

“HÁGASE MI VOLUNTAD”. LA MAGIA Y LOS DIOS DOMESTICADOS*

ELENA MUÑIZ GRIJALVO
Universidad de Huelva

RESUMEN

En el presente artículo se trata de identificar la actitud que está en la base de las fórmulas mágicas que incluyen desafíos a la divinidad, o que parecen reflejar la concepción del poder divino subordinado al hombre, tanto en el ámbito religioso pagano como en el cristiano.

ABSTRACT

An attempt is made in this paper to ascertain the attitude that gives rise to magic recipes in which divinity is defied, or that apparently include the concept of divine power as submitted to man, both in pagan and in christian religious environments.

En los textos que acostumbramos a llamar “mágicos” encontramos formas de dirigirse a la divinidad tan sorprendentes como ésta: *Ven a mí, oh señor del cielo, que brillas sobre el mundo de los hombres; sírveme de ministro, ante hombres o mujeres, grandes o pequeños, oblígales a que hagan todo lo que yo escriba (...) Si me desobedeces, la órbita del sol se quemará y la oscuridad cubrirá el mundo entero (...) hasta que hagas para mí todo lo que yo escriba o diga, en obediencia estricta a mí; ahora, ahora, rápido, rápido*¹. En esta fórmula, redactada por un mago y que pasó a formar parte de un manual de magia, brilla por su ausencia cualquier atisbo de respeto formal hacia el dios. Más aún, se le habla con dureza, se le amenaza seriamente para que cumpla la voluntad del que habla.

Este tipo de comportamiento coercitivo ha sido identificado a menudo como uno de los rasgos que permiten hablar de “magia” como

* Este trabajo ha sido realizado en el seno de un proyecto de investigación financiado por la DGICYT titulado “Ideología y cambio religioso en el mundo antiguo mediterráneo” (PB - 0437).

¹ PGM XII.14-95, fechada en el siglo I d.C.

fenómeno opuesto a “religión”². En un intento de diferenciar ambas desde otro punto de vista, el sociológico, se han atribuido a la magia fines antisociales o ilegales³. Con estas dos posturas como base se suscitó en el siglo XIX un debate en el que, hasta nuestros días, han intervenido antropólogos, sociólogos, historiadores de la religión e incluso teólogos, y que no tiene visos de llegar a una solución complaciente para todos.

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta el debate en la actualidad es que los documentos que se han agrupado en los *corpora* mágicos no responden formalmente a los criterios que deberían diferenciar la “magia” de la “religión”. En el *corpus* de papiros mágicos de Preisendanz, por ejemplo, encontramos himnos que, de haber sido hallados fuera de este contexto, jamás habrían sido definidos como “mágicos”; otras veces, los conjuros no reclaman nada que pueda considerarse “antisocial” o “ilegal”⁴. El problema, en realidad, es inexistente, o mejor dicho, ha nacido a raíz del propio debate. En el intento de establecer una definición de la magia en la que cupieran todos los textos emanados del contexto mágico, se llegó a una postura en exceso teórica, poco fructífera a la hora de conocer el sentimiento que da lugar a dos manifestaciones que formalmente, eso sí, son distintas, la mágica y la religiosa. Ya sea para distanciarlas, ya para acercarlas hasta hacerlas parecer esencialmente idénticas, se han multiplicado los estudios que intentan encasillar los testimonios mágicos dentro de las férreas etiquetas “magia” o “religión”⁵. Por tanto, la postura más prudente parece ser la que adopta H. S. Versnel cuando, no exento de ironía, proclama que no existen ni magia ni religión, sino sólo nuestras definiciones de estos conceptos, y que, sin duda, los estudiosos de principios de siglo eran

² Éste, de hecho, es el enfoque tradicional planteado por W. J. GOODE, “Magic and religion: a continuum”, *Ethnos* 14 (1949), 172-82, que ya se encontraba en autores anteriores, cf. A. J. FESTUGIÈRE, “La valeur religieuse des papyrus magiques”, en *Id.*, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París, 1932, y que continúa reproduciéndose, total o parcialmente, cf. U. BIANCHI, *The History of Religions*, Leiden, 1975, o D. E. AUNE, “Magic in Early Christianity”, *ANRW* II.23.2, 1507-23.

³ Es la perspectiva de M. MAUSS, “Esquisse d'une théorie générale de la magie”, *L'Année sociologique* 7 (1902-3).

