

## Los *Hermeneumata* de PGM/PDM XII (= *GEMF* 15): la *Dreckapotheke* mágica a examen<sup>1</sup>

Miriam Blanco Cesteros<sup>2</sup>

Recibido: 7 de Junio de 2019 / Aceptado: 5 de Noviembre de 2019

**Resumen.** Los llamados *Hermeneumata* compilados en PGM/PDM XII (= *GEMF* 15) transmiten una lista de entradas del tipo “semen de Helio” o “sangre de serpiente” que son equiparadas con distintas sustancias de origen animal, vegetal o mineral de nombre perfectamente reconocible desde el griego. Según el prólogo del propio texto, se trataría de una lista “decodificada” de los nombres secretos (*Decknamen*) empleados por los sacerdotes egipcios para ocultar la verdadera naturaleza de los ingredientes de sus rituales. Este estudio cuestiona dicha interpretación y, mediante el análisis de diversas entradas, apoya una distinta: que se trate de una lista léxica cuya primera columna recoge calcos lingüísticos de la jerga médico-farmacológica egipcia. El examen de los distintos casos servirá, además, para poner de relieve la problemática textual de este pasaje (sustituciones léxicas, confluencia de entradas y errores de copia).

**Palabras clave:** papiros mágicos griegos; *hermeneumata*; *Decknamen*; botánica antigua.

### [en] The *Hermeneumata* of PGM/PDM XII (= *GEMF* 15): questioning the magical *Dreckapotheke*

**Abstract.** The so-called *Hermeneumata* transmitted in PGM/PDM XII (= *GEMF* 15) consist of a list of expressions such as “Helios semen” or “snake blood,” which are identified with animal, vegetal and mineral substances, whose name is perfectly clear in Greek. The prologue of the text states that this is a “decoded” list of code names (*Decknamen*) used by Egyptian priests to conceal the true nature of the ingredients employed in their rituals. This paper challenges this interpretation and supports a different one with new evidences: this list is a vocabulary whose first column contains loan translations from Egyptian medical-pharmacological jargon. Moreover, the different case studies analysed will serve to highlight the textual problems of this lexical list (lexical exchanges, displaced entries, scribal errors).

**Keywords:** Greek magical papyri; *hermeneumata*; *Decknamen*; ancient botany.

<sup>1</sup> Artículo realizado en el marco del proyecto *AlchemEast* –Alchemy in the Making: From Ancient Babylonia via Graeco-Roman Egypt into the Byzantine, Syriac, and Arabic Traditions (G.A. 724914) –, financiado por el Consejo Europeo de Investigación (ERC; programa HORIZON 2020) y en colaboración con el proyecto español FFI2017-87558-P (MICINN - AEI/FEDER, UE).

Quiero expresar mi agradecimiento a Jacco Dieleman y Panagiota Sarischouli, así como a los editores de *GEMF* (cf. n.3, *infra*), Christopher A. Faraone y Sofia Torallas, por permitirme consultar y publicar la nueva edición – aún inédita – del pasaje que aquí se analiza, y a los dos revisores anónimos de *CFC(G)*, de cuyas correcciones y sugerencias se ha beneficiado notablemente este artículo.

<sup>2</sup> Università di Bologna  
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione (FILCOM).  
[miriam.blan@hotmail.com](mailto:miriam.blan@hotmail.com)

**Sumario.** 1. Presentación del texto y estado de la cuestión. 2. Tres casos de estudio. 2.1. Caso 1: αἴμα ὄφρατος· αἱματίτης λίθος. 2.2. Caso 2: αἴμα κυνοκεφάλου· αἴμα καλαβότου. 2.3. Caso 3: ἀπὸ Τιτᾶνος· θρίδαξ ἄγρια. 3. Los *Hermeneumata*: una nueva hipótesis. 4. Reflexiones finales.

**Cómo citar:** Blanco Cesteros, M. (2020), Los *Hermeneumata* de PGM/PDM XII (= GEMF 15): la *Dreckapotheke* mágica a examen, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 30, 149-174.

Las col. xv, ll. 17-30–xvi, ll. 1-30 de PGM/PDM XII (=GEMF 15)<sup>3</sup> contienen una lista compuesta por dos columnas en la que cada expresión de la columna A –que reúne entradas del tipo “semen de Helio” o “sangre de serpiente”– es equiparada en la columna B con un término griego que designa una sustancia animal, vegetal o mineral. El prefacio del propio texto afirma que se trata de una lista decodificada de los nombres en clave empleados por los sacerdotes egipcios para ocultar la verdadera naturaleza de los ingredientes de sus rituales. Sin embargo, que se trate de nombres sustitutivos (*Decknamen*)<sup>4</sup> probablemente se debe a una interpretación incorrecta (en parte antigua, pero en parte también moderna). En realidad, como se verá, las entradas de la columna A contienen nombres de sustancias vegetales, en su mayoría de inspiración egipcia, para los que es posible encontrar paralelos en otras fuentes y de los que el término griego de la columna adyacente es equivalente. Es decir, los nombres de la columna A no son secretos ni tampoco sustituyen, sino que equivalen a los de la columna B. Para probar la validez de esta hipótesis se analizarán una serie de entradas de la lista que permitirán arrojar nueva luz sobre su naturaleza. Los tres casos de estudio escogidos para ello, además, sirven para poner de relieve la existencia de sustituciones léxicas, confluencia de entradas y errores de copia. La problemática textual de este léxico es un aspecto que, desde mi punto de vista, no ha recibido la debida atención por parte de los estudios previos a pesar de su importancia. Esto ha llevado a que especialistas no familiarizados con la complejidad de los papiros mágicos empleen las entradas de esta lista para sus propias propuestas sin detenerse en el hecho de que, quizás, contienen imprecisiones (o, incluso, errores) producidos durante el proceso de copia.

Este artículo, por lo tanto, continúa la línea de investigación abierta por Lynn Li-Donnici (2002) y Jacco Dieleman (2005: 185-203) en pos de una correcta –o, al menos, más correcta– comprensión de este léxico. Esto no solamente es relevante por

<sup>3</sup> Sigo la nueva edición de este texto establecida por Dieleman y Sarischouli en *Greek and Egyptian Magical Formularies: edition, translation and commentary*, SBL (Faraone & Torallas, en prensa; en adelante GEMF). Esta edición es, en realidad, la primera que aborda de forma íntegra este texto, recogido como GEMF 15. Este manual de magia tiene pasajes en demótico y en griego, por lo que su contenido se había editado por separado: el texto griego como PGM XII (Preisendanz 1974<sup>2</sup>: 57-86), mientras que el texto en demótico (conocido como PDM xii) fue editado por Johnson (1975).

Para el resto de los papiros mágicos se ha seguido la que es la edición de referencia hasta el momento –*Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri* (Preisendanz 1973-1974<sup>2</sup>)– y de acuerdo a la cual estos papiros se citan como PGM. En cuanto al resto de abreviaturas empleadas, puede consultarse la bibliografía final. Las traducciones, tanto de los papiros mágicos como de los autores latinos y griegos citados, a menos que se indique lo contrario, son propias.

<sup>4</sup> Para evitar confusiones con el término *Dreckname* –nombre de sustancia repugnante–, también vinculado con este estudio, evitaré *Deckname*, aunque es el término técnico por el que se conocen los nombres sustitutivos en la magia y la alquimia.

el interés que tiene responder a cuestiones fundamentales en relación con cualquier escrito –cuál es realmente su naturaleza, quién lo produjo y para qué–, sino porque su interpretación como una supuesta lista de nombres sustitutivos se encuentra muy difundida<sup>5</sup>, a pesar de que esto podría no ser correcto.

