

LA OSA Y HÉCATE EN LA INVOCACIÓN DEL *PGM VII 686-702**

NEREA LÓPEZ-CARRASCO
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
nerealpz@uma.es

RESUMEN

Estudio de la invocación a la Osa en el *PGM VII 686-702* cuyo objetivo es averiguar la divinidad superior con la que el autor de la práctica mágica asocia a la Osa en este caso. Para ello recorro principalmente al análisis de los epítetos, *voces magicæ* y teónimos presentes en el texto y, en segundo lugar, a la comparación con otras dos invocaciones a la Osa en el *PGM IV* (1275-1330 y 1331-1389). Mi propuesta es que se trata de Hécate, bien porque la Osa se asocia a ella o bien porque se identifica con ella (sincretismo Osa-Hécate).

PALABRAS CLAVE: OSA, HÉCATE, INVOCACIÓN, *PGM VII*, RELIGIÓN ASTRAL.

THE BEAR AND HECATE IN THE *PGM VII 686-702* CHARM

ABSTRACT

A study on the Bear Charm (*PGM VII 686-702*) which goal is guessing the highest divinity to which the Bear has been associated by the author of this charm. To this aim, first of all I will focus on analysing of the epithets, *voces magicæ* and theonyms included in the text and then I will pay attention to two Bear charms in *PGM IV* (1275-1330 and 1331-1389) to see the similar features between deities which are involved and the epithets referred to them. I propose that in *PGM VII 686-702* the Bear has been either associated with Hecate or identified with her.

KEY WORDS: BEAR, HECATE, CHARM, *PGM VII*, ASTRAL RELIGION.

* Este trabajo se ha elaborado en el marco del Grupo de Investigación HUM312 de la Junta de Andalucía, coordinado por el Prof. Aurelio Pérez Jiménez de la Universidad de Málaga.

1. *El texto*

El texto a continuación, acompañado de la traducción española, es una invocación dirigida a la Osa en el *PGM VII 686-702*¹ y pertenece al tipo de práctica instrumental “para todo fin”, destinado a obtener bienes externos con la ayuda de esta divinidad.

Ἀρκτική². | Ἄρκτη, Ἄρκτη, ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ[ῦ] καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος | κόσμου, ἢ στρέφουσα τὸν ἄξονα | καὶ κρατοῦ[σα τοῦ ὄ]λου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη· | ἐντυ<γ>χάνω σοι, δεόμενος καὶ ἱκετεύων, ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα, ὅτι ἐπικαλοῦμαι σε τοῖς ἁγίοις (*sic*) σου | ὀνόμασιν, οἷς χαίρει σοῦ ἢ θειότης, ὧν οὐ δύνη | παρα]κοῦσαι· Βριμῶ, ῥηξίχθων· προκυνη Βαυβῶ | λ[.....] ι: αυμωρ: αμωρ: αμ[ω]ρ[.]ιηα: ἐλαφη<β>όλε> αμ[αμ[αμαρ] Ἄφρου[.]μα: πασιδάμεια, βουλοδάμεια, αμαμα: εὐναία, Δαρδα<ν>ία, πα>νοπαία· νυκ[το]δρόμα, | βιάσανδρα, δαμάσανδρα, καλέσανδρα, κατανίκανδρα, λιχρῖσσα, φάεσσα, ἰὼ ἀ<ε>ρία, ἰὼ Ἐρυμναία, ἰὼ μολπή, φυλακή, πρόσκοπ[ε], Χάρις, τρυφερά, | πρόστατις, ἀδαμάντα, ἀδαμάντειρα, ἰὼ δαμναμένεια, βρεξερικανδαρα, πα[ν]υπάτα, ταυριατα, | ἄφθεγκτε, πυροσώματε, προ [φαίδι] με, καρχάροπλε, ποίησον τάδε.³ κοινά.

“Invocación a la Osa Mayor”³

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 suplicarte⁴ 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: *Brimō*, quebrantadora de la tierra: conductora de perros, *Baubō* [*...i: aumōr: amōr: am[ō]r[.]iēa*: <cazadora> de ciervos, *amamamar Afruf.]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, presidenta, indómita, dura como

¹ El *PGM VII* (ca. s. IV) constituye un rollo opistógrafo de 1092 líneas con gran variedad de prácticas mágicas, por lo que es conocido como “manual del mago”. Está conservado en el British Museum desde 1839 (cf. C. MARTÍNEZ & S. 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 procedentes de Tebas (cf. BETZ 1986: 42).

² Seguimos la edición del texto griego en PREISENDANZ 1974: 31-32.

³ Para mi traducción española he tomado como referencia la de C. MARTÍNEZ & S. ROMERO, 1987: 228.

⁴ O bien “Te solicito, como necesitado y suplicante” (cf. C. MARTÍNEZ & S. ROMERO 1987: 228). Respecto de δεόμενος καὶ ἱκετεύων P. 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” (cf. P. YEBENÉS 2002: 215).

el acero, io de fuerza dominadora, *brexerikandara*, excelsísima, *tauriata*, inefable, de cuerpo ígneo, ilustrísima, de afiladas armas, haz esto”.

En esta invocación el mago se refiere a la Osa divinizada como la “gobernadora del cielo, de las estrellas y de todo el cosmos”: Ἄρκτη, Ἄρκτη, ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου (687-688). Por lo tanto, es la que hace girar el Polo-Eje del universo: ἡ στρέφουσα τὸν ἄξονα (688) y la que controla toda su estructura con la fuerza y la Necesidad καὶ κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη (689). Está por encima de los hombres y tiene poder para dominarlos βιάσανδρα, δαμάσανδρα, κατανίκανδρα (696-697), protegerlos y vigilarlos: φυλακή, πρόσκοπος (698).

2. *Preámbulo: analogía del encantamiento del PGM VII 686-702 con dos prácticas mágicas del PGM IV: 1275-1330 y 1331-1389*

En otras dos invocaciones del PGM IV (1275-1330 y 1331-1389)⁵ el mago se refiere a la Osa con análogas prerrogativas, al parecer con el objetivo de que su petición llegue en última instancia a divinidades superiores que podrán llevarla a cabo. La primera (PGM IV 1275-1330) se dirige a la Osa para que Helios-Fre envíe un *daimon* que traiga una profecía al mago de noche. La Osa es “la que todo lo puede”, “la fuerza más grande del cielo” y “ha sido colocada por el dios soberano para hacer girar el sagrado polo con poderosa mano” (1275-1280). Sigue una fórmula dirigida a Helios-Fre pronunciada al sol en el ocaso, el sahumero, una fórmula coactiva y la petición (1281-1300). La práctica se re-formula dirigiéndose a la Osa que gobierna el cielo y es reina del polo-eje de las estrellas (1300-1304), después se describe la preparación de la ofrenda (1308-1316) y de un amuleto (1316-1327) probablemente para Apolo⁶ y por último la petición del *daimon* profético (1328-1331).

La segunda invocación (PGM IV 1331-1389) se dirige igualmente al poder de la Osa Mayor “responsable de todo” (1331), a los “santos⁷ todopoderosos, gloriosísimos y de fuerza suprema... autóctonos, asistentes del gran dios...” (1345-1348) y a las divinidades ctonias: *archidaimones* del caos, del Érebo y de las profundidades

⁵ Véanse los textos en el Apéndice final.

⁶ A juzgar por algunos ingredientes de la ofrenda como la hoja de laurel (κασίας φύλλον, 1309) y el dracma de artemisa (ἀρτεμισίας δραχμήν α', 1312-1313), así como por el amuleto de la taba de lobo (λύκου ἀστράγαλον, 1317-1318) y por las atribuciones en la invocación final “el que estremeceió y estremece la tierra, el que devoró a la serpiente siempreviva...” (ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπῶκός τὸν ἀείζων ὄφιν, 1323-1325 ss). Traducciones de C. MARTÍNEZ & S. ROMERO 1987: 14).

⁷ *Abaot, Isaac, Sabaot, Iao, Jacob* (1376 y ss.).

de la tierra y del cielo (1349-1350 y ss.). En primer lugar se especifican el sahumero (1331-1335) y los amuletos (1335-1344) para la práctica. A continuación viene la fórmula dirigida a todos los santos y *archidaímones* en la que se enuncian sus epítetos, prerrogativas y funciones, algunas coincidentes o relacionadas con las de Osa, por ej. ejercen poder sobre la tierra y la ponen en movimiento (1355-1356), constituyen la “base” (punto de giro) (1356), hacen girar el eje (1358) y agitan los polos (del universo) (1372), recorren el aire (1359) y pasean por el cielo (1370), son los señores del Destino e inductores de la Necesidad (1360-1361), emisores de llamas de fuego (1362), potencias todopoderosas (1365) que tienen poder sobre todas las cosas (1375), almas de acero (1366-1367), no están subordinados a nadie (1367) porque dominan todas las cosas (1370), son guardianes del Tártaro (1368), lo ven todo (1369) y castigan a los hombres (1373-1374). Después del imperativo “cumple esta empresa” (1345-1379), prescribe grabar en un papel el nombre de cien letras de Tifón (1380-1389).

La invocación a la Osa que nos ocupa (*PGM VII 686-702*) sigue la misma línea que las prácticas del *PGM IV*. El mago sale al encuentro de la Osa (*ἐντυγχάνω*) y relaciona sus atribuciones cósmicas, semejantes a las que hemos visto hasta ahora: es gobernadora del cielo, de las estrellas y de todo el cosmos, la que hace girar el eje y controla todo el sistema celeste por medio de la fuerza y la Necesidad (686-689). Para asegurarse su colaboración, pronuncia sus “sagrados nombres” (*τοῖς ἁγίοις σου ὀνόμασιν*) (690-702) con los que, demostrando que conoce su verdadera naturaleza, capta su benevolencia al mismo tiempo que hace irremediable su colaboración. En consecuencia, la invocación no es propiamente una petición sino que se convierte en un conjuro, en una orden de ejecución inmediata (como apunta el tema de aoristo): *ποιήσον τάδε* (“haz esto”); aunque el objetivo del mismo no está formulado de modo preciso (*τάδε* al final y *ὅπως ποιήσης τὸ δεῖνα*, al principio, 690), por lo que es muy probable que se trate de una invocación *estándar* elaborada por el mago con carácter didáctico para uso de quien la necesite en momentos concretos.

En la siguiente tabla se recogen, primero, los epítetos y atribuciones de la Osa que, por orden de aparición, encontramos en la invocación del *PGM VII 686-702* y que resultan similares o se repiten en las dos prácticas del *PGM IV* que acabamos de mencionar. Segundo, las funciones y cualidades que se incluyen en cada conjuro según la/s divinidad/es con las que se asocia la Osa: nótese que dichas prerrogativas (de Helios-Fre, de los santos y *archidaímones* subterráneos y de Hécate en nuestra invocación) guardan, a su vez, ciertas semejanzas entre sí, pues reflejan la doble competencia de tales potencias divinas en los ámbitos terrenal y astral. Por último, incluyo para el caso del *PGM VII 686-702* aquellos epítetos y *voces magicæ* que considero relacionadas con otras divinidades distintas de Hécate, aunque en la mayoría de los casos su atribución resulta incierta.

<i>PGM VII 686-702</i>	<i>PGM IV 1275-1330</i>	<i>PGM IV 1331-1389</i>
Επίθετα propios de la Osa		
ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου (687-8).	Ἀρκτική πάντα ποιῶσα (1275), μέγιστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (1276-7), θεὰ μέγιστη (1301), ἄρχουσα οὐρανοῦ βασιλεύουσα πόλου ἀστέρων (1302-3).	Ἀρκτική δύναμις πάντα ποιῶσα (1331).
ἡ στρέφουσα τὸν ἄξωνα (688).	ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην ἐπὶ τῷ στρέφειν κραταιᾷ χειρὶ τὸν ἱερὸν πόλον (1278-1280), ἡ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐφεστῶσα, ἦν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κραταιᾷ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον (1305-7).	κινησιγαίους (1355-6), στρεψηλακάτους (1358), κινησιπόλους (1372), κοιρανομοίρους (1360-1).