⁴ De hecho, un famoso papiro mágico incluye un himno de acción de gracias que debía tener existencia independiente, como demuestra su inclusión en el *Asclepio* y en uno de los tratados herméticos que se ha encontrado en Nag Hammadi (PGM III.591-610=*Asclepio*, 41=*NH* VI.7). Como demuestra H. S. VERSNEL, “Beyond cursing: the appeal to justice in judicial prayers”, en C. A. FARAONE-D.OBBINK, *Magika Hiera. Ancient Greek magic and religion*, Oxford, 1991, 60-106: no todas los textos que han sido considerados *defixiones* se adecuan a la definición que se ha dado para ellas.

⁵ W. M. BRASHEAR, “The Greek Magical Papyri”, *ANRW* II.18.5, Berlín, 1995, 3380-3684. En la n. 53 se ofrece una bibliografía exhaustiva sobre el debate.

más afortunados que los de hoy, sabiendo qué era la magia y cómo detectarla⁶.

A la luz de los resultados obtenidos, el planteamiento que separa los ámbitos en los que debe estudiarse la magia y la religión parece fuera de lugar; y, en cualquier caso, no es mi intención entrar en este debate. En esta ocasión, me limito a constatar la existencia de dos modos de expresión formalmente diferentes, y a preguntarme acerca de la causa última de tal diversidad.

El objetivo de este estudio, por tanto, es determinar si el individuo que recurría a la magia lo hacía convencido de que podía forzar al dios en cuestión a actuar conforme a su voluntad. Dicho con otras palabras: ¿cómo era posible que coexistieran en un mismo pensamiento la dependencia del Destino o, en su caso, de la voluntad divina, con la posibilidad de doblegar esas fuerzas impositivas? Aparentemente, tal convencimiento existía y puede verse reflejado en conjuros como el que veíamos al principio. Pero la posibilidad de forzar a los dioses y a los espíritus, de doblegar al Destino, no es algo que sugieran sólo unos pocos textos mágicos. Basta con mirar un poco en torno para encontrar otro tipo de testimonios que confirman que al menos la posibilidad rondaba por la mente a más de uno:

*¿Por qué se detienen los dioses a prestar atención a estos encantamientos y a estas hierbas, y tienen miedo de despreciarlos? ¿Qué tipo de pacto les obliga? ¿Deben obedecer, o se complacen en hacerlo? ¿Es esta subordinación la recompensa a algún tipo de piedad que no conocemos, o se debe más bien a amenazas que no se pronuncian? ¿Tiene poder la brujería sobre todos los dioses, o estos hechizos tiránicos se dirigen a una divinidad especial, que puede someter al mundo de la misma forma que se le somete a ella?*⁷

La pregunta vuelve a plantearse cuando se constata la existencia de textos mágicos utilizados por cristianos: ¿cómo convivía el concepto de una divinidad subordinable al individuo con la imagen del todopoderoso dios judeo-cristiano? Contestar a ambas cuestiones supone entrar en el terreno del sentimiento del individuo, una pretensión que, a pesar del

⁶ H. S. VERSNEL, "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen* 38 (1991), 177.

⁷ Lucano, *Bell.civ.* VI.492-96; cf. también Artemidoro, *Oneir.* IV.2, y Porfirio, *ad Anebo*, *passim*, por ejemplo: (II.8) *Los egipcios -incluso Queremón- dicen que este modo de actuar tiene un alto poder coercitivo sobre la divinidad.*

escepticismo que ha provocado⁸, puede aportar nueva luz a un debate ya antiguo.

A la primera de las dos cuestiones se ha contestado tanto afirmativa como negativamente. Recientemente, sin embargo, se ha impuesto la opinión de que, a pesar de que el individuo se expresara de un modo irrespetuoso y diera órdenes a la divinidad, en ningún momento creía que este procedimiento fuera realmente más eficaz, ni colocaba al dios en un plano inferior al que, teóricamente, debería caracterizar al fiel de una "religión" cualquiera⁹.

Para acceder al sentimiento de un individuo resulta conveniente reflexionar sobre las manifestaciones a que da lugar este sentimiento. En este caso, debemos considerar el tipo de expresiones que aparecen en los textos mágicos, así como lo que implica la propia redacción de este tipo de texto. Comenzando por los testimonios explícitos, en buena parte de los papiros mágicos, *tabellae defixionum*, amuletos, gemas y óstraca se encuentra el mismo tono perentorio, que va desde la orden directa hasta la amenaza. El modo verbal más frecuentemente empleado es el imperativo: *ven, vete, haz, escúchame, dame, abre, garantízame*. Las demandas van acompañadas de cláusulas condicionantes del tipo: *o si no..., si me desobedeces..., no me obligues a ser violento...* Y, casi invariablemente, la comunicación se cierra con palabras apremiantes: *vamos, vamos; rápido, rápido; ahora, ahora*.