Tras una breve presentación del texto y el estado de la cuestión, se analizarán tres entradas, especialmente significativas tanto por el número de fuentes con las que se pueden contrastar como por los distintos tipos de casuística textual que permiten ilustrar. Las conclusiones y nuevas ideas derivadas de su estudio serán cuidadosamente expuestas en la parte final.

## 1. Presentación del texto y estado de la cuestión

El papiro en el que aparece nuestro texto se conserva en el Museo Nacional de Antigüedades de Leiden bajo el número de inventario *P.Leid.* I 384. Fue adquirido en 1828 por Jean d'Anastasi y, a pesar de que su procedencia exacta es desconocida, como buena parte de los grandes manuales de magia de la colección de este anticuario, podría proceder de Tebas (Egipto). Por este y otros motivos, hoy en día se considera integrante del archivo mágico-alquímico conocido como la “Biblioteca de Tebas”<sup>6</sup>. Se trata de un rollo largo (22-23 cm. de alto x 360 cm. de largo), que contiene dos textos: una narración mitológica en demótico en el recto (→, ca. primera mitad del siglo II d.C.; TM 55946<sup>7</sup>), y un manual de magia en el verso (↓; TM 55954), datado también, según criterios paleográficos, sobre la segunda mitad de dicho siglo. Este último, que se conoce como *PGM/PDM* XII (próximamente editado como *GEMF* 15, cf. nota 2), es un compendio misceláneo, tanto por la naturaleza de los textos mágicos que contiene, como por las lenguas y escrituras que se emplearon para redactarlo (griego, demótico, demótico alfabético, hierático y una escritura codificada)<sup>8</sup>.

La sección sobre la que trata este estudio abarca las col. xv, ll. 17-30–xvi, ll. 1-30<sup>9</sup> del texto del verso y se encuentra escrita en griego, sin glosas o anotaciones en otras lenguas. El texto se presenta como un listado en el que cada entrada (un total de treinta y siete) ocupa una línea del papiro y está compuesta por dos expresiones, dispuestas en dos columnas paralelas. La col. A (la primera columna leyendo de izquierda a derecha) enumera distintas sustancias –sangre (αἷμα), semen (γόνοϋ)<sup>10</sup>, pelos (τρίχες), lágrimas (δάκρυα), etc.–, típicas de la farmacopea compuesta por

<sup>5</sup> Un claro ejemplo es Hardy & Totelin (2016: 104), que emplean este texto a propósito del fenómeno de la *pseudonimia* botánica, sin tener en cuenta los citados estudios de LiDonnici y Dieleman.

<sup>6</sup> Cf. Dosoo 2016.

<sup>7</sup> Número de identificación en el catálogo papirológico unificado *Trismegistos*.

<sup>8</sup> Las lenguas principales del texto son el demótico y el griego, que están distribuidas como sigue: col. i-iii (demótico); col. iv-xvi (griego); col. xvii-xx (demótico). La disposición de las columnas en griego, centradas en el verso, como en *PGM* VII (verso) y *PGM* IIIa (verso), me llevan a pensar que estas puedan haber sido las primeras en escribirse. El resto de escrituras se emplearon para palabras aisladas (glosas, *nomina magica*, etc.). Véase una descripción detallada del papiro en Dieleman 2005: 29-34.

<sup>9</sup> El texto completo de este pasaje puede consultarse en el Anexo I, *infra*. Junto al número de línea, entre paréntesis y con el símbolo §, se indica el número de entrada, que será el que se emplee para hacer referencia a las mismas.

<sup>10</sup> Γόνοϋ tiene varias acepciones, siendo la principal y más general la de ‘descendencia, cría’ de animales y hombres, lo que trasladado al campo de la botánica genera la acepción de ‘fruto, semilla’ (cf. *DGE* s.v. γόνοϋ B II). Sin embargo, dado que todos los sintagmas de la col. A están introducidos por una sustancia de origen animal

sustancias repugnantes (lo que se conoce como *Dreckapotheke*). La procedencia de estas se indica siempre mediante un sustantivo en genitivo o genitivo precedido de la preposición *ἀπό*, lo que permite clasificarlas en: a) sustancias procedentes de un animal (e.g. γόνος λέοντος, ‘semen de león’); b) procedentes de un dios (e.g. αἷμα Ἄρεως, ‘sangre de Ares’), y c) procedentes de una parte del cuerpo (e.g. στήρ ἀπό κεφαλῆς, ‘grasa de la cabeza’; este tercer grupo no será tratado en este estudio). En la columna B se cita, en correspondencia con cada uno de estos nombres de sustancias repugnantes (en adelante *Drecknamen*), el nombre en griego de una sustancia de origen mineral, animal o vegetal. La forma en la que las entradas están organizadas es difícil de determinar: en la col. A pueden identificarse pequeños grupos de tres o cuatro entradas que siguen distintos criterios<sup>11</sup>; mientras que la col. B presenta una ordenación alfabética que se interrumpe en ciertos momentos<sup>12</sup>.

La lista es introducida por un prefacio (col. xv, ll. 17-23), del que ofrezco aquí una traducción<sup>13</sup> que sigue la interpretación de Preisendanz (1974<sup>2</sup>: 83-84) y Betz (1986: 167)<sup>14</sup>:

ἐρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθερμηνευμένα, οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱερογραμματεῖς, διὰ τὴν τῶν πολλῶν περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, εἰς θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ εὐλαβούμενοι περιεργάζωνται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακολούθησιν τῆς ἁμαρτίας. ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἡγάγομεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ<sup>15</sup> κρυφίμων πάντων. ἔστι δέ<sup>15</sup>

Interpretaciones traducidas procedentes de los templos, de las que se servían los Escribas Sagrados. A causa de la curiosidad de muchos, las plantas y otras cosas de las que ellos [*i.e.* los Escribas Sagrados] se servían, fueron inscritas en las imágenes de los dioses, para que los que no estaban al tanto no pudieran indagar nada a causa del error que las acompaña [*i.e.* a los nombres de estas sustancias]. Nosotros hemos deducido las soluciones a partir de muchos autógrafos y todo tipo de (escritos) secretos. Esta es (la lista):

Como puede verse, el prefacio se presenta como una guía para la lectura de estas “Interpretaciones” o *Hermeneumata* e indica que las expresiones de la columna A deben ser consideradas nombres en clave de las sustancias de la columna B. No dice, sin embargo, que estos nombres fueran creados por los magos; por el contrario, atribuye esta codificación a los *ἱερογραμματεῖς* o Escribas Sagrados, que eran una de las categorías sacerdotales del clero egipcio<sup>16</sup>. Sin embargo, los magos se definen en ocasiones a sí mismos como *ἱερογραμματεῖς* (*cf.*, e.g., *PGM* I 42) y la *Dreckapotheke* también caracterizó las recetas mágicas, algo que no sólo demuestran los propios

---

del tipo “sangre”, “grasa”, “hiel”, etc., el contexto sugiere que la acepción de ‘semen’ (*ibid.*, B I) es aquí la interpretación más correcta.

<sup>11</sup> Según la sustancia mencionada: col. xv 7-9 sangre; col. xvi 19-21 y 25-27 semen, 28-30 grasa. Según su origen: col. xv 1-3 sustancias procedentes de la serpiente; col. xv 7-10, de partes del cuerpo; col. xvi 16-21 y 25-27 de dioses. Nótese que estas clasificaciones se superponen.

<sup>12</sup> LiDonnici 2002: 370; *cf.* Anexo I, *infra*.