<i>PGM VII 686-702</i>	<i>PGM IV 1275-1330</i>	<i>PGM IV 1331-1389</i>
Osa-Hécate (?)	Osa / Helios-Fre	Archidáimones y santos
πανοπαία (695), πρόσκοπε (698).	—	ἄθεωρήτων ἐνερόπτας (1353-4), παντεπόπτας (1369).
νυκτοδόρμα (695).	—	πλανησιμοίρους (1368), καταχθονίων ἡγεμόνας (1354).
βιάσανδρα (696), δαμάσανδρα (696), κατανίσανδρα (696-7), βρεξερικανδαρα (700).	—	ἀλγεσιθύμους (1364-5), ἐκδικοφῶτας (1373-4).
καλέσανδρα (696).	—	παρέδρους τοῦ μεγάλου θεοῦ (1348).
φάεσσα (697).	καλλιφεγγής θεά (1303), πανφεγγής (1304).	—
ἀερία (697).	—	οὐρανοκευθμωνοδιαίτους (1351-2), ἀεροδόρους (1359, 1375), ἀνεμοεπάκτας (1360), ἀνεμαφέτας (1363), οὐρανοφοίτους (1370).

<i>PGM VII 686-702</i>	<i>PGM IV 1275-1330</i>	<i>PGM IV 1331-1389</i>
Epítetos propios de la Osa		
κρατοῦσα τοῦ ὄλου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη (689).	σύστημα τοῦ παντός (1304).	ἀναγκεπάκτας (1361).
Osa-Hécate (?)	Osa / Helios-Fre	Archidaímones y santos
Βριμῶ (693).	—	ὄβριμοδυνάστας (1365), ἀγριοθύμους (1367), δαιμονοτάκτας (1374-5).
ῥηξίχθων (693).	ὁ σεισας καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπωκῶς τὸν ἀεῖζων ὄφιν, καθ' ἡμέραν ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης (1323-7).	αὐτόχθονας (1447), χάους, ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ (1350), γαίης οἰκήτορες (1351), χασματουρρογούς (1356-7), σκοτιοερέβους (1361), βυθοκλόρους (1363), ἀνηλιοδείκτας (1374).
προκυνη Βαυβῶ (693).	—	—
πασιδάμεια (694).	ὁ τὰ ὅλα συνέχων (1282) ὁ τῆς ἄρκτου τόπος καὶ κύριος (1297).	μεγαλοδύναμους (1345-6), κραταιόχθονας (1355), στηριγμοθέτας (1356), φοβεροδιακράτορας (1357), ἀλκιμοβρίθους (1364), παντοκράτορας (1375), κοιρανομοίρους (1360).
βουλοδάμεια, (694) ἀδαμάντα, (696) δαμναμένηα (699-700).	—	μεγασθενεῖς (1346-7), ἀνυποτάκτους (1367), πανθυποτακτικούς (1370), ἀκαταμαχήτους (1376).
εὐναία (695).	ζωογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον (1282-3), θωζοπιθη (1282, 1308).	πνευματοδῶτας (1371).

μολπή (698).	ἄρμονία τῶν ὅλων αεθίουω (1304-5).	—
φυλακή (698), πρόστατις (699).	φυλακή (1298).	κρυφίμων φύλακας (1353-4), ἀπειροδοικητάς (1354-5), ταρταροφρούρους (1368).
ἀδαμάντειρα (699).	—	σιδηροψύχους (1366-7).
πανυπάτα (700), προφαίδιμε (701).	ὑπερτάτη (1302-3).	μεγαλοδόξους (1346).
ἄφθεγκτε (701).	—	—
πυροσώματε (701).	—	θεροκαυσώδεις (1359-60), πυροπεμφλόγους (1362).
καρχάροπλε (701-2).	—	φρικτοπαλαίμονας (1357).

PGM VII 686-702

Otros epítetos y voces *magicae* de la **Osa-Hécate** (¿comunes con otras divinidades?)

αμωρ: αμωρ: αμωρ[.]ηα: (693) (Selene?).

ἐλαφηβόλε (693) (Ártemis?).

Ἄφρου[.]μα: (694) (Afrodita?).

Δαρδανία (695) (Deméter-Perséfone-Hécate).

λιχρυσσα (697).

ἐρυμναία (697) (Hécate?).

Χάρις (698) (Hécate-Cárite).

τρυφερά (698) (¿Hécate-Cárite?).

ταυριατα (700) (Isis-Selene-Hécate?).

Todo ello lleva a plantearse cuál es la divinidad superior que subyace en el conjuro del *PGM VII* que nos ocupa. En el caso del *PGM IV 1275-1330* el nombre de Helios-Fre figura explícitamente (1281) mientras que en el *PGM IV 1331-1389* se invoca a los santos de forma genérica (1345) y al final se especifican algunos de sus nombres (1376 ss.), así como ocurre con los poderosos *archidaímones* (1349) de los cuales se enumeran muchas atribuciones y, finalmente, se menciona el nombre del dios Tifón. Pues bien, dejando aparte las características propias de la Osa que coinciden en las tres prácticas y a partir de las cuales parecen ser atribuciones que ésta comparte con cada divinidad complementaria según cada conjuro, mi propuesta es que se trate de Hécate en el caso del *PGM VII*.

Para justificar la presencia tácita de la diosa observaremos su afinidad con la Osa en ámbito astral, pues Hécate, como hija de Perses y Asteria, tiene potestad en la tierra, cielo y mar, desempeñando la función de guía y mensajera cósmica, elemento conector entre el mundo de los vivos y de los muertos, entre los hombres y los dioses, a quienes hace llegar las plegarias. Sobre todo a partir de época helenística y de la imagen que de ella conforma la filosofía neoplatónica de los *Oráculos Caldeos* la revalorización del perfil astral de Hécate acabará convirtiendo a la diosa en Alma del mundo. Por otro lado, la asociación entre la Osa y Hécate gana fundamento si consideramos que, como veremos a continuación y es objeto central de este estudio, la mayoría de los epítetos, funciones y *voces magicæ* acumulados en el texto guardan relación con ambas divinidades. Por ejemplo, los que expresan supremacía o control sobre el mundo terrenal: *πανοπαία*, *πασιδάμεια*, *δαμναμένεια*, o sobre los hombres: *βιάσανδρα*, *δαμάσανδρα*, *κατανίσανδρα*, etc., algunos incluso más propios de Hécate que de la Osa, como *νυκτοδρόμα*, *φυλακή* o *καρχάροπλος*. Así mismo, las divinidades menores mencionadas están relacionadas con Hécate y su séquito: la infernal Brimó, Baubó de la tierra y las Gracias⁸ celestiales.

⁸ La asociación de tríadas divinas como las Gracias o las Erinias con Hécate se debe a la naturaleza triple de la diosa manifestada en sus *hekataia* (estatuillas votivas con tres figuras femeninas en torno a una columna) que se remontan al s. V a.C. A partir del s. III a.C. en época helenística surgiría un nuevo tipo de *hekataia* con figuras femeninas (¿Gracias, muchachas, Ninfas?) bailando en torno a otra más alta, seguramente la propia diosa Hécate (cf. N. SERAFINI 2015: 340-341, figs. 18-21). Por ej. el *hekataion* ático de Viena, ss. II-I a.C. (*Kunsthist. Mus.* n.º inv. 1737) y los *hekataia* de Cirene (cf. N. SERAFINI, *La dea Ecate a Cirene, fra storia, culto e iconografia (con un catalogo degli Hekataia editi e tre inediti)*, Roma, 2010: 118-126). Véase el catálogo de *hekataia* de T. KRAUS, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960: 119-181 y el más actual de N. WERTH, *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Hamburg, 2006.

3. Afinidad Osa-Hécate a través del análisis de los “nombres sagrados” de la Osa en el PGM VII 686-702

La invocación comienza con una apelación directa a la constelación de la Osa Mayor divinizada: Ἄρκτε, Ἄρκτε (686). En las prácticas de tipo “para todo fin” el mago suele dirigirse a divinidades que puedan influir en el *fatum*⁹ para llevar a cabo su cometido, entre ellas la Osa ocupa un lugar relevante porque representa el Polo en torno al cual gira el Universo y controla, por tanto, la Necesidad y el Destino¹⁰ por cuyas leyes se rige aquel. Ella gobierna el cielo, las estrellas y todo el cosmos: ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρων καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου (687).

La genealogía¹¹ canónica de la Hécate griega transmitida por Hesíodo (*Th.* 411-452) permite atribuirle esas mismas prerrogativas; primero, a través de sus abuelos maternos Gea y Urano (padres de Asteria) y su bisabuelo paterno Ponto (padre de Euribia que es madre de Perses); de esta forma Hécate tiene potestad en la tierra, el mar y el cielo¹². En segundo lugar, las funciones cósmicas de la diosa son evidentes tanto por parte materna como paterna: según C. SURVINU la raíz *per-* remite al elemento ctonio y lunar¹³; G. DEROSI¹⁴, en cambio, considera que Hesíodo hace derivar el nombre de la raíz de futuro *pers-* del verbo *πέρθω* (“destruir”) y propone que Asteria y Perses representen la conjunción y contraposición de la luz astral con el fuego destructor y purificador al mismo tiempo; para este autor, además, Hécate

⁹ Por ejemplo Hermes greco-egipcio de la suerte, el destino y el conocimiento supremo (*PGM* IV 2368-2435, VIII 1-63) o Mene y Selene (*PGM* VII 862-919: consagración del cielo y la Osa con ritos lunares).

¹⁰ Cf. C. MARTÍNEZ & S. ROMERO 1987: 30.

¹¹ Las fuentes clásicas transmiten diferentes genealogías para la diosa, véase *h.Cer* 24, Val.Flac., *Argon.*, VI 495. Cf. SERAFINI 2015: 29-37.

¹² Cf. ZOGRAFOU 2010: 25-29.

¹³ Cf. SURVINU 1967: 1059, nota en SERAFINI 2015: 32. La relación de Hécate con la luna prolifera a partir de época helenística, siendo Plutarco una de las primeras fuentes que nos dan noticia de ello. Dicha asociación no nos sorprende si tenemos en cuenta la relación que se establece entre Ártemis y Hécate desde época temprana en la literatura (cf. A., *Supp.* 676 y Plin., *HN* 36.4.32) y a través de la arqueología: inscripción de la estela de Port en Tasos (463 a.C.) y en el hito de un santuario en esa misma isla (ca. 450 a.C.) que reza Ἀρτέμιδος Ἐπρωλῆς Ἐκάτης (cf. LIMC VI “Hekate”: 985). Además se asocia y, a veces, se identifica con Perséfone, sobre todo al participar en los Misterios Eleusinos (cf. *h.Cer.*; E., *Io* 1048) y con Hermes se sincretiza (cf. *PGM* III 47-48 y LIMC VI “Hekate”: 1008) porque también es καταχθόνιος subterráneo (cf. *PGM* IV 338, 1443, 2605-2606) y señor del cosmos (cf. *PGM* IV 2979-2980 y XVII B 1).