Pero no sólo en las palabras se reconoce esta insolencia. De ordinario se piden cosas que el individuo sabe que no están en el orden natural de las cosas, que van, en cierto modo, contra el Destino. Eso implica la suposición de que el dios va a actuar contra un orden que le supera, al que está sometido inexorablemente, sólo porque el individuo así se lo

⁸ Y que sigue provocando, cf. R. K. RITNER, "The religious, social, and legal parameters of traditional Egyptian magic", en M. MEYER-P. MIRECKI (eds.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden, 1995, 46: tratando acerca de los problemas de definir la magia egipcia, concluye que son abundantes "not least because it requires the investigator to intuit subjectively the attitude of the ancient practitioner. This is not often easy or even possible".

⁹ Cf. C. BOLOGNA, "Natura, miracolo, magia nel pensiero cristiano dell'Alto Medioevo", en P. XELLA (ed.), *Magia. Studi di Storia delle Religioni in memoria di R. Garosi*, Roma, 1976, 264: la magia no somete al dios; simplemente lo excluye. M. J. VERMASEREN, "La sotériologie dans les Papyri Graecae Magicae", en U. BIANCHI-M. J. VERMASEREN (eds.), *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden, 1982, 19, 23: a pesar de las expresiones que exaltan el poder del ser humano en cuestión, ya sea mago o cliente de éste, se mantiene un sentimiento de inferioridad, que se demuestra en que se sigue invocando al dios como revestido de poder absoluto. Más recientemente, F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, París, 1994, 249-255, aun partiendo de la base de que, en efecto, se podía amenazar a la divinidad, lo toma como un procedimiento *in extremis*, y, en cualquier caso, niega que se intentara forzar a un dios considerado supremo.

pide¹⁰. Además, los dioses, por lo general, aparecen retratados como caprichosos y a veces peligrosos, en la línea de las divinidades de los mitos populares y los cultos locales descritos por los mitógrafos o por Pausanias¹¹. Más aún: a menudo lo que se pide va contra las más elementales normas de la ética, pues se trata de dañar a otros individuos que ni siquiera se han comportado mal previamente: su única falta consiste en ser adversarios en el terreno amoroso, deportivo o judicial. Un dios que se presta a este tipo de artimañas se encuentra muy alejado del ideal moral que encontramos en numerosas oraciones e himnos de época imperial¹².

Puede alegarse que el que se expresaba con una soberbia tal no era el que pronunciaba el conjuro, sino su redactor. Es decir, que el irrespetuoso sería el mago profesional, al que se suponía dotado de poderes especiales porque había alcanzado un grado superior de conocimiento de la divinidad: conocía su verdadero nombre y los poderes específicos de cada uno de los dioses. Eso equivalía a poseer el primer eslabón de la cadena que une al hombre con el dios, y le permitía incluso identificarse con ellos¹³. Puede también objetarse que se suponía que, en último caso, es la divinidad la que concede este poder al mago, a modo de revelación de su esencia¹⁴, y que es esto lo que le permite adoptar esta

¹⁰ La posibilidad de traspasar las barreras que imponía el Destino a hombres y dioses es algo propio de las divinidades orientales; de ahí una de las razones de su éxito. De hecho, buena parte de las incomprensibles fórmulas mágicas pronunciadas por los magos se basaban en su relación, al menos formal, con el Oriente; cf. R. GORDON, "Aelian's peony: the location of magic in Greco-Roman tradition", *Comparative Criticism*, E. S. SCHAFER (ed.), Cambridge, 1987, 59-95, pp. 87-8.

¹¹ Como apunta H. D. BETZ en la introducción general a la traducción de los papiros griegos, cf. Id. (ed.), *The Greek Magical Papyri in translation including the Demotic spells*, Chicago-Londres, 1992, xlv.

¹² Sirvan como ejemplo las virtudes que atribuye a Isis (diosa que aparece también en el contexto mágico) Apuleyo, *Met.* XI.6: (habla Isis dirigiéndose a Lucio) ... *Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección...* En el himno a Isis y Osiris más conocido como "Aretología de la Koré Kosmou" (A.-J. FESTUGIÈRE-A. D. NOCK, *Corpus Hermeticum*, tomo IV, 23, 65-68): (67) *Ellos son los primeros que, habiendo dado a conocer los tribunales, han llenado el mundo de igualdad y justicia. Ellos son quienes, primeros autores del contrato solemne de la buena fe, han introducido en la vida humana al gran dios Juramento también.* En la novela también encontramos indicios de que se atribuía a Isis el cuidado de la castidad de las jóvenes. ¿Cómo se compaginaba esta faceta suya con el favorecimiento de comportamientos sexuales exentos de todo pudor? Cf. Jenofonte de Éfeso, *Efestacas*, V.4.6: *Oh, señora de Egipto, sálvame de nuevo, tú que me has socorrido a menudo: no permitas que Polyidos me viole: gracias a ti me guardo pura para Habrocomes.*

