liminality and boundaries of space and time. This moment can be as well at the middle of the month. In any case, every monthly ritual for Hecate depends on the moon phases. Epithets: νυχία γ σκοτία, νυκτιπόλος, νυκτοδόμα, νυκτερία, νυκταιροδύτειρα, νυκτιβόη, νυκτοφάνεια, νυκτίφαντον, νυκτός ἄγαλμα, νύξ.
- Threefold shape. This is the most common shape of Hecate due to her duty as vigilance of the crossroads, where they celebrate rituals for her, and due to her connexion with the moon. The moon has three phases that are equated with the threefold shape of Hecate. Through this attribute Hecate is related with triple deities like Charites, Moirai and Erynes. Epithets: τρίμορφος, τριπρόσωπος, τρίκυτος, τρίφθογος, τρικάρανος, τριώνυμος, θρινακία, τριαύχενος, θεὰ τρισσοῖς στομάτεσι.
- Quadruple shape. This shape is not as usual as the triple one. However, it does appear in some archaeological testimonies from Asia Minor, and Lydus mentions this feature of Hecate as a symbol of her power over the four elements: fire, water, air and earth. Epithets: τετραπροσωπεινή, τετραώνυμος, τετραοδίτις, τετραπρόσωπος.
- Animals, plants and materials. The animals associated with Hecate's lunar facet are the dog, the snake, the bull and the cow. The plants related to Hecate are mainly those that can be used in the elaboration of φάρμακα or those that have any kind of connexion with magic. The same thing happens with the stones used in magic practices consecrated to Hecate, like the copper, the tin, the iron, the hematite stone, the lead, the bronze, etc.
- Connexion with the feminine. Hecate is related with the childbirth due to her lunar nature, to her power over liminality and to her power to cleanse the contamination after the childbirth. Epithet: κουροτρόφος.
- Connexion with the dead. Hecate is connected with the dead because that is another state of transition, like childbirth. Hecate guides the *daimones* souls during their cosmic afterlife journey. Epithets: νεκυία, Νερτερία, ἄιδωναία, ταρταροῦχε, νεπτέρων ἐπίσκοπος, ταρταροῦχε παρθένε, Ταρτάρου σημάντρια, etc.
- Double nature chthonian and celestial. Hecate's chthonian and celestial nature is a confluent point between her magic and her astral profile, as well as it is her connexion with the moon.

I dedicated a paragraph to Hecate's lunar facet in magic context. Here I focus on the relevance of the moon in magic practices and in the way the star's relationship with Hecate affects to the magic practices. Hecate is also identified with the moon in certain astronomic contexts. The phases of the moon determine the way of execution in magic practices and thus Hecate's magic action. I comment on the literary testimonies which transmit magic practices or magic scenes that happen under the full moon, the waxing moon and the new moon.

Next I display the type of relationship established between Hecate and some other lunar goddesses like Selene, Artemis, Athena, Eileithyia, Aphrodite, Isis and Persephone. I distinguish three types of relationship depending on the grade of connexion between the goddesses: syncretism, assimilation and association. I give literary examples in each case, including the *GPM* and the confluences of these divinities in magic amulets.

Lastly, I dedicate a final paragraph to the relationship between Hecate as a lunar goddess and solar deities Helios and Apollo.

Part 2: Hecate's cosmic facet. This last part means to delimitate the cosmic facet of Hecate. This facet involves a gathering of prerogatives, functions and attributions that are anticipated in magic texts and some literary sources but they are fully exposed in the fragments of the *Chaldean Oracles*. This part intends to open some new ways of research about Hecate.

Under the cosmic facet Hecate is conceived as a divine intermediary entity, and she has the function of connecting and transmitting information across the cosmos space. This way cosmic Hecate constitutes the link between the sensible and the intelligible world. The cosmic facet is the result of the lunar facet development. Plutarch is the reference author to understand this process. I comment the passages from Plutarch in which Hecate shows some incipient cosmic features based on her lunar nature. The influence of Platonic philosophy in Plutarch was a decisive fact: the author constitutes a heavenly geography and manifests the necessity of naming the cosmic regions by assigning them to divinities like Hecate. The sidereal journey of the souls-*daimones* and Hecate's association with the geography of the moon are two key points for her development in the Chaldea doctrine as Cosmic Soul.

I expose some notions about the Chaldean doctrine and the *Chaldean Oracles* based on modern scholars. Then I contrast Psellus' idea of the Chaldean system with the scholars' considerations. Thus, I explain the key concepts of the Chaldean doctrine and I schematize the hierarchy of elements of the Chaldean system.

I have gathered and classified all the existing fragments of the *Chaldean Oracles* that concerns to Hecate-Soul. To his aim, I distinguish three functions of Hecate in Chaldean system, and I attached the commentary of every oracular fragment concerning each function. The study of the fragments consists of: original text in Greek, translation in Spanish based on the existing translation, commentary of the fragment, considering and comparing modern scholars' points of view and my own interpretation.

- Hecate-Soul is the receiver, processor and transmitter of the Paternal Ideas, as well as builder of the physic world. Fragments 34, 30, 94, 37.

The Ideas are sometimes denominated ἵυγγες. In Chaldean system, the ἵυγγες are given four different conceptions according to their functions: first, the ἵυγγες-Ideas of the Father; second, the ἵυγγες-*symbola* which constitutes the holy secret names of the divinities; third, the ἵυγγες-*daimones* as intermediary entities which travel across the sensible and the intelligible world; and four, the ἵυγγες-top wheels which are ritual objects used by the theurgist in order to establish a sympathetic connexion with the intelligible world. The last kind of ἵυγγες remind of the magical object used by magicians to drag the *daimones* and divine entities towards the earth. Fragments and about the ἵυγγες-Ideas: frs. 75, 76, 77, the ἵυγγες-*symbola*: frs. 87, 108, 223, the ἵυγγες-*daimones*: fr. 78, and the ἵυγξ-rueda teúrgica: fr. 206.

- Hecate-Soul is the “dividing bond” between the sensible and the intelligible world. She is situated between the ἅπαξ ἐπέκεινα and the δις ἐπέκεινα. She acts like a membrane keeping separated the sensible and the intelligible realms, but at the same time she is the link that keeps them connected. Thus, the theurgist is able to communicate with Hecate-Soul in order to get information from the divine, this can be achieved using cult statues of the goddess or invoking her epiphany. This way, for the theurgist Hecate-Soul is considered a Σώτειρα, a divine saviour, and a proof of the influence of the intelligible world in the sensible world. In some of these fragments prevails Hecate’s duty as Σώτειρα, the saviour of the theurgists’ souls. Some fragments describes Hecate’s epiphanies. Fragments: 50, 31, 6, 51, 52, 224, 2, 1, 117, 118, 119, 72, 142, 186bis, 189; Hecate’s epiphanies: 147, 146, 148, 219, 220, 221 and 55.
- Hecate-Soul is the source of souls and enlivener of the beings in the physical world. Fragments: 32, 35, 38, 53, 96, 174, 44.

Hecate-Soul is related with cosmic goddess Φύσις in fr. 54, and with cosmic goddess Rhea in fr. 56.

I end this part drawing some conclusions and reflections about the characterization of Hecate’s cosmic facet.

SUMMING-UP CONCLUSIONS

After gathering the most important conclusions of my research, I must dedicate some last words to clarify one essential aspect of my work. It is my intention to justify that Hecate's power over liminality determines all the prerogatives and functions that she acquires throughout time. I have point this fact whenever it was possible along my thesis, but in order not to be too redundant, I think it is better and clearer to make some final remarks about this essential fact. Hecate's power over **liminality** is the connecting point between her cults and her magic and astral profiles.

Regarding the archaeological testimonies of the goddess (**Section I**), Hecate's liminal power explains the location and function of many archaeological pieces. In the first place, the *hekataia* were collocated in the crossroads or at the doorsteps and they have an apotropaic function. He can find *hekataia* and statues of Hecate in almost all the cities where Hecate's cult is attested, especially in the city of Athens. Therefore Hecate acquires the epithets ἐπιπυργιδία, ἐπιτειχία, σώτειρα and ἄνταία.

For the same reason, ancient people made Hecate's statues and they consecrated inscriptions and ritual practices for the goddess at the **entrance of the cities** or at the moment of their **foundations**. I have gathered and described many examples: the γύλλοι procession in Dydimas was consecrated to Hecate as the guardian of the entrance of Apollo's temple. The inscription for goddess Φωσφόρος (most likely Hecate) was found in an altar which was consecrated after the construction of the walls of Miletus, as a mean to protect the city. Hecate Ἐπιπυργιδία statue made by Alcamenes was situated near the Propylaea of the Acropolis, at the entrance of the city of Athens. There was a statue of Hecate at the backdoor of Artemis' sanctuary in Ephesus. There was a dedicatory inscription for the goddess Ἐπιτειχία (most likely Hecate) at the walls of Erythres, where Hecate's cult was attested according to the sacrificial calendar of the city. Another inscription for Hecate was found in Thessaly: some soldiers pledged to the goddess Φωσφόρος (most likely Hecate) in order to protect their city against the enemy. At the Port of Thassos Island there was a votive stele consecrated to Hecate-Artemis, since the goddesses were the beneficiaries of the payment of some sanctions. Hecate's name appears in a column near the Door of the Satyr Silenus at the sculpted walls of Thassos.

Hecate's dedicatory inscriptions were also aimed to **protect the temples**. There is an example from the guardian of Apollo's temple in Miletus. A Hellenistic herm with three heads of Hecate was consecrated to Hecate Σώτειρα at the location of Apollo's worshippers in the ancient city of Berytus.

Formerly, a part of Rineia Island, near Delos, was known as Hecate's island (Ἑκάτης νῆσος). The reason for Hecate's cult in this island is probably connected with the two liminal states of human existence: **life and dead**, since women went to this island to give birth and the dying people arrived there to end up their lives. In addition, Rineia Island was a πρόδομος for Delos Island due to its geographical location.

On a large number of votive representations Hecate is depicted holding a pair of **torches** in her hands, hence the attribution of the epithets φωσφόρος, δαδοφόρος, λαμπάδουχος to the goddess. Torches represent the most relevant attribute of Hecate and

they are connected with liminality. As noted by Zografou, is a symbol shared by gods and humans, since both mortals and immortals can hold torches. It is significant that torches characterise Hecate's cult image as well as her magic and astral profiles, and her image in Eleusinian mystery cult, which is vastly represented in ceramic pieces, especially Attic and Italic vases. In depictions of Eleusinian mystery cult Hecate plays the role of **guide** of Persephone, since she leads the young goddess from the Underworld to the surface. Hecate is able to go across in-between spaces and to connect the Underworld with the Earth and the Earth with the intelligible world. Torches and the dog are attributes of Artemis too, so they reinforce the relationship between both goddesses. Hecate's guide role is yet attested in the *Getty Hexameters*, in which the epithet Ἑνοδία applies to her for the first time. Hecate leads the way of gods and souls. In this sense, she is close to Hermes ψυχοπομπός. He also takes part in the myth of Persephone as guide of the goddess. Leading is a function attributed to Hecate because it is a liminal act, since it consists in going across an intermediate space to reach a destination.

Thus, Hecate's power over liminality is directly connected with her chief functions as a guardian and a lead, an intermediary, and also with her relationship with the dog as her votive animal. This fact is attested in the plays of Athenian tragic authors Aeschylus, Sophocles and Euripides. Aeschylus introduces the idea of Hecate Ἀνταία appearing at the crossroads and coming towards the humans with ambiguous intentions. Sophocles, in his play *Rhyzotomoi*, depicts the goddess with a terrifying aspect (snaky hair) and holding torches. Euripides gives the idea of Hecate sending visions to the humans, as well as he relates Hecate with witch Medea. These testimonies are important because they mean that Hecate's magic profile was already known by society. This fact is to be connected with the Athenian origin of the *Defixiones*, which are, as far we known, the first magic texts related to Hecate. The terrifying aspect of Hecate is not attested in the archaeological testimonies that we know. Perhaps the only exception could be the Athenian lekythos in which Hecate appears together with the Erinyes while her dogs devour an *eidolon*. Some questions arise: How and why did Sophocles imagine a terrifying aspect for Hecate? Maybe he knew about the *Defixiones* and then got inspired? However, the *Defixiones* do not exactly present Hecate as a scary goddess, but as a divinity invoked by the humans to accomplish terrible curses against their enemies.