¹⁴ Cf. DEROSI 1971-1974: 5-113.

sería, por medio de Asteria, el equivalente femenino de Zeus *Asterios*¹⁵. Se puede observar que, respecto de las divinidades que acompañan a la Osa en los conjuros del *PGM IV* que hemos comentado, Hécate se relaciona tanto con Helios (si es que es ella la ilustre Oceánide *Perseis* (Περσηίς) que, según la tradición hesiódica, engendra con él a Circe en *Th.* 956-962, como con los todopoderosos *archidaímones* ctonios. Así en la tradición órfica es la Περσεΐα calificada οὐρανία χθονία τε καὶ εἰναλία (celeste, ctonia y marina) y “guardiana de las llaves de todo el universo” (cf. Orph., *H. 1*).

Volviendo a nuestro texto, la Osa, ἡ στρέφουσα τὸν ἄξονα (688), gira el Eje o Polo que pone en movimiento todo el sistema celeste por la fuerza y la Necesidad: κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη (689). El movimiento giratorio del Eje como motor del Todo es una concepción importante en la filosofía caldea y así lo manifiestan los comentaristas de los *Oráculos* y autores contemporáneos como Plutarco. Hace posible que discurra el Destino (*fatum*) mediante βία y ἀνάγκη y nos trae a la memoria la Rueda que gira en el telar de las Moiras marcando el principio y fin de la vida. Las tres hermanas se vinculan al Alma del Mundo representada a su vez por la diosa Hécate y cuya naturaleza triple, además, favorece la asociación: con esta prerrogativa influye sobre el destino de los hombres (Sch. Hes. *Th.* 411-416) y, de las tres divisiones celestiales, ocupa la región intermedia¹⁶. Conviene aquí subrayar este paralelismo: igual que la Osa controla el movimiento del Eje, Hécate domeña el de las ἰνγκες¹⁷ (*ínyges*) y éstas se identifican con el llamado ἐκατικὸν στρόφαλον o “disco de Hécate”¹⁸ según el comentario de Pselo¹⁹ (cf. *Orac. Chald.* fr. 206; Pselo, *PG* 122, 1133 a). El importante vínculo simpatético que se establece entre las *ínyges* (recreación o denominación del conjunto de las esferas ce-

¹⁵ Cf. DEROSI 1971-1974: 57 nota 59 en SERAFINI 2015: 33.

¹⁶ En la teología teúrgica, Hécate es el nexo central de la trinidad divina: a través de ella las Ideas enviadas por el Padre Intelectual demiurgo (πατρικός νοῦς) eran transmitidas al mundo sensible. Algunos autores han querido encontrar una conexión entre su papel de mediadora y la etimología de su nombre haciéndolo derivar de ἐκητι (“por causa de, por mediación de...”), cf. HAMILTON 1989.

¹⁷ Cf. CBD-1903, gema cornalina (II-III d.C.). *Verso*: Hécate trimorfa de frente y de pie vestida con peplo y *modius*. Lleva antorchas en las manos superiores y látigos en las inferiores. A su izquierda Némesis con una rueda a sus pies. Entre las dos figuras el final de la inscripción que ocupa el canto de la gema: ῥᾶνον καὶ τὸν κύριον ἡμῶν (“baña también a nuestro señor”). Bibliografía e imagen en <http://classics.mfab.hu/talismans/cbd/1903>.

¹⁸ Sobre la esfera de Hécate y las *ínyges* de los *Oráculos Caldeos*, cf. JOHNSTON 1990: 90-110.

¹⁹ Se trata de una esfera de oro consagrada a Hécate con símbolos mágicos en su superficie y que los magos hacían girar mediante una correa de (;piel de?) toro para hacer efectivas sus invocaciones (cf. *Orac. Chald.* fr. 206: στρόφαλος “disco”; PSELO, *P.G.* CXXII, 1133 a-b en G. BAZÁN 1991: 140 y JOHNSTON 1990: 90). Las *ínyges* como instrumentos mágicos aparecen en Pi., *P.* 4.212-215 y *N.* 4.35-38; Theoc., *Id.* II, etc.

lestiales²⁰) y el ἑκατικὸν στρόφαλον (instrumento del mago) supone la reproducción de elementos propios del mundo divino en el mundo sensible²¹.

Por todo ello, considero factible que en nuestra invocación exista una asimilación entre la Osa y Hécate a través de la semejanza de sus funciones astrales respecto del gobierno del cosmos mediante el giro del Eje con la inexorable fuerza de la Necesidad y que determinará el *fatum*. Según el oráculo transmitido por Porfirio y citado por Eusebio, la propia Hécate declara ser la gran diosa “capaz de animar el mundo que está por encima de todos”²², esto es, el cosmos.

Revisaremos a continuación los “sagrados nombres” (ἁγίοις ὀνόμασιν) de la Osa que aparecen en el texto (692-702), utilizados por el mago para demostrar que conoce y puede captar su poder. El objetivo es probar que muchos de ellos también son válidos para Hécate, como podemos comprobar a partir del testimonio de otros textos en los que aparece calificada con ellos.

Βριμῶ²³ (692) “la Terrible”. Es el nombre de una divinidad infernal originaria de Feras (Tesalia) y funciona como epíteto de las diosas infernales²⁴ Perséfone²⁵ y Deméter²⁶ así como de Selene y Hécate, divinidades de naturaleza mixta (subterránea

²⁰ En el sistema caldeo se denominaban *ínyges* los *daimones* generados a partir de las revoluciones de las esferas, de los cuales se servía el mago, utilizando la esfera de Hécate, para recibir la información que transmitían procedente del mundo insensible (cf. Procl., *in Prm.* 1199.36-38). Hécate-Alma del Mundo en el espacio intermedio (cf. *Orac.Chald.* fr. 50) era fuente y guía de los *daimones* “mensajeros” y dicha función fomentaría la perspectiva negativa que Eusebio de Cesarea transmite de la diosa, pues considera que las “inefables *ínyges*” (ἀπορρήτοις ἕγγεες) atraen y guían hacia la tierra a indecibles divinidades (*daimones*) para que envíen a los mortales ominosos sueños (cf. Eus., *PE* 5.8.194 a-b). Las *ínyges* eran también *symbola* o *synthemata* (cf. *Orac.Chald.* fr. 87): palabras secretas para invocar a los dioses en los rituales mágicos (cf. *Orac.Chald.* fr. *dub.* 223, JOHNSTON 1990: 105). Por último, las *ínyges* teúrgicas denominan tanto el movimiento giratorio (cf. *Orac.Chald.* fr. 49) como “gritos inteligibles que flagelaban el aire” (cf. JOHNSTON 1990: 110).

²¹ Según Filóstrato, las *ínyges* doradas representadas en el techo de un palacio babilonio simbolizaban la Ἀδράστυα o Necesidad (*fatum*) y por eso los magos las “afinaban” (ἀρμόττεσθαι) para usarlas como lengua de comunicación con los dioses y recibir y transmitir conocimiento entre el mundo divino y el humano (cf. Philostr., *VA* 1.25.41-1.26.1).

²² Cf. Eus., *PE* 5.7.1 ss. = Porph., *Hist.Phil.* 122.2 ss.; G. MOLINOS 2017: 264.

²³ Con la misma raíz βριμῆ-ης (“rugido”) y βριμάζω (“rugir de cólera, como un león”).

²⁴ Cf. Luc., *Nec.* 20.

²⁵ Cf. *Etyim. Magn.* 213, 49.

²⁶ Cf. Clem. Al., *Protr.* p. 13, 4 STÄHLIN. En los Misterios Eleusinos los *hierofantes* proclaman que Deméter ha dado a luz a un “retoño sagrado, Brimos”: “ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμῶ Βριμόν” (Hipp., *Haer.* 5.8.41), cf. DEVEREUX 1984: 47.

y celestial), especialmente en los *PGM*²⁷. Además, es epiclesis de Hécate en otras fuentes literarias²⁸ y en algunas gemas²⁹.

La *vox magica* ῥηξίχθων (692) se puede traducir por “quebrantadora de la tierra”³⁰, considerando que se esté compuesto a partir de la raíz del verbo griego ῥήγνυμι (ῥήξω ἔρρηξα ἔρρηχα) “romper” y del sustantivo χθών χθονός “tierra”. El término tiene poco que ver con la personalidad mítica de la Osa, mientras que es clara su relación con Hécate³¹ y divinidades ctonias de la tierra y la fertilidad como Deméter y Perséfone, arriba mencionadas, debido al renacimiento primaveral de la joven celebrado en los Misterios Eleusinos en los que resurgiría de los Infiernos en el seno de la Madre Tierra.

Siguen las *voces magicae* προκουνη Βαυβώ (692). Interpretando la primera como “conductora de perros”³² resulta fácil asociarla con Hécate-Ártemis por su estrecha relación con este animal. No obstante, podría referirse también a la constelación de Proción (Προκυνός) cuyo orto y ocaso anteceden a los del Perro Mayor³³ y por lo tanto se sitúa “delante” de dicha constelación (de ahí su nombre). Sin embargo, el vocablo solo

27 Cf. *PGM* IV práctica de coacción erótica consagrada a Selene-Hécate llamada Βριμώ (2265) y Φόρβα Βριμώ (2286) que somete la Necesidad y para quien el mago hace girar el *rhombos*; *PGM* IV 2607, encantamiento erótico que produce insomnio, el mago invoca a Hermes y Hécate φόρβα, βασίλεια Βριμώ, δεινή...Δαρδανία...; *PGM* IV 2959, encantamiento erótico que produce insomnio dedicado a Hécate φορφορβα βαιβω φορβωρβα y llamada Core, diosa de las encrucijadas (Τριοδίτιδος) φορβεα Βριμω; *PGM* LXX 21, encantamiento que produce insomnio dedicado a Hécate llamándola φορβα φορβα Βριμώ.

28 Cf. Orph., A. 17; A.R., 3.861-862 y 3.1211; Lyc., *Alex.* 1175-1176; Tz., *ad Lyc.*, 698 y 1176.1 ss.

29 Cf. BDN II 2007: 109, olivino (ss. II-III d.C.) con Venus púdica en el anverso y el nombre BPIMΩ “epíteto de Hécate-Perséfone”, según la descripción de VITELLOZZI. BONNER 1950: 263 n. 63, triple Hécate con *modius* y armada con látigos, puñales y antorchas, inscripción inferior: Βρειμω προκουνη ρηξίχθων (nótese que estas tres palabras aparecen en nuestra invocación en distinto orden). CBD-221, jaspe verde y rojo (ss. II-III d.C.), reverso: Anubis con un látigo mira a Hécate trimorfa coronada con tres *modii*, armadas las manos superiores con antorchas encendidas, las de en medio con puñales, las inferiores con látigos. En exergo se incluye el nombre de Brimó entre las *voces magicae*: φορβαφορβη|βριμωφο|ρβαπι|ορθε. Bibliografía e imagen en <http://www2.szeplmuveszeti.hu/talismans/cbd/221>.

30 C. MARTÍNEZ & S. ROMERO traducen “que abres la tierra” en *PGM* IV 2719 (cf. 1987: 170) pero curiosamente en el encantamiento que nos ocupa solo la transcriben: *rhēxichthōn*. Concuerdá la traducción de BETZ “earthbreaker” (cf. 1986: 138).

31 Cf. *PGM* IV 2719, 2751 (encantamientos eróticos) y 3174 (práctica para conseguir una visión en sueños), en *PGM* IX 3 y 10 (conjuro de sometimiento) y *PGM* XXXVI 155 y 343, en un himno anónimo de los *PGM* (fr. 13.7) y Hécate acompañado a Baco en Orph., *H.* 50.5 y 52.9.

32 “Chief hunteress”, cf. BETZ 1986: 138.