<sup>13</sup> Traducción propia. Sobre las traducciones realizadas en este artículo, *vid.* n.3, *supra*.

<sup>14</sup> Como se verá al final del artículo, algunos pasajes pueden tener otra interpretación.

<sup>15</sup> Edición de Dieleman-Sarischouli (*cf.* n.3, *supra*), con ortografía normalizada (*cf.* Anexo I, *infra*).

<sup>16</sup> Dieleman 2005: 205-210.

textos mágicos, sino también autores médicos y naturalistas como Plinio (*e.g. Nat. XXX 95-97*) o Escribonio Largo (*e.g. Compositiones §17*).

De acuerdo con la interpretación que sugiere el prólogo, los *Hermeumata* se comparan habitualmente con la tablilla III de una antigua lista léxica mesopotámica de carácter farmacológico conocida como *Uruanna*, compilada durante el reinado de Assurbanipal (*ca. 669-631/627 a.C.*). El motivo de tal comparación es que el *Uruanna* III contiene alrededor de 143 entradas en las que términos farmacológicos acadios son equiparados con *Drecknamen*, para los que se ha generalizado una interpretación que los considera nombres sustitutivos. Sin embargo, igual que el presente estudio pretende demostrar que los *Hermeneumata* no lo son, también hay voces, como la de Magdalena Rumor, que ponen en duda con convincentes argumentos que el *Uruanna* III sea una lista de nombres codificados<sup>17</sup>. Y esto es importante, porque en torno a ambos textos se ha generado un razonamiento circular en el que la interpretación de cada uno como una lista de nombres secretos se basa en el hecho de que el otro lo sea.

En lo que respecta a los *Hermeneumata*, la primera en cuestionar la información del prefacio fue Lynn LiDonnici (2002), que sentó las bases para el posterior estudio de Jacco Dieleman (2005: 185-203). Este actualizó y matizó algunas de las hipótesis de LiDonnici gracias a un análisis comparativo con distintos textos médicos egipcios. Las conclusiones de ambos investigadores se pueden sintetizar del siguiente modo:

- Las expresiones de la columna A tienen un fuerte carácter egipcio, lo que circunscribe estas locuciones al ámbito cultural de este pueblo. No sólo los animales mencionados son característicos de esta cultura y entorno, también los dioses citados, a pesar de tener nombre griego, se encontraban ya plenamente sincretizados con su equivalente egipcio (Hermes-Thoth; Tifón-Seth; Hefesto-Ptah, Zeus-Amón...).
- LiDonnici (2002: 370)—y esta es, sin duda, su aportación de mayor relevancia— advierte que dos de las expresiones de esta columna (αἷμα κυνοκεφάλου, ‘sangre de babuino’, col. xiv 1; γόνος Ἡλίου, ‘semen de Helio’, col. xiv 19) son nombres conocidos de plantas corroborados por otras fuentes. A estos, Dieleman (2005: 198) añade τρίχες κυνοκεφάλου, ‘pelos de babuino’, tras encontrar un paralelo de este fitónimo en un tratado de medicina egipcio escrito 800 años antes de la redacción del manual mágico. A través de otros ejemplos<sup>18</sup>, esta vez sin concordancia, Dieleman muestra que el resto de expresiones de la columna A también se adapta al estilo de los nombres de muchas sustancias farmacológicas mencionadas en los textos de esta cultura desde época muy antigua, lo que sugiere que los nombres de la columna A son fitónimos y nombres minerales de origen egipcio.
- En relación con la naturaleza de esta lista léxica, LiDonnici (2002: 375-376), en base al fuerte color egipcio de la col. A y la transparencia griega

<sup>17</sup> La interpretación de *Uruanna* III como una lista de *Decknamen* se basa en el símbolo *A*<sup>ξ</sup>, que precede los nombres de una de las dos columnas y cuyo significado preciso, en realidad, es desconocido. Este símbolo ha sido tradicionalmente interpretado como ‘secreto, saber restringido’, dando pie a la teoría de que el *Uruanna* III es una lista de nombres sustitutivos, pero esta interpretación es rechazada por Rumor (2015: 152-157), quien aporta argumentos léxicos, sintácticos y de contenido en su contra.

<sup>18</sup> El listado ofrecido puede consultarse en Dieleman 2005: 201-202.

de la col. B, sugiere una hipótesis que sería después rebatida por Dieleman: que los *Hermeneumata* sean una lista de sustancias de sustitución. En este sentido LiDonnici ofrece dos posibilidades: que se tratase de una lista “desexotizante” –o, más concretamente, “des-egipcianizante”–, o que las columnas, “accidentally reversed by some scribal mischance”, deban leerse de derecha a izquierda. En ese caso, la intención de la lista sería la opuesta: sustancias comunes quedan equiparadas a otras que, sin ser secretas o estar codificadas, resultaban más “exóticas”, de acuerdo a los estereotipos de la práctica mágica. Sin embargo, Dieleman (2005: 201), centrándose en la entrada *τρίχες κυνοκεφάλου* (§11), demostró, a través del análisis comparado con varias fuentes, que la planta citada en la col. B es la misma –y no un sustituto o sustancia análoga– que la citada en lengua griega en la col. A. Esto sugiere que no estamos ante una lista de equivalencias entre sustancias equiparables e intercambiables (cualquiera que fuera su dirección de lectura), sino ante un léxico que recoge el nombre de una misma sustancia en dos lenguas distintas.

- En respuesta a cuál era entonces la procedencia de las expresiones de la columna A, Dieleman (2005: 198-203) propone una jerga técnico-ritual de origen egipcio. Se apoya en que muchos de los fitónimos de la col. A aparecen también en los *synonyma barbara* incluidos en la obra de Dioscórides<sup>19</sup>, donde son atribuidos a “la lengua de los *prophetai*”. Este término –el de *προφήτης*– fue adoptado en el Egipto greco-romano para traducir el título sacerdotal egipcio de los “sirvientes del dios”, una autoridad religiosa de alto rango<sup>20</sup> que corrobora el ámbito sacerdotal del prefacio, al que Dieleman reconoce una cierta validez.
- Sin embargo, ambos investigadores coinciden en que el prefacio es un mero adorno retórico –*packaging*– enfocado a envolver la lista en el halo de misticismo y secretismo que le corresponde a un texto mágico<sup>21</sup>. En definitiva, una interpolación o adición, que no se corresponde con el contenido de los *Hermeneumata*: “The list provides explanation where explanation is not required, and provides mystification rather than clarity” (LiDonnici 2002: 373-375).

Estas son, por lo tanto, las premisas iniciales de las que parte el presente estudio y que someteré a examen en la siguiente sección, mediante el análisis de tres entradas de la lista.

<sup>19</sup> La obra de Dioscórides de Anazarbo (ca. siglo I d.C.), conocida como *Περὶ ὅλης ἰατρικῆς / De materia medica*, experimentó ya en la Antigüedad diversas modificaciones, como una ordenación alfabética realizada en torno al siglo IV (Wellmann 1898). Al denominado “Dioscórides alfabético” se añadieron, también en época antigua, los *synonyma plantarum barbara*: listas de fitónimos, supuestamente sinónimos a la voz de cada entrada, que vienen a aumentar los ya dados por el propio Dioscórides. Los *synonyma* recogen fitónimos en hasta 26 lenguas entre las que aparecen también nombres de plantas atribuidos a autoridades de carácter mágico (e.g. Ostanos, Demóstenes) y los citados *prophetai* (un análisis general en Dalby 2018). La fuente de estos extractos pudo ser, como propuso Wellmann (1898: 369-370), Pánfilo, un lexicógrafo contemporáneo a Dioscórides que escribió un léxico botánico de título *περὶ βοτανῶν* (cf. Gal. *SMT XI* 793 Kühn); véase Dalby 2018: 29-32.