The reason why Hecate is included in the *Defixiones* is her liminal power over the boundaries between the Underworld, the human and the divine world, as well as her chthonian nature. Hecate's chthonian nature means that she has power on the Underworld, so she can control the chthonian divinities, such as *daimones*, heroes, and the souls of those who suffered a violent death (βίαιοι) or a death before time (ἄωποι). The magicians require these divine entities to accomplish their curses. They also ask Hecate and Hermes to "bind" (καταδεσμός curses) the souls, the mind, the body parts or the goods of their enemies to the Tartarus.

In the *Defixiones*, Hecate is normally addressed as χθονία and she is often invoked together with Hermes χθόνιος. Some other epithets applied to them are ἐπιούριος (*Def.* 1). Most of the *Defixiones* that concern to Hecate are καταδεσμός-type, or they belong to judicial context, or are aimed to get the erotic submission of the victim. It is interesting to remark that in the *defixiones* from fifth and third centuries B.C. Hecate is invoked exclusively under her

chthonian nature, while in the later *Def.* 10 from first century A.D. Hecate is depicted as both chthonian and heavenly goddess. This *defixio* contains a drawing which has been identified as a figure of three-headed Hecate holding torches, whips and snakes in her hands. The epithets are different in this text: Hecate is addressed as “snakes-eater” (ἐρπειοφάγῳ), “heavenly” (οὐρανία), “chthonia” (καταχθονία), “trivia” (τριοδεῖτι), “three-headed” (τριπρόσωπος) and “one-headed” (μονοπρόσωπος); while Hermes is called “messenger”/ “servant” (διάκονος). Hecate is asked to kill the thief by pulling up his heart.

As we can see, Sophocles’ depiction of Hecate could have been inspired by the popular knowledge of Hecate which was represented by the texts of the early *Defixiones*. As far as we know, there is no sign of some other textual or iconographical testimonies in which Hecate is described under such an appearance. There is another important point concerning Sophocles’ *Rhyzotomoi*: he says that Hecate wears a solar spear which represents Helios when she travels across the Olympus. On one hand, the ability of “travelling across the Olympus” can be equated with the epithet οὐρανοδρόμος in *Def.* 11. It shows Hecate’s prerogative as intermediary divinity, since she can go cross the sky (οὐρανός) and travel from Earth to the gods’ dwelling. On the other hand, the connexion between Hecate and Helios can be explained through the association of Hecate and Selene or through the conception of Hecate as a moon goddess. This reference, even if it is isolated, is important for the development of Hecate’s connexion with the moon. In *Greek Magical Papyri* we frequently find references to the conception of Hecate as hypostasis of the moon or to the syncretism Hecate-Selene.

Defixiones from first century A.D. onwards become richer in epithets for Hecate and more explicit and varied in the actions that they describe. Hecate is invoked not only with Hermes but also with Selene, Kore-Persephone, Gea, Pluto, Kerberos, Moirai, Altea, Enodia, and some other chthonian divinities. The *Def.* 11, for example, includes some *voces magicae* like ὀρεοβαζαγρα and some epithets like ἀκρουροβόρη, οὐρανοδόρμε and καρτερόχειρ. The Cyprian *defixiones* (like *Def.* 15, 16, 17, 18, 20...) and contains a long list of epithets and *voces magicae* too. *Defixiones* from third century A.D. contain the same magic vocabulary and formulary than *Greek Magical Papyri* (Ἀνάγκη μασκελλι μασκελλω, Φορβαβορφορβαβορφορορ, Σεσεγγενβαρφαραγγῆς, Ἀχραμαχαμαρει, Μαρμαραωθ... ex. *Def.* 26 and following). This is significant because it means a certain degree of influence between both texts traditions, and they reflect similar conceptions regarding Hecate.

Hecate is intermediary and messenger like Hermes. Hecate first appears as messenger in the *Getty Hexameters*. In magic context, messenger divinities like Hecate and Hermes and valuable allies because they connect the Earth to the Underworld and to the heavenly region. This way, the magicians ask Hecate and Hermes to transmit their messages to the Underworld, like in *Def.* 13, 14 (Hecate and Hermes are appealed as ἄγγελοι), so they can summon the chthonian *daimones* to come to Earth to assist them. Hecate’s connexion to the Underworld and the death is represented by expressions like τύνβε πανδάκρυτε preceding Hecate’s invocation, and by epithets like ῥησίχθων and κλειδοῦχος. Hecate’s epithets κλειδοῦχος and φυλακή shows her role as the guardian of the realm of Hades, in *Defixiones* and in *GMP*.

Greek Magical Papyri have a larger variety of purposes and contain the most complete gathering of *voces magicae* and epithets applied to Hecate in magic context. In these texts,

Hecate is mainly associated with moon goddesses, especially Selene, and Artemis, Persephone, Athena, Isis, Eileithyia and Aphrodite, with Hermes, sometimes with solar divinities like Helios, Osiris and Apollo, and sometimes with chthonian gods like Seth-Typhon. The most characteristic feature of Hecate is her chthonian and heavenly nature. The magicians have assorted purposes: getting a *daimon* from the Underworld, raising a death body, bringing a desired woman (sometimes a man) up to their doorstep, obtaining good fortune, money and health, attacking or taking revenge on some enemy, etc. Hecate is required as the liminal goddess who connects the Underworld, the Earth and the heavenly region of the gods. Magicians ask Hecate to send them *daimones*. The difference between the *Defixiones* and the *GMP* in this sense is the human purpose: in *Defixiones* they normally intend to bind the victim to the Tartarus, in *GMP* they ask Hecate to send *daimones* to earth in order to accomplish their goals. In the *GMP* Hecate fully develops as a powerful heavenly goddess. She is called under her lunar facet, so she is often assimilated to Selene, and she is also considered an astral divinity, associated with the greatest deities like Zeus, Iao, Sabaoth, Adonai, Aion, Ra, Amon, etc.

Multiple aspects of Hecate are displayed in *GMP* and they can be tracked back to the archaeological and literary tradition. First, there are some references to Hecate as a **Mother-Goddess**; for instance, in *GMP* III Hecate-Isis is invoked as “Mother off all men” (τῶν πάντων ἀνθρώπων γενέτειρα). Hecate’s relationship with Mother-Goddesses comes from the prerogatives that Zeus attributes to her in the *Theogony* (Hes., *Th.* 450-451), therefore her epithet κουροτρόφος, since she takes care of the children and the raising of young men. Hecate is also related and assimilated to Cybele as Mother Goddess: for example, in the isthmus of Cos there is a votive inscription for Zeus, Apollo and Hecate Μεγάλα, and she was worshipped together with the chthonian gods. A marble relief from Miletus shows a dedicatory inscription for Apollo, Leto, Artemis and Κουροτρόφος, this last epithet most likely refers to Hecate. The monumental statue from ancient Salinae Hecate is depicted carrying a baby on her arms. Probably the most emblematic piece is the Eastern frieze from Hecate’s temple in Lagina, in which she appears holding baby Zeus in her arms. The epithet κουροτρόφος for Hecate is well attested in literary tradition as well (A.R., A. III 843-868; Orph., *H.* 1; etc.). Lastly, in Chaldean tradition Hecate-Soul is the owner of the cosmic ζωογόνος womb which brings forth life to the sensible world by ensouling everything on Earth.

Nevertheless, it is interesting to bring back the following case: Plutarch equated Hecate with Genita Mana and Ilioneia, because the three goddesses receive a puppy as a ritual sacrifice (Plu., *Quaest. rom.* 277B, 1). As I said, the reason for Hecate’s sacrifice in this particular case is different from the other goddesses. Sometimes they sacrificed a puppy for Hecate after childbirth so that Hecate purifies the place where the birth happens. The same applies for deicide. In these cases Hecate’s function is related with the purification after a ritual pollution.

Whatever the case, Hecate is connected with birth and deicide through because they represent liminal moments in human life.

In *Theogony* Hecate is connected with the warfare because she can favour the victory of those who address her correctly. She participates in the Gigantomachy, fighting for Zeus’

victory. Scenes from the battle are represented on the Attic crater from Pega's Valley and on the Western frieze from Hecate's temple in Lagina. In Pindar's *Paeon II* refers to the same prerogative, since Hecate is said to pronounce an oracle which predicts the victory of soldiers from Abdera city. Furthermore, in Cos Island Hecate receives the epithet Στρατία, but this epithet is attested nowhere else.

Three more attributions for Hecate can be found in the *Theogony*: kings and politicians look for Hecate's advice in the matters of trials and of the Agora. Hecate assists the young men so they can win in the athletic games and competitions (Hes., *Th.* 439 y 435). There are few examples of these particular functions of Hecate. We know about the votive inscription that three prytanis consecrated to Hecate in Apollo's sanctuary from Miletus. The *Def.* 26 was made to curse the opponents in a chariot competition: Hecate is invoked among some other chthonian deities. One of the purposes of the *GPM* IV 2152-2155 is to give the victory to the athlete and the charioteer. They are isolated examples.

Nevertheless, these attributions concern Hecate's power over liminality. For example, the decision of a king or the act of a politician in the Agora can make big differences for the citizens' lives; just like Hecate's favour in the games determines the victory of an athlete. They should be understood as examples of Hecate's good will to listen and answer the pledges of humans. This faculty of the goddess is represented by the epithet ἐπήκοος. It can be found in *GMP* IV 2265-2266 and in some inscriptions (*IG* IV.1¹, 499; *IG* XII.1, 914; *CIG* n° 7321b). The epithet is inscribed on an imperial *hekataion* from the temple of Asclepius and Artemis, and also on a Lydian altar, near Thyateira, which is consecrated to Hecate σώτειρα ἐπήκοος. Hecate's good will should be related, at last, with her prerogative as Σώτειρα in Chaldean doctrine, since she is the goddess who transmits to the theurgist the necessary knowledge to save their souls. In any case, it is compulsory for the humans to address the goddess correctly, carrying out the appropriate rituals for her.

It is my purpose to show that the prerogatives attributed to Hecate in the *Theogony* prevail and develop throughout time.

Finally, let's see how Hecate's power over liminality determines her relationship with Apollo. It is a fact that Hecate's connexion with Apollo has to do with "Hecate-Artemis" equation. However, we can find a further reason to associate Hecate and Apollo: they are connected through divination. It must be remember that the boustrophedonic inscription from Apollo *Delphinio's* temple in Miletus is the earliest archaeological testimony of Hecate. The stele with the ritual law of Molpoi shows us that the procession in honour of Apollo *Delphinios* must begin with the singing of a paeon for Hecate. Pindar's *Paeon II* celebrates Apollo *Derenos* and Aphrodite and it contains the oracular response from Hecate. Callimachus transmits that the invocation for Apollo *Delphinios* was followed by an invocation for Hecate (Call., *Iambi* fr. 191, line 28). The γύλλοι procession in honour of Hecate reaches the entrance of Apollo's sanctuary in Dydim. In this city there is a sacred area for a goddess Φωσφόρος and a sanctuary for an Ἄγγελος divinity. They were probably consecrated to Hecate and/or Artemis. In the mural painting from the *atrium* of the Domus C in Pompeii there is another representation in which Hecate appears flanking the door of a sanctuary probably consecrated to Apollo. In Cyrene city we can appreciate a connexion between Hecate and Apollo in oracular

context, see *SEG* XX 718. Hecate and Apollo are connected through their position in the roadways: Apollo Ἄγυιεύς would be equated with Hecate Ἑνοδία. However, we must remember that the paths consecrated to Apollo were the ἀγυιά, which were found within the city perimeter. Hecate, for her part, guards the ὁδοί, which are roadways from inside and outside the city walls. Both Hecate and Apollo guard the doors of the cities as Προπυλαίοι (for Apollo Προπύλαιος see the *Lex Cathartica* from Cyrene). As we can see, Hecate shares some liminal attributes and functions with Apollo. I would dare to say that even the divination and oracular context has to do with liminality and with the intermediary function of Hecate and Apollo: they transmit a message from the heavenly realm to the physical world. The *Chaldean Oracles* are the best example of this fact: Hecate and Apollo are the two main divinities who speak to the theurgist through their oracles.

There are some spells from the *GMP* in which Hecate and Apollo appears together: *GMP* III 1-164 contains the osirization of a cat, an oracular practice consecrated to Apollo-Osiris in which Hecate-Isis takes part as well. On *GMP* Hecate-Artemis receives the epithets λύκαινα, Παιωνία, νομαῖα, λέων, etc. due to her relationship with Apollo. But probably the most important point of confluence between Hecate and Apollo in magic field is their equation with the moon and the sun, respectively. For example, *GMP* IV 1596-1715, IV 2236-2353, VII 756-794, and the amulet 30 (CBd-446).