33 Cf. Eratosth., *Cat.* 1.42D.1 ss.

aparece una vez más en los PGM³⁴ precediendo, como en este caso, al teónimo Βαυβώ.

En cuanto al nombre de Βαυβώ corresponde, según algunas tradiciones, a Yambé (Ίάμβη)³⁵, esposa de Disaules, que en el mito de los Misterios de Eleusis acoge en su casa a Deméter mientras vagaba en busca de su hija, le consuela con un brebaje y le hace reír al levantarse la ropa para enseñarle su sexo³⁶. La función de Baubó en el mito eleusino se percibe en los PGM, ya que se incluye su nombre entre las divinidades ctonias de algunas prácticas³⁷, así como en las invocaciones a divinidades cósmicas todopoderosas³⁸ que dominan la Necesidad y el destino. Aparece en un conjuro exorcista dedicado a Hécate (cf. PGM IV 1257) y en otro coactivo dedicado a Selene-Hécate (cf. PGM IV 2712). El papel que desempeña Baubó como asistente de Deméter en los Misterios³⁹ guarda relación con el de Hécate, que guía a Perséfone para que se reúna con su madre. Pero sobre todo, Baubó queda ligada a la diosa porque forma parte de su cortejo infernal, representada por un *daimon* femenino con rasgos caninos⁴⁰. El gesto de Baubó en el mito de carácter apotropaico y que favorece la fertilidad ratifica, en fin, su inclusión entre las divinidades generadoras de vida, ctonias y astrales, entre las que se cuenta Hécate ζωογόνοσ (cf. *Orac. Chald.* fr. 32)⁴¹, tal vez por ello el epíteto εὐνάια (695) “propiciadora del matrimonio” se incluye unas líneas más abajo.

Sobre la serie de *voces magicæ* αὐμωρ: αμωρ: αμ[ω]ρ[.]ιηα y αμαμ[αμαρ] (693) no se ha dado todavía una interpretación convincente. La secuencia recuerda la for-

³⁴ Cf. PGM VII 885-886.

³⁵ Cf. *h.Cer.* 202; Clem. Al., *Prot.* 2.20.2-3; Eus., *PE* 2.3.32-33; Sch. *In Luc.* 55.13.70.

³⁶ La exhibición de Baubó (ἀνάσθημα) en los Misterios Eleusinos es un símbolo apotropaico de la fertilidad. Según Plutarco, en Egipto las mujeres realizaban rituales desnudas y en cuclillas para Hathor ἀναστρομμένη (cf. *Plu.*, *De Is.* 378D). En un mito semejante, Hathor enseñó su sexo al gran dios Prê-Harakhti para hacerle reír. El carácter infernal de Baubó permitió asociarla, además, con la diosa rana de los nacimientos Heqt que se representa en la misma postura que Baubó (sentada con las piernas abiertas o sobre un gran cerdo) y que consolaría a Isis de luto por Osiris mostrándole la vulva (cf. DEVEREUX 1984: 63-66).

³⁷ Apolo (cf. PGM II 33) y Hermes (cf. PGM V 424, PGM VII 681) en prácticas adivinatorias y Selene, Isis o Eresquigal en el *Rito lunar de Claudiano* (cf. VII 885-6 y 896).

³⁸ Ra, Pan (cf. PGM IV 2195, *Lámina con tres versos a Homero para todo fin mágico*) y el Uno (cf. PGM XIII 926, *Libro de Moisés*).

³⁹ Según Hesiquio, Baubó es su nodriza: <Βαυβώ> τιθήνη Δήμητρος (cf. Hsch. 356.1).

⁴⁰ Cf. CARBONI 2014: 45-46. De hecho, algunos estudiosos consideran que el nombre de *Baubó* es onomatopéyico y que evoca el ladrido de un perro (*bau-*) (cf. DEVEREUX 1984: 80).

⁴¹ Así mismo, Hécate es favorecedora de los nacimientos (cf. E., *Tr.* 322-325) a través de su asociación con Galintias (cf. *Ant. Lib.*, *Met.* “Galinthias” 29).

ma Αμαρωμα que, según MASTROCINQUE, acompaña al Decano Tepiach identificado con Hermes y podría derivar de la raíz semítica *AMR* del verbo “hablar” (de ahí, tal vez, designar el λόγος)⁴². O bien puede relacionarse con el teónimo egipcio Αμουρη, compuesto del copto *amou*: “ven” o con el egipcio *mr* “ligar”. Con respecto a la palabra Αμωρ en nuestra invocación MASTROCINQUE considera que remite a la Luna⁴³ y la relaciona con el teónimo de tradición hebrea Ηναμορωι Ηναμαρω Εναμορω⁴⁴. Una secuencia semejante: ἄμαρα ματωρ· μωρμαρησιο y ἄμαρ: αματωρ: μωρμασι en el *PGM* VII 535-536 forma parte de una fórmula “para vencer” dedicada a Helios (calificado como dios que todo lo contiene, engendra criaturas vivas y ejerce poder sobre el cosmos, como aquí la Osa-*Hécate*). En este sentido Helios, la Osa o *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 debía traspasar la invocación del mago para ser conocida por la entidad divina.

No obstante, ἄμωρ también podría relacionarse con el micénico *a-mo-ra-ma* (*harmolāma*) que en una tablilla micénica sobre un grupo de trabajadores en Knossos designa al “proveedor de las raciones (de comida)”⁴⁵. La misma raíz tienen los términos ἄμωρέα (“rábano”), ἄμωρέουσιν (¿“portan rábanos”?⁴⁶), ἄμωροι (¿“portadores de rábanos”?⁴⁷) o ἄμωρος (tipo de torta⁴⁸). El sustantivo micénico *a-ma* puede referirse a la “cosecha”⁴⁹ y, por otra parte, ἄμαρ podría ser un segmento de la palabra ἄμάρρα (“acequia, cloaca”), un lugar subterráneo y húmedo propio para las ofrendas a las divinidades ctonias. Basándose en ello, sería verosímil pensar que se trate de una referencia a la ofrenda para la Osa-*Hécate* y el lugar en el que debe depositarse (recordemos que los nombres sagrados que preceden esta secuencia son los de las divinidades infernales y subterráneas Brimó ῥηξιχθων y προκυνη Baubó). Pero, debido al carácter inseguro de este tipo de términos mágicos, nuestra propuesta debe entenderse como una mera hipótesis.

⁴² Cf. MASTROCINQUE 2003: 101-102.

⁴³ Cf. MASTROCINQUE 2003: 104.

⁴⁴ Ηναμορωι Ηναμαρω Εναμορω son *voces* que acompañan a Thoth cinocéfalos. BONNER, por su parte, identifica en ellas el término copto *ana* (“simia antropomorfa”) en la forma sahídica *yīn* y propone la lectura *yīn mpro* (“simia de la puerta”), esto es, guardiana de la Puerta del Más Allá, cf. MASTROCINQUE 2003: 101.

⁴⁵ VENTRIS y CHADWICK 1959: 168 y 387. Véase DGE “ἄμωρ” que remite al *DMic.*: *a-mo-ra-ma*.

⁴⁶ Cf. DGE “ἄμωρέουσιν”: ἰχθυοφοροῦσιν *EM* 117.27G.

⁴⁷ Cf. DGE “ἄμωροι”: ἰχθυοφόροι *EM* 117.26G.

⁴⁸ Cf. Call., *Fr.* 686; Hsch., *alpha*, ἄμωρος, 4178.

⁴⁹ Cf. VENTRIS y CHADWICK 1959: 387.

Entre αμ[ω]ρ[.]ιηα y αμαμ[αμαρ] se encuentra ἐλαφη- probablemente parte del epíteto en vocativo ἐλαφηβόλε⁵⁰ “cazadora de ciervos” que es propio de Ártemis⁵¹ quien, junto a Hécate y Selene, es una de las tres fases de la luna. Además las tres son diosas vírgenes a la vez que protectoras de los nacimientos⁵².

La *vox magica* Ἄφρου[.]μα (694) se refiere (como parece sugerir el nombre) a Afrodita. La lectura de esta *vox magica* es fragmentaria y solo permite proponer una conjetura: podría estar compuesta por la raíz de ἀφρός (“espuma”) que sirve desde Hesíodo como fundamento etimológico para el nombre de la diosa⁵³. No desentona entre las divinidades generadoras de vida ni como εὐναία. Afrodita *Oourania* entra en el ámbito mágico y astral debido a su condición de propietaria del planeta Venus (estrella matutina de los romanos) a partir de época alejandrina, así como de su sincretismo con divinidades celestiales egipcias (Ashtar, Hathor, Ishtar, Isis) en época helenística.

Teniendo en cuenta las divinidades mencionadas hasta ahora, el nombre Δαρδανία (695) seguramente hace alusión a los Misterios de Samotracia instaurados por el héroe de homónimo nombre Dárdano⁵⁴ en los que se veneraban a las grandes divinidades ctonias. Entre ellas la *Magna Mater* (Ἀξίερος) identificada con la Cíbele frigia⁵⁵, con la Diosa Madre troyana del monte Ida o con Deméter del panteón griego. Deri-

⁵⁰ ἐλαφη<βολη>: “Hirschtreflerin” (cf. PREISENDANZ 1974: 31) y “[shooter] of deer” (cf. BETZ 1986: 138) o solo la transcripción “*elaphēbóle*” (cf. C. MARTÍNEZ & S. ROMERO 1987: 228).

⁵¹ Cf. WERNICKE 1895: 384.

⁵² Cf. Porph., Περὶ Ἀγάλματα, fr. 8.54-57; Paus., I 43. 1. 1-10 = Hes. Frag. 23b.

⁵³ Cf. PIRONTI 2005: 129-142. Véase la inscripción del reverso de una gema con la representación de *Spes*: ΑΦΑΝΟΩΝ ΑΦΡΑ, donde SFAMENI interpreta αφρα como “belleza”, cf. BDN I 2003: 368 y SCHWAB 1897: 280. Por otro lado, WAEGEMAN considera una posible relación entre el “nombre secreto de Afrodita” ΑΡΩΡΙ-ΦΡΑΣΙ(Σ) y la elección de gemas lapislázuli para representar a la diosa porque son de color cielo. En griego la gema se llama σάφειρος y en hebreo *saphir* > ΣΑΦΙΡ (símbolo del cielo y Afrodita *Oourania*) de donde ΦΡΑΣΙ sea tal vez un anagrama, cf. WAEGEMAN 1992: núm. 61, p. 237. En *Cyran*. 1.5.27-31 se prescribe grabar la imagen de Afrodita en gemas de lapislázuli para tener fortuna en el amor y contra las fieras salvajes. Asimismo, para triunfar en los juicios hay que llevar el ojo derecho de una íynx (en este contexto, pájaro) debajo de un zafiro con la imagen de Afrodita (cf. *Cyran*. 1.10.39-42). Un lapislázuli de Afrodita descrito por MONACA en BDN I 2003: 335.

⁵⁴ Cf. D.S., V 48-49.

