

La Diosa Hecate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis
Universidad de Granada

Abstract

Through a study of the Goddess Hecate from Hesiod to the Magical Papyri, the author of this paper follows the trend of this deity towards her assimilation with other different goddesses as an outstanding paradigm of syncretism in the late Hellenism. After a previous analysis of the main characteristics of late syncretism, followed by an argumentation against the hesiodic authorship of the so called "Hymn to Hecate", the author's task is to analyze the different conceptions of Hecate in the hymnic literature of the Orphics, the Chaldaean Theurgy and mainly in the Magical Papyri. The latter reveal to what extent Hecate became a central figure in late Religion and Magic.

1. Un análisis de la figura de Hécate puede ser, a mi entender, un punto de partida inmejorable para comprender mejor una de las fases más desconocidas y fascinantes de la Religión griega, que es, además, la más larga: se extiende desde los comienzos de la época helenística hasta el final del mundo griego pagano. Es la época del llamado sincretismo. Es cierto que la mentalidad griega nunca fué exclusivista en lo religioso (ni, en general, en lo cultural), y ya, por ceñirnos a la Religión, hay claros signos de sincretismo en el s. V: no hay más que leer la Párodos de las *Bacantes* de Eurípides para comprobarlo. Pero es la época a la que acabo de referirme la que suele denominarse sincrética por excelencia. No es oportuno analizar aquí extensamente las características de este sincretismo religioso, pero sí se impone, aunque sea brevemente, señalar sus aspectos más relevantes antes de, y como condición necesaria para, comprender las dimensiones que toma la figura de Hécate en la época tardohelenística¹.

1. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1974³ (págs. 679 y sigs.). También JOSE LUIS CALVO, "La Astrología como elemento del sincretismo religioso en el Helenismo tardío" en A. Pérez Jiménez (Ed.), *La Astronomía y la Astrología en su tradición desde el mundo antiguo*, Madrid, 1993.

Empezaré, pues, diciendo que el sincretismo religioso es una manifestación más del proceso de unificación que se produce en todo el mundo oriental desde ecomienzos del Helenismo². Y se caracteriza por cuatro notas fundamentales : kathenoteísmo monoteísta (que es panteísta, no exclusivista), astrolatría, dinamismo y demonismo. En el *monoteísmo* señalado es central la figura de un dios altísimo (ὄψιστος) e innominado que domina a los otros dioses y a la férrea Necesidad; por otra parte, desde muy pronto se culmina el proceso de *astralización* de los dioses más importantes del panteón griego³, y las divinidades solares de todos los pueblos se identifican (Helios, Baalsamin, Amón-Ra, Yahvé) siendo invocados indistintamente con cualquiera de estos nombres o con varios a la vez. En virtud del *dinamismo*⁴ el cosmos se considera transido por fuerzas (δυνάμεις, ποιότητες) que se articulan en cadenas de simpatía entre las divinidades celestes y los objetos de los reinos animal, vegetal y mineral, lo que precisamente explica la intercomunicación y actuabilidad recíproca de todos los elementos del Universo. Finalmente, dado que los dioses quedan ya muy lejanos, se siente la necesidad, por un lado, de un mediador entre los dioses y el hombre (μεσίτης); por otro, de unas figuras intermedias e intermediarias en las que se produce la confluencia de los δαίμονες griegos con los ángeles tanto iraníes como hebreos⁵. Estos pueden ser benéficos si están en la esfera superior, o maléficos si se encuentran en las zonas inferiores de una geografía cósmica que consta de cuatro zonas -éter (astros), aéer (luna), tierra y submundo.

2. Pues bien, una vez dicho esto, se impone centrarse ya en el estudio de la diosa Hécate. Empezaré diciendo que se trata de una divinidad extraña: Homero la desconoce por completo y, en cambio, aparece en la *Teogonía* de Hesíodo

2. Aunque el sincretismo es una constante en la cultura griega, éste no se convirtió en una *actitud* determinante y globalizadora hasta la época helenística. De hecho el sincretismo religioso es una manifestación más de este fenómeno, que en lo biológico se tradujo en el mestizaje y en lo lingüístico en la lengua común o *koiné*.