This is a brief summing-up of conclusions regarding Hecate's power over liminality and how this power affects the cult, magic and astral profiles of the goddess. More can be said: my research offers different standpoints from which one can develop and reach a variety of conclusions. Nevertheless, my intention was, firstly, delimitate the Hecate's profiles: this threat has been developed along my Thesis' Sections and I have put together the essential points in the Conclusions. Secondly, there is an important subjacent fact: Hecate's power over liminality is the essential reason of her many prerogatives and attributions. Although, I have point out this circumstance many times, I think a summing-up of conclusions regarding this fact is useful to have a clearer idea.

I hope my work will serve to inspire further researches about Hecate because there is still more to say about this goddess. Hecate has guided me along this road and she will be present in my thoughts and works, wherever the ways will take me now and forever.

BIBLIOGRAFÍA

Abbate:

Abbate, M. (2004). *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*. Milano: Bompiani. Il Pensiero Occidentale.

_(2017). *Proclo. Commento al Cratilo di Platone*. Milano: Bompiani. Il Pensiero Occidentale.

Abry, 1993:

Abry, A.H. (1993). "Les diptyques de Grand. Noms et images des décans". En Abry, A.H. (1993). *Tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine. Actes de la table-ronde du 18 Mars 1992*. Lyon, pp. 77-112.

Alexander:

Alexander, C. (1939). "A wooden hekataion of the Hellenistic period". *BMM*, pp. 272-74.

_(1940). "An antefix and a Hekataion recently acquired by the Metropolitan Museum of Art". *AJA* 44, pp. 293-296.

Alicu/Pop/Wollmann, 1979:

Alicu, D., Pop, C., Wollmann, V. (1979). *Figured Monuments from Sarmizegetusa*. Oxford.

Anderson, 1899:

Anderson, J.G.C. (1899). "Explorations in Galatia cis Halym". *JHS* 19, pp. 34-134 y 280-318.

Arena, 1989:

Arena, R. (1989). "La documentazione epigrafica antica delle colonie greche della magna Grecia". *AnnPisa* serie 3, 19/1, pp. 15-48.

_(1996). *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia I, Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*. Pisa: Nistri Lischi.

Athanassakis, 1977:

Athanassakis, A.N. (1977). "Hecate is not the daughter of Koios and Phoebe". *CW* 71, p. 127.

Aubert, 1989:

Aubert, J.J. (1989). "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic". *Greek, Roman and Byzantine studies* 30, pp. 412-449.

Audollent, 1904:

Audollent, A. (1904). *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas. In corpore inscriptionum Atticarum editas*. Paris: Alberti Fontemoing.

Akyürek Sahin, 2007:

Akyürek Sahin, N.E. (2007). "Neue Votivstelen aus dem Museum von Afyon". *Gephyra* 4, pp. 59-115.

Baltzly, 2013:

Baltzly, D. (2013). *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, vol. 5, Book 4: *Proclus on Time and the Stars*. Cambridge.

Barb:

Barb, A.A. (1953). "Diva Matrix: a faked Gnostic intaglio in the possession of P.P. Rubens and the iconology of a symbol". *Journal of the Warburg and Courtauld (JWCI)* 16 n. 3/4, pp. 193-238.

_(1964). "Three elusive amulets". *JWCI* 27, pp. 1-22.

Bărbulescu, 1984:

Bărbulescu, M. (1984). *Interferențe culturale în Dacia romană*. Bucurest.

Bassi, 1898:

Bassi, D. (1898). "Pselo. *Exposición resumida y concisa de las doctrinas asirias*". *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 26, pp. 122-123.

Baumeister, 2007:

Baumeister, P. (2007). *Der Fries des Hekateions von Lagina. Neue Untersuchungen zu Monument und Kontext*. Estambul.

Bérard, 1974:

Bérard C. (1974). "Essai sur l'imagerie des passages chthoniens". *Bibliotheca Helvetica*, p. 134.

Berg, 1974:

Berg, W. (1974). "Hecate: Greek or Anatolian?". *Numen* 21, pp. 128-140.

Bergman/De Caro/Mertens/Meyer, 2010:

Bergmann, B., De Caro, S., Mertens, J.R., Meyer, R. (2010). *Roman frescoes from Boscoreale. The Villa of Plubius Fannius Synistor in reality and virtual reality*. Metropolitan Museum of Art, New York.

Bernabé/Martín Hernández, 2013:

Bernabé, A. y Martín Hernández, R. (2013). "*Orphica et magica*. Rasgos órficos en las ἐπιωδαί suritálicas: consideraciones sobre los *Hexámetros Getty*", pp. 117-148. En Suárez de la Torre, E., Pérez Jiménez, A. (eds.) (2013). *Mito y magia en Grecia y Roma*. Barcelona, Univesitat Pompeu Fabra: Libros Pórtico.

Bernabé Pajares:

Bernabé Pajares, A. (1978). *Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia"*. Madrid: Gredos.

_(2003). "Las *ephesia grammata*. Génesis de una fórmula mágica". *MHNL* 1, pp. 5-28.

Betz:

Betz, H.D. (1980). "Fragments from a Catabasis ritual in a Greek Magical Papyrus". *HR* 19: 287-295.

_(1986). *The Greek Magical Papyri in translation including Demotic spells*. Chicago/London. University of Chicago Press.

Bevilacqua:

Bevilacqua, G. (2001). "Chiodi magici". *ArchCl* 52, pp. 129-150.

_(2010). *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*. Roma.

Blanco Cesteros, 2013:

Blanco Cesteros, M. (2013). "El embarazo infamante de Selene: una calumnia verosímil". En Suárez de la Torre, E. y Pérez Jiménez, A. (eds.) (2013). *Mito y magia en Grecia y Roma. Supplementa MHNL. Estudios de Astrología, Magia y Religión antiguas*, vol. 1, pp. 213-222. Barcelona: Libros Pórtico.

Bodor, 1989:

Bodor, A. (1989). "Die griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen". *ANRW* 18, 2, pp. 1077-1164.

Boedeker, 1983:

Boedeker, D. (1983). "Hecate: a transfunctional goddess in the *Theogony*?". *TAPhA* 113, pp. 79-93.

Boissonade, 1966:

Boissonade, J.F. (1966). *Marinus. Vita Procli, recensuit adnotationesque et índices addidit*. Amsterdam.

Bonner:

Bonner, C. (1930). "The numerical value of a magical formula". *JEA* 16, pp. 6-9.

_(1930)². "Note on the Paris Magical Papyrus". *Classical Philology* 25, p. 181.

_(1950). *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor. The University of Michigan Press.

_(1951). "Amulets chiefly in the British Museum". *Hesperia* 20, pp. 301-345.

Bordenache:

Bordenache, G. (1965). "Domna Placida". *Studii Clasice* 7, pp. 315-318.

_(1969). *Sculture greche e romane del Museo di Antichità di Bucarest, I. Statue e rilievi di culto, elementi architettonici e decorativi*. Bucarest.

Borgeaud, 1979:

Borgeaud, P. (1979). *Recherches sur le dieu Pan*. Genève.

Bosson/Aufrère, 1999:

Bosson, N., Aufrère, S. H. (1999). *Egyptes...l'Égyptien et le copte*. Musée archéologique Henri Prades.

Boussac, 1980:

Boussac, M.F. (1980). *Recherches sur les sceaux de Délos* [Tesis manuscrita] Universidad de Paris.

Braccesi, 2003

Braccesi, L. (2003). "A Rimini la colonia egineta in Adriatico?", pp. 193-196. En Braccesi, L. (ed.). *Hesperia* 17. *Studi sulla civiltà di Occidente*. Roma.

Breccia, 1926:

Breccia, E. (1926). *Monuments de l'Égypte Gréco-Romaine I. Le rovine e i monumenti di Canopo*. Bergamo.

Bremmer, 2013:

Bremmer, J.N. (2013). "The Getty Hexameters: date, author, and place of composition", pp. 21-29. En Faraone, C.A., y Obbink, D. (eds.) (2013). *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford.

Bricault, 1996:

Bricault, L. (1996). *Myrionymi. Les épicleses grecques et latines d'Isis, de Serapis et d'Anubis*. Stuttgart-Leipzig.

Bremmer, 2014:

Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient world*. Berlin-New York.

Bruneau, 1970:

Bruneau, P. (1970). *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris.

Budischovsky, 2007:

Budischovsky, M. -Ch. (2007). "Témoignages isiaques en Dacie (106-271 ap. J.-C.): cultes et romanisation", pp. 267-288. En Bricault, L., Versluys, M.J., Meyboom, P.G.P. (eds.). *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies (Leiden, May11-14 2005)*. Leiden–Boston.

Calame, 1984:

Calame, C. (1984). *Alcman. Introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaire*. Roma.

Calcaterra, 2009:

Calcaterra, E. (2005-2006). "Per cena alle divinità. Note sul culto privato di Ecate nella Grecia antica". *Miscellanea di studi storici*, estratto dal n. XIII. Rubbettino, pp. 15-27.

_(2009). "Ecate Signora dei limina. Una rilettura delle fonti più antiche". *Mythos* 3, pp. 93-115.

Callot, 1999:

Callot, (1999). *Recherches sur les cultes en Cyrénaïque durant le haut-empire romain*. Paris.

Calvo Martínez:

Calvo Martínez, J.L. (2010). "Himno sincrético a Mene-Hécate (PGM IV 2522-2567)", pp. 219-238. *MHNNH* 10. Málaga: CEDMA.

_(2013). "Himno a Hécate-Selene. Práctica coactiva (PGM IV 2714-2783)", pp. 207-220. *MHNNH* 13. Málaga: CEDMA

Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987:

Calvo Martínez, J.L., Sánchez Romero, M.D. (1987). *Textos de magia en Papiros Mágicos Griegos*. Madrid: Gredos.

Carbó García, 2010:

Carbó García, J.R. (2010). *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*. Salamanca.

Carboni:

Carboni, R. (2007). *Ecate Epipyrgidia, la custode dei Propilei. Questioni iconografiche e problematiche topografiche*. En Angiolillo, S. y Giuman, M. (eds.). *Il vasaio e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*. Cagliari, pp. 47-60.

_(2013). "Divagazione sul tema del sandalo: significato e valenza tra la sfera celeste e quella ctonia". *GAI/A* 16, pp. 113-131.

_(2014). "Canti di fanciulli in onore della dea. I bambini nell'ambito di pratiche rituali per le divinità: il caso di Ecate e Zeus nella Caria ellenistico-romana", pp. 443-464. En Terranova, C. (ed.). *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico*. Roma.

_(2014)². "Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare". *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico* 2, pp. 39-51.

_(2015). *Dea in Limine. Culto, Immagine e Sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*. Rahden ("Tübinger Archäologische Forschungen", Bd. 17).

Carnevale Magalhães, 2012:

Tesis de Carnevale Magalhães, Tricia (2012). *Hekate, de deusa ctônica dos atenienses do período clássico à deusa da feitiçaria no imaginário social do Ocidente* [Dissertação Mestrado em História]. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofis e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Casella, 2015:

Casella, V. (2015, noviembre 12). *Hecate in Dacia tra latinanza e assimilazione*. Ponencia presentada en el 3rd International Conference on the Roman Danubian Provinces – Society and Economy. Viena.

Cavalier, 1996:

Cavalier, O. (1996). "Les dernières acquisitions", pp. 50-54. En Cavalier, O. (ed.). *Silence e fureur. La femme et le mariage en Grèce. Les antiquités du Musée Calvet*. Avignon.

Chamonard, 1895:

Chamonard, J. (1895). "Les sculptures de la frise du temple d'Hécate à Lagina". *Bulletin de correspondance hellénique (BCH)*, núm. 19, pp. 235-262.

Chantraine, 1935:

Chantraine, P. (1935). "Un nouveau fragment de Sophron". *RPh* 9, pp. 22-32.

Chifletius-Macarius, 1657:

Macarii Canonici Ariensis, M. (1657). *Abraxas, seu Apistopistus; quae est antiquaria de gemmis Basilidianis disquisitio. Accedit Abraxas Proteus, seu multiformis gemmae Basilidianae portentosa varietas*. Antuerpiae.

Chrysostomou:

Chrysostomou, P. (1994). "Εν(ν)οδία ή Θεραία θεά - Ενοδία Εκάτη – Εκάτη Ενοδία". *Θεσσαλία, Δεκαπέντε χρόνια αρχαιολογικής έρευνας, 1975-1990, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Λυών 17-22 Απριλίου 1990*, pp. 339-346, figs. 1-10. Atenas.