⁵⁵ Cuyo culto instauró Yasón, hermano de Dárdano, cf. A.R., I 1092-1152. Hécate trimorfa participa del culto de Cíbele como asistente de la diosa, así lo demuestran las representaciones de la diosa en un trono corinto de la Madre y en un relieve votivo ateniense, especialmente conformando la tríada Cíbele-Hermes-Hécate (cf. CARBONI 2016; ZOGRAFOU 2010: 191-193, 198; SERAFINI 2015: 358 y nota 1). Algunas inscripciones romanas, incluso, nominan a los hierofantes de Hécate en los Misterios de Cíbele (cf. *CIL* VI 504 y 510; SERAFINI 2015: 393 nota 1).

vado y desligado del culto de la Gran Madre es el que, bajo el nombre de *Zerynthia*, se tributaba a Hécate⁵⁶ (asociada al culto de los Coribantes⁵⁷) y a Afrodita⁵⁸ en Samotracia. En este contexto, Hécate se asimila a la diosa Rea como divinidad generadora de vida que se documenta también en los *Oráculos Caldeos* (cf. *Orac. Chald.* fr. 56)⁵⁹. En un encantamiento erótico consagrado a Hécate junto a Brimó, Core (“la verdadera madre”) y otras divinidades ctonias cuyo objetivo es producir insomnio (cf. *PGM* IV 2943-2966) encontramos la *voz magica* δαρδαρ (2961) que parece derivada de Δαρδανία. Con el mismo término se relaciona el famoso encantamiento erótico de constricción llamado *Espada del Dárdano* (cf. *PGM* IV 1715-1867), en el que se dan instrucciones para grabar una piedra mágica: en la escena figura Afrodita a horcajadas sobre Psique y un Eros en el nivel inferior situado sobre el Polo que intenta quemar a Psique con la lámpara. De modo que Eros adquiere prerrogativas equivalentes a las que tienen la Osa-Hécate⁶⁰ y la propia Hécate, así como atributos propios de la oscuridad y la noche⁶¹.

El epíteto νυκτοδρόμα “caminante nocturna” (695) es válido para la Osa, cuya constelación se contempla de noche en el firmamento, pero lo es sobre todo para Hécate que, en su hipóstasis lunar, responde mejor al sentido de movimiento implicado por el segundo elemento del epíteto –δρόμα y, además, puede referirse a la diosa como intermediaria que transmite por el cosmos los mensajes desde el mundo sensible al inteligible y viceversa. O bien presenta a Hécate como señora sobre los caminos en la tierra, ya que el adjetivo va seguido de otros que expresan su dominio sobre los hombres (sufijo –ανδρα > ἀνηρ ανδρός): βιάσανδρα “forzadora de varones” (696), δαμάσανδρα “domeñadora de varones” (696), καλέσανδρα “convocadora de varones” (696) y κατανικανδρα⁶² “vencedora de varones” (696-697) e incluso βρεξερικανδρα (700) si consideramos el componente –ανδρα como una variante de –ανδρα. Constituye un *hápax* en los *PGM* y solo podemos dar una posible inter-

⁵⁶ Cf. *Lyc., Alex.* 74 ss., 1174 ss.; *Str.*, 10.3.10 y 10.3.20 (culto de Hécate-Rea en Frigia y Tróade, Misia); *Nonn., D.* 3.61 ss., 4.184 ss., 13.400, 29.213; *Sud. s.v.* “Zerynthia”.

⁵⁷ Cf. T. ESBARRANCH 2008: 465.

⁵⁸ Cf. *Sud. s.v.* “Zerynthia”.

⁵⁹ Cf. G. BAZÁN 1991: 72.

⁶⁰ Eros “portador de la antorcha” (λαμπαδοῦχε, 1776-1777) es “engendrador primero de toda generación” (1747-1748), armonizador de todo con su propia fuerza (1753-1755).

⁶¹ Por ej. μελαμφοῖ (1756-1757) “portador de luz tenebrosa”, νυκτιφανῆ νυκτιχαρῆ, νυκτιγενέτωρ (1791-1793) “el que se manifiesta en la noche, el que se alegra en la noche, padre de la noche”.

⁶² Las *voces magicae* Δαμασανδρα καλεσανδρα κατανικανδρα y Δαμναμενεύς en una hematita negra: v/ *Pantheos* sobre un león, v/*tabula ansata* con Anguipedes y otras divinidades, cf. CBD-1542.

pretación de su sentido: la raíz βρεξ- remite en griego a la acción de mojar, sumergir en líquido (>βρέξις). No obstante, un significado más acorde con los epítetos que preceden resulta de considerar -ερικ-, raíz de aoristo de ἐρείκω “romper, desgarrar”, y el sufijo final -ανδ(α)ρα: “que quiebras (dominas, subyugas) a los hombres”.

Otros epítetos compuestos de -δαμ- y que responderían a la potestad de las divinidades celestiales para influir sobre el Destino en un sentido más amplio son πασιδάμεια “dominadora de todo” (694), βουλοδάμεια “doblegadora de voluntades” (694) y, más adelante, δαμναμένεια “fuerza dominadora” (700). Tres epítetos de sentido similar del primero, πασιδάμεια, se leen en la base triangular de un aparato adivinatorio consagrado a Hécate procedente de Pérgamo⁶³, y otras voces *magicae* de la misma raíz -δαμ- se encuentran en una práctica erótico-coactiva dirigida a Selene-Ártemis-Hécate en los PGM⁶⁴. En relación con δαμναμένεια, *Damnameneus*⁶⁵ designa en origen a uno de los Dáctilos Ideos y es el nombre de uno de los Telquines, *daimones* de la metalurgia⁶⁶; es el cuarto vocablo de las *Ephesia Grammata* y aparece con frecuencia en los PGM⁶⁷, especialmente en prácticas consagradas a divinidades solares. Aparece grabado en una lámina de cobre sobre una estela dedicada a Afrodita: “DAMNA MENEUS AKRAMMA CHAMAREI” para conseguir amor, éxito y amigos. También sobre algunas gemas: un jaspe amarillo con Eros y la vox Ἀκτιῶφι/Ἀχθιῶφι (atributo de Afrodita y de Hécate)⁶⁸; en una amatista en la que el Decano Tepiach se representa con una corona en la mano derecha y una serpiente en la izquierda (en el cuerpo del animal: ΔAMNAMENEYC)⁶⁹; el mismo vocablo ΔAMNA MENEYE [...εύς] en un jaspe rojo también sobre la cola de una serpiente

⁶³ Cf. CBD-1865 ll. 65-69, WÜNSCH 1905: 12-14: [. . .]ἰὼ|Πασικράτ[ε]ῖα, ἰὼ|Πασιμέδουσα, ἰὼ|πάντα ἐ[-]|φέπουσα,| (“*Io que todo lo domina, Io que de todo se ocupa, Io que todo lo alimenta*”). Estos tres mismos epítetos figuran en la práctica coactiva dirigida a Selene-Hécate con grandes potencias divinas (Miguel, Adonáis, Zeus *Damnaméneo*, *I(a)ρ?*, etc.) en PGM IV 2771-2773.

⁶⁴ Cf. PGM IV 2844-2845: Δαμνώ (“Dominadora”), Δαμνομένεια (“Fuerza dominadora”), Δαμασάνδρα (“Dominadora del hombre”), Δαμνοδαμία (“Dominadora del que domina”). Respecto del último, “*El que domina es el Destino*” (cf. C. MARTÍNEZ & S. ROMERO 1987: 173) y, por tanto, Selene en sincretismo con Ártemis y Hécate se considera con potestad para influir sobre él.

⁶⁵ Cf. BDN II 2007: 106 y bibliografía sobre *Damnameneo* en nota 1.

⁶⁶ Cf. Nonn., *D.* 14.36-39.

⁶⁷ Cf. PGM II 165, 167; III 80, 101 (Helios-Mitra identificado con Hades), 434-435 (Ártemis Δάμνω δάμνο λύκαινα), 443, 511; IV 2770, 2777 (prácticas coactivas a Selene); XII 299 (al Dios supremo); XIXa sec6,17.

⁶⁸ Cf. BDN I 2003: 342-343 n. 301.

⁶⁹ Cf. BDN I 2003: 389 n. 359.

enloquecida por un *daimon*⁷⁰; en una cornalina fragmentaria en la que se deduce la fórmula *Ablanathanalba Akramachamarei Damnamaneus* (ΔΑ[MNAMA]NEYC) seguida de los nombres de los planetas⁷¹; por último, en otro jaspé 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 ΔAMNAMANEY(C)⁷². El vocablo se utiliza, en cualquier caso, en prácticas mágicas consagradas a potentes divinidades superiores capaces de manipular el *fatum* a favor del mago que las invoca.

De la misma raíz, pero con α- privativa, tenemos los adjetivos ἀδαμάντα “indómita” (699) y ἀδαμάντειρα “más dura que el acero” (699). Quizá tengan relación con el adjetivo ἀδαμής -ές “invencible” y con ἀδάμαστος “indómito”, “no sometido”, “indoblegable” o “eterno”, así como con el nombre del indestructible metal mitológico ἀδάμας, -αντος (traducido generalmente por “acero”) utilizado por los dioses. De dicho material está fabricada la hoz para mutilar a Crono, el escudo de Heracles o el gancho del huso de *Ananque* que sostiene el cielo⁷³ y especialmente los objetos provenientes del Hades (denominado también *Adamas*⁷⁴) como sus “puertas de acero”⁷⁵. En los *PGM*, precisamente en una invocación a la diosa Hécate, se dice de ella “que abre las puertas del glorioso *Adamanto*”⁷⁶. Por todo ello en los *PGM* se aplica ἀδαμάντα y ἀδαμάντειρα a los dioses “inflexibles, poderosos” como la Osa-Hécate y con respecto a ella, además, puede que se asocien con el adjetivo ἀδάματος: literalmente “no domado”⁷⁷ de donde “virgen, doncella”⁷⁸. Por último, Pselo consideró los “pilares intelectivos inflexibles”⁷⁹ de la concepción caldea como “guías cósmicos” que conducen el mundo con movimientos providentes, de modo que al llamarlos “pilares” se hace referencia a su calidad de guardianes y serían metafóri-

⁷⁰ *Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque Nationale* (cf. SCHWAB 1897: 284).

⁷¹ Cf. BDN II 2007: 78 n. Fi 112 (Mus. Arch. Naz. Firenze, inv. 15151).

⁷² Cf. BDN II 2007: 106 n. Pe 7 (Mus. Arch. Naz. Perugia, col. Guardabassi, inv. 1244).

⁷³ Cf. Hes., *Th.* 161; Hes., *Sc.* 231; Pl., *R.* 616c; Nonn., *D.* 29.197, respectivamente.

⁷⁴ Del *Adamas* descenden los iniciados en los Misterios de Eleusis (cf. Hipp., *Haer.* 5.8.41.4-6), ámbito en el que encajan las divinidades ctonias mencionadas en el conjuro que nos ocupa.

⁷⁵ Cf. Theoc., II 34.

⁷⁶ Διαξεύξασα πύλας κλυτοῦ ἀδάμαντος, cf. *PGM* IV 2716-2717.

⁷⁷ Según Platón, debía ser firme “como el *adamanto*” (ἀδαμαντίνως) la decisión de llevar una vida recta para un alma de naturaleza justa, cf. Pl., *R.* 618e-619a.

⁷⁸ Cf. A., *Supp.* 143, 153 y S., *Ai.* 450.

⁷⁹ Νοερούς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς. Nótese, no obstante, que no se emplea un adjetivo de raíz δαμ- sino ἀκαμπεῖς, cf. *Orac. Chald.* fr.79 = Ps, *PG* 122, 1132c 12 = p. 40 Kr.; cf. MAJERCIK 1982: 77.

camente “inflexibles” debido a su estabilidad y firmeza. Teniendo en cuenta dichas consideraciones, tal vez las *voces magicae* de raíz δαμ- tengan que ver con la función que desempeña la Osa-Hécate como guardiana del universo en nuestra invocación.

A tal efecto encontramos los adjetivos πανοπαία “que todo lo ves” (695), φυλακή “guardiana” (698), πρόσκοπε “vigía” (698), πρόστατις “presidenta” (699), acordes todos ellos con la Osa: desde su posición sobre el Polo-Eje del universo vigila y custodia el mundo sensible, y a su vez con Hécate: guardiana de las llaves del universo (κλειδοῦχος), mediadora y transmisora de las Ideas entre los dos mundos y guía de las almas-*daímones* en dicho espacio de transición⁸⁰.