3. No hay que olvidar que los nombres de los planetas son los de los dioses olímpicos (Hermes-Mercurio, Afrodita-Venus, Ares-Marte, Zeus-Júpiter), e incluso preolímpicos, como Cronos-Saturno. Junto con Helios y Selene forman el sistema de los siete astros más importantes.

4. Fué Bolos de Mendes (III a. C) quien modeló este dinamismo con ideas tomadas de la concepción estoica de la Naturaleza y con ideas de Demócrito (de ahí su sobrenombre "el democríteo", cf. W. KROLL, "Bolos und Demokritos", *HERMES* 69 (1934) 228 ss.). Con sus obras, y especialmente con sus *Φυσικά δυναμικά*, influyó hasta el final de la Edad Media en campos como la Medicina y la Botánica, sobre todo a través de los árabes (cf. Avicenna, *De ligaturis physicis*). Sobre Bolos, cf. WELLMANN, *Die Physik des Bolos Demokritos...*, *Abhand. d. Pruss. Akad. d. Wissen.*, 7, 1928, y A.J. FESTUGIERE, *La révélation d' Hermès Trismégiste*, Paris, 19893 (págs.197 ss.).

5. El trabajo de F. CUMONT, "Les anges du Paganisme", (*Rev. Hist. Rel.* 62 (1915) 159 ss.) apuntaba ya a este sincretismo.

ocupando un lugar central que no le corresponde. En efecto, el mal llamado "Himno a Hécate" que ocupa los vv. 411-452 es una clara interpolación (aunque pueda ser ya de la escuela hesiódica) tanto por la ruptura que supone de la estructura narrativa, como por las contradicciones que contiene: la más llamativa, pero no la única, es que se la hace hija de Perses y Asteria, para encajarla en la serie genealógica, pero luego se dice que es *μονογενής ἐκ μητρός*, frase que West afirma no entender⁶ y que, en mi opinión no puede significar otra cosa que "hija única (sólo) de madre", es decir que carece de padre como diosa madre que es ella misma⁷.

Aparece además en el pasaje citado de la *Teogonía* dotada de unas prerrogativas (*τιμαί*) que Zeus le concede no sabemos por qué. Pero además se las concede antes del reparto de éstas que se produce tras el triunfo de Zeus, el cual todavía, por cierto, no había nacido. Estas prerrogativas son, finalmente, excesivas para una divinidad apenas conocida: es señora del cielo, el mar y la tierra sin que interfiera con Zeus o Poseidón; es fomentadora de la naturaleza toda (madre de animales y criadora de mozos (*πότνια θηρῶν, κουροτρόφος*) y domina todas las esferas de la actividad humana: el ágora, la guerra y las competiciones atléticas.

Dado que su culto es casi desconocido al oeste del Egeo y que, en cambio, tenemos testimonios de un antiguo culto suyo en la zona de Caria⁸, no es disparatado pensar que se trata de una diosa madre asiática, similar a la Artemis efesia con la que pronto se identificó. Un indicio de ello puede ser la doble fórmula homérica (cf. Il. 20. 71) *Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, κασιγνήτη Ἐκάτοιο* que apunta a una pareja divina de hermanos *Ἐκάτη - Ἐκατος* (aunque luego se reinterpretara el último como *ἐκατηβόλος*, "el que dispara de lejos"); y naturalmente ello supondría un sincretismo muy temprano de Hécate con Artemis. Desde luego, si bien en un principio pudo no ser una diosa lunar, su relación con los nacimientos

6. Cf. *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966 (pág. 276 y ss. del Comentario). WEST muestra su perplejidad ante esta frase porque es uno de los pocos autores que mantiene la autenticidad hesiódica del "Himno a Hécate". Sin embargo, ésta ha sido negada por autores como WILAMOWITZ (*Der Glaube...*), NILSSON (*Geschichte der Griechischen Religion*) y, más recientemente, con argumentos sobre todo lingüísticos, por G. S. KIRK (*Hésiode et son influence*, Vandoeuvres-Ginebra, 1960, pág. 80 ss.) y T. KRAUS, *Hekate*, 1960, págs. 57-64). Desde luego es posible que la interpolación sea antigua, porque la diosa no presenta aquí los rasgos más característicos que presenta en época clásica, sobre todo su relación con la Magia. Pero es muy difícil justificar su inserción orgánica en la *Teogonía* originaria de Hesíodo.