_(1998). Η θεσσαλική θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία Θεά(δ.δ.). Thesalonica, 1991.

Ciaceri, 1911:

Ciaceri, E. (1911). *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*. Catania: F. Battiato.

Cirlot, 1998:

Cirlot, J.E. (1998). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Mateu Cromo Artes Gráficas.

Colomo, 2014:

Colomo, D. (2014). "Ecate, Anubi e i cani negli incantesimi erotici su papiro", pp.117-124. En Baglioni, I. (ed.) *Sulle rive dell'Acheronte. Costruzione e percezione della sfera del post mortem nel Mediterraneo antico. Vol. II (L'Antichità classica e cristiana)*. Roma: Quasar.

Conway/Whatmough/Johnson, 1933:

Conway, R.S., Whatmough, J., Johnson, S.E. (1933). *The praeitalic dialects of Italy*. London.

Conze, 1860:

Conze, A. (1860). *Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres*.

Cook, 1925:

Cook, A.B. (1925). *A study in ancient religion. Vol. II: Zeus god of the dark sky (thunder and lighting)*. Cambridge University Press.

Cordano:

Cordano, F. (1985). "Nomi di persona Geloi", pp. 158-162. *Rivista de Filologia e Tradizione Classica*, vol. 118, fasc. 2. Torino: Loescher.

_(2012) "La Malophoros, particolare dea dei Megaresi", pp. 169-176. En Cordano, F., Bagnasco, G., Tonini, T.A. (2012). *Culti e miti in aree periferiche*. Trento: Tangram.

Cox Miller, 1986:

Cox Miller, P. (1986). "In praise of the nonsense", pp. 481-505. En Armstrong, A.H. (ed.). *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*. New York: Crossroad.

Daniel, 2003:

Daniel, R.W. (2003). "Some magical gems in the British Museum". *ZPE* 142, pp. 139-142.

Daux, 1967:

Daux, G. (1967). "Chronique des fouilles". *BCH* 91, 2, pp. 623-889.

De Angeli, 1988:

De Angeli, S. (1988) = *LIMC* IV.1. "Deméter".

De Hoz, 1997:

De Hoz, M.P. (1997). "The verb καθιερώ and reference to a divinity in Anatolian funeral formulas". *ArkDerg* 5, pp. 161-169.

De Ridder, 1911:

De Ridder, A. (1911). *Collection De Clercq. Catalogue, t. VII, 2^e partie, Les pierres gravées*. Paris.

Debord, 2007:

Debord, P. (2007). "Religion et société : les fêtes d'Hécate et de Zeus à Stratonice de Carie", pp. 239-250. En Dalaison, J. (ed.). *Espaces et pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule: hommages à Bernard Rémy*. Grenoble.

Delatte/Derchain, 1964:

Delatte, A., Derchain, P. (1964). *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Bibliothèque nationale, Cabinet des Médailles et Antiques. Paris.

Delemen, 1999:

Delemen, İ. (1999). "Anatolian Rider-Gods. A Study on Stone Finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the Late Roman Period". *Asia Minor Studien* 35. Bonn.

Delgado y Pérez Jiménez, 2014:

Delgado Delgado, J.A. y Pérez Jiménez, A. (2014). *Adivinación y Astrología en el mundo antiguo*. Las Palmas de Gran Canaria: Guanarteme.

Dellis, 1999:

Dellis, Panagiotis (1999). *Artémis Hécate sélène dans les mythes et les rites* [Mémoire Cours Maîtrise]. Montpellier III: Université Paul Valéry.

Deonna, 1938:

Deonna, W. (1938). "Le mobilier délien". *Exploration archéologique de Délos faite par l'École Française d'Athènes. Fase XVIII*.

Des Places, 1989:

Des Places, E. (1989)². *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*. Paris: Les Belles Lettres.

Deubner, 1943:

Deubner, L. (1943). "Götterzwang". *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Institutes in Berlin* 58, pp. 88-92.

Devereux, 1984:

Devereux, G. (1984). *Baubo. La vulva mítica*. Del Campo, E. (trad. español). Barcelona: Icaria Editorial.

Dodds:

Dodds, E.R. (1960). *The Greeks and the irrational*. University of California Press.

_(1961). "New light on the Chaldean Oracles". *The Harvard Theological Review* vol. 54, 4, pp. 263-273.

_(1965). *Pagan and Christian in an age of anxiety*. Cambridge University Press.

Domínguez Monedero, 1993:

Domínguez Monedero, A. (1993). *Las polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*. Madrid: Síntesis.

Drew-Bear/Thomas/Yildizturan, 1999:

Drew-Bear, T., Thomas, C.M. y Yildizturan, M. (1999). *Phrygian votive steles*. Ankara.

Duchêne, 1992:

Duchêne, H. (1992). *La stèle du port. Fouilles du port I, Recherches sur une nouvelle inscription thasienne*. Paris.

Dugas, 1950:

Dugas, C. (1950). "La mission de Triptolème, d'après l'imagerie athénienne". *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 62, pp. 7-31.

Dzwiza:

Dzwiza, K. (2011). "Das 'Zaubergerät' von Pergamon", pp. 239-241. En Grüssinger, R., Kästner, V. y Scholl, A. (eds.). *Panorama der antiken Metropole*. Berlin.

_(2015). "Insight into the transmission of the Ancient magical signs: three textual artefacts from Pergamon". *MHNH* 15, pp. 31-56.

Edmonds, 2013:

Edmonds, R.G. (2013). "The *Ephesia Grammata*: *lógos Orphaĩkos* or Apolline *Alexima Pharmaka*?", pp. 97-106. En Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.) (2013). *The Getty Hexameters, Poetry, Magic and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford.

Edwards, 1986:

Edwards, Ch.M. (1986). "The Running Maiden from Eleusis and the Early Classical Image of Hekate". *American Journal of Archeology* 90, nº 3, pp. 308, pl. 21, fig. 10.

Eisler, 1909:

Eisler, R. (1909). "Kuba-Kybele". *Philologus* 69, pp. 118-151.

Eitrem:

Eitrem, S. (1925). *Papyri Osloenses I (Magical Papyri)*. Oslo.

_(1933). "Sophron und Theokrit". *SO* 12, pp. 10-38.

_(1939). "Magische Gemmen und ihre Weihe". *SymbOslo* 19.

_(1950). "Signa imperii on an amulet". *The Harvard Theological Review (HThR)* 43, pp. 173-177. Cambridge University Press.

Elderkin, 1937:

Elderkin, G.W. (1937). "Two curse inscriptions". *Hesperia* 6, pp. 382-395.

Eliade, 1958:

Eliade, M. (1958). *The sacred and the profane*. Orlando: Harcourt, Inc.

England, 1922:

England, E.B. (1922). *Plato, "The Laws"*. University of Chicago Press.

Erichsen, 1972:

Erichsen, A. (1972). "Ein Hekate-Relief in Herakleia Pontike". *TAM* 5. Erg.-Band *Nordküste Kleinasiens I*, pp. 47-49.

Ernest, 1986:

Ernest, W. (1986). "Rapport sur l'état et l'activité de l'École française d'Athènes pendant l'année 1985-1986", sesión del 31 octubre 1986. En *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 130^e année, nº 3, pp. 608-621.

Ertl, 1996:

Ertl, R.F. (1996). *Donaureiter – Bleivotivtafeln: Versuch einer Typologie*. Petronell-Carnuntum.

Étienne, 2009:

Étienne, M. (2009). *Les Portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne*. Paris: Somogy Éditions d'art.

Faraone:

Faraone, C.A. (1999). *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, London.

_(2007). "Some magical gems in London". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 57, pp. 403-430.

_(2013). "Magical verses on a lead tablet: composite amulet or an anthology?", pp. 107-119. En Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.) (2013). *The Getty Hexameters, Poetry, Magic and Mystery in Ancient Selinous*. Oxford.

_(2019). "Protection against Fear of Punishment from Hecate Ereschigal. Another Look at a Magical Recipe in Michigan (PGM LXX 4-19)". *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 56, pp. 205-224.

Faraone y Obbink, 1992:

Faraone, C.A. y Obbink, D. (eds.) (1992). *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*. New York.

Farnell:

Farnell, L.R. (1896). *The cults of the Greek States II*. Oxford: Clarendon Press.

_(1992). "Hekate's cult", pp. 17-36. En Ronan, S. (ed.) (1992). *The Goodness Hekate*. "Studies in Ancient pagan and Christian religion and Philosophy", vol. I. Hastings: Chthonios Books.

Fauth:

Fauth, W. (1984). "Arktos in den griechischen Zauberpapyri". *ZPE* 57, pp. 93-99.

_(1985-1986). "Afrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate", pp. 193-211. *GB* 12-13.

_(2006). *Hekate Polymorphos. Wesensvarianten einer antiken Gottheit: Zwischen frühgriechischer Theogonie und apäntikem Synkretismus (Schriftenreihe altsprachliche Forschungsergebnisse)*.

Feliciano, 1908:

Feliciano, P.J. (1908). *The Sacred Book of Hermes to Asclepius. A Hermetic Astrological Text on the 36 Decans*.

Fernández Fernández:

Tesis de Fernández Fernández, Álvaro (2011). *La teúrgia de los Oráculos Caldeos*. Cuestiones de léxico y de contexto histórico [Tesis Doctoral]. Granada: Dpto. de Filología Griega y Filología Eslava, Universidad de Granada.

_(2015). "La ἑυχὴ mediadora: ornitología, magia amorosa, mitología y teología caldaico-neoplatónica". *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 25, pp. 223-271.

Ferri, 1950:

Ferri, S. (1950). "La *tripròsopos* di Calalazo", pp. 330-332. *RAL* s. VIII, vol. V, fasc. 5-6.

Festa, 1933:

Festa, N. (1933). "Sofrone e Teocrito (a proposito de una recente scoperta)". *MC* 2, pp. 476-484.

Flusser y Amori-Stark, 1993-4:

Flusser, D. y Amori-Stark, S. (1993-4). "The goddess Thermuthis, Moses and Artapanus", pp. 217-233. En *Jewish Studies Quarterly*, vol. 1, núm. 3. Tuebingen (Alemania): Mohr Siebeck GmbH & Co. KG.

Fossing, 1929:

Fossing, P. (1929). *The Thorvaldsen Museum. Catalogue of the antique engraved gems and cameos*. Copenhagen.

Francis, 2002:

Francis, J. (2002). "The Three Graces: composition and meaning in a Roman context". *Greece&Rome* 49, pp. 180-198.

Fuchs, 1978:

Fuchs, W. (1978). "Zur Hekate des Alkamenes". *Boreas* 1, pp. 32-5.

Fullerton, 1986:

Fullerton, M.D. (1986). "The location and archaism of the Hekate *Epyrigidia*", pp. 669-675. *AA* 1986.

Gabrics:

Gabrics, E. (1928). "Il santuario della *Malophóros a Selinunte*". *Monumenti Antichi dei Lincei* 32, coll. 379 ss.

Gager, 1992:

Gager, J.G. (1992). *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. Oxford, University Press.

Gallavotti:

Gallavotti, C. (1933). "Per il nuovo Sofrone". *RFIC* 111, pp. 459-476.

_(1977). "Scrittura della Sicilia ed altre epigrafi arcaiche", pp. 97-136. *Helikon* 17. Roma.

García Bazán, 1991:

García Bazán, F. (1991). *Oráculos Caldeos. Numencio de Apamea. Fragmentos y Testimonios*. Madrid: Gredos.

Geljon y Runia, 2013:

Geljon, A.C. y Runia, D.T. (2013). *Philo of Alexandria. On Cultivation: Introduction, Translation and Commentary*. Leiden-Boston: Brill.

Georgoudi, 2001:

Georgoudi, S. (2001). "La procession chantante des Molpes de Milet", pp. 153-171. En Brulé, P. y Vendries, C. (eds.). *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*. Rennes.

Gettings, 1981:

Gettings, F. (1981). *Dictionary of occult, hermetic and alchemical sigils*. London-Boston-Henley: Routledge & Kegan Paul.

Gerassimov, 1958:

Gerassimov, Th. (1958). *Centennial Publication of the American Numismatic Society*, pp. 273-277 pl. 16.

Geschnittene Steine 1968:

Geschnittene Steine der Antike. Sonderliste K, Münzen und Medaillen. A.G. Basel.

Göbel, 1931:

Göbel, P.E. (1931). "Meliuchos" en *PRE* 15: 554-555.