<sup>20</sup> Dieleman 2005: 207.

<sup>21</sup> *Ibid.*: 256.



## 2. Los *Hermeneumata*: tres casos de estudio

### 2.1. Caso 1: (§ 3) αἷμα ὄφραως· αἱματίτης λίθος, ‘sangre de serpiente: piedra hematites’

El nombre de la sustancia que aparece en la col. A –αἷμα ὄφραως–, ‘sangre de serpiente’, no ofrece ninguna concordancia en los textos mágicos. Gaillard-Seux (1999: 229), a propósito de la misma, señala, de hecho, que ni los tratados médicos ni los tratados de historia natural mencionan una sustancia que, identificada o no con verdadera sangre de serpiente, se denominara de esta forma. Sin embargo, coincidiendo con el comienzo de nuestra Era, diversos textos greco-latinos, incluidos los textos mágicos (e.g., *PGM IV* 1999)<sup>22</sup>, atestiguan la existencia de una sustancia, cuyo nombre puede ser entendido como “sangre de serpiente”, pero que se llamaba αἷμα δρακόντειον. Es conveniente, por lo tanto, comenzar este análisis abordando el aspecto léxico.

Δρακόντειον (ο δρακόντιον, con el itacismo típico de la ortografía del periodo romano<sup>23</sup>) es un adjetivo que deriva de δράκων, término griego empleado para designar un tipo específico de serpientes: grandes serpientes como la pitón, de donde pasaría a emplearse para las grandes serpientes míticas y de ahí a designar en las distintas lenguas modernas, por vía de la tradición medieval cristiana, ‘dragón’<sup>24</sup>. Por consiguiente, todo δράκων es, a grandes rasgos, una ‘serpiente’ (cuyo nombre genérico es ὄφις, -εως). El adjetivo δρακόντειον, que puede traducirse como ‘serpentino; relativo o similar a la serpiente’, desarrolló en la Antigüedad, sin embargo, una segunda acepción como fitónimo. Es el nombre, de hecho, de varias plantas<sup>25</sup>, denominadas ‘serpentinias’ o ‘planta/árbol de la serpiente’ por distintos motivos: características morfológicas que recordaban a este animal (*similia similibus vocantur*), supuestas propiedades contra las serpientes o su mordedura (*similia similibus curantur* o simpatía mimética), o por ser una planta en torno a la cual se encontraban a menudo serpientes. Como bien señalan Flobert (1993: 123) y Hardly & Totelin (2016: 98), esta clase de vínculos entre plantas y animales generó, de hecho, uno de los principales tipos de fitónimo de la lengua griega. Se trata de nombres de plantas formados sobre el nombre del animal con el que se relacionaban mediante sufijos derivativos como \*-εῖον/-ιον o, más raramente, directamente sobre el nombre del animal sin ningún sufijo<sup>26</sup>. Por este motivo, estos fitónimos son de interpretación ambigua, con tendencia a ser malinterpretados y deformados por falsa etimología<sup>27</sup>. Así, αἷμα δρακόντειον podía ser interpretado como ‘sangre de serpiente’ [zoo.] o ‘sangre de *drakontion*’ [bot.].

<sup>22</sup> Se trata de una tinta: τὸ δὲ μέλαν· αἷμα δρακόντειον καὶ αἰθάλη χρυσοχοϊκὴ, “la tinta: sangre de *dragonera* y hollín de orfebre”. Sobre esta y sus paralelos, cf. Blanco Cesteros (en prensa).

<sup>23</sup> Gignac 1976: 297.

<sup>24</sup> Ogden (2013: 2-5) ofrece un excelente resumen de esta evolución.

<sup>25</sup> Dioscórides describe varios tipos de δρακόντειον identificados con la *Polygonum bistora* L.; *Dracuntulus vulgaris* Schott o *Aurum dracuntulus* L.; *Aurum italicum* L. Sin embargo, Trinquier (2013: 321) considera que ninguno de ellos es la planta de la que procedía la citada “sangre”.

<sup>26</sup> Hardly & Totelin (2016: 98) citan un par de ejemplos a los que debe sumarse el fitónimo σαύρα, “lagarto”, estudiado por Amigues (2016).

<sup>27</sup> Rumor 2015: 81-83 y 215-218; Hardly & Totelin 2016: 97-98.

En el caso del αἷμα δρακόντειον, sin embargo, hemos sido afortunados, pues su naturaleza vegetal queda corroborada por varias fuentes tardías que la describen como una sustancia procedente de una planta denominada δρακόντιον:

– *Cyran.* 1.4.8 Kaimakis; siglo I/II d.C.

ἐκ τοῦ σπέρματος δὲ τῆς βοτάνης ταύτης ἐκθλίβεται ὀπός, ὃν καλοῦσι δρακόντιον αἷμα διὰ τὸ ἐρυθρὸν εἶναι.

De las semillas de esta planta se extrae una sustancia [ὀπός, ‘jugo, bálsamo, resina’] que es llamado “sangre” de *drakontion* a causa de su intenso color rojo.

– *Aët.* XV, 13.141 Zervos; siglo V/VI d.C.

συνάγεται δὲ τὸ δρακόντιον αἷμα ἐν τῇ Ἰνδικῇ χώρᾳ ἐκ τῆς δρακοντίου βοτάνης.

La “sangre” de *drakontion* se produce a partir de la planta *drakontion* en las tierras indicas.

Ἐν τῇ Ἰνδικῇ χώρᾳ sitúa el origen de esta planta fuera del ámbito Mediterráneo, en algún punto difícil de determinar de las rutas comerciales que llegaban a Occidente a través de África y Oriente, como explica Trinquier (2013: 314-320). Esto permite identificar el αἷμα δρακόντειον con la resina producida por la *dragonera* de Socotra (*Dracaena Cinnabaris* Balf.; cf. Anexo II, img. 1) o, en alternativa, la *dragonera* canaria (*Dracaena draco* L.). A estas puede añadirse una segunda sustancia resinosa, sugerida por Gaillard-Seux (1999: 235), obtenida de la cubierta cerosa de los frutos de la palmera *Calamus draco* Willd (= *Daemonorops draco* [Willd.] Blume), que tenía las mismas cualidades que la resina de *dragonera* y de la que a menudo no se distinguía<sup>28</sup>. En cualquier caso, las tres son resinas vegetales que se solidifican como el ámbar y que aún hoy en día son comercializadas en forma de gema o polvo con el nombre de “sangre de dragón” (imagen 1). Todas ellas son de color rojo intenso y han sido usadas desde época muy antigua tanto como pigmento como en la farmacopea occidental y oriental.

Sin embargo, αἷμα δρακόντειον no fue el único nombre de estas resinas, que circularon también en el mundo greco-latino bajo la dominación de ‘cinabrio índico’:

– *Periplo del mar Eritreo* §30 Belfiore (ca. 40/70 d.C.):

Γίνεται δὲ ἐν αὐτῇ καὶ κιννάβαρι τὸ λεγόμενον Ἰνδικὸν, ἀπὸ τῶν δένδρων ὡς δάκρυ συναγόμενον.

Se produce en esta [i.e. en la isla de Dioscórides, actual Suqatrah/Socotra] también el cinabrio denominado “índico”, que se recolecta en forma de lágrima de unos árboles.