7. Cf. en el *Evangelio de Juan* la expresión *μονογενής παρὰ πατρός* "unigénito del Padre", referida al Verbo-Cristo.

8. Cf. E. SITTIG, *De Graecorum nominibus teophoris*, Halle, 1911. En Mileto había un altar del s. VII dedicado a Hécate en el templo de Apolo Delfinio, y de la zona de Mileto proceden antropónimos como HEKATEO.

y las mujeres pudo muy bien influir en un sincretismo temprano también con Selene. Ya en el Himno homérico a Demeter (cf. II, 52 y ss.) aparece Hécate con ciertas características que van a ser constantes en su figura tardía: aparte de que es, junto con Helios, la única diosa que oye los lamentos de Demeter, va al encuentro de esta (ἦντετο es demasiado parecido a su denominación tardía Ἄνταία para que sea casual) llevando luz en sus manos (σέλας ἐν χείρεσσιν ἔχουσα) y una vez juntas, las dos levantarán y agitarán antorchas. Pues bien, aun suponiendo con Wilamowitz⁹ (lo que es mucho suponer) que la presencia sistemática de antorchas en sus manos (como en las de Artemis) no apunta a su naturaleza de diosa lunar, parece claro que ya en el s. V se ha producido este sincretismo con Selene. No veo la forma de interpretar, en caso contrario, el Fr. 190N perteneciente a la párodos de las *Cortadoras de raíces* de SOFOCLES¹⁰, en que estas invocan a la luz de Helios y a la "lanza de la Enodia Hécate". Este Fragmento es de importancia, además, porque demuestra que en época temprana ya se ha identificado también a Hécate-Selene con otra divinidad femenina, conocida especialmente en Tesalia, pero no sólo allí, con el nombre de Enodia (la "Caminera") -diosa de los caminos y de las encrucijadas que presidirá su estatua triforme, en las que se le hacen ofrendas expiatorias, que se llamarán precisamente ἐκαταία, y de donde recibirá también la advocación de τριοδίτις ο τετραοδίτις. Esta Enodia es la contrapartida femenina de Hermes, dios también de los caminos, cuyo diáfano nombre alude a los montones de piedras (ἔρματα) que van formando los caminantes. Y ambos tendrán su estatua también en las desembocaduras de los caminos -es decir, delante de las puertas en el caso de Hermes o en los muros de las ciudades en el de Hécate-Enodia).

Paralelamente se identifica también a Enodia con Perséfone o Kore, como demuestra, por aportar sólo un testimonio, el pasaje de EURIPIDES (*Ión*, 1048 y ss.) en que el coro invoca a Εἰνοδία θύγατερ Δάματρος, ἃ τῶν νυκτιπόλων ἐφόδων ἀνάσσεις. De todo lo dicho se deduce que ya para finales del s. V se ha producido una múltiple identificación de Hécate: por un lado con Artemis y todas las diosas que ésta, a su vez, había absorbido (Ilitia, Ifigenia, Britomartis etc.); de otro lado con Selene, en tanto que Artemis, y con Perséfone en tanto que Enodia.

En su carácter de Enodia-Perséfone, es diosa terrestre e infernal, productora de terrores nocturnos, de fantasmas y apariciones: a ella misma se la invoca como Ἄνταία porque se aparece rodeada de perros ululantes, con serpientes en los pies y agitando antorchas. En su naturaleza lunar recibe ofrendas

9. Cf. *Der Glaube der Hellenen*, I, 170 ss.

10. El fragmento está en anapestos y es probable, por tanto, que sea el canto de entrada de un coro femenino constituido por "cortadoras de raíces", es decir, hechiceras. Cf. T. B. L. WEBSTER, *An Introduction to Sophocles*, Londres, 1962 (pág. 175 ss.).

(los *ἐκαταῖα* arriba aludidos) en luna nueva o llena y su naturaleza triple se entiende ahora como símbolo de las fases lunares. De aquí depende su carácter benéfico en general y con las mujeres en particular, así como sus rasgos luminosos, su relación con el carro y con animales como la vaca y el caballo. Y de ambos caracteres, ya en esta época se había deducido su estrecha relación con la Magia: aparte del Fr. citado de Sófocles, en la *Medea* de Eurípides esta heroína la invoca como a la diosa *ἦν ἐγὼ σέβω μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην, Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐσπίας ἐμήs* (vv. 395-97).