¹³ Cf. J. ANNEQUIN, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (Ier et IIème siècles après J.C.)*, París, 1973, 28, 136-7. P. BROWN, "Sorcery, demons and the rise of Christianity", en M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft: confession and accusations*, Londres, 1970, 34, dice que es lo que un psicoanalista llamaría "introjective identification", es decir, que se convierte en un dios.

¹⁴ Cf. H. D. BETZ, "The formation of authoritative tradition in the Greek Magycal Papyri", en B. F. MEYER-E. P. SANDERS (eds.), *Self-definition in Greco-Roman World*, Filadelfia, 1982, 166.

actitud autosuficiente. Pero en última instancia, el individuo que recurre a un mago, que le expone sus cuitas y pide un remedio, repite cuantas imprecaciones le propone éste y demuestra, con ello, que no teme una reacción adversa de la divinidad¹⁵.

Pero, en mi opinión, el indicio más claro de que realmente se creía poder manipular a la divinidad es la propia confianza depositada en este medio de comunicación con ella. El solo hecho de acudir a un mago, de pagarle sus servicios, de poner en práctica un procedimiento a todas luces distinto al "religioso", habla de una actitud de partida distinta al de la praxis ritual controlada por el sacerdocio oficial. De la misma manera que la acumulación de epítetos o la cansina repetición de las fórmulas deben tener un efecto psicológico sobre quien las pronuncia¹⁶, el tomar una iniciativa de este tipo también debe producirlo.

Como primera conclusión, pues, podemos afirmar que quien hacía uso de la magia se creía en condiciones, al menos en ese momento, de interpelar y plantear exigencias a la divinidad, a la que sentía de modo distinto de quien hacía uso de expresiones "religiosas". Esta conclusión no resulta muy novedosa. Es más interesante, ciertamente, interrogarse acerca de la causa última de esta seguridad.

Para este propósito resulta útil considerar el tipo de necesidades que se planteaban a la divinidad¹⁷. Las más abundantes son las relacionadas con el amor y el sexo. Como norma, el que habla parece no tener muchas posibilidades de entablar relación con la persona objeto de su deseo, bien porque ésta prefiere a una tercera persona, bien porque, sencillamente, no está interesada en quien la pretende. Por eso se requiere la intervención de la divinidad, que debe conseguir que el ser deseado deje de amar a su pareja actual, o dotar al demandante de un atractivo sexual irresistible que provoque el mismo efecto.

¹⁵ No abundan, en efecto, los conjuros en los que se toman medidas contra divinidades ofendidas o encolerizadas contra el insolente.

¹⁶ Como supuso A. D. NOCK, "Greek Magical Papyri", en ID., *Essays in Religion and the Ancient World I*, Cambridge (Mass.), 1972, 180. Es lo que H. S. VERSNEL, "Beyond..." (cf. n. 4), 90, define como "differences in mentality that form the background of the two categories".

¹⁷ Los distintos *corpora* y recopilaciones permiten llegar a conclusiones bastante firmes a este respecto. PAPIROS: K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols., Stuttgart, 1928 y 1931 (ed. rev., A. HENRICH, Stuttgart, 1973); H. D. BETZ, (cf. n.11), R. W. DANIEL-F. MALTOMINI (eds.), *Supplementum Magicum*, 2 vols., Papyrologica Coloniensia 16, 1-2, Opladen, 1990 y 1992. *Tabellae defixionum*: A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae*, París, 1904; D. R. JORDAN, "A survey of Greek Defixiones not included in the special *corpora*", *GRBS* 26 (1985), 151-97; J. G. GAGER (ed.), *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*, Oxford, 1992. Hay otras recopilaciones recientes que en general aportan pocos nuevos testimonios: G. LUCK, *Arcana mundi: magic and occult in the Greek and Roman worlds*, Baltimore, 1985 (trad. española, Madrid, Gredos, 1995); R. MERKELBACH, *Abraxas. Ausgewählte papyri religiösen und magischen Inhalts*, 4 vols., Opladen, 1990-1996. Brashear, *op. cit.* (n. 5), facilita un catálogo completo de la documentación que existe para estudiar la magia pagana y la cristiana, pp. 3476-84.