El término griego κιννάβαρι, sin embargo, había sido empleado desde época clásica para denominar otra sustancia: un mineral conocido como cinabrio (sulfuro de mercurio –HgS–, en latín *minium*) y el pigmento rojo que de él se extraía (cf. Anexo II, imagen 2). La analogía de color con la resina de *dragonera* y el hecho de que am-

<sup>28</sup> La propuesta de Gaillard-Seux (i.e., la *Calamus draco* Willd) da validez al testimonio de las *Cyranides* (cf. *supra*), que Trinquier (2013: 322-323) había rechazado basándose en que ninguna especie de *dragonera* produce unos frutos como los descritos.



bas sustancias se emplearan como pigmentos fueron la causa, probablemente, de este desplazamiento. Esto nos lleva a dos problemas adicionales vinculados a los fitónimos, que se entrecruzan en la sustancia que ahora tratamos: el de la *sinonimia* (una misma sustancia designada con diversos nombres) y la *homonimia* (un mismo término empleado para designar sustancias diversas)<sup>29</sup>. Como es obvio, este cruce léxico provocó que κιννάβαρι dejara de ser unívoco y causó, a principios de nuestra Era, confusión entre ambas sustancias<sup>30</sup>. Autores como Dioscórides y Plinio intentaron eliminar la ambigüedad estableciendo el latín *minium* como nombre del cinabrio<sup>31</sup>:

– Dsc., V 94 Wellmann

κιννάβαρι οἴονται τινες τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τῷ καλουμένῳ μίνιῳ πλανώμενοι· τὸ μὲν γὰρ μίνιον σκευάζεται ἐν Σπανίᾳ ἐκ λίθου τινὸς ...<sup>32</sup>; τὸ δὲ κιννάβαρι κομίζεται μὲν ἀπὸ τῆς Λιβύης, πιπράσκειται δὲ πολλοῦ καὶ τοσοῦτον, ὡς μόλις ἐξαρκεῖν τοῖς ζωγράφοις εἰς τὴν ἐν ταῖς γραμμαῖς ποικιλίαν. ἔστι δὲ καὶ βαθύχρουν, ὅθεν ἐνόμισάν τινες αὐτὸ αἶμα εἶναι δρακόντιον. δύναμιν δὲ ἔχει τὸ κιννάβαρι τὴν αὐτὴν τῷ αἱματίῃ, [...]<sup>33</sup>.

Algunos piensan, erróneamente, que el *kinnabari* es la misma sustancia que el denominado *minio* (μίνιον). Por lo que respecta al *minio*<sup>34</sup>, este se prepara en Hispania a partir de una cierta piedra ...; el *kinnabari*, por su parte, es importado de Libia y se vende en cantidades tan pequeñas que apenas les basta a los pintores para la decoración de las letras. Tiene un color intenso, por lo que algunos piensan que esto es *sangre de serpiente*. El *kinnabari* tiene las mismas propiedades que el *hematites*, [...].

– Plin., *Nat.* XXXIII, 116 Zehnacker

*Vocant Graeci miniumque cinnabarim; unde natus error Indico nomine*<sup>35</sup>. *Sic enim appellant illi sanie draconis elisi elephantorum morientium pondere permixto utriusque animalis sanguine, ut diximus, neque est alius colos, qui in pictura proprie sanguinem reddat. Illa cinnabaris antidotis medicamentisque utilissima est. At, Hercules, medici, quia cinnabarim vocant, utuntur hoc minio, quod venenum esse aulo mox docebimus.*

Los griegos llaman también al *minium* [*i.e.* cinabrio] *cinnabaris*; de donde nace un error a causa de este nombre índico [*i.e.* *cinnabaris*]. En efecto, estos llaman también así al humor de las serpientes aplastadas por el peso de los elefantes moribundos, en la que se mezcla la sangre de uno y otro animal, que, como dijimos, no

<sup>29</sup> Véase Hardy & Totelin 2016: 93-103.

<sup>30</sup> Como señala Plinio en el pasaje que se cita a continuación, se trata de una confusión de no poca importancia, porque, frente a las propiedades médicas de la resina de *dragonera*, la alta concentración de mercurio que posee el cinabrio –mena natural de este metal– hace de él un veneno letal.

<sup>31</sup> Para un análisis más profundo, *vid.* Trinquier 2013: 308-313 y Martelli 2014. Sin embargo, coincido con Martelli en que la especialización semántica que establece Trinquier no se generalizó (*cf.* n.36, *infra*).

<sup>32</sup> Extraigo, para mayor brevedad, el *excursus* sobre la extracción del cinabrio.

<sup>33</sup> El texto continúa con las propiedades farmacológicas del cinabrio líbico.

<sup>34</sup> No confundir con el término de las lenguas modernas ‘minio’, que designa el tetróxido de plomo, un pigmento rojo de producción artificial llamado en la antigüedad *secundarium minium* (Plin., *Nat.* XXXIII 119) o cinabrio manufacturado (Teophr., *Lap.* 58 Caley).

<sup>35</sup> Este pasaje contiene variantes importantes, *vid.* Zehnacker 1983: 203-204, n.1, para su comentario.

hay otro color que represente la sangre en la pintura de forma más adecuada. Este *cinnabaris* es utilísimo para los antidotos y medicamentos. Pero –¡por Hércules!–, los médicos, como lo llaman *cinnabaris*, usan nuestro *minium* [*i.e.* cinabrio], que es un veneno, como mostraremos en breve.

La necesaria distinción terminológica que defienden Dioscórides y Plinio, sin embargo, no se afianzó<sup>36</sup>; por el contrario, las propias lenguas modernas prueban que *cinnabaris* fue el término que se triunfó para este mineral. De hecho, ni siquiera el propio Dioscórides, a pesar de sus esfuerzos, fue ajeno a cierta inconsistencia, heredada sin duda de sus fuentes<sup>37</sup>. No obstante, los dos pasajes que se acaban de citar resultan interesantes para la presente discusión por dos motivos. En primer lugar, ambos confirman –aunque cada uno a su manera– la existencia de una creencia popular según la cual αἷμα δρακόντιον / *sanguis draconis* era, realmente, sangre de serpiente<sup>38</sup>. Dioscórides no se pronuncia al respecto, e incluso se distancia de esta idea, como sugiere el ἐνόμισάν τινες, pero Plinio no deja lugar a dudas: el *sanguis draconis* era ‘sangre de serpiente’<sup>39</sup>. En segundo lugar, deseo llamar la atención sobre la comparación final del texto del Dioscórides, que nos devuelve a la entrada de los *Hermeneumata*.

En este pasaje, la resina de *dragonera* (bajo la denominación de κιννάβαρι líbico) se equipara con la gema que en la antigüedad llamaban *hematites*<sup>40</sup>. Dioscórides señala que ambas tenían propiedades farmacológicas similares, lo que ya es un punto de contacto que explicaría, por sí solo, la entrada de los *Hermeneumata*: αἷμα ὄφραως· αἱματίτης λίθος. Pero, ¿implica esta entrada una equivalencia o una identificación? Responder a esta pregunta es difícil, pero hay que tener en cuenta que también el término αἱματίτης deriva del griego αἷμα, ‘sangre’ (Gal. *SMT* XII 195.5 Kühn), debido al intenso color rojo de esta gema. Teofrasto (*Lith.* 37) incluso dice que “parece hecha de sangre coagulada”. Podemos preguntarnos, entonces, si la resina de *dragonera* –denominada αἷμα por su color (cf. Anexo II, imagen 1) y que algunos consideraban verdadera sangre– pudo haber sido confundida también con esta gema. Este hecho no parece difícil; incluso puede que esta confusión se encuentre atestiguada en algunos *Lapidarios* que afirman que, tras un proceso de cocción, el *hematites* podía

<sup>36</sup> Como señala Martelli (2014: 39-44), Galeno cita el κιννάβαρι entre τὰ μεταλλικὰ φάρμακα, sin aludir a su doble significado (Gal. XII 221, 15-16 Kühn), y el léxico médico medieval *Alphabetum Galieni* –cuya fuente parece haber sido un léxico médico griego ca. I a.C./I d.C.– afirma precisamente lo contrario de lo que dice Dioscórides: *cinnabar non est sanguis draconis, quod aliqui putant, sed fit de lapide* “el *cinnabar* no es ‘sangre de serpiente *drakōn*’, como algunos piensan, sino que se hace a partir de una piedra”, cf. *Alphabetum Galieni* 58 (Everett 2012: 188).