No obstante, este sincretismo temprano dejaba todavía un cierto espacio para la diferenciación. Pese al reconocimiento de la identidad esencial de estas diosas, cada una puede conservar sus rasgos particulares y su dominio peculiar. No hace falta aportar testimonios para demostrar que ni Artemis ni Perséfone llegaron a perder su carácter, sus ritos o sus mitos propios. Pero incluso ello sucede con las propias Hécate, Enodia y Selene. Por citar sólo dos ejemplos, temporalmente muy distanciados, en el *De Morbo Sacro* el Ps.-Hipócrates afirma que los magos y góetes atribuyen a ENODIA la expulsión de excrementos por los epilépticos durante un ataque, mientras que a HEKATE le atribuyen el envío de terrores nocturnos y los delirios¹¹. Cinco siglos más tarde, Luciano en su *Philopseudes* nos presenta a un mago por un lado haciendo salir a Hécate del Hades con su tumultuoso cortejo de perros y aullidos y, por otro, haciendo descender a Selene¹².

3. Esta es la situación que se mantiene hasta bien entrada la época imperial: Hécate es el nombre que suele recibir esta diosa especialmente como patrona de la Magia, de la noche oscura y de los caminos. Incluso se convierte en un *topos* literario, y en los no muy numerosos testimonios que tenemos sobre la magia¹³, la diosa aparece siempre presidiendo las ceremonias, indefectiblemente nocturnas, de las hechiceras.

Sin embargo, hay un momento hacia el s. III d. C. en que, como resultado de la confluencia de las creencias populares y la especulación teológica de poetas y filósofos (sobre todo estoicos y neoplatónicos), la fusión es ya completa. Y no me refiero solamente a la fusión de las divinidades de las que venimos hablando. Esta multiforme y esencialmente contradictoria divinidad que es terrenal, subterránea y celeste; que es mansa (*ἡσυχος*) y terrible (*δασπλήτης*) atrae hacia sí, en virtud del katenoteísmo antes aludido, a casi todas las diosas olímpicas (incluidas Afrodita y

11. Cf. capítulo IV.

12. Cf. *Philopseudes*, 14.

13. Teócrito con el *Idilio II (Pharmakeutria)*, Horacio con *Epod.* 5 y *Satir.* 1. 8, y Lucano con el c. VI de la *Farsalia* son los testimonios más notables, aunque no los únicos.

Hera) y a todas las diosas orientales, como la babilonia Eresquigal o la egipcia Isis; y a otras cuyo origen y significado desconocemos, como Aktiophi o Neboutosuaeth o Sachmi¹⁴. Incluso aparece fundida con su contrapartida masculina Hermes en la denominación 'Ερμηκάτη.¹⁵

Pero es más, al menos en el mundo de la Magia y la Teurgia, que son predominantes en el Egipto helenizado, esta diosa magmática viene a ser identificada con el Destino, *τύχη*, que rige el Universo todo (la *Φύσις*) y con la propia *Physis*. Esta es la situación que nos presentan los papiros mágicos y que no hay que minusvalorar como si fuera la concepción de un grupo marginal de mujeres. De hecho un rasgo relevante de la magia greco-egipcia es que es una actividad exclusivamente masculina, lo cual contrasta con la visión literaria que teníamos de la magia a través de los poetas helenísticos y romanos hasta la aparición de los papiros mágicos. Pero, además, sabemos que a partir del s. III la filosofía dominante neopitagórico-neoplatónico-órfica (que también aquí hay sincretismo) se interesa más por la Magia (en la forma sublimada, es cierto, de Teurgia), que por la propia filosofía o la religión en sentido tradicional. El conjunto de creencias que representan Jámblico o Porfirio (la religión astral, el dinamismo o el demonismo) no difiere del que reflejan los papiros mágicos si no es porque aquellos poseen una mayor altura de miras: los teurgos aspiran a la unión mística con la divinidad, los magos buscan fines prácticos; pero el sistema básico de sus creencias es el mismo, como la misma es su actividad para "manejar" y utilizar a la divinidad.