Gočeva, 1992:

Gočeva, Z. (1992). s.v. "Hekate (in Thracia)", pp. 1018-1019. En *LIMC* VI 1. Zürich-München.

Goetschy, 1894:

Goetschy, M. le L-Colonel (1894). "Fouilles archéologiques exécutées en mai 1894 dans la région d'Haydra", pp. 566-581. En *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine* 29.

Goodchild, 1959:

Goodchild, R. (1959). *Cyrene and Apollonia. An historical guide*. London.

Gordon, 2002:

Gordon, R. (2002). "Another view of the Pergamon divinatory kit". *JRA* 15, pp. 188-198.

Gow:

Gow, A.S.F. (1933). "Sophron and Theocritus". *CR* 47, pp. 113-115 y 168-169.

_(1934). "ΙΥΓΞ, POMBOΣ, Rhombus, Turbo", pp. 1-13. *JHS* 54, 1.

_(1950). *Theocritus*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Graef-Langlotz, 1925-1933:

Graef, B., Langlotz, E. (1925-1933). *Die antiken Vasen von der Acropolis zu Athen*. Berlin, nº 1222 Pl. 70.

Graf, 1985:

Graf, F. (1985). *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Roma.

Gramatopol, 1982:

Gramatopol, M. (1982). *Dacia antiqua. Perspective de istoria artei și teoria culturii*. București.

Grenier, 1977:

Grenier, J.-C. (1977). *Anubis Alexandrin et Romain*. Leiden: Brill.

Grimal, 2010:

Grimal, P. (2010). *Diccionario de mitología Griega y Romana*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós Iberica.

Gross, 1969:

Gross, K. (1969). "Finger". *RAC* VII, cols. 926, 934.

Guarducci, 1966:

Guarducci, M. (1966). "Note di epigrafia selinuntina arcaica", pp. 179-199. *Kokalos* 12. Pisa-Roma.

Guidoni, 1980:

Guidoni, G.G. (1980). "Un bronzetto di Hekate proveniente da Classe. Storia e raffigurazioni della divinità in epoca romana". *FelRavenna*, núm. 119-120, pp. 33-55.

Hadzisteliou, 1978:

Hadzisteliou, T.P. (1978). "*Kourotrophos*: cults and representations of the Greek nursing deities". En Best, J.G.P., Breebaart, A.B., Jongkees-Vos, M.F. (eds.). *Studies of the Dutch archaeological and historical society* III. Leiden: Brill.

Harrauer, 1987:

Harrauer, C. (1987). *Meliouchos, Studien zur Entwicklung religiöser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*. Viena.

Harrison, 1962:

Harrison, J.E. (1962). *Epilegomena to the study of Greek Religion and Themis*, pp. 408 fig. 121.

Hart, 2005:

Hart, G. (2005). *The Routledge Dictionary of Egyptian God and Goddesses*. London-New York: Routledge.

Heim, 1892:

Heim, R.L. (1892). "Incantamenta magica graeca latina". *Jahrbuch für klassische Philologie*. Supplementa 19.

Henrichs, 2001:

Henrichs, A. (2001). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, parte II. Leipzig.

Herda:

Herda, A. (2008, abril 17-19). "How to run a state cult. The organization of the cult of Apollo *Delphinios* in Miletos", pp. 57-93. En Haysom, M. y Wallensten, J. (eds.). *Current approach to religion in ancient Greece*. Estocolmo: Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, series in 8º, 21.

_(2005). "Apollon Delphinios, das Prytaneion und die Agora von Milet". *AA* (2005), pp. 243-294.

Herzog, 1926:

Herzog, R. (1926). "Die Zauberinnen des Sophron". *Hessische Blätter Volksunde* 25, pp. 217-229.

Hill, 1903:

Hill, G.F. (1903). *Coins of Ancient Sicily*. Westminster: Archibald Constable & Co.

Höckmann, 1973:

Höckmann, U. (1973). *Antike Bronzen. Staatliche Kunstsammlungen Kassel*.

Höfer, 1897-1902:

Höfer, O. (1897-1902). *Roscher* 3/1, s.v. "Omorka", pp. 868-869.

Hopfner, 1974:

Hopfner, T. (1974). "Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber". *Studien zur Paläographie und Papyruskunde* 21. Leipzig 1921., rpt. Amsterdam 1974.

Holm, 1897:

Holm, A. (1897). *Storia della moneta siciliana*. Palermo: Arnaldo Forni.

Hölscher, 1980:

Hölscher, F. (1980). "Der Raub der Kore im 5. Jahrhundert", pp. 173-179. En Cahn, H.A., Simon, E. (hrsg.) (1980). *Tainia. Roland Hampe zum 70. Geburtstag am 2. Dezember 1978*. Mainz.

Hordern:

Hordern, J.H. (2002). "Love, magic and purification in Sophron, PSI 1214a, and Theocritus' *Pharmakeutria*". *CQ* 52, pp. 164-173.

_(2004). *Sophron's Mimes*. Oxford.

Hornblower, Spawforth, 1996:

Hornblower, S., Spawforth, A. (1996³). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Hornblower, Spawforth, Eidinow, 2012:

Hornblower, S., Spawforth, A., Eidinow, E. (2012). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford University Press.

Hübner, 2006:

Hübner, W. (2006). "Crater Liberi". *Himmelspforten und Tierkreis*. München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften y C.H. Beck München.

_(2009). "Wie kommen die Seelen vom Tierkreis auf die Erde?". *MHNH* 9, pp. 175-190.

Huskinson, 1975:

Huskinson, J. (1975). *Roman sculpture from Cyrenaica in the British Museum*. London.

Imhoof/Blumer, 1905-1908:

Imhoof-Blumer, F. (1905-1908). "Zur griechischen und römischen Münzkunde". En *Schweizerische numismatische Rundschau*.

Jameson/Jordan/Kotansky, 1993:

Jameson, M.H., Jordan, D.R., Kotansky, R.D. (1993). *A Lex Sacra from Selinous*. En Stanley, K., Rigsby, J.K., Hillis, W.H. (1993). *Greek, Roman and Byzantine Monographs 11*. Durham-North Carolina: Duke University.

Janko, 2013:

Janko, R. (2013). "The hexametric incantations against witchcraft in the Getty Museum: from archeotype to exemplar", pp. 31-56. En Faraone-Obbink, 2013.

Jánó, 1912:

Jánó, B. (1912). "Római emlékek hunyadvármegyében", *Archaeologiai Értesítő* 32, pp. 49-57.

Johnson, 1931:

Johnson, J. (1931). "A revision of I.G. I², 310". *AJA*, vol. 35 núm. 1, pp. 31-43.

Johnston:

Johnston, S.I. (1990). *Hekate Soteira. A study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and related literature*. Atlanta, Georgia Scholars Press.

_(1999). *Restless dead. Encounters between the living and the dead in the ancient Greece*. Berkley-Los Angeles-London.

_(2008). *Ancient Greek divination*. Oxford.

_(2013). "Myth and the Getty Hexameters", pp. 121-156. En Faraone-Obbink, 2013.

_(2014). "Goddesses with torches in the Getty Hexameters and Alcman fr. 94". *ZPE* 191, pp. 32-35.

Jones, 1929:

Jones, L.W. (1929). *The cults of Dacia*, pp. 245-305. University of California Publications in Classical Philology 9 (1929).

Jones, 2002:

Jones, C.P. (2002). "Epigraphica". *ZPE* 139, pp. 108-116.

Jonge, 1837:

Jonge, J.C. (1837). *Catalogue d'Empreintes du Cabinet des pierres gravées de sa Majesté le Roi des Pays-Bas, Grand-Duc de Luxembourg (CdE)*.

Jordan:

(= SGD) Jordan, D.R. (1985). "A survey of Greek *Defixiones*". *GRBS* 26, 2, pp. 151-197.

_(1985). "Defixiones from a Well near the Southwest corner of the Athenian Agora". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 54, 3, pp. 205-255.

_(1988). "A love charm with verses". *ZPE* 72, pp. 245-259.

_(1994). "Magica Graeca Parvula". *ZPE* 100, pp. 321-335.

_(1994)¹. "Late feasts for ghosts", pp. 131-143. En Hägg, R. (ed.) (1994). *Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidencen* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 80, 13, Stockholm), pp. 131-143.

_(1994)². "Inscribed lead tablets from the games in the sanctuary of Poseidon". *Hesperia* 63, 1, pp. 124-125.

_(2001). "New Greek curse tablets (1985-2000)". *GRBS* 41, 1, pp. 5-46.

_(2001)². "Notes on two Michigan Magical Papyri". *ZPE* 136, pp. 183-193.

Jordan-Aupert, 1981:

Jordan, D.R. y Aupert, P. (1981). "Magical inscriptions on talc tablets from Amathous". *AJA* 85, 2, pp. 84-85.

Jordan/Kotansky, 2011:

Jordan, D.R., Kotansky, R. (2011). "Ritual Hexameters in the Getty Museum. Preliminary edition". *ZPE* 178, pp. 54-62.

Junghölter, 1989:

Junghölter, U. (1989). *Zur Komposition der Lagina-Friese und zur Deutung des Nordfrieses*. Frankfurt-Bern-New York-Paris.

Kahil/Icard, 1984:

Kahil, L. e Icard, N. (1984). *LIMC* II.1. "Artemis".

Kaibel, 1878:

Kaibel, G. (1878). *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin.

Kalliontzes/Aravantinos, 2012:

Kalliontzes, G. y Aravantinos, B. (2012). *Μουσεία Θεβών και Χαίρωνείας. Η σύνταξη καταλόγου των επιγράφων*, pp. 1029-1038. En *Αρχαιολογικό έργο Θεσσαλίας και Στερέας Ελλάδας III, Πρακτικά επιστημονικής συνάντησης (Βόλος 12-3 / 15-3-2009)*. Βόλος, Grecia.

Kannicht, 2004:

Kannicht, R. (ed.). *Tragicorum Graecorum Fragmenta* V. 1, *Euripides*. Göttingen.

Karaghiorga-Stathacopoulou, 1986:

Karaghiorga-Stathacopoulou, T. (1986). "Baubo". En Balty, J.C. *et al.* (eds.) (1981). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* vol. 1, pp. 87-90. Ginebra: Artemis Verlag Zürich und München.

Karouzou, 1972:

Karouzou, S. (1972). "An Underworld scene on a black-figured *lekythos*". *JHS*, núm. 92, pp. 64-73.

Kavvadias, 1890-1892:

Kavvadias, P. (1890-1892). Γλυπτά του Εθνικού Μουσείου Κατάλογος περιγραφικός. Atenas: Σ. Κ. Βλαστού.

Kawerau-Rehm, 1914:

Kawerau, G., Rehm, A. (1914). "Das Delphinion in Milet", pp. 125-442. En Wiegand, T. (ed.). *Milet III. Ergebnisse der ausgrabungen und untersuchungen*. Druck und Verlag von Georg Reimer.

Kazarow, 1930:

Kazarow, G.I. (1930). "Grabstele von Mesembria". *JOEAI* 26, pp. 111-114.

Kearns, 1992:

Kearns, E. (1992). "Between God and Man: status and functions of heroes and their sanctuaries", pp. 65-99. En *Entretiens Hardt XXVII*. Génova.

Kenyon, 1983:

Kenyon, F.G. (1893) (ed.). *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with texts*, vol. 1. London.

Kerenyi:

Kerényi, K. (1935). "Sofrone ovvero il naturalismo greco". *RFIC* 13, pp. 1-19.

_(1966). "Le divinità ed i temple a Selinunte". *Kokalos* 12, pp. 3-7. Pisa-Roma.

Kern, 1897:

Kern, O. (1897). "Brimos", en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. III 1. Stuttgart: Metzler, pp. 853-854.

Kolendo, 1969:

Kolendo, J. (1969). "*Dea Placida à Novae et le culte d'Hécate, la bonne déesse*". *Archaeologia* 20, pp. 77-84.

Körte, 1902:

Körte, A. (1902). *Inscriptiones Bureschianae*. Greifswald.

Kotansky:

Kotansky, R.D. (1994). "Θωρβαρραβαν = 'The Deposit is Good'". *HTHR* 87, pp. 367-369.

_(1994)². *Greek Magical Amulets*. Köln: Westdeutscher Verlag.

_(2016). *Early Greek incantations on lead from Selinous: the "Getty Hexameters"*. Text, Translation, and Commentary. Online en <http://classics.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8123?product=orecla#acrefore-9780199381135-e-8123-section-3>

_(2016)². *The Getty Hexameters*. En Goldberg, S. *The Oxford Classical Dictionary*, On-Line Edition.