<sup>37</sup> En Dsc., V 95 se utiliza el término κιννάβαρι en vez de μίντιον al describir cómo procesar el cinabrio para extraer mercurio.

<sup>38</sup> Trinquier (2013: 307), señala que, “comme les autres *exotica*, les pigments importés depuis des contrées lointaines ne voyageaient en effet pas seuls, mais il circulait avec eux un ensemble d’informations qui permettaient de leur conférer lustre et prestige”. Esto, si bien es cierto, no descarta que se trate de una etiología popular formada a raíz del nombre de esta sustancia. Los nombres botánicos –incluso los descriptivos que aludían a características evidentes de la planta– eran especialmente susceptibles de generar este tipo de explicaciones, cf. Hardy & Totelin 2016: 97.

<sup>39</sup> Esta leyenda popular es descrita con más detalle en Plin. *Nat.* VIII 12. Sobre este motivo en la literatura, *vid.* Trinquier 2013: 331-342.

<sup>40</sup> Estoy de acuerdo con Caley & Richards (1956: 138-139) en que cuando los autores antiguos describen la αἱματίτης como una gema de color rojo brillante no se refieren a lo que conocemos actualmente como hematites u oligisto, un mineral gris o negro metalizado (cf. Anexo II, imagen 3), que recibió el mismo nombre.

“disolverse”<sup>41</sup>. Ya se trataría de una gema o un mineral, esto no es factible, pero la sangre de *dragonera*, al ser una resina, funde a una cierta temperatura y es soluble en aceite y alcohol.

Por lo tanto, si se tiene en cuenta todo lo dicho hasta ahora, la identificación con la *hematites* que ofrece la col. B es clave para comprender que el αἷμα ὄφεως de la col. A es la sustancia conocida en la Antigüedad como αἷμα δρακόντειον. La interpretación literal de la expresión αἷμα δρακόντειον como ‘sangre de serpiente’ –bastante extendida en la Antigüedad– podría haber motivado que el término derivativo δρακόντειον (aquí un fitónimo) fuera reemplazado por el genitivo de ὄφις, generando un sinónimo de idéntico valor léxico –αἷμα ὄφεως, ‘sangre de serpiente’–, pero sin el mismo valor semántico, ya que este nombre no se empleó nunca para la resina de la δρακόντιος βοτάνη. En cualquier caso, la identificación con la *hematites* muestra que, curiosamente, el redactor de la lista no pensaba que realmente fuera sangre. Si aceptamos, entonces, que en la col. A debería leerse αἷμα δρακόντειον, la identificación que ofrece la col. B no es correcta técnicamente hablando, como ya se ha señalado, pero los *Lapidarios* órficos prueban que en ciertos círculos pudo haberse producido.

## 2.2. Caso 2: (§ 8) αἷμα κυνοκεφάλου· αἷμα καλαβότου, ‘sangre de babuino: sangre de gecko’

Αἷμα κυνοκεφάλου (literalmente, ‘sangre de babuino’) fue uno de los primeros *Drecknamen* de los *Hermeneumata* en ser identificado como una sustancia vegetal<sup>42</sup> gracias a otros pasajes de los propios papiros mágicos que mencionan una κυνοκεφαλῖος χόρτος (*PGM* V 371) o κυνοκεφαλίδιον βοτάνη (*PGM* VII 620)<sup>43</sup>. Κυνοκέφαλος y sus derivados κυνοκεφάλειον/–ιον, κυνοκεφάλια y el diminutivo κιννοκεφαλίδιον<sup>44</sup>, son un grupo de fitónimos formados sobre el nombre del babuino<sup>45</sup> (en griego, κυνοκέφαλος). Varios testimonios, además de los papiros mágicos, los vinculan al ámbito egipcio. El primero es de Plinio, quien dice haber escuchado hablar de esta planta a Apión el gramático:

– Plin., *Nat.* XXX 18

*Quaereat aliquis, quae sint mentiti veteres magi cum adolescentibus nobis visus Apion grammaticae artis propiderit cynocephalian herbam, quae in Aegypto vocaretur osiritis, divinam et contra omnia veneficia, sed si tota eruetur, statim eum, qui eruisset mori, seque evocasse umbras ad percunctandum Homerum, quam patria quibusque parentibus genitus esset, non tamen ausus profiteri, quid sibi respondisse diceret.*

Que busque cualquiera sobre qué cosas mintieron los antiguos magos. Cuando éramos adolescentes, Apión, conocido en el arte de la gramática, nos enseñó que la hierba *cynocephalia*, que llamaban *osiritis* en Egipto, era divina y servía contra

<sup>41</sup> Orph., *L.* 21. 659-662 y *L. Ker.* 22.2, edición de Schamp & Halleux 1985. La datación del *Lapidario Órfico* varía entre el siglo II y IV d.C., lo que lo sitúa en un marco cronológico cercano a nuestro texto.

<sup>42</sup> LiDonnici 2002: 371-373.

<sup>43</sup> Véase también *PGM* III 468 y 479; V 197; VIII 53. Sobre el contexto, cf. n. 52, *infra*.

<sup>44</sup> Variantes muy similares son presentadas por Amigues (2016: 16) para el mastuerzo (*Lepidium sativum* L.): σαύρα, σαύριον, σαυρίγη y σαυρίδιον.

<sup>45</sup> No empleo la traducción literal ‘cabeza (o ‘cabecita’) de perro’, porque en el contexto egipcio al que los diversos testimonios circunscriben este fitónimo, κυνοκέφαλος se habría interpretado como el nombre del babuino.

todo encantamiento, pero que, si era arrancada de raíz, inmediatamente a aquel que la había arrancado lo mataba, y (contaba) que él mismo había evocado las sombras para preguntar a Homero de qué patria era y quienes fueron sus padres. No osó, sin embargo, decir qué le había contestado.

Apíon fue un egipcio helenizado, reputado estudioso de Homero, que vivió *ca.* 20 a. C. – 45/48 d.C. y que Plinio vincula aquí con los *magoi*, algo que coincide con la imagen –generalmente negativa– que transmite de él la literatura<sup>46</sup>. La incredulidad de Plinio hacia las palabras de Apíon es inequívoca, pero, hoy, el testimonio de los papiros mágicos confirma el uso de la *cynocephalia* entre los magos greco-egipcios<sup>47</sup>.