En el segundo grupo numéricamente más importante se piden conocimientos que no están al alcance de los humanos. El que realiza el conjuro desea estar al tanto de qué le deparará el futuro, qué decisión debe tomar en tal o cual situación, quiénes son sus enemigos potenciales: en suma, desea *saber* cosas que, de ordinario, sólo conocen los dioses. La forma en que desea que le sean comunicados estos conocimientos varía de una situación a otra: puede pedir el asesoramiento continuo de un *daimon* o de una divinidad, o puede interesarle más que un problema puntual se resuelva por medio de un sueño, una visión o un oráculo.

En tercer lugar, son muy numerosas las peticiones de curación o de protección frente a la enfermedad. Llama la atención poderosamente hasta qué punto se entra en detalle: lo más normal no es que se pida inmunidad general o buena salud de por vida, sino que se recurra a los hechizos cuando hay un problema específico y exclusivamente para salir de él. Los males más corrientes parecían ser la migraña y la fiebre; pero se recurría también a la magia para protegerse de las picaduras de escorpión, para acabar con la tos, para frenar las inflamaciones, para descargar los ojos cansados, para conseguir que el útero volviera a su lugar tras un parto difícil, o para aligerar la hinchazón de los testículos. Relacionados con la salud están los conjuros con efectos contraceptivos, o con fines más estéticos que médicos, como los que solicitan pechos hermosos y firmes.

Entre las *tabellae defixionum* abundan los conjuros dirigidos contra los adversarios en los procesos legales. La *tabella* se elaboraba antes del juicio, posiblemente porque el cliente no estaba seguro de la victoria. Como consecuencia, tomaba este tipo de medida, que hacía entrar en juego a los poderes sobrenaturales y garantizaba un resultado favorable. No quiero decir con ello que quien recurría a los hechizos dudara de la justicia de su causa. Pero parece claro que necesitaba de un refuerzo psicológico más poderoso que los abogados o las leyes. En cualquier caso, lo que hacía recurrir a estos procedimientos era esencialmente distinto de lo que provocaba la redacción de otro tipo de *tabellae*, que contienen peticiones en forma de plegaria que emanaron de clientes convencidos de que pedían algo justo¹⁸.

Un cuarto grupo lo componen las fórmulas profilácticas. La protección se pide genéricamente, es decir, contra cualquier tipo de situación adversa que pueda acontecer. Pero, en general, las situaciones desfavorables se asocian a la presencia de *daimones* contrarios o malignos. Por

¹⁸ Este otro tipo de *tabella* ha sido identificada por Versnel (cf. n. 4), que llama la atención sobre el peligro de trabajar con términos definidos de antemano. En este caso, se trata de tablillas que externamente cumplen todos los requisitos para ser clasificadas como *defixiones*, pero cuyo contenido las convierte en una categoría aparte.

ello, entiendo que dentro de este grupo cabrían también los procesos de exorcismo, cuyo fin último es liberar al individuo de las desgracias que le está acarreado un espíritu hostil. Es muy significativa la naturalidad con la que se toma la acción de los espíritus en la vida diaria, y comprensible, por tanto, la necesidad de ayuda de poderes que contrarresten sus efectos negativos.

Como es natural, los deseos de éxito dejaron también su impronta en el mundo de la magia. Un sinfín de *tabellae defixionum* tenían como objetivo la victoria en las carreras del circo y, lógicamente, pretendían ocasionar algún tipo de desgracia al contrincante. En los papiros encontramos, asimismo, aspiraciones al éxito en los negocios y en los juegos de azar. Y, desde luego, no es infrecuente la fórmula que expresa el deseo de éxito en su estado puro, la vida repleta de satisfacciones para quien conozca el conjuro adecuado.

Aparte de algunos otros deseos puntuales o que, al menos, no han dejado tantos rastros -provocar insomnio a un enemigo, controlar la propia sombra, hacer amigos o mantener la casa libre de locos o de insectos-, el último grupo que requiere nuestra atención es el de los conjuros-comodín, es decir, aquellos en los que el cliente puede introducir cualquier petición que desee, con garantías de éxito. Carece de sentido pretender enumerar qué usos pudieron darse a este tipo de fórmulas. Pero resulta legítimo presuponer que el género de demanda no diferiría mucho del de las que hemos visto. Y es que, en mi opinión, todas ellas tienen un denominador común: el carácter urgente de la necesidad, el deseo apremiante de que se cumpla lo que se pide, el convencimiento de que hace falta la intervención de un poder superior para que la vida continúe su curso. Es este afán el que hace que el individuo vuelva la mirada hacia un procedimiento tan extraordinario como su propio deseo, hacia un método que implica adoptar una actitud excepcional hacia lo divino. Y del mismo afán se deriva una concepción diversa de la divinidad, claramente perceptible en lo que se espera de ella¹⁹. La propia osadía de plantear este tipo de demandas habla por sí sola: se ha sacado de su sitio a la divinidad, se le ha despojado, al menos momentáneamente, de su aura de respetabilidad; consecuentemente, se le puede interpelar y se espera su complicidad²⁰. Una necesidad