Koumanoudes, 1869:

Koumanoudes, S.A. (1869). *Αρχαιολογική Εφημερίς*. Atenas.

Kokkorou-Alewrass, 2004:

Kokkorou-Alewrass, G. (2004). "New epigraphical evidence on the cults off ancient Halsarna in Cos", pp. 119-127. En Höghammar, K. (ed.). *The Hellenistic polis of Kos. State, economy, and culture*. Uppsala.

Kotansky, 2016:

Kotansky, R. (2016). *The Getty Hexameters*. En Goldberg, S. *The Oxford Classical Dictionary* (online ed.).

Kourouniotis, 1933-1935:

Kourouniotis, K. (1933-1935). *ArchDelt* 15 fig. 1-2.

Kraus, 1960:

Kraus, T. (1960). *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Heidelberg.

Kroll, 1894:

Kroll, W. (1894). *De Oraculis Chaldaicis*. Breslauer Philol. Abhand. VII.1 (segunda ed. 1962 Breslau).

Krupp, 2002:

Krupp, E.C. (2002). "Astronomical integrity at Giza".

La Genière, 1972:

La Genière, J. de (1972). "Un skyphos inédit du Musée de Laon". *RA* 2, pp.291-300.

Lancellotti, 2007:

Lancellotti, M.G. (2007). "Le gemme e l'astrologia". En SGG 2007, pp. 122-123 y 146.

Lara Alberola, 2010:

Lara Alberola, E. (2010). *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Universitat de Valencia.

Latte:

Latte, K. (1933). "Zu dem neuen Sophronfragment". *Philologus*, pp. 259-264.

_(1948). "De nonnullis papyris Oxyrrhynchiis". *Philologus* 97, pp. 37-56. También en *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*. München, 1968, pp. 468-485.

Laumonier, 1895:

Laumonier, A. (1895). "Les sculptures de la frise du temple d'Hécate à Lagina". *BCH* 60, pp. 235-262. Planches 10-15.

_(1936). "Archéologie carienne". *BCH*, núm. 60, pp. 286-335.

Laurenzi, 1955-6:

Laurenzi, L. (1955-6). "Sculpture inedite del Museo di Coo". *ASAtene* 17-18 y 33-34.

Lecouteux, 2014:

Lecouteux, C. (2014). *Dictionary of Ancient Magic Words and Spells*. Rochester-Toronto: Inner Traditions.

Legrand, 1934:

Legrand, E.P. (1934). "À propos d'un nouveau fragment de Sophron". *REA* 36, pp. 25-31.

Lelli, 2007:

Lelli, E. (2007). "Towards a classification of Greek proverbs". *Paremia* 16.

Lernould, 2013:

Lernould, A. (2013). "De la Lune et d'Hécate dans le mythe du *De facie* de Plutarque et dans le Néoplatonisme tardif". En A. Lernould (ed.) (2013). *Le visage qui apparaît dans le disque de la lune: De facie quae in orbe lunae apparet*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.

Lesage, 2021:

Lesage, L. (2021). *Plutarch: On the face which appears in the orb of the Moon*. Brill.

Levack, 2015:

Levack, B.P. (2015). *Horace: Canidia as a witch figure*. Routledge.

Lewy:

Lewy, H. (1956). *Chaldean Oracles and Theurgy*. Paris.

_(2011). *Chaldean Oracles and Theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément « Les Oracles chaldaïques 1891-2011 »*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Lindner-Dahlinger-Yalouris, 1988:

Lindner, R., Dahlinger, S.-C., Yalouris, N. (1988) s.v. "Hades". En el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* IV.1.

Lisi, 1999:

Lisi, F. (1999). *Platón. "Diálogos IX Leyes (Libros VII-XII)*. Gredos.

Lobel, 1956:

Lobel, E. (ed.) (1956). *The Oxyrhynchus Papyri* XXIII. London.

Lochman:

Lochman, T. (1990). "Une stèle phrygienne". *La revue du Louvre et des Musées de France* 40/6, pp. 455-461.

_(2003). *Studien zu kaiserzeitlichen Grab- und Votivreliefs aus Phrygien*. Basel.

Long, 1987:

Long, C.R. (1987). *The twelve gods of Greece and Rome*. Leiden.

López Carrasco:

López Carrasco, N. (2017). "La Osa y Hécate en la invocación del PGM VII 686-702". *MHMH* 17, pp. 139-166.

_(2017)². "Religious cohabitation and magical syncretism in Mediterranean area: Hekate in Greek Magical Papyri IV (1390-1495)". *LaborEst* 14, pp. 25-32.

_(2020). "El jardín de Hécate. Tres resinas: mirra (σμύρνα/ζμύρνα), incienso (λιβανός) y estoraque (στύραξ). La ruda (πήγανον) y el laurel (δάφνη)". En Suárez de la Torre, E., Canzobre Martínez, I., Sánchez-Mañas, C. (eds.). *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Clásicos Dykinson.

_(2020)². "Elementos mágicos y astrológicos en la iconografía de tres amuletos planetarios consagrados a Venus-Anael (Museo Arqueológico de Madrid)". En Martos Montiel, F., Macías Villalobos, C. y Caballero Sánchez, R. (eds.) (2019). *Plutarco, entre dioses y astros*.

Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos, vol. II. Zaragoza: Libros Pórtico, pp. 1173-1192, véase p. 1184.

López Jimeno, 2001:

López Jimeno, A. (2001). *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal/Clásica.

Luni, 2006:

Luni, M. (2006). "L'area sacra a divinità della fecondità nel Quartiere dell'Agorà", pp. 57-74. En Luni, M. (ed.) (2006). *Cirene – Atene d'Africa*. Roma.

Maaskant-Kleibrink, 1978:

Maaskant-Kleibrink, M. (1978). *Catalogue of the engraved gems in the Royal Coin Cabinet, The Hague: The Greek, the Etruscan and Roman Collections*. Wiesbaden.

Mainoldi, 1981:

Mainoldi, C. (1981). "Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi". *Quaderni Urbinati di Cultura Classica (QUCC)* 8, pp. 7-41.

Majercik, 1989:

Majercik, R. (1989). *The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary*. Versnel, H.S., Straten van F.T. (eds.). "Studies in Greek and Roman Religion", vol. 5. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln.

Malaise, 1990:

Malaise, M. (1990). "Bes et les croyances solaires", pp. 680-729. En Sarah Israelit-Groll (ed.). *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim II*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.

Malay, 1999:

Malay, H. (1999) (ed. pr.). *Researches in Lydia, Mysia and Aiolis*. Viena.

Manganaro:

Manganaro, G. (1984). "Il tempio greco in Sicilia". *Atti Conv. Scuola di perfezion. in archeologia. Univ. Catania. Catania 1976*.

_(1996). "Studi di epigrafia siceliota", pp. 27-63. *Rend. Mor. Acc. Lincei* s. 9, v. 7.

Manni Piraino, 1973:

Manni Piraino, M.T. (1973). *Iscrizione Greche Lapidarie del Museo di Palermo*. Palermo.

Manni, 1975:

Manni, E. (1975). "Da Megara Iblea a Selinunte", pp. 174-195. *Kokalos* 21. Pisa-Roma.

Marcadé, 1969:

Marcadé, J. (1969). (1969). *Au Musée de Délos. Étude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*. Bibliothèques de l'École française d'Athènes et de Rome – Série Athènes, 215. Paris.

Marconi, 2011:

Marconi, C. (2011). "L'identificazione della *Dea di Morgantina*", pp. 2-31. *Prospettiva* 141-142.

Martín Esquivel y d'Angelo, 2014:

Martín Esquivel, A. y d'Angelo, G. (2014). "Un cuño romano republicano de *P. Accoleius Lariscolus*". *Numisma* 258, pp. 51-59.

Martín Hernández:

Martín Hernández, R. (2005). "La muerte como experiencia mística. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas". *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones* 10, pp. 88-105.

_(2006). *El orfismo y la magia* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense, Facultad de Filología, pp. 394-395.

_(2010). *Orfeo y los magos: la literatura órfica, la magia y los misterios*. Madrid.

Mastrocinque:

Mastrocinque, A. (2002). "The divinatory kit from Pergamon and Greek magic in late antiquity". *JRA* 15, pp. 173-187.

_(2009). "Gemme votive", pp. 55-56. En Brun, J-P. (ed.). *Artisanat antique d'Italie et de Gaule. Mélanges offertes a Maria Francesca Buonaiuto*. Napoli.

_(2011). "Laminetta magica in argento raffigurante il gallo anguipede e Persefone". *MHMH* 11, pp. 351-359.

_(2014). *Les intailles magiques du département des Monnaies, médailles et antiques*. Paris: Bibliothèque nationale de France.

_(2014)². "Acanto e spade nella magia amorosa". *MHMH* 14, pp. 25-38.

McCown, 1923:

McCown, C.C. (1923). "The Ephesia Grammata in popular belief". *TAPA* 54, pp. 128-140.

McLean, 2002:

McLean, B.H. (2002). *An introduction to Greek epigraphy of the Hellenistic and Roman periods from Alexander the Great down to the reign of Constantine (323 B.C.-A.D. 337)*. The University of Michigan Press.

Mendel:

Mendel, G. (1900). "Inscription de Thasos". *BCH* 24, pp. 263-284.

Mendel, G. (1912). *Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines I*. Constantinopla.

Merkelbach, 1986:

Merkelbach, R. (1986). "Die Zahl 9999 in der Magie und der Computus digitorum". *ZPE* 63, pp. 305-308.

Michel:

Michel, S. (2001). *Die Magischen Gemmen in Britischen Museum*, pp. 331-332 n. 573.

_(2001)¹. *Bunte Steine – Dunkle Bilder. Magische Gemmen*. München.

_(2004). *Die Magischen Gemmen*. Berlin.

Michon:

Michon, R. (1892). "Groupes de la triple Hécate au Musée du Louvre", pp. 407-424. *Mélanges d'archéologie et d'histoire (MEFRA)* 12.

_(1906). "Stèles funéraires phrygiennes", pp. 27-46. En *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France* n. 66.

Miles, 1998:

Miles, M.M. (1998). *The Athenian Agora XXXI. The city Eleusinion*. Princeton.

Mitropoulou, 1978:

Mitropoulou, E. (1978). *Triple Hekate mainly on votive reliefs, coins, gems and amulets*, p. 39 nº 28 fig. 46.

Mooney, 1971:

Mooney, Carol M. (1971). *Hekate: her role and character in Greek Literature from before the fifth century B.C.* [Thesis for the Degree Master of Arts]. Hamilton, Ontario: McMaster University.

Muka, 2011:

Muka, B. (2011). "Necropole de *Phoinike*. La fries en terre cuite du monument 6: essai d'analyse et d'interpretation". En Lamboley, J.-L., Castiglioni, M.P. (eds.). *L'Illyrie méridionale*

et l'Épire dans l'antiquité. Actes du V^e Colloque International de Grenoble (10-12 octobre 2008). Paris.

Mylonas, 1961:

Mylonas, G.E. (1961). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, pp. 191-192 fig. 67.

Nagy:

Nagy, A.M. (2000). "Une gemme votive de l'époque impériale". *Eirene* 36, pp. 134-146.

_(2004). *Talismans from the period of the Roman Empire*. Highlighted Works of Art – 2004 Summer. Accesible en la web: http://classics.mfab.hu/antik_gyujtemeny/evszak_mutargya/evszak_en.php?id=624

Naour, 1985:

Naour, C. (1985). "Nouveaux documents du Moyen Hermos". *EA* 5, pp. 37-74.

Naumann, 1983:

Naumann, F. (1983). *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*, pp. 208-311, n° 442.

Nelson, 1940:

Nelson, G.W. (1940). "A Greek votive iynx-wheel in Boston", pp. 443-456. *AJA* 44.

Németh, 2010:

Németh, G. (2010). "Ereschigal – Ereskigal. Migrations of a goddess". *MHNNH* 10, pp. 239-246. Málaga: CEDMA.

Nemeti, S.:

Nemeti, S. (2012). "Pagan Dialogues. Religious Messages and Social Representation in the Votive Inscriptions from Dacia", pp. 177-197. *Ephemeris Dacoromana* 14.

_(2013). *Magical Practices in Dacia and Moesia Inferior*, pp. 143-292. En Alexandrescu, C.-G. (ed.). *Jupiter on your Side. Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area*. Bucarest.

Nilsson, 1906:

Nilsson, M.P. (1906). *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*. Leipzig.