El segundo testimonio procede de los *synonyma* de Dioscórides, donde κυνοκέφαλος se vincula con dos plantas –la zaragatona<sup>48</sup> y el eneldo<sup>49</sup>–, de las que me interesa especialmente la última. Aprovecharé su análisis para comprar el texto de los *synonyma* con las entradas de los *Hermeneumata* en las que se mencionan tanto la *cynocephalia* como el eneldo (ἄνηθον/ἄνηθον):

– Dsc., III 58 RV Wellman

ἄνηθον τὸ ἐσθιόμενον· οἱ δὲ πολύειδος, οἱ δὲ ἀνίκητον, προφῆται γόνος κυνοκεφάλου, ὁμοίως τρίχες κυνοκεφάλου, οἱ δὲ γόνος Ἑρμοῦ, Αἰγύπτιοι ἀραχοῦ, Ῥωμαῖοι ἀνήθουμ, (etc.).

Eneldo comestible: unos (lo llaman) *polyeidon* ('de muchas formas'), otros, *anikēton* ('invencible'), los *prophetai* 'semen de babuino' o, igualmente, 'pelos de babuino', otros 'semen de Hermes', los egipcios, *arachouí*; los romanos, *anēthum*, (etc.).

– *Hermeneumata*

(§ 6) δάκρυα κυνοκεφάλου· χυλὸς ἀνήθου, "lágrima de babuino: jugo de eneldo"

(§ 8) αἷμα κυνοκεφάλου· αἷμα καλαβότου, "sangre de babuino: sangre de lagarto"

(§ 11) τρίχες κυνοκεφάλου· ἀνήθου σπέρμα, "pelos de babuino: semillas de eneldo"

(§ 12) γόνος Ἑρμοῦ· ἀνηθον, "semen de Hermes: eneldo"

Como puede verse, los *synonyma* confirman tres de las cuatro expresiones que tenemos en la col. A de los *Hermeneumata*, y atribuyen dos –γόνος κυνοκεφάλου y τρίχες κυνοκεφάλου– a la lengua de los *prophetai*. La atestación de 'pelos de babuino' en la receta 43a del *Libro de las Serpientes*<sup>50</sup> prueba no sólo el origen egipcio de estas expresiones, sino también la antigüedad de su uso en la medicina egipcia. Los *synonyma* revelan también la sinonimia existente entre las designaciones γόνος

<sup>46</sup> Cf. Dufault 2019: 59-63.

<sup>47</sup> De hecho, este pasaje no carece de fundamento "mágico": la idea de que ciertas plantas, en el momento de su recolección, eran nocivas si no se tomaban una serie de precauciones práctico-rituales formaba parte del saber botánico popular y, en especial, de las prácticas de los ριζοτόμοι, una categoría de practicante ritual especializado en la recolección de plantas, como refleja el libro IX del *De historia plantarum* de Teofrasto, cf. Scarborough 1991: 144, 149-150. Por otro lado, los papiros mágicos demuestran que la *cynocephalia* estaba especialmente ligada a prácticas destinadas a la obtención de conocimiento, finalidad que también tiene la práctica descrita, cf. n.52, *infra*.

<sup>48</sup> Dsc., IV 69, s.v. ψύλλιον ('zaragota', *Plantago psyllium* L.).

<sup>49</sup> Dsc., III 58 RV, s.v. ἀνηθον (*Anethum graveolens* L.; cf. Anexo II, imagen 4).

<sup>50</sup> Dieleman 2005: 201. Se trata de un libro sobre la identificación de las serpientes y el tratamiento de su mordedura que data de la dinastía XXVI (664-525 a. C.), cf. Sauneron 1989.

Ἑρμοῦ y γόνος κυνοκεφάλου. No es extraño: el babuino era considerado en Egipto la representación teriomórfica del dios Thoth<sup>51</sup>, con el que Hermes se identificó y sincretizó. Hermes-Thoth-babuino son, por lo tanto, una misma entidad<sup>52</sup>.

El texto de Dioscórides corrobora también la identificación de la κυνοκέφαλος / κυνοκεφάλιον con el eneldo. Pero en este aspecto, los *Hermeneumata* podrían ser, incluso, más precisos. Las entradas arriba citadas sugieren que las δάκρυα (‘lágrimas’) de esta planta se corresponden con el χυλός (‘jugo’)<sup>53</sup>, y los τρίχες (‘pelos’) con σπέρμα (‘semillas’). Es decir, los términos ‘semen’, ‘pelos’, ‘lágrimas’, etc. de las expresiones de la columna A parecen formas metafóricas de referirse a las distintas partes y derivados de una planta. Esta hipótesis concuerda con el αἶμα del Caso 1, que era una resina. Esto abre la posibilidad de que sustancias como Ἑρμοῦ δάκτυλοι (‘dedos de Hermes’, *PGM* II 76 y III 468) o κόπρον κυνοκεφάλου (‘excremento de babuino’, IV 2455 y 2582) sean también nombres de otros derivados o partes del eneldo.

Pero entonces, ¿por qué la correspondencia de αἶμα κυνοκεφάλου es αἶμα καλαβώτου (‘sangre de gecko’<sup>54</sup>) en vez del esperado eneldo? En relación con esta pregunta los papiros mágicos resultan de poca ayuda. Αἶμα κυνοκεφάλου aparece en otros dos pasajes de *PGM*: como ingrediente de una tinta (*PGM* XIII 315<sup>55</sup>, que menciona esta sustancia sin más información sobre ella), y en *PGM* IV 2645, donde se menciona en el contexto de un hechizo<sup>56</sup>. El hecho de que, en el ritual que acom-

<sup>51</sup> Véase, por ejemplo, Doxey 2001: 398-400, y Pinch 2002: 114 (s.v. *baboon*).

<sup>52</sup> El vínculo simpático entre esta planta y Hermes-Thoth, divinidad ligada al conocimiento, es especialmente apreciable en los textos mágicos: *PGM* III 468ss. describe un remedio para recordar en el que se utiliza una planta llamada Ἑρμοῦ δάκτυλοι. El nombre de Thoth aparece en la invocación (l. 471). *PGM* III 479 es una prognosis en la que el epíteto de la invocación φῶρ, ‘ladrón’, permite reconocer a Hermes. Según el texto (l. 485), otro antígrafo refiere una invocación distinta, destinada a descubrir un ladrón; la influencia de Hermes sigue estando presente. En V 197, esta planta se emplea para purificar a los participantes en un ritual en el que se invoca a Hermes; *PGM* V 371 es una invocación a Hermes con fines prognósticos; *PGM* VIII 53-63, una práctica a Hermes para conseguir éxito y favores. El mago talla una figurita en forma de babuino “que debe llevar el casco alado de Hermes” y recibe el nombre de este dios (l. 55). El nombre de Thoth (Θωθ) aparece en la fórmula de la ofrenda (l.59). Las únicas prácticas en las que no se percibe ninguna vinculación con Hermes-Thoth, ni siquiera en la finalidad de la misma, son *PGM* VII 620 y *PGM* XIII 315.

<sup>53</sup> Χυλός puede ser desde una infusión a la sabia o líquido exudado por una planta. Las fuentes antiguas que hablan del eneldo no mencionan que se extrajera de él ningún tipo de jugo, pero sí se hacía del hinojo (Dsc., III 70). Algunas variedades incluso producían una sabia gomosa que se cosechaba del tallo (*ibid.*). En este sentido debe tenerse en cuenta que el eneldo (ἀννηθον, *anēthum*; *Anethum graveolens* L., cf. Anexo II, imagen 4), el hinojo (μάραθρον, *feniculum*; *Foeniculum vulgare* Mill., cf. Anexo II, imagen 5) y el anís (ἄνησσον, *anēsum*; *Pimpinella anisum* L., cf. Anexo II, imagen 6) son tres especies vegetales de gran similitud morfológica. De hecho, su diferenciación sigue siendo hoy en día motivo de consultas. Es probable, por lo tanto, que también en la antigüedad fueran confundidas.