¹⁹ Cf. A. DEREMETZ, "La prière en représentation à Rome. De Mauss à la pragmatique contemporaine", *RHR* 211.2 (1994), 141-65, especialmente pp. 155-9: los dioses son lo que se les pide, la oración *inventa* un mundo compuesto de identidades complejas, a las que se asocian papeles y competencias tan numerosas como las que las han hecho nacer.

²⁰ La convicción que expresan los filósofos sobre la necesidad de rezar por *τά καλά ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς* y que los dioses decidan de qué se trata (cf. H. SCHMIDT, *Veteris philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, 1907) y de que cualquier otro tipo de petición desmerece a la divinidad y erosiona la moralidad (cf. H. S. VERSNEL, "Religious mentality in ancient prayer", en ID. (ed.), *Faith, hope and worship*, Leiden, 1981, 24-25), la comparían también los fieles que no especulaban tanto.

imperante, o sentida como tal, ha provocado una perspectiva distinta de la divinidad, que autoriza a dirigirse de forma irrespetuosa hacia ella²¹. Ésta es, pues, la causa última de la seguridad y la insolencia que exhiben los magos y sus clientes.

Pasamos ahora a la segunda cuestión planteada. ¿Existió la magia específicamente cristiana? Desde luego que sí: así lo demuestran multitud de documentos en los que aparecen invocaciones a Jesús, solo o en compañía del Padre y el Espíritu Santo, a la Virgen María, o a santos reconocidos por la institución eclesiástica. No cabía esperar otra cosa. Durante varios siglos, el cristianismo estuvo “cristianizándose” a sí mismo, si se me permite la expresión: la doctrina y el culto que hicieron su entrada triunfal en la Edad Media europea poco tenían que ver con las creencias, esperanzas y actitudes de los fieles de los siglos II y III. Los esfuerzos de los teóricos cristianos para que sus correligionarios abandonaran cierto tipo de prácticas, de las que convenía distanciarse lo antes posible, se parecen más a la actitud de algunos intelectuales paganos que a la de muchos fieles cristianos²².

Teniendo en cuenta la extraordinaria capacidad propagandística de la doctrina cristiana, tal vez sea más llamativa la consideración de que la mayor parte de los conjuros cristianos que nos han llegado fueran redactados tras el triunfo definitivo del cristianismo en el siglo IV. Podría pensarse que los magos, a la vista del indiscutible poder que habían demostrado los seres divinos del entorno cristiano, los habían incluido entre sus invocaciones preferidas, y que los usuarios de estos encantamientos no eran cristianos. Pero, como ya he dicho, creo que aquél que repite las fórmulas compuestas por un mago debe compartirlas, en cierta manera. Por otro lado, es difícilmente imaginable que un pagano se expresara de forma tan característicamente cristiana como ésta: (...) *Soy una pobre viuda con hijos huérfanos... apelo al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo y a la Trinidad consustancial, para que me escuche y juzgue a mi favor, rápido, contra este hombre que está haciéndome*

²¹ De hecho, sabemos que, ya desde época clásica, la posibilidad de forzar a la divinidad se contemplaba como método para alcanzar cualquier fin, tanto si se consideraba legítimo como si no; Platón habla de la *goeteía* como la intención de forzar a los dioses y, por tanto, como ilegítima, pero en ningún momento como irreal (Lg.X.909b). De hecho, era la noción de que se estaba ejerciendo un cierto tipo de fuerza sobre la divinidad lo que pesaba a la hora de considerar legítima o ilegítima una determinada práctica ritual. En consecuencia, todos sabían qué tipo de comportamiento debían evitar si no querían ser tachados de magos. Rezar, orar, solicitar... eran vocablos legítimos; atar, obligar... denotaban otro tipo de actitud que se miraba con recelo (cf. H. S. VERSNEL, “Some reflections...” (cf. n.6), 188-91).

²² Basta leer la *Epístola a Anebo* de Porfirio para percibir la repulsa que provocaba el comportamiento extravagante de los magos en ciertos sectores filosóficos.