La *vox magica* λιχρισσα (697) todavía no ha sido interpretada de forma satisfactoria por lo que solo se pueden ofrecer algunas conjeturas. La opción más fácil sería relacionarla con el oro si su raíz fuese χρυσ-, escrita con -ι- en nuestra invocación debido tal vez a una errata por homofonía del escriba. No obstante, HENRICHS propone leer <καλ>λιχριστά⁸¹, por lo que el sentido sería “(hermosamente) ungida” a partir de la raíz καλλ- y de χριστ-, de ahí una posible analogía con Χριστός “Ungido por Dios”. Otra posibilidad, aunque menos plausible, es que se trate o tenga relación con una antigua ciudad de la Fócida llamada Crisa (Κρίσα o Κρίσσα) situada en la ladera oeste del Parnaso, cerca de la actual ciudad de Chrysó (Χρυσό) y un poco más al sur que Delfos⁸², área cultural de Apolo.

En cuanto a Ἐρυμναία⁸³ “Erimnea” (697), el término aparece como patronímico de los habitantes de Erimnia, nombre de una ciudad de Asia Menor, situada en Licia por los lexicógrafos⁸⁴ o tal vez en la Magnesia vecina a Caria. Dado el aceptable origen cario de Hécate, no parece descabellado pensar que su uso en este texto tenga

⁸⁰ Cf. Plu., *Obs. Or.* 416E y JOHNSTON 1990: 29-48.

⁸¹ Cf. HENRICHS 2001: 31.

⁸² Homero la sitúa Crisa (Κρῖσα) al sudeste de Delfos (cf. Hom., *Il.* 2.520). Estrabón indica que desde la ciudad de Cirra (Κίρρα) se extiende la llanura de Crisa y, a continuación, la ciudad homónima (Κρῖσα) que da nombre a un golfo (cf. Str., IX 3.1,10) que hoy se llama de Itea. Pausanias cuenta que Falanto naufragó en el mar de Crisa (πελάγει τῷ Κρῖσαίῳ) y que fue llevado a tierra por un delfín (cf. Paus., X 13.10-13) y parece confundir Κρῖσα y Κίρρα (cf. Paus., X 37.5 ss.).

⁸³ La raíz de la palabra coincide con la del adjetivo ἐρυμνός “fortificado”, “fuerte” (cf. 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.), por ello BETZ traduce “O strong one” (cf. BETZ 1986: 138). PREISENDANZ, por el contrario, sí lo considera patronímico y traduce “o Göttin von Erymna” (cf. PREISENDANZ 1974: 31).

⁸⁴ 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.

que ver más con el sincretismo Osa-Hécate por parte del autor de la invocación. Del otro nombre, Χάρις “Cárite/Gracia” (698), llama la atención que se mencione en singular ya que, normalmente, las Gracias son triples; ésto tiene sentido si el apelativo va referido a Hécate⁸⁵, que es una diosa triforme⁸⁶. Así pues, la triplicidad de las Cárites es uno de los factores que permiten relacionarlas con Hécate en calidad de diosa lunar⁸⁷ lo cual, como indica G.B. PASSERI, da lugar a la asociación sincrética con Selene, Ártemis y Perséfone (símbolos del cielo, la tierra y el mundo subterráneo, respectivamente⁸⁸). Otro factor común es el carácter infernal que se atribuía⁸⁹. Ser diosas de la fertilidad y los nacimientos las hace parte del cortejo de Afrodita en la tierra, mientras que en el cielo participan en los coros de las Musas y danzan con los astros⁹⁰. De ahí tal vez la sensación de ligereza y de elevación celeste que se desprende del apelativo ἀερία “aire” (698) acorde con τρυφερὰ “delicada” (698) e incluso con πανυπάτα “excelsísima” (700). El elemento musical remite a la celebración de rituales míticos (τελετή) y de los Misterios⁹¹, de ahí tal vez la exclamación ἰὼ μολπή “¡jó, canción!”⁹² (698). La reiteración de “ἰώ” aporta cierta

⁸⁵ Los testimonios iconográficos justifican dicha asociación, por ej. el *hekataion* ático, s. II a.C. (cf. *Kunst. Mus.* n.º inv. I 737) y gemas como CBD-2426, hematita negra en la que se representan v/ las Tres Gracias desnudas y abrazadas sobre una cabeza de Gorgona con serpientes, r/ Hécate trimorfa con antorchas encendidas (manos superiores), puñales (manos medias) y látigos (manos inferiores) y sobre ella Afrodita *anadyomene*. Otras referencias, cf. *LIMC* VI “Hekate”: 191-203.

⁸⁶ La naturaleza triple de Hécate, acorde con sus competencias en cielo, tierra y mar (cf. *Hes., Th.* 413-414), hace que reciba epítetos como τριοδίτις (cf. *PGM* IV 2820), τρικάρηνος (cf. *PGM* IV 1402), τριπρόσωπος (cf. *PGM* IV 2112), τρίμορφος (cf. *PGM* XXXVI 190), τρισσοκέφαλος (cf. *Orph., Arg.* 976), etc. La diosa se representa trimorfa en la mayoría de las gemas mágicas, sea con tres cuerpos o con tres cabezas (cf. *ibid.* nota 99) y era venerada en las trifurcaciones de caminos bajo el epíteto Ἐνοδία (cf. *S., Ant.* 1199; *E., Hel.* 570, etc.), donde recibía ofrendas y sacrificios de cachorros (δεῖπνα, ὄξυθύμια ο καθάρισα) y se erigían estatuillas (ἐκαταῖα) en su honor (cf. *CARBONI* 2014: 46-48).

⁸⁷ La asimilación de Hécate con la luna se da sobre todo a partir del s. I d.C. y Plutarco constituye una de las primeras fuentes al respecto, pues consideraba que ambas eran de naturaleza mixta, terrenal y celeste (cf. *Obs. Or.*, 416 e-f) y que por ello la luna es lugar de paso de los *daimones* (cf. *De Is.* 368e) y es llamada “lote” (κλήρος) de Hécate (cf. *JOHNSTON* 1990: 36-38). En este sentido, las sandalias de Hécate son un atributo clave ya que, según sean doradas o de bronce, simbolizan su carácter benévolo o malévolos y las fases lunares de novilunio y plenilunio, respectivamente (cf. *BDN* I, 2003: 346-347).

⁸⁸ Las tres son diosas portadoras de luz (φύσφορος) y portan antorchas, cf. *BDN* I, 2003: 344, 345.

⁸⁹ Cf. *Cic., DN* 3.44.

⁹⁰ Cf. *PGM* IV 2790-2792, himno a Hécate-Selene-Ártemis donde Hécate “danza con las tres Cárites”.

⁹¹ El culto místico consagrado a Hécate se celebraba probablemente en Caria, donde se le erigió un santuario (cf. *SERAFINI* 2015: 394-404; *BDN* I, 2003: 344 nota 76). Tenemos noticia de los Misterios de Hécate en *Plu., De fluviis* 5.2.3. y en *Ps.-Plu., De proverbiiis Alexandrinorum* 8.

⁹² “O song and dance!”, cf. *BETZ* 1986: 81.

musicalidad y ritmo, aunque es posible que remitan al característico zumbido que emitían las ἴνγγες o el “disco de Hécate” que hemos comentado anteriormente. En contraposición a esa sonoridad cabe considerar que el adjetivo ἄφθεγκτε “inefable” (701) represente el carácter secreto de los Misterios y la prohibición a los iniciados de no revelar el nombre de la divinidad, o bien que “inefable” sea el nombre de la gran divinidad aquí invocada, velado a la mayoría y solo conocido por el mago gracias a su formación.

En ámbito celeste y respecto de su fecundidad, las tres Gracias se asocian con Hécate porque su seno (κόλπος) albergaba las Ideas y era dispensador de vida (ζωῆς δεσπότης) según el sistema caldeo⁹³. A tal efecto, el epíteto πυροσώματος “de cuerpo ígneo” (701) posiblemente se deba a la naturaleza ígnea de las Ideas⁹⁴ (“rayos”) provenientes de la Inteligencia del Padre y que emanaban del seno de Hécate⁹⁵. Así pues, equiparable a la fogosidad que emana la diosa es el resplandor de la constelación de la Osa que viene expresado con los epítetos φάεσσα “resplandeciente” (697) y προφαίδιμος “ilustrísima” o brillante (701). No sería extraño, por tanto, que el epíteto ταυριατα (700) fuera una referencia a la constelación de Tauro, cuyo cúmulo estelar de las Pléyades forma un dibujo ligeramente parecido al de la Osa Mayor pero más pequeño. Además, según Eratóstenes, algunos autores sostienen que la constelación no representa un toro sino una vaca en recuerdo de Ío que fue cataterizada por Zeus⁹⁶. Por otra parte, en la súplica a Selene-Hécate del *PGM IV 2782-2867* la diosa recibe los epítetos ταυρῶπις “de rostro de buey” y κερόεσσα “cornúpeta”⁹⁷. Del mismo modo, en el himno órfico Hécate-Ártemis es ταυροπόλος⁹⁸.

Dicho animal, en fin, representa a las egipcias Hathor e Isis con quienes Hécate guarda relación por el aspecto lunar de estas diosas y especialmente en calidad de Σώτειρα⁹⁹.

⁹³ Cf. *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. También JOHNSTON 1990: 66.

⁹⁴ La epifanía de Hécate sucede en un “fuego amorfo” visible en todo el cosmos, cf. Iambl., *De Myst.* 2.7.

⁹⁵ Cf. *PGM IV 1405* (πυριδρακοντόζωνος).

⁹⁶ Cf. Eratosth., *Cat.* 1.14.6 ss.

⁹⁷ Cf. *PGM IV 2829*.

⁹⁸ Cf. Orph., *H.* 1.7. Cf. BORGHINI 1987: 115-140; PICARD 1958: 269-271. *Sôteira* es también epíteto de Ártemis y Hécate (cf. SIEBERT 1966: 447-459; SERAFINI 2015:385, 425).

⁹⁹ Las connotaciones del adjetivo dependen de la divinidad a la que se refiera (cf. SFAMENI GASPARRO 2002: 333). Mientras que Isis *Sôteira* ayuda a quienes padecen de insomnio (cf. *Isid., Hymn.* 1.29-30), Hécate es capaz de causar de pesadillas que privan del sueño (cf. *Hp., Morb.Sacr.* 4). Sin embargo, Hécate es también *sôteira* cuando actúa como defensora de las entradas de casas y ciudades y, por ende, de los humanos que las habitan. En Caria era venerada como diosa potente y benévola *Soteira Megiste Epiphanestate* (cf. SERAFINI 2015: 44, 395) por ello se le dedicaban incluso estelas

El último adjetivo de la invocación **καρχάροπλε** “de aceradas armas” (701-2) de nuevo es más apropiado para Hécate que, además de látigos y antorchas, se suele representar con puñales en sus manos, especialmente en las gemas mágicas¹⁰⁰.