Así pues, Hécate es una divinidad central en esta época para tres grupos religiosos cuyas relaciones son muy estrechas, hasta el punto de que a menudo resulta imposible trazar un límite seguro entre ellas: me refiero a los magos, a los órficos y a los teurgos. De los tres grupos conservamos de forma fragmentaria, y casual, restos de colecciones hímnicas una de cuyas figuras centrales es precisamente la diosa Hécate. Pero vayamos por partes:

a) LOS ORFICOS. Conservamos una colección de 87 himnos órficos en hexámetros que la tradición manuscrita nos ha transmitido junto con los himnos homéricos, los de Calímaco y los de Proclo¹⁶. Su ascripción al Orfismo se debe a una introducción ficticia, en forma epistolar, en la que el propio Orfeo se los

14. Cf. *PGM* IV 2485. (Las siglas representan la edición de K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, Stuttgart, 1974²).

15. Cf. *PGM* III, 49.

16. Cf. W. QUANDT, *Orphei hymni*, Berlin, 19623 (repr. 1973).

envía a Museo siguiendo, incluso en esto, un procedimiento muy similar al de la transmisión de las prácticas mágicas de un mago a otro, o a un rey¹⁷ etc. Pero sobre todo, por la presencia de rasgos teogónicos (Fanes, Protógono) y antropogónicos (Titanes); por el protagonismo de Dionisos, y por la invocación final de algunos en que se pide a la divinidad que acuda a las *τελευταί* junto al "boyero" (*βουκόλος*), denominación cultural de los mistas órficos. En todo caso, manifiestan un orfismo tan desleído, y una similitud tan grande con los himnos mágicos, que bien pudiera ser una colección relacionada con círculos mágicos de fuera de Egipto: a ello colaboraría la propia forma de la introducción y el hecho de que se trata de *λόγοι* unidos a saumerios como en las prácticas mágicas: cada dios lleva un saumerio de las plantas en simpatía con él (incienso, mirra, azafrán etc.). Se diferencian de los mágicos, sin embargo, en que consisten en una pura retahíla de epítetos y en la ausencia casi total de divinidades no griegas y ausencia total de las egipcias. Podrían, pues, situarse entre los mágicos egipcios y los teúrgicos.

El primero está significativamente dedicado a Hécate y tiene una estructura muy simple como todos ellos: comienza con una invocación a Enodia-Hécate, seguida de 8 vv. con 30 epítetos simples y 3 en forma de sintagma, y termina pidiendo a la doncella que "se presente a los sagrados ritos con benevolencia para el boyero, siempre gozoso en su ánimo". De estos epítetos se deduce su relación con la Hécate hesiódica ("Perseia, Urania, Terrenal y Marina"), con Selene y la noche ("Nocturna, Trioditis"), con Artemis ("Ouresiphóitis, "que se complace con los ciervos" etc.) y con la Magia ("que enloquece con las almas de los muertos"). Pero, además, también aquí es la diosa dominadora del Destino y "soberana que porta las llaves del Universo mundo". Veremos esta misma característica en los PPM. y en los teúrgicos.

b) TEURGIA. También para los teurgos es Hécate una divinidad central -incluso en un sentido teológico muy estricto como ahora veremos. Como es sabido la Teurgia tiene su principio y origen en los ORACULOS CALDEOS, compuestos *circa* s. II d.C., de los que sólo conservamos fragmentos. No podemos entrar en ellos pese a su enorme importancia que se refleja en el influjo que ejercieron no sólo en los ámbitos del Neoplatonismo pagano (Jámblico y Proclo los siguen muy de cerca), sino incluso en platónicos cristianos como Sinesio. De los fragmentos que conservamos no hay nada que pueda parecerse a un himno propiamente dicho, pero sí podemos deducir que en la teología teúrgica, que tiene como dogma central

17. Cf. *PGM* I, 45 ss.: "Transmisión del demon Asesor de Pnutis a Cérix", por poner un solo ejemplo.

una trinidad divina muy similar a la cristiana, Hécate representa el nexo central entre el Padre y la Potencia del Padre, a saber el Intelecto (πατρικὸς νοῦς) que es demiúrgico. En palabras de Des Places: "ella (Hécate) es un tercer dios que unifica a los dos primeros...un intermediario que disocia, al tiempo que unifica a los dos Transcendentes"¹⁸. Quizá se ha pensado en Hécate como **mediación** debido a la relación puramente casual entre su nombre y ἔκητι ("por causa, mediación de"...)-algo que, por cierto, piensa R. Hamilton¹⁹ para la Hécate hesiódica, equivocadamente en mi opinión.