*mal (...)*²³. Existe, además, un buen número de papiros mágicos coptos, y por tanto indiscutiblemente compuestos por o para cristianos.

El hecho de que un cristiano recurriera a la magia, a pesar de ser especialmente advertido de sus nefastas consecuencias es, según creo, una prueba más de que era el carácter de la necesidad lo que determinaba el tipo de comunicación con la divinidad. Desde el principio, las comunidades cristianas se habían preocupado por aclarar los términos en que debía llevarse a cabo esta comunicación. Los tratados de oración informaban al catecúmeno y recordaban al fiel qué actitud debía adoptar para hablar con Dios: la postura, la orientación, el volumen de la voz, la frecuencia, el momento... Todo estaba sujeto a normas severas²⁴, incluso el contenido de la plegaria: en su totalidad, los tratadistas coincidían en que debe pedirse que se haga la voluntad de Dios o, en todo caso, que la cercanía entre el que reza y Dios sea tanta que ambas voluntades no sean sino una.

Aunque los miembros de las comunidades cristianas no alcanzaran en sus rezos la profundidad que proponían Orígenes o Tertuliano, en la mente de todos debía pesar lo que habían aprendido en las catequesis prebautismales: que la oración era un canal de comunicación abierto por el Señor para que su pueblo solicitara bienes espirituales. No es de extrañar que, enfrentado a necesidades más inmediatas, el cristiano recurriese a fórmulas que le permitiesen expresarse de otra manera y, sobre todo, solicitar otro tipo de favores.

En efecto, analizando la documentación mágica cristiana no encontramos grandes sorpresas, respecto a las constantes manifestadas por la pagana²⁵. El argumento principal de los conjuros vuelven a ser las enfermedades propias o de los seres queridos, el deseo sexual, el sentimiento de desamparo y la necesidad de protección frente a espíritus hostiles. Tampoco ha variado la técnica de la repetición o la pretensión de que Dios actúe de manera poco ética:

²³ MEYER, *Coptic texts*, n° 89.

²⁴ Los distintos tratadistas (ss. II-V) coinciden en las líneas fundamentales que debía seguir la oración personal y la comunitaria, cf. Ignacio de Antioquía, *Ep. ad Polic.* 2.2; Clemente de Alejandría, *Strom.* VII.6.38-44; Tertuliano, *De oratione*; Orígenes, *De oratione*; Cipriano de Cartago, *De doménica oratione*; Evagrio Póntico, *De oratione*; Pseudo-Macario, *De oratione*. Esto autoriza a suponer que las lecciones de oración que se daban a los catecúmenos irían en la misma línea.

²⁵ Cf. K. PREISENDANZ, *PGM II*, pp.209-236; R. GRAFFIN (ed.), *Patrologia Orientalis*, XVIII; R. W. DANIEL-F. MALTOMINI (eds.), *Supplementum Magicum*, I.22-36; II.59-61; M. MEYER-R. SMITH-N. KELSEY (eds.), *Ancient Christian magic. Coptic texts of ritual power*, San Francisco, 1994; R. MERKELBACH, *Abrasax IV*.

(...) Tú que coronaste a Esteban, el primer mártir (...) Yo te conjuro a ti, que estás sentado sobre el carro del querubín, (...) con miles y miles de ángeles y arcángeles... santo, santo, santo, santo, santo, santo, santo, santo (...) Debes golpearlo como golpeaste a los 185.000 del ejército asirio en una sola noche. Debes provocarle fiebre, escalofríos...²⁶

Y, desde luego, no se ha dejado de lado el tono irreverente:

Si no obedeces las cosas de mi boca y aceptas las de mi mano, bajaré al mundo inferior y traeré a Tartarouchos y diré: "También tú eres un dios. Acepta mi deseo y satisface mi petición acerca de N hija de N". (...) Si ella no viene a mí, detendré al sol en su carro, la luna en su recorrido, la corona de estrellas en la cabeza de Jesús, hasta que satisfagas mi petición, enseguida²⁷.

No sólo los papiros o los amuletos demuestran que, efectivamente, había cristianos que recurrían a la magia. Las propias fuentes de información cristianas hablan de la práctica de exorcismos aún en vida de Jesús, de la invocación de su nombre como arma poderosa y de la utilización del símbolo de la cruz para asegurarse la protección divina²⁸. Incluso a los sacramentos, especialmente al bautismo, se les suponía un cierto poder milagroso²⁹.