Oikonomopoulou, 2004:

Oikonomopoulou, P. (2004). "Pharmaka and witches". *MHNNH* 4, pp. 123-140.

Oliverio:

Oliverio, G. (1928). "Campagna di scavi a Cirene nell'estate 1927". *Afr. It.* 2, pp. 111-154.

_(1931). *Scavi di Cirene*. Bergamo.

Oliverio/Pugliese Carratelli/Morelli, 1961-1962:

Oliverio, G., Pugliese Carratelli, G. y Morelli, D. (1961-1962). "Supplemento epigrafico cirenaico", pp. 219-375. En *Ann. Sc. Arch. At.* 39-40 (n.s. 23-24).

Önal, 2010:

Önal, M. (2010). "Deities and cultures meet on the seal impressions in Zeugma". En *Bollettino di Archeologia Online*. Roma.

Ortalli, 1995:

Ortalli, J. (1995). "Nuove fonti archeologiche per Ariminum", pp. 469-530. En *Pro popolo Ariminense. Rimini antica. Una respublica fra terra e mare*. Atti del Convegno Internazionale (Rimini, ottobre 1993). Faenza.

Ostby, 1987:

Ostby, E. (1987). "Riflessioni sulle metope da Selinunte", pp. 123-153. En Macchiaroli, G. (ed.) (1987). *La Parola del Passato: rivista di studi antichi. Testi e monumenti* 133. Napoli.

Page, 1941:

Page, D.L. (ed.) (1941). *Selected Papyri III, Literary Papyri. Poetry*. Cambridge.

Palagia, 2009:

Palagia, O. (2009). "Archaism and the quest for immortality in Attic sculpture during the Peloponnesian war", pp. 24-51. En Palagia, O. (2009). *Art in Athens during the Peloponnesian War*. New York.

Pannuti, 1994:

Pannuti, U. (1994). *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica II*. Roma.

Papaikonomou/Huysecom-Haxhi, 2009:

Papaikonomou, I.-D. y Huysecom-Haxhi, S. (2009). "Du placenta aux figures sèches: mobilier funéraire et votif à Thasos", pp. 133-158. *Kernos* 22.

Paribeni, 1959:

Paribeni, E. (1959). *Catalogo delle sculture di Cirene. Statue e rilievi do carattere religioso*. Roma.

Parker:

Parker, R. (1996). *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*. Oxford: Clarendon Press.

_(2005). "Artémis *Ilithye* et autres: le problème du nom divin utilisé comme épiclèse". En Belayche, N., Brulé, P., Freyburger, G., Lehmann, Y., Pernot, L., Prost, F. (eds.). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Rennes, pp. 219-226.

PW 1930:

Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (1930).

Peek, 1941:

Peek, W. (1941). "Heilige Gesetze". *MDAI(A)*, núm. 66, pp. 171-217.

Pellegrini, 1951:

Pellegrini, G.B. (1951). "Divnità paleovenete". *PP* 17, pp. 81-94.

Perdrizet, 1922:

Perdrizet, P. (1922). *Negotium Perambulans in tenebris*. Strasbourg.

Perea Yébenes, 2014:

Perea Yébenes, S. (2014). *Officium magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, milagros y demonología en el mundo greco-romano*. Salamanca: Signifier.

Perale, 2009:

Perale, M. (2009). "Μαλοφόρος. Etimologia di un teonimo", pp. 229-244. En Antonetti, C., De Vido, S. (eds.). *Temi selinuntini*. Pisa.

Pérez Jiménez:

Pérez Jiménez, A. (1993). "El viaje sidéreo de las almas: origen y fortuna de un tema clásico en Occidente". *Fortunatae* 5. La Laguna: Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna.

_(2010). "Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de plantas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios". En Montero, S. y Cardete, M.C. (eds.) (2010). *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*. Madrid: Signifier Libros, pp. 213-232.

_(2013). *Adivinación y astrología en el mundo antiguo*. Gunarteme. Fundación Mapfre.

_(2014). "Las Mansiones lunares. Adaptación árabe de una doctrina astrológica antigua", pp. 239-263. En Roldán Castro, F. (ed.). *El cielo en el Islam. Colección de Estudios Araboislámicos de Almonaster la Real* 13.

Pérez Vega, 2001:

Pérez Vega, A. (2001). *Ovidio. Cartas de las Heroínas. Ibis*. Madrid: Gredos.

Perrot, 1862:

Perrot, G. (1862). "Atlas base des oeuvres exposées" nº usuel Ma 2849.

Pesandro, 1993:

Pesandro, F. (1993). "Nota di topografia delia", pp. 105-115. *Ostraka* 2.

Pesce, 1959:

Pesce, G. (1959). "Cirene" en *EAA* II, pp. 655-690.

Peschlow-Bindokat, 1972:

Peschlow-Bindokat, A. (1972). "Demeter und Persephone in der attischen Kunst des 6. Bis 4. Jahrhunderts". *Jdl*, núm. 87, pp. 60-157.

Petersen, 1880:

Petersen, E. (1880). "Die dreigestaltige Hekate II". *Arch. Mitt. Österreich-Ungarn* 4, pp. 140-174.

Petrakos, 1968:

Petrakos, V.C. (1968). *Ὁ Ὀρωπὸς καὶ τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀμφιαράου*. Atenas.

Pfahul y Möbius, 1977-9:

Pfahul, E. y Möbius, H. (1977-9). *Die Ostgriechischen Grabreliefs* (2 vols.). Mainz am Rhein.

Pharmakowsky, 1907:

Pharmakowsky, B. (1907). "Archäologische Fude im Jahre 1906. Südrussland". *Archäologischer Anzeiger* (AA), pp. 126-153.

Philipp, 1986:

Philipp, H. (1986). *Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen. Preußischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg* (Mainz am Rhein, 1986).

Philippson, 1949:

Philippson, P. (1949). *Origini e forme del mito Greco*. Brelich, A. (a cura di). Torino.

Philonenko, 1985:

Philonenko, M. (1985). "Une prière Magique au Dieu créateur (PGM V, 459-489)". *CRAI*, pp. 433-452.

Picard:

Picard, C. (1957). "Sur un *naïskos* inédit de Cybèle au Musée du Caire". En Piot, E. (1957). *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, núm. 49, pp. 41-65.

_(1962). *Les murailles I, Les portes sculptées à images divines*. Paris.

_(1931). "Trois bas-reliefs éleusiniens", pp. 11-42. *BCH* 55.

Pinch, 2002:

Pinch, G. (2002). *The handbook of Egyptian mythology*. ABC-CLIO, pp. 164-165.

Pironti, 2005:

Pironti, G. (2005). "Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*". En V.V.A.A. (2005). *Nommer les dieux*, pp. 129-142.

Piso, 2013:

Piso, I. (2013). *Fasti provinciae daciae II. Die ritterlichen Amtsträger*. Bonn.

Polinskaya, 2013:

Polinskaya, I. (2013). *A local history of Greek polytheism. Gods, people and the land of Aegina, 800-400 BCE*. Leiden.

Poole, 1876:

Poole, R.S. (ed.) (1876). *Catalogue of Greek Coins in British Museum. Sicily*. London: Order of Trustees.

Preisendanz, 1965:

Preisendanz, K. (1965). "Ephesia Grammata". *RAC* 5: cols. 515-520.

Pugliese Carratelli, 1961:

Pugliese Carratelli, G. (1961). "Un documento del culto di Ecate a Cirene". *PP* 16, pp. 456-457.

Rabehl, 1906:

Rabehl, W. (1906). *De sermone defixionum atticarum (Diss.)*. Berlín.

Ramsay, 1895-7:

Ramsay, W. M. (1895-7). *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, vol. I, pt. I: *The Lycus Valley and South-Western Phrygia* (1895); vol. I, pt. II: *West and West-Central Phrygia* (1897). Oxford.

Reeder, 1987:

Reeder, E.D. (1987). "The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix". *American Journal of Archeology* 91, pp. 423-440.

Reitler, 1949:

Reitler, R. (1949). "A teriomorpphic representation of Hekate-Artemis". *AJA* 53, pp. pp. 29-31.

Richardson, 1974:

Richardson, N. J. (1974). *The Homeric hymn to Demeter*. Oxford.

Riess, 1895:

Riess, E. (1895). "On Ancient superstition". *Transactions of the American Philological Association (1869-1896)* 26, pp. 40-55.

Rigdway, 1981:

Rigdway, B.S. (1981). "Sculpture from Corinth (Plates 91-97)". *Hesperia* 50, pp. 422-448.

Robert, 1936:

Robert, L. (1936). *Collection Froehner, I. Inscriptions grecques*. Paris.

Robinson, 1990:

Robinson, J.M. (ed.) (1990). *The Nag Hammadi Library. The definitive translation of the Gnostic Scriptures complete in one volume*.

Roller, 1999:

Roller, L. E. (1999). *In search of God the Mother. The cult of Anatolian Cybele*. Berkley-Los Angeles-London.

Ronan, 1992:

Ronan, S. (ed.) (1992). *The Gooddessa Hekate*. "Studies in Ancient pagan and Christian religion and Philosophy", vol. I. Hastings: Chthonios Books.

Rovira Soler, 1978:

Rovira Soler, M. (1978). "Datación de la "argonautica" órfica por su relación con Valerio Flaco". *Cuadernos de filología clásica*, núm. 14, pp. 171-206.

Rudloff, 1999:

Von Rudloff, R. (1999). *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria (BC): Horned Owl Press.

Ruelle, 1908:

Ruelle, C.-E. (ed.) (1908). "Hermès Trismégiste: Le Livre Sacré sur les Décans". *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 32, pp. 247-277.

Ruscu, 2003:

Ruscu, L. (2003). *Corpus inscriptionum Graecarum Dacicarum*. Debrecen.

Saffrey, 1981:

Saffrey, H.-D. (1981). "Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques". *REAug.* 28, pp. 209-225.

Sahin, 2008:

Sahin, M.Ç. (1999). "The place name of Korazis: a new inscription from Lagina". *EA* 31, pp. 35-36.

_(2008). "New inscriptions from Stratonikeia and its territory". *EA* 41, pp. 53-89.

Sanie, 1974:

Sanie, S. (1974). "Dea Placida". *Acta Musei Napocensis* 11, pp. 111-114.

Sarian, 1992:

Sarian, H. (1992) s.v. "Hekate". En el *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* VI.1, pp. 985-1018.

Sathas/Lévêque, 1959:

Sathas, C.N. y Lévêque, P. (1959). *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*. Paris.

Scarpi:

Scarpi, P. (2002) (ed.). *Le religioni dei misteri II, Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo*. Milano.

_a cura di (2011). *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto. Vol. II*. Siena: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori Ed.

Schachter:

Schachter, A. (1981). *Cults of Boiotia I, Acheloos to Hera*. London.

_(1986). *Cults of Boiotia II, Herakles to Poseidon*. London.

Schmidt, 1905:

Schmidt, C. (ed.) (1905). *Coptic-Gnostic Writings* I 240, pp. 18-22.

Schober, 1933:

Schober, A. (1933). "Der Fries des Hekateions von Lagina". *Ist. Forsch.*, núm. 2, pp. 105-108.

Schwarz, 1971:

Schwarz, G. (1971). "Zwei eleusinische Szenen auf einem Kelchkrateer des Berliner Malers in Athen". AA 178-82 ilustraciones 1-6.

Segre, 2007:

Segre, M. (2007). *Iscrizioni di Cos*. Roma.

Serafini:

Serafini, N. (2011). "L'Inno a Ecate di Esiodo (Theog. 411-452): una falsa definizione". *Aevum(ant)* 11, pp. 191-201.

_(2012). "Una *lekythos* attica a figure nere: una nuova lettura". *Ostraka*, núm. 1-2, pp. 177-185.

_(2013). "La dea Ecate, le torce e le Ninfe Lampadi: un frammento di Alcmane da rivalutare (fr. 63 Davies)". *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica (QUCC)* 104, 2, pp. 11-22.

_(2013)A. "Artemide e i margini, fra *eschataiai* e *kourotrophia*: liminalità 'topografica' vs. 'curotrofica'". *Mythos* 7, pp. 145-163.

_(2014). "La dea Ecate a Cirene fra storia, culto e iconografia (con un catalogo degli *hekataia* editi e di tre inediti)", pp. 107-126. En Luni, M. (ed.). *Cirene greca e romana*. Roma.

_(2015). *La Dea Ecate nell'Antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*. Roma: Aracne.