Es dudoso que procedan realmente de los Oráculos Caldeos los fragmentos²⁰ recogidos por Nicéforo Gregorás en su *Comentario al tratado de Insomniis* de Sinesio. Si ello fuera así, lo que tendríamos son respuestas de Hécate en hexámetros a la llamada del teurgo: así el Fr. 219 "Después del resplandor aéreo, inmenso, henchido de estrellas, he abandonado la pura, la gran mansión de dios y pongo mis pies sobre la tierra nutricia por tus órdenes, por obedecer a las inefables palabras con que un mortal gusta de complacer el corazón de los inmortales"²¹. Y el Fr. 221 dice: "¿Por qué desde el Eter, siempre en movimiento, me has llamado a mí, la diosa Hécate, con la constricción que domina a los dioses?"²².

Sin embargo, dado que en la concepción teúrgica el teurgo sólo puede constreñir a los demonios y dioses inferiores o, a lo sumo, "animar estatuas", y Hécate pertenece a la trinidad suprema, es razonable dudar que estos fragmentos pertenezcan a los Oráculos Caldeos²³. En cambio, podrían pertenecer a un ritual mágico, ya que el mago sí se considera capaz de constreñir a los propios dioses.

18. Cf. E. DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, Paris, 1971 (repr. 1989), pág. 13-14. Es importante también el comentario sobre la figura de Hécate en la Teurgia de E. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, 1978².

19. Cf. *The Architecture of Hesiodic Poetry*, Baltimore 1989.

20. Procedentes de su obra *In Synesii de insomniis* (P. G. 149, 604 a-b) son recogidos con los números 219 y 221 de E. Des Places, ob. cit., pág. 116 y sigs.

21. . Texto griego:

Ἡέριον μετὰ φέγγος ἀπειρίτον ἀστεροπληθές
ἄχραντον πολὺ δῶμα θεοῦ λίπον, ἠδ' ἐπιβοῶνω
γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσίνησι
πειθοῖ τ' ἀρρήτων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν
ἀθανάτων ἕαδε θνητὸς βροτὸς....

22. . Texto griego:

τίπτε μ' αἰεὶ θεῶντος ἀπ' αἰθέρος ὠδε χατίζων
θειοδόμοις Ἐκάτην με θεῆν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις;

23. El propio Des Places coloca estos fragmentos bajo la rúbrica "*Fragmenta Dubia*", cf. ob. cit. pág. 119, nota 4. Fué N. TERZAGHI (cf. *S. I. F. C.*, XII (1904) 191 ss.) el primero en considerarlos caldaicos.

c) LOS HIMNOS MAGICOS. Con ello llegamos finalmente a la figura de Hécate en los Papiros Mágicos. En esta colección se conservan una veintena de himnos más o menos completos²⁴ dirigidos a varias divinidades, aparte de un sinnúmero de fragmentos de versos incluidos en invocaciones en prosa. En realidad pertenecen a varios de los Papiros, pero destaca el IV (el Gran P. Parisino) por la abundancia y calidad literaria de los mismos. En un principio se pensó que eran himnos gnósticos o herméticos (o incluso órficos), que los magos habían desmembrado y aprovechado para sus prácticas. Y ello no se puede descartar en los himnos al dios Supremo, al Creador (así XII 244-521 y III 550-58) o a Apolo (I 296 ss, II 2-7, VI 22-38, II 81-101, 133-140) o Apolo y Dafne (III 234-258) o a Hermes (V 400-420) en que hay una petición muy vaga de adivinación o se pide la epifanía del dios a su "soldado"; o no hay petición y se trata de un canto de alabanza. Sin embargo, es imposible seguir manteniendo esto para los 3 himnos a Helios (IV 939-48, 436-61 y III 198-229), los 2 a Tifón (IV 179-201, 261-73) y sobre todo los seis dedicados a Hécate-Artemis-Selene (IV 2242-2417; 2786-2870; 2574-2610; 2522-2567; 2714-2783 y 1399-1434). Todos ellos tienen una estructura y una finalidad diferente. Por su métrica, por su contenido y por el contexto global, son himnos o invocaciones creados por y para los magos. Y son un indicio seguro de que no se trata de casos aislados, sino de la punta de un iceberg de magnitud incalculable: si ya toda la literatura mágica, que ha aparecido en los papiros, es una parte mínima de la que llegó a existir²⁵, podemos concluir sin gran riesgo a equivocarnos que tenía que existir un volumen bastante serio de himnos, hoy perdidos, en diferentes formas métricas y relacionados con cada una de las prácticas que comprende la Magia. En estos se busca la colaboración de los dioses (especialmente de Helios, Tifón y Hécate) ya sea directa, o indirecta a través del envío de uno o varios démones inferiores con fines de sometimiento erótico o no. El primer rasgo que los separa de los otros himnos es la métrica: en los dirigidos a Hermes, Apolo o el dios supremo el ritmo es dactílico y la forma exclusivamente hexamétrica, con lo que continúan simplemente en la tradición hímnica que se remonta a los himnos homéricos. En cambio en los dirigidos a Hécate (o Tifón), insertos todos en prácticas maléficas, hay mayor variedad en los metros: son también hexamétricos, y se ajustan más a la forma hímnica habitual, aquellos que no concretan la finalidad de la práctica; contienen una primera invocación pidiendo