No es necesario cuestionarse cómo pudo generarse el concepto de un dios manipulable a partir de la idea judeocristiana de la divinidad³⁰, o hasta qué punto ambas creencias entraron en conflicto, porque tal conflicto jamás existió. La magia cristiana no fue un fenómeno novedoso o "desarrollado en coherencia con la construcción de la realidad

²⁶ MEYER, *Coptic texts*, n° 89.

²⁷ MEYER, *Coptic texts*, n° 75.

²⁸ Cf. por ejemplo Mc.5:1-19; Justino, *Dialog. (passim)*; Ireneo, *Adv.haer.2.32.4-5*; Hipólito de Roma, *De apost. trad.* 37.1.

²⁹ Con respecto a las diferentes prácticas mágicas cristianas, cf. S.BENKO, *Pagan Rome and the early Christians*, Londres, 1984, 103-39: "Magic and Early Christianity". Debo decir, no obstante, que no me parece adecuado poner a Tertuliano como ejemplo del fiel que creía en la eficacia sobrenatural del bautismo (cf. Benko, 124). Esta convicción debía ser corriente, más bien, entre quienes tenían arraigada la creencia en una afinidad entre el mundo material y el espiritual, y en la posibilidad de que se afectaran entre sí de manera mecánica (como apunta el propio Benko, *ibid.*, 121-2).

³⁰ Definida a menudo como esencialmente opuesta a cualquier otra idea de divinidad, cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929, 119: "On ne trouve en Syrie rien d'analogue à ce qui existait en Égypte, où le prêtre croyait pouvoir contraindre ses dieux à agir et osait même les menacer. La distance qui sépare l'humain et le divin fut toujours beaucoup plus large chez les Sémites".

propia del cristianismo”³¹. Los cristianos continuaron recurriendo sin vacilar a un procedimiento que existía ya en su entorno. Y, por más que los apologetas lo negaran, por más que los Padres de la Iglesia pusieran de manifiesto la evidente contradicción entre la doctrina cristiana y la práctica mágica, los fieles siguieron acudiendo a ella largo tiempo después de que desapareciera el esquema teológico pagano que la había visto nacer.

En el estudio del cristianismo primitivo es necesario olvidar, de una vez por todas, la perspectiva, aún presente en algunos estudios, de unas comunidades heterogéneas en perfecta comunión espiritual con lo que predicaban los teóricos que “fabricaron” la ortodoxia cristiana. Para ello, los testimonios que nos acercan directamente a los fieles son más valiosos que cualquier tratado. Es el caso de la magia cristiana. Si tuviéramos que trazar el perfil de los fieles cristianos basándonos en los esfuerzos normalizadores de obispos y presbíteros, llegaríamos a afirmar, como ya se ha hecho, que el cristianismo era “estructuralmente servil” hacia la divinidad³². Sin embargo, hemos visto que quienes hacían uso de la magia querían creer que tenían la posibilidad de alterar el Destino. Este afán no era, desde luego, un “elemento extraño” dentro del cristianismo³³. No era más que el anhelo de lograr que “se haga mi voluntad”. Cuando este deseo, común a todos al fin y al cabo, se expresaba de forma autoritaria e insolente, era identificado como “magia”³⁴. Existía, pues, la conciencia generalizada de que se podía recurrir a un procedimiento excepcional.

³¹ Como propone D. E. AUNE, “Magic in Early Christianity”, *ANRW* II.23.2, 1520, haciéndose eco de A. A. BARB, “The survival of magical arts”, en A. MOMIGLIANO, *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford, 1963, 107.

³² H. W. PLEKET, “Religious History as the History of Mentality: the ‘believer’ as servant of the deity in the Greek World”, en H. S. VERSNEL, *Faith, hope and worship*, Leiden, 1981, 192.

³³ P. CRASTA, “Graeco-Christian Magycal Papyri”, *Studia Papyrologica* 18 (1979), 31. Es muy ilustrativa también la postura que adopta A. HAMMAN, “La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences”, *ANRW* II.23.2, 1244: según él, el imperativo “ἐλθέ” era muy utilizado en los Himnos Órficos y en los papiros mágicos en general; pero en éstos se utiliza para presionar a Dios, a diferencia del cristianismo, que lo emplea para insertar a Dios en la Historia.

³⁴ Cf. BRASHEAR, *op. cit.* (n. 5), 3447: “algunas prácticas que podrían parecernos mágicas eran consideradas por los antiguos como procedimientos normales de la religión establecida: la haruspicina, los augurios, la hepatoscopia, la ornitomancia, las preguntas oraculares”. La razón es bien sencilla: en ningún momento faltaban al respeto debido a los dioses.