4. Conclusiones

El presente análisis de los epítetos, *voces magicæ* y teónimos arroja luz sobre la cuestión que proponía al principio: en la invocación del *PGM* VII 686-702 consagrada a la Osa el autor del texto pide la colaboración de una divinidad superior y más poderosa que garantice la efectividad de la práctica mágica. He querido demostrar que es factible que se trate de Hécate y caben dos interpretaciones de la relación que se establece entre ella y la Osa:

1) que Hécate sea la potencia divina superior a la que el mago se refiere en última instancia a través del poder de la Osa e independientemente de ésta. Un caso análogo o al menos similar al de las prácticas del *PGM* IV 1275-1330 consagrada a la Osa junto a Helios-Fre y 1331-1389 para la Osa con los santos todopoderosos y los *archidaímones* ctonios. La diferencia entre los conjuros del *PGM* IV y el nuestro es que el nombre de Hécate no se menciona explícitamente como sí ocurre en el caso de Helios-Fre y de algunos de los santos (*Isaac, Sabaoth, Iao, Jacob...*). Pero ello no es un factor excluyente ya que, como hemos visto, la presencia de la diosa puede percibirse a partir de los epítetos que se utilizan y que resultan ser comunes y, en ocasiones, incluso más adecuados incluso para ella que para la Osa.

A favor de dicha interpretación, además, encontramos que existe afinidad entre las divinidades que co-actúan con la Osa en las otras invocaciones: Hécate y Helios-Fre, por un lado, influyen sobre el *fatum* debido, en parte, a su papel en la adivinación (de hecho la finalidad de la práctica *PGM* IV 1275-1330 es conseguir un *daimon* profético). En el caso de Hécate dicha faceta deriva de su asociación con la Luna, el astro por antonomasia que determina el tiempo en la magia y que está relacionado

funerarias bajo la epiclesis *Soteira* (cf. *LIMC* VI “Hekate”: 1012 nn. 326-328; SERAFINI 2015: 391 ss.). La iconografía atestigua la relación de las dos diosas, por ej. las gemas CBD-932, CBD-1293, CBD-1678, CBD-3168, sellos de plomo de Menfis (cf. *LIMC* VI “Hekate”: 1009 nn. 281-285). Sobre Hécate e Isis, cf. BRICAULT 1996.

¹⁰⁰ Cf. BONNER 1950: 263 n. 63; CBD-221 (arriba comentadas) y CBD-8, CBD-129, CBD-445, CBD-446, CBD-447, CBD-470, CBD-635, CBD-636, CBD-664, CBD-932, CBD-1038, CBD-1269, CBD-1312, CBD-1313, CBD-1732, CBD-1865 (base de un instrumento de adivinación), CBD-1903, CBD-2024, CBD-2025, CBD-2026, CBD-2027, CBD-2028, CBD-2055, CBD-2208, CBD-2425, CBD-2426, CBD-2765 (Hécate trimorfa con espadas como en Orph., *A.* 980), CBD-3155, CBD-3168. También en BDN I, 2003: 349 n. 303, 350 n. 304, 352 nn. 308, 309, 353 nn. 310, 311; BDN II, 2007: 43 n. Fi 27, 67 n. Fi 83, 94 n. Na 23.

con potencias del destino como *Ἀνάγκη*¹⁰¹; Helios-sol, por su parte, en estrecha conexión con Apolo, es necesario para fijar el momento preciso en la ejecución de los conjuros¹⁰². Será frecuente, pues, encontrar a Hécate-luna y Helios-sol en prácticas orientadas al control del destino por parte del mago y que granjeen suerte y éxito al cliente. Por último, es evidente que Hécate, debido a su doble naturaleza ctonia¹⁰³ y celeste¹⁰⁴ (derivada, así mismo de su perfil lunar), se asocia con los *archidaímones* infernales que habitan la tierra, el cielo y las profundidades y con los santos omnipotentes invocados en el *PGM IV 1275-1330*.

2) La otra posibilidad es que la Osa se encuentre propiamente en sincretismo con Hécate, de ahí que denominemos *Osa-Hécate* a la conjunción de ambas: el nombre de Hécate se entendería entonces como epíteto trascendental de la Osa que indica, al mismo tiempo, su presencia y co-actuación junto a la constelación divinizada.

Esta segunda opción no solo es tentadora sino también viable teniendo en cuenta la afinidad que existe entre la Osa y Hécate en ámbito astral, como se demuestra a través de los epítetos que comparten y de las prerrogativas que se les atribuyen. Ciertas funciones se refieren propiamente a la Osa (pues se repiten, de forma análoga o con ligeras variantes, en las otras dos invocaciones del *PGM IV*): ἄρχουσα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν ἄστρον καὶ τοῦ σύνπαντος κόσμου, ἢ στρέφουσα τὸν ἄξονα ὑ κρατοῦσα τοῦ ὅλου συστήματος βία καὶ ἀνάγκη (686-689).

Respecto de los epítetos, sin embargo, hay algunos que son aplicables tanto a la Osa como a Hécate (*Osa-Hécate*): πασιδάμεια (694), βουλοδάμεια, (694), πανοπαία (695), δαμάσανδρα (696), καλέσανδρα (696), φάεσσα (697), ἀερία (697), μολπή (698), φυλακή (698), Χάρις (698), πρόστατις (699), ἀδαμάντα (699), ἀδαμάντειρα (699), δαμναμένεια (699-700), πανυπάτα (700) y προφαίδιμε (701). Aquellos que no resultan tan adecuados para la Osa tienen cabida si se aplican particularmente a Hécate en su hipótesis lunar (*Hécate-Selene* o también *Hécate-Selene-Perséfone*) más que a otra divinidad: prueba de ello es que al menos Βριμώ (693), ῥηξιχθων (693) y προκουνη Βαυβώ (693) caracterizan a la diosa en testimonios literarios y

¹⁰¹ G. MOLINOS 2017: 465. A Hécate se consagra el aparato adivinatorio hallado en Pérgamo (CBD-1865), *cf. op.cit.*: 22-23.

¹⁰² G. MOLINOS 2017: 468.

¹⁰³ Calificada *χθονία* por primera vez en *Adesp.* fr. 375 Kann.-Sn. citado por Plutarco, pasando por época clásica *cf. Arist., Taghenistai* fr. 515 K.-A. y helenística *cf. Theocr., Id. 2*, sobre todo en las tablillas de *Defixiones* (*cf. Def. Tab.* nn. 22, 35; 24, 20; 26, 24; 29, 23; 30, 28; 31, 22; 32, 23; 33, 27; 35, 22; 74, 1-4; 75, 1-6; etc.); *cf. SERAFINI 2015: 285-295*.

¹⁰⁴ Doble naturaleza que señala Plutarco, *cf. Def. Orac.* 416E; *De facie* 937F; *De Is.* 368E-F.

arqueológicos como los que hemos citado, mientras que εὐναία (695), Δαρδανία (695), νυκτοδρόμα (695), βιάσανδρα (696), κατανίσανδρα (696-7), Ἐρμυναία (697), βρεξερικανδαρα (700), πυροσάματε (701) y καρχάροπλε (701-2) encajan muy bien con las prerrogativas y funciones que de ella transmiten las fuentes, especialmente a partir de época helenística.

Por último están aquellas *voces magicæ* y teónimos de interpretación incierta para los que solo he podido transmitir y ofrecer posibles interpretaciones y propuestas de atribución: αμωρ: αμωρ: αμ[ω]ρ[.]ηα: (693) tal vez para Selene, ελαφηβόλε (693) propio de Ártemis (si la lectura propuesta es correcta), Ἀφρου[.]μα: (694) podría ser de Afrodita, Δαρδανία (695) se conecta con el ámbito místico eleusino y afectaría, por tanto, a la propia Hécate, Deméter y/o Perséfone, y Χάρις (698), la Cáríte que se identifica tanto con Hécate como con la Osa. Lo que parece interesante es que, en cualquier caso, Selene, Ártemis, Afrodita, Deméter, Perséfone y la/s Cáríte/s son todas diosas asociables al ámbito astral de nuestra invocación y, lo más importante, relacionadas con Hécate por su doble vertiente ctonia y celeste.

Todo ello corrobora, en efecto, la existencia de un vínculo entre la Osa y Hécate que justifica porque, como se deduce de la invocación, ambas desempeñan funciones complementarias: Hécate actúa como potencia divina intermediaria para que trascienda la petición del mago y sea ejecutada por la Osa. Esto se debe a que ejercen conjuntamente el gobierno sobre el cosmos: la Osa, colocada sobre el Polo-Eje, lo hace girar mediante la fuerza y Necesidad (Ἀνάγκη) para animar la bóveda celeste del universo mientras que Hécate es el elemento fundamental de unión (Alma del Mundo) entre el espacio divino inteligible y el humano sensible, necesario para mantener la armonía del Universo. Para que la petición del mago llegue a buen término deberá traspasar la frontera-puente entre los mundos que Hécate representa para influir sobre el Destino. El dominio que la Osa-Hécate ejerce, por tanto, sobre todos los seres (πασιδάμεια, βουλοδάμεια, πανοπαία y δαμναμένεια) y sobre los hombres (βιάσανδρα, δαμάσανδρα, καλέσανδρα y κατανίκανδρα) la convierte en guardiana y protectora (φύλακη, πρόσκοπος o πρόστατις) de naturaleza indestructible (ἀδαμάντα y ἀδαμάντειρα).

Así pues, el valor de la invocación transmitida en el *PGM* VII 686-702 se debe, principalmente, a dos motivos: primero, constituye probablemente uno de los escasos textos de magia consagrados a la Osa-Hécate. Segundo, si la interpretación que he expuesto resulta acertada, en fin, estaríamos ante un preciado testimonio dentro del conjunto de los *PGM* en el que se manifiestan las funciones de Hécate como Alma del Mundo de los neoplatónicos, corroboradas por los comentaristas de los *Oráculos Caldeos* y que fue fruto del desarrollo progresivo de su asimilación con la

luna transmitido por Plutarco. Para llevar a cabo una empresa de tal magnitud como es influir sobre el Destino, es lógico que el mago se encomendase a la conjunción de dos potencias divinas astrales tan poderosas como Hécate y la Osa.

BIBLIOGRAFÍA

- BdN I = A. MASTROCINQUE (ed.), *Bollettino di Numismatica. Monografia. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, parte I, Roma, 2003.
- BdN II = A. MASTROCINQUE (ed.), *Bollettino di Numismatica. Monografia. Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, parte II, Roma, 2007.
- BETZ, D.H.,
- *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-London, 1986.
- BONNER, C.,
- *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Michigan, 1950.
- BORGHINI, A.,
- “Espansioni narrative e metonimie di un significante. Hekate *tauroposos*”, *Annali della Facoltà Di Lettere e Filosofia di Bari*, 30 (1987) 115-140.
- BRICAULT, M.,
- *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d’Isis, de Sarapis et d’Anubis*, Stuttgart-Leipzig, 1996.
- MARTÍNEZ, J.L.C. & ROMERO, M.D.S.,
- *Textos de Magia en Papiros Mágicos Griegos*, Madrid, 1987.
- CARBONI, R.,
- “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 (2009) 39-51.
- “Cibebe sul trono e i suoi attendenti. L’insolito caso dell’Ecate tricorpore associata a Cibebe”, *OTIVM* [S.I.], 1, 1 (2016).
- CBD = K. BÉLYÁČZ, K. ENDREFFY, Á. M. NAGY *et alii* (eds.), *The Campbell Bonner Magical Gems Database*: <http://classics.mfab.hu/talismans/>.
- DEVEREUX, G.,
- *Baubo. La vulva mítica*, trad. español de Elvira del Campo, Barcelona, 1984.
- DEROSI, G.,
- “L’inno ad Ecate di Bacchilide (fr. 1B Sn.) e la figura arcaica della dea”, *QTLCG*, 2 (1971-1974) 5-113.
- GARCÍA BAZÁN, F.,
- *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991.
- GARCÍA MOLINOS, A.,
- “La adivinación en los papiros mágicos griegos”, *Monografías de Filología Griega*, 27 (2017).
- HAMILTON, R.,
- “The Architecture of Hesiodic Poetry”, *American Journal of Philology Monograph*, 3 (1989) 8-136.