_. *La dea Ecate a Selinunte: una "messaggera" della Malophóros?* En *Selinunte nell'antichità: prospettive e ricerche*. Atti del Convegno (Urbino 17-18 ottobre 2012) [en prensa].

Setaioli, 2008:

Setaioli, A. (2008). "Recens. A Hübner". *MHNH* 8, pp. 288-292.

Sfameni Gasparro:

Sfameni Gasparro, G. (1973). "I culti orientali in Sicilia", cap. II "I culti dell'Asia Minore", pp. 114-164. En Vermaseren, J.M. (1973). *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* (EPRO). Leiden: Brill.

_(1979). *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibebe e Attis, I*. ΓΝΩΣΙΣ. Palermo: Edigrafica Sud Europa.

_(2002). "Itinerari mitico-culturali nell'area dello Stretto", pp. 329-350. En Gentili, B. e Pinzone, A. (2002). *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società e cultura*. Atti del Convegno

della Società Italiana per lo Studio dell'Antichità Classica (S.I.S.A.C). Messina-Reggio Calabria 24-26 maggio 1999.

_(2008). "Demetra in Sicilia: tra identità panellenica e connotazioni locali", pp. 25-40. En Di Stefano, C.A. (ed.). *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*. Atti del I Congresso Internazionale (Enna, 1-4 luglio 2004). Pisa-Roma.

_(2009). "Aspects of the cult of Demeter in Magna Grecia: the case of San Nicola di Albanella", pp. 139-160. En Casadio, G. y Johnston, P.A. (eds.). *Mystic cults in Magna Grecia*. Austin: University of Texas Press.

_(2011). *Introduzione alla storia delle religioni*. Laterza.

SGG:

SGG 2003: Mastrocinque, A. (a cura di) (2003). *Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.I. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Parte I. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato.

SGG 2007: Mastrocinque, A. (a cura di) (2007). *Bollettino di Numismatica. Monografia 8.2.II. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Parte II. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato. Libreria dello Stato.

Sichtermann, 1986:

Sichtermann, H. (1986). "Charis/Charites", p. 198 n. 31 y p. 154 n. 31. En *LIMC* III 1 y 2.

Siebert, 1966:

Siebert, G. (1966). "Ártemis Soteira à Delos". *BCH*, núm. 90, 2, pp. 447-459.

Simon:

Simon, E. (1983). *Festivals of Attica: an Archaeological commentary*. Madison.

_(1985). "Hekate in Athen". *MDAI(A)* 100, pp. 271-284 pl. 49-55.

_(1993). "Der Laginafries und der Hekatehymnos in Hesiods Theogonie". *AA*, pp. 277-284.

Smith, 1992:

Smith, K.F. (1992). "Hekate's suppers", pp. 57-64. En Ronan, S. (1992). *The goddess Hekate: studies in ancient pagan and Christian religion and philosophy*. Hastings: Chthonios Books.

Southesk, 1908:

Carnegie, H. (1908) (ed.). *Catalogue of the Southesk Collection of Ancient gems, formed by James, Ninth Earl of Southesk, K.T., vols. I-II*. London.

Spier, 2007:

Spier, J. (2007). *Late Antique and early Christian gems*. Wiesbaden.

Ștefănescu, 2002-2003:

Ștefănescu, A. (2002-2003). "Cultul zeiței Hecate în Dacia romană". *Analele Banatului* s.n. 10/11 (2002-2003), pp. 131-140

Stillwell, 1976:

Stillwell, R. (ed.) (1976). *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*.

Stoian Symonds, 2006:

Stoian Symonds, C. (2006). "Interférences artistiques dans les representations de la déesse Hécate dans les provinces romaines du Bas-Danube", pp. 243-257. En Mihăilescu-Bîrliba, L. y Bounegru, O. (eds.). *Studia historiae et religionis Daco-Romanae. In honorem Silvii Sanie*. București.

Strauss, 1984:

Strauss, J.C. (1984). "The Hecate of the *Theogony*". *GRBS* 25, pp. 27-38.

Stricker, 1953:

Stricker, B.H. (1953). "De groote zeeslang". *JEOL* 10, pp. 5-28.

Stucchi, 1975:

Stucchi, S. (1975). *Architettura cirenaica*. Roma.

Suárez de la Torre,

Suárez de la Torre, E. (1993). "Hécate en el *Peán II* de Píndaro". *Helmantica*, núm. 44, pp. 31-36.

_(2007). "Silencio ritual en la Grecia antigua". *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* 19, pp. 43-52.

Schwartz/Schwartz, 1979:

Schwartz, F.M. y Schwartz, J.H. (1979). *Engraved gems in the Collection of the American Numismatic Society: 1. Ancient magical amulets*. ANS Museum Notes 24.

Tardieu, 1981:

Tardieu, M. (1980). "Les Oracles Chaldaïques", pp. 194-237. En *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1. *The School of Valentinus*. Leiden: Bentley Layton.

_(1981). "Aberamenthō", en *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religion presented to G. Quispel*. Leiden, pp. 412-418.

Teitel Paule, 2017:

Teitel Paule, M. (2017). *Canidia, Rome's first witch*. London – New York: Bloomsbury.

Torraca, 1992:

Torraca, L. (1992). "L'astronomia lunare in Plutarco", pp. 231-261. En Gallo, I. (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarco, Genova-Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991*. Genoa: Sagep Editrice.

Trümpy, 2004:

Trümpy, C. (2004). "Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron: Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults". *Kernos* 17, pp. 13-42.

Tudor:

Tudor, D. (1968). *Oltenia Romana*. Bucarest.

_(1996). "Corpus monumentorum religionis equitum Danuviorum". *EPRO* 13. Leiden.

Tusa, 1969:

Tusa, V. (1969). "Due nuove metope arcaiche da Selinunte". *ArchClass* 21, pp. 154-171.

Tzifopoulos, 1992-1998:

Tzifopoulos, I.Z. (1992-1998). "Hecate? Street: a *horos* from Ηλιόκαστρο of Hermione". *Horos*, núms. 10-12, pp. 251-258.

Valverde Sánchez, 1996:

Valverde Sánchez, M. (1996). *Apolonio de Rodas. Argonáuticas*. Madrid: Gredos.

Varinlioglou y Debord, 2005:

Varinlioglou, E. y Debord, P. (2005). "Hyllarima 2003", pp. 63-68. En 22. *Arastirma sonuclari toplantisi* (24-28 Mayis 2004). Ankara 2005.

Ventris y Chadwick, 1959:

Ventris, M. y Chadwick, J. (1959). *Documents in Mycenaean Greek. Three hundred selected tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with commentary and vocabulary*. Cambridge: 168 y 387

Verdejo Manchado, 2010:

Verdejo Manchado, J. (2010). "Las magas de Sofrón en el Papiro PSI 1214 A". *Minerva* 23, pp. 81-97.

Vermaseren:

Vermaseren, M.J. (1977). *Cybele and Attis*. London.

_(1982). *Corpus cultus Cybelae Attidisque* II. Leiden.

_(1987). *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA) II: Graecia Atque Insulae*, 106 nº 362 pl. 106.

Versnel:

Versnel, H. S. (ed.) (1981). "Faith, Hope and Worship. Aspects of the Religious Mentality in the Ancient World". En Versnel, H. S. (ed.) (1981). *Studies in Greek and Roman religion*, vol. 2. Leiden: Brill.

_(1985). "May He Not Be Able to Sacrifice..." concerning a Curious Formula in Greek and Latin Curses". *ZPE* 58, pp. 247-269.

_(1991). "The appeal to Justice in judicial prayers". En Faraone, C. y Obbink, D. (eds.) (1991). *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*. New York-Oxford: Oxford University Press, pp. 6-241.

Viscardi:

Viscardi, G.P. (2010). "Artemide Munichia: aspetti e funzioni mitico-rituali della dea del Pireo". *DHA* 36, pp. 31-60.

_(2015). *Munichia. La dea, il mare, la polis: configurazioni di uno spazio artemideo*. Roma.

Vitali, 1932:

Vitali, L. (1932). *Fonti per la storia della religione cyrenaica*. Padova.

Von Rudloff, 1999:

Von Rudloff, R. (1999). *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria, BC: Horned Owl Press.

Waegeman, 1992:

Waegeman, M. (1992). "Ἀφροίφρασις. Aphrodite's magical name". *AC* 61, pp. 237-242.

Walter, 1939:

Walter, O. (1939). "ΚΟΥΦΗΤΙΚΗ ΤΡΙΑΣ". *JOAI* 31, pp. 53-80.

Warr, 1895:

Warr, G.C.W. (1895). "The Hesiodic Hecate". *CR* 9, pp. 390-392.

Weber, 1970:

Weber, M. (1970). "Frosch", *RAC* 8, pp. 524-538.

Werth, 2006:

Werth, N. (2006). *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*. Hamburg.

Wesseley:

Wesseley, C. (1886). "*Ephesia Grammata* aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen". *Zwölfter jahresbericht über das k.k. Franz-Josef-Gymnasium in Wien*, 1-38.

_(1888). "Griechische Zauberpapyrus von Paris und London". *Denk. Wien. Akad.* 36.

West, 1992:

West, M.L. (1992). *Ancient Greek Music*. Oxford: Claredon Press.

Wilamowitz, 1931:

Wilamowitz, von U. y Moellendorff (1931). *Der Glaube der Hellenen* I. Berlin.

Wilhelm, 1904:

Wilhelm, A. (1904). "Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln". *JOAI* 7, pp. 105-126.

Wilkinson, 2003:

Wilkinson, R.H. (2003). *The complete gods and goddesses of Ancient Egypt*. Thames & Hudson, pp. 115-116.

Will, 1986:

Will, E. (1986). "Rapport sur l'état et l'activité de l'École française d'Athènes pendant l'année 1985-1986". *CRAI* año 130 núm. 3, pp. 608-621.

Willemsen, 1990:

Willemsen, F. en Kovacsovics, W.K. (1990). "Die Eckterrasse an der Bräberstr. des Kerameikos", pp. 112-150. Walter De Gruyter (ed.) (1990). *Kerameikos XIV: Ergebnisse der Ausgrabungen*.

Williams, 1987:

Williams II, C.K. y Zervos, O. H. (1987). "Corinth, 1986: Temple E and East of the Theatre". *Hesperia* 56, 1, pp. 1-46.

Woodward, 1956:

Woodward, A.M. (1956). "Treasure-records from the Athenian Agora". *Hesperia*, núm. 25, pp. 71-121.

Wortmann, 1968:

Wortmann, D. (1968). "Die Sandale der Hekate-Persephone-Selene". *ZPE* 2, pp. 155-160.

Wünsch:

Wünsch, R. (1897). *Defixionum Tabellae Atticae = IG III 3*. Berlin.

_(1905). *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*. En *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts (JDAI)* Suplemento 6. Berlín: Druck und Verlag von Georg Reimer.

_(1902). "Zu Sophrons Ταὶ γυναῖκες αἱ τὰν θεὸν φαντι ἐξελαῖν". *Jb. cl. Ph. Suppl.* 27, pp. 11-22.

_(1909). "Die Zauberinnen des Theokrit". *Hessische Blätter für Volkskunde* 8, pp. 111-131.

Yavis, 1949:

Yavis, C.G. (1949). *Greek altars. Origins and typology. Including the Minoan-Mycenaean offertory apparatus. An Archaeological study in the history of religion*. Saint Louis.

Zancani Montuoro, 1964:

Zancani Montuoro, P. (1964). *Essays in Memory of K. Lehmann*, pp. 386-395 fig. I.

Zgusta, 1964:

Zgusta, L. (1964). *Kleinasiatische Personennamen*. Praga.

Ziebarth, 1935:

Ziebarth, E. (1935). "Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia", pp. 1022-1050. En *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*.

Zoëga, 1880:

Zoëga, G. (1880). *Documenti inediti per servire alla storia dei Musei d'Italia* III. Firenze-Roma.

Zografou, 2010:

Zografou, A. (2010). *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*. Liège: Kernos. Supplément 24. Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

_(2015). "Hécate des rues dans les "papyrus magiques grecs": des enfers aux mystères P.Mich. III, 154 = PGM LXX, 4-19", en E. Suárez de la Torre, M. Bianco, E. Chronopoulou (eds.). *La magia griega, entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid.

ZPE:

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

Zuntz, 1971:

Zuntz, G. (1971). *Persephone. Three essays on religion and thought in Magna Grecia*. Oxford.

Zwierlein-Diehl, 1991:

Zwierlein-Diehl, E. (1991). *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien* III. München.