24. Editados un poco precipitadamente por E. HEITSCH como apéndice de la edición de PREISENDANZ revisada por él, cf. *ob. cit.* II, 237 y sigs.

25. Aunque sería exagerado pensar en una proporción con los papiros literarios, que son una parte mínima de los que había, no hay que olvidar que durante toda la época de dominio griego y romano seguían vigentes las leyes contra la Magia.

la epifanía de la diosa, sigue un enumeración (no tan pobre como la de los himnos órficos) de los nombres y atributos de la diosa, y culminan con una nueva invocación a la diosa para que acuda al sacrificio o al ensalmo pidiéndole que cumpla (*ποιήσον*) esta práctica (*τόδε πράγμα*). Es el caso del himno que forma parte de una práctica mágica en *PGM IV 2786-2870*:

"Ven junto a mí, oh amada señora, Selene de tres rostros, y escucha con benignidad mis ensalmos. Adorno de la noche, joven, luz para los mortales, hija de la mañana, reina que te sientas sobre toros de relucientes ojos, que cabalgas en tu carro un recorrido semejante al de Helios, tú que danzas con el coro de los astros con la triple forma de las tres Gracias; Dike y urdimbre de las Moiras, Cloto, Láquesis y Atropos; la de los tres rostros, Perséfone²⁶, Megira y Alectó; polimorfa, que armas tus oscuras manos con antorchas terribles; que agitas una cabellera de terribles serpientes en tu rostro, que sueltas por tus bocas mugidos de toro; con el vientre cubierto de escamas de reptiles, y en los hombros flecos venenosos de serpientes, con la espalda oprimida por ligaduras de venganza; que gritas en la noche, cara de toro, amante de la soledad, cabeza de toro; tu aspecto es de toro, tienes voz de cachorro y, en tus piernas, ocultas formas de leones; tu tobillo es igual al de los lobos y amas a los perros de furor salvaje: por eso te llaman Hécate de muchos nombres, Mene, que cortas el aire como Artemis lanzadora de flechas, diosa de cuatro rostros, de cuatro nombres, de cuatro caminos, Artemis, Perséfone, cazadora de ciervos; que apareces en la noche, de triple resonancia, de triple voz, de tres cabezas, Mene de tres nombres; Trinacria, de tres rostros, de tres gargantas y de tres caminos; tú que en tres cestos llevas el fuego incansable de la llama, que te cuidas de las encrucijadas y reinas en las tres décadas. Séme propicia a mí que te invoque y escúchame con benevolencia; tú que atiendes en la noche el extenso universo y ante quien los démones se estremecen y los inmortales tiemblan; diosa ilustre, de muchos nombres, de hermoso linaje, tauriforme, astada, creadora de dioses y hombres y Naturaleza, madre de todo. Pues tú paseas por el Olimpo y recorres el abismo profundo, ilimitado. Eres principio y fin, y tú sola reinas sobre todas las cosas; pues de tí proviene todo y en tí culmina todo. Llevas sobre tus sienes una diadema eterna, sostienes en tus manos las cadenas indestructibles, indisolubles del gran Cronos y un áureo cetro. El propio Cronos grabó alrededor de tu cetro unos caracteres y te lo dió para que lo lleves, para que permanezca todo firmemente. Dominadora, Dominadora de hombres, Dominadora del que Domina²⁷. Tú te cuidas del Caos *araracharara phthisikere*.