- HENRICH, A.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*, parte II. Leipzig, 2001.
- JOHNSTON, S.I.,
- *Hekate Soteira. A study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and related literature*, Atlanta (Georgia), 1990.
- KRAUS, T.,
- *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg, 1960.
- LENORMANT, C.,
- "Mémoire sur les spectacles qui avaient lieu dans les mystères d'Éleusis", *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres* 2.1. (1858) 128-152.
- LIMC VI "HEKATE" = H. SARIAN, "Hekate", en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. 6, Ginebra 1992: 985-1019.
- MAJERCIK, R.,
- *The Chaldean Oracles*, Netherlands, 1989.
- PEREA YEBENÉS, S.,
- *El sello de Dios (2): Ceremonias de la Muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, GREC 9, Madrid, 2002.
- PICARD, C.,
- "Un sanctuaire d'Artémis Taurobolos à Kharg", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3 (1958) 269-271.
- PIRONTI, G.,
- "Au nom d'Aphrodite: réflexions sur la figure et le nom de la déesse née de l'*aphros*", en *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Rennes 2005: 129-142.
- PREISENDANZ, K.,
- *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri, vol. II*, Stuttgart, 1974.
- SCHWAB, M.M.,
- *Vocabulaire de l'angéologie*, s.1, vol. 10, 2^o parte. Paris, 1897.
- SERAFINI, N.,
- *La dea Ecate a Cirene, fra storia, culto e iconografia (con un catalogo degli Hekataia editi e tre inediti)*, Roma, 2010.
- *La dea Ecate nell'antica Grecia*, Roma, 2015.
- SFAMENI GASPARRO, G.,
- "Iside Salutaris: Aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica", en *Oracoli, Profeti e Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma, 2002: 327-342.
- SIEBERT, G.,
- "Artémis Sôteira à Délos", *BCH*, 90-92 (1966) 447-459.
- SURVINU, C.,
- "La radice PEL/PER nella religione greca e micenea", en *Atti e Memorie del 1^o Congresso Internazionale di Micenologia (Roma, 27 settembre-3 ottobre 1967)*, Roma, 1968: 1059-1070.

ESBARRANCH, J.J.T.,

- *Estrabón. Geografía. Libros VIII-X*, Madrid, 2008.

VENTRIS, M. & CHADWICK, J.,

- *Documents in Mycenaean Greek. Three hundred selected tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with Commentary and Vocabulary*, Cambridge, 1959.

WAEGEMAN, M.,

- “Ἀρωφρασις: Aphrodite’s Magical Name”, *Antiquité Classique*, 61 (1992) 237-244.

WERTH, N.,

- *Hekate. Untersuchungen zur dreigestaltigen Göttin*, Hamburg, 2006.

WÜNSCH, R.,

- *Antikes Zaubergefäß aus Pergamon 6, Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts*, Berlin, 1905.

ZOGRAFOU, A.,

- *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*, Liège, 2010.

APÉNDICE

PGM IV 1275-1331

Invocación a la Osa y a Helios-Fre para que envíe un daimon que profetice de noche

<Ἄρκτικὴ πάντα ποιούσα.> λόγος· ‘ἐπι|καλοῦμαι σε, τὴν μεγίστην δύνα|μιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι· τὴν ἐν | τῇ ἄρκτῳ) ὑπὸ κυρίου θεοῦ τετα|γμένην ἐπὶ τῷ στρέφειν κραταιᾶ | χειρὶ τὸν ἱερὸν πόλον, νικαροπληξ·| ἐπάκουσόν μοι, Ἥλιε Φρῆ, τὸν ἱερὸν <λόγον>, | ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν | σύμπαντα κόσμον, θωζοπιθῆ | ευχανδαμα ωχριενθηρ ομνω|ωδης χημιοχυνγης ἴεω (ἐπί|θουε) θερμουθερ ψιφριξ φρος|αλι κανθιμεω ζενζεμια ωπερ | περομενης ρωθιευ | ηνινδευ κορκουνθο ευμεν μενι?? | κηδευα κηψηροι.’ κοινόν. ἐξ|αίτησις | πρὸς ἥλιον κατὰ δύσιν. λόγος· ‘θηνωρ Ἥλιε | σανθηνωρ, παρακαλῶ, κύριε· ἐμοὶ σχο|λασάτω ὁ τῆς ἄρκτου τόπος καὶ κύριος.’ καὶ | ἐπίθουε ἐξαιτούμενος ἄρμαρα, ποιεὶ πρὸς | δύσιν ἡλίου. ἐπάναγκος τῆς γ’ ἡμέρας· | ‘αντεβερωρτωρ ερεμνεθηχωρ | χνυχιροαντωρ μενελεοχευ· ηε|σιπο δωτήρ ευαρητω γου πι φυλακῆ | ωμαλαμινγορ μαντατογχα ποιήησον τὸ δεῖνα πράγμα.’ ἄλλως ὁ πρῶτος λόγος· | ‘θωζοπιθῆ ἄρκτη, θεὰ μεγίστη, ἄρχουσα | οὐρανοῦ, βασιλεύουσα πόλου ἀστέρων, ὑπερ|τάτη, καλλιφεγγή<ς> θεά, στοιχεῖον ἄφθαρτον, | σύστημα τοῦ παντός, πανφεγγής, ἀρμονία | τῶν ὅλων αειηουω (πλινθίον), ἡ ἐπὶ τοῦ | πόλου ἐφεστῶσα, ἦν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε | κραταιᾶ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον· | θωζοπιθῆ (λόγος).’ ἐπίθυμα τῆς πράξεως· | λιβάνου δραχμαὶ δ’, ζμύρνης δραχμαὶ δ’, κασίας φύλλου, πεπέ|ρεως λευκοῦ ἀνὰ οὐγκίας β’, βδελλίου δραχμὴν α’, ἀνθε|ρίκου σπέρματος δραχμὴν α’, ἀμώμου, κρόκου, | στύρακος τερεβινθίνης ἀνὰ δραχμὰς β’, ἀρτε|μισίας δραχμὴν α’, κατανάγκης βοτάνης [...], κῦφι | ἱερατικόν, ἐγκέφαλος κριοῦ μέλανος ὅλος·| οἶνω λευκῷ μενδησιῶ καὶ μέλιτι | ἀναλάμβανε καὶ ποιεὶ κολλούρια. φυ|λακτῆριον τῆς πράξεως· λύκου ἀστρά|γαλον

περιάπτου, μίσγε δὲ τῷ θυμιατηρίῳ χυλὸν κατανάγκης καὶ ποταμογείτονος, γράψον μέσον τοῦ θυμιατηρίου | τὸ ὄνομα τοῦτο· ‘θερμουθερψιφιριφιπισταλι’ (γράμματα <κδ>), καὶ οὕτως ἐπίθουε. | ἄλλο· ‘κομφθο κομασιθ κομμουν ὁ σείσας | καὶ σείων τὴν οἰκουμένην, ὁ καταπεπω|κῶς τὸν ἀείζων ὄφιν καὶ καθ’ ἡμέραν | ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ᾧ ὄνομα ἰθιοῦ ἠΐ Ἀρβαθιά η, | ἀνάπεμψόν μοι, τῷ δεῖνα, νυκτὸς τὸν δαίμονα | ταύτης τῆς νυκτὸς χρηματίσαι μοι περὶ | τοῦ δεῖνα πράγματος.’

PGM IV 1331-1389

Invocación a la Osa, a todos los santos y a los *archidaimones* ctonios para todo fin

<Ἀρκτική δύναμις> πάντα ποιούσα. λαβὼν | ὄνου μέλανος στέαρ καὶ αἰγὸς ποικίλης | στέαρ καὶ ταύρου μέλανος στέαρ καὶ κύμινον αἰθιοπικὸν ἀμφοτέρα μῖξον | καὶ ἐπίθουε πρὸς ἄρκτον, ἔχων φυλακτήριον τῶν αὐτῶν ζῴων τρίχας, πλοκίσας σειράν, ἦνπερ ὡς διάδημα φόρει | περὶ τὴν κεφαλὴν· χρίου δέ σου τὰ χεῖλη | τοῖς στέασι, τὸ δὲ σῶμα συνάλειψαι στυρακίην εἰλαίφ καὶ ἐντύγγανε κρατῶν κρόμ|μυον μονογενὲς αἰγύπτιον καὶ λέγε, | περὶ οὗ θέλεις. περιζωσάμενος σε|βένινον ἄρρενικοῦ φοῖνικος καὶ | καθίσας ἐπὶ γόνατα λέγε τὸν ὑποκείμενον λόγον· | ‘ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, ἀγίους, μεγαλοδυνάμους, μεγαλοδόξους, μεγα|σθενεῖς, ἀγίους, αὐτόχθονας, | παρέδρους τοῦ μεγάλου θεοῦ, τοὺς | κραταιοὺς ἀρχιδάιμονας, οἴτινές | ἔστε χάους, ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ, | γαίης οἰκίητορες, οὐρανοκευθμωνο|διαίτους, ἐνδομύχους, κελ<αιν>εφεῖς, ἀθεω|ρήτων <ἐ>νεφόπτας, κρυφίμων φύλα|κας, καταχθονίων ἡγεμόνας, ἀπειρο|διοικητάς, κραταιόχθονας, κινησι|γαίους, στηριγμοθέτας, χασματουρ|γούς, φρικτοπαλαίμονας, φοβεροδια|κράτορας, στρεψηλακάτους, χιονοβρο|χοπαγεῖς, ἀεροδρόμους, θεροκαυσώ|δεις, ἀνεμοεπάκτας, κοιρανομοίρους, σκοτιοερέβους, ἀναγκεπάκτας, | πυροπεμψιφλόγους, χιονοδροσο|φερεῖς, ἀνεμαφέτας, βυθοκλόνους, | γαληνοβάτας, ἀλκιμοβρίθους, ἀλγε|σιθύμους, ὀβριμοδυνάστας, κρημνο|βάμονας, βαρυδαίμονας, σιδηρο|ψύχους, ἀγριοθύμους, ἀνυποτάκτους, | ταρταροφρούρους, πλανησιμοίρους, | παντεπόπτας, πανθυπακουστάς, | πανθυποτακ<ικ>οὺς, οὐρανοφοίτους, | πνευματοδώτας, ἀφελοζώους, | κινησιπόλους, φρενογηθεῖς, θανα-| τοσυναρτάς, ἀγγελοδοεῖκτας, ἐκδικο|φῶτας, ἀνηλιοδεῖκτας, δαιμονοτά-| κτας, ἀεροδρόμους, παντοκράτορας, | ἀγίους, ἀκαταμαχήτους Ἀώθ·| Ἀβᾶθ· βασυμ· Ἰσάκ· Σαβᾶθ· Ἰάω· Ἰακῶπ· | μαναρα· σκορτουρι· μορτρουμ· | εφραυλα θρεερσα· ποιήσον τὸ δεῖνα πρᾶγμα.’ | τὸ δὲ ἑκατονταγράμματον τοῦ Τυφῶνος | γράφε εἰς χάρτην ὡς ἀστέρα στρογγυ|λοῦν καὶ ἔνδησον ἀνὰ μέσον | τῆς σειρᾶς τῶν γραμμάτων ἕξω βλε|πόντων. ἔστιν δὲ τὸ ὄνομα τοῦτο· | αχχωρ αχχωρ αχαχαχπτουμι χαχχω χαραχωχ χαπτουμη· | χωρα χωχ απτουμιμη χωχα|πτου χαραχπτου· χαχχω | χαρα· χωχ πτεναχωχεου.