Te saludo, diosa, y atiende a tus advocaciones. Quemo en tu honor este aroma, hija de Zeus, disparadora de dardos, celestial, diosa de las lagunas, vagabunda, montaraz y caminera, infernal y nocturna, del Hades y sombría, mansa y terrible, que celebras tus festines en las tumbas, Noche, Erebo y Caos anchuroso. Pues tú eres la inevitable Necesidad

26. Es una confusión obvia y fácilmente explicable con Tisífone.

27. Entiendo así el término griego *Δαμνοδαμία*, que va en serie aliterante con *Δαμνώ Δαμνομένη Δαμνοσάνδρα*. Y entiendo que "el que domina" es el Destino.

festines en las tumbas, Noche, Erebo y Caos anchuroso. Pues tú eres la inevitable Necesidad y la Moira por naturaleza; tú Erinis, Tormento, Destructora, Justicia tú. Tienes a Cérbero encadenado, tú, oscura de escamas de serpiente, ensortijada con serpientes y de serpientes ceñida; bebedora de sangre, portadora de muerte, origen de ruina, que te alimentas de corazones, devoradora de carne humana, que golpeas las tumbas y que comes a los que mueren prematuramente; tú que empujas a la locura, ven a mis ofrendas olorosas y hazme esta práctica".

Si ya habíamos visto en los fragmentos órficos y en los teúrgicos el sincretismo de Hécate con Selene, Core, etc., en este himno mágico el sincretismo llega a extremos increíbles.

El Himno se divide en tres partes, iniciadas por tres invocaciones, que van decreciendo sensiblemente en extensión: vv.1-27 ("Ven junto amí y escucha mis ensalmos"...), vv. 28-44 ("Séme propicia a mí que te invoco"...) y vv. 45-55 (Te saludo, diosa, atiende a tus advocaciones"...)

En la primera parte se insiste, sobre todo, en su triple naturaleza que se deduce, tanto de su carácter de Enodia como de Selene (ésta tiene tres fases visibles). Y esta naturaleza ternaria ha inducido, a su vez, a su sincretismo con otras divinidades trinas, como las Gracias, y sobre todo con aquellas que son terribles, como las Moiras y Graias, ya que se le añaden una serie de epítetos que hacen alusión a su **apariciencia terrible** (escamas de reptiles, flecos de serpientes, patas de león, tobillos de lobo, etc.).

La segunda parte va más allá en el sincretismo y recuerda el concepto más "teológico" y elevado de la diosa en la literatura teúrgica: sin dejar de ser terrible, incluso para los inmortales (cf. v. 30), se la llama "creadora de dioses y hombres", "Naturaleza" en suma. Y en tal virtualidad, resulta lógico que sea dueña de lo alto (el Olimpo) y lo bajo (el abismo profundo). Es también, por consiguiente, principio y fin (*ἀρχή και τέλος*) porque es origen y culminación de todo (*εις σε ἅπαντα τελευτᾷ*). Finalmente, pero de gran interés para un mago que pretende torcer el destino de sus clientes, es "Dominadora del Dominador", esto es, del Destino.

La tercera parte del himno es una recapitulación de las dos anteriores, aunque, dado que se puede aplicar a una práctica maléfica, se insiste más en el carácter sanguinario de la diosa como "bebedora de sangre" y "portadora de muerte".

He aquí, pues, el ejemplo paradigmático de un sincretismo extremo, en virtud del cual una oscura divinidad minorasiática, a través de una serie ininterrumpida de asimilaciones con otras diosas, acaba convirtiéndose en el Dios Supremo. Y es todavía más notable el hecho de que sea una diosa -y no un dios- el que

ocupe tan alto trono. Ello sólo fué posible, claro está, debido al cambio en la estructura social que se inició en el Helenismo temprano propiciado, entre otras muchas causas, por el papel preponderante de las reinas ptolemaicas, y que instaló a la mujer en un papel más cómodo dentro de la propia sociedad humana. Pero esto ya es otro tema.