<sup>54</sup> *Platydictylus mauretanicus*, en griego καλαβώτης o, más frecuentemente, ἀσκαλαβώτης o σκαλαβώτης. Hesiquio recoge también ἀσκόλαχα (s.v. ἀσκόλαχα) y algunos léxicos tardíos (Peudo-Zonaras, Focio), κωλώτης (s.v. κωλώτης); no obstante, *vid.* n.57, *infra*.

<sup>55</sup> λαβὼν χάρτην ἱερατικὸν γράμμον εἰς αὐτὸν ζμυρνομέλανι καὶ αἵματι κυνοκεφάλου, “toma papiro hierático y escribe sobre él con tinta de mirra y sangre de babuino”.

<sup>56</sup> *PGM* IV 2639-2670 es un hechizo del tipo *diabolé* o difamación ritual en el que –como es propio de esta clase de *lógos* mágico– a la víctima se le atribuyen una serie de acciones *contra lege* con el fin de dirigir la ira de los dioses contra ella (cf. Blanco & Chronopoulou 2017). En este caso, el αἶμα κυνοκεφάλου aparece citada como ingrediente de la ofrenda que la víctima supuestamente ha hecho. Este tipo de acusaciones a veces, como es el caso, tenían un paralelo simbólico en las acciones que el *defigens* –la persona que realizaba la maldición– hacía durante el ritual, y que, por medio de la *diabolé*, se atribuían a la víctima. Por ello, muchas de las sustancias enumeradas como parte de la ofrenda de la víctima (ll. 2639-2650) pueden identificarse con las empleadas por el *defigens* en el ritual (ll. 2680-2687). Esta práctica y la *diabolé* tienen una segunda versión (*PGM* IV 2434-2569) que sigue sin resolver el interrogante. La *diabolé*, más breve, no detalla los ingredientes empleados por la víctima y en el sahemerio ofrecido por el mago se emplea κόπρον κυνοκεφάλου, que es ambiguo: podría ser una concreción de la κυνοκεφάλου οὐσία (entonces debería leerse de forma literal, ‘estiércol de babuino’ [zoo.]), o podría ser una versión que emplea otra parte de la *cynocephalia*.



pañá a este último, se equipare esta sustancia con la *materia mágica* de un babuino (l. 2683) nos indica que el redactor de la práctica interpretó αἷμα κυνοκεφάλου de forma literal. Sin embargo, a la luz de lo expuesto, es obvio que ni es verdadera sangre de babuino ni es correcta tampoco la identificación αἷμα καλαβώτου. Por consiguiente, para la presencia de esta última pueden sugerirse varias explicaciones: la correspondencia que hubiéramos esperado (el eneldo o alguna de sus partes) podría haber sido desplazada por alguna asociación subyacente, como ocurría con la *hematites* en relación con la “sangre de *dragonera*”. Otra posibilidad, que no excluye la anterior, es que αἷμα καλαβώτου sea otra sustancia vegetal y καλαβώτης un fitónimo. Los *synonyma* de Dioscórides apoyan esta interpretación, ya que recogen el homófono καλαβῶτις como fitónimo de la cebolla en la lengua de los *prophetai* (κρόμμυον, *Allium cepa* L.; cf. Dsc., II 151 RV). Este fitónimo, de hecho, parece probable en base a una asociación *similia similibus curantur*, siempre de cuño egipcio: en esta cultura, la cebolla era empleada contra las serpientes y otros reptiles venenosos<sup>57</sup>, propiedad celebrada en el festival de Bastet<sup>58</sup>. De ser así, αἷμα καλαβώτου debería interpretarse, entonces, como ‘jugo/sabia de la *kalabōtis*’, lo que implica que esta expresión debería estar en la col. A y no en la B, como aparece en los *Hermeneumata*. Es decir, aquí podría haberse producido la confluencia de dos términos pertenecientes a la col. A en una sola entrada de la lista (por una mala lectura de algún antígrafo, por un salto de línea en el proceso de copia, etc.). Un fenómeno de naturaleza textual similar provocó, por ejemplo, el cruce –por la inversión de los nombres en alguna de las dos columnas– de las entradas § 26 (γόνος Ἡλίου· ἐλλέβορος λευκός) y § 27 (γόνος Ἡρακλέους· εὐζωμον λέγει), ya que, según los *synonyma*, γόνος Ἡρακλέους no es el nombre del εὐζωμον (‘rúcula’, *Eruca vesicaria* L.), sino del ἐλλέβορος λευκός, y viceversa, es plausible que la rúcula hubiera sido llamada γόνος Ἡλίου (cf. *infra*).

### 2.3. Caso 3: ἀπὸ Τιτᾶνος· θριδαξ ἀγρία, ‘de Titán: lechuga silvestre’ (§ 28)

col. xvi 19	(§26)	γόνος Ἡλίου	ἐλλέβορος λευκός
20	(§27)	γόνος Ἡρακλέους	εὐζωμον λέγει
21	(§28)	ἀπὸ Τιτᾶνος	θριδαξ ἀγρία

En la entrada § 28, en ἀπὸ Τιτᾶνος se ha omitido el término de la *Drekapotheke*. Al aparecer en una secuencia de tres sustancias derivadas de dioses en la que las dos precedentes son γόνος<sup>59</sup>, el contexto sugiere que este es el término omitido<sup>60</sup>. Sin embargo, como se verá un poco más adelante, también hay argumentos que apoyan αἷμα, por lo que, en este caso, no es posible tener seguridad a cerca de la integración.

<sup>57</sup> Aunque la cultura egipcia diferenciaba bien los distintos tipos de serpiente, existía bastante confusión en lo que respecta a geckos y lagartos, que no se diferenciaban tampoco de otros animales nocivos y rastreros, cf. Hansen 2000. Ambos eran considerados en Egipto (y siguen siéndolo hoy en día a nivel popular) no solamente venenosos, sino potencialmente contaminantes: se les responsabilizaba de diversos tipos de pestilencias e, incluso, de la podredumbre de los alimentos (Hansen 2000: *passim*). Por ello, ni parece probable que la ‘sangre de lagarto’ que aparece en un remedio oftálmico de *P.Ebers* (no. 424 Ghalioungui) fuera realmente la sangre de este animal, ni que αἷμα καλαβώτου lo sea: ningún médico-sacerdote egipcio la habría empleado o incluso manipulado.

<sup>58</sup> Cf. Graindorge-Hereil 1994; Murray 2006<sup>4</sup>: 628-630.

<sup>59</sup> Cf. n. 10, *supra*.

<sup>60</sup> Cf., e.g., en las entradas § 35-37 sólo la primera indica la sustancia (στίρη), que se sobreentiende en las dos siguientes.



Por lo que respecta a γόνος, los argumentos a su favor son los siguientes. Θρίδαξ se traduce generalmente como ‘lechuga’, del latín *lactuca*, término que procede de *lac*, *lactis*, “leche”, debido a la sabia lechosa –denominada *lactuarium* (cf. Anexo II, imagen 9)– que las distintas plantas de esta especie exudan. Es necesario aclarar que nuestra actual ‘lechuga’ (*Lactuca sativa*) era un vegetal desconocido en el periodo que tratamos, que ha ido evolucionando a través de la selección agrícola y que está emparentada (si es que no deriva) con las variedades de *lactuca* que sí se conocían en la antigüedad, la *Lactuca virosa* L. (cf. Anexo II, imagen 8) y la *Lactuca serriola* L. (cf. Anexo II, imagen 7)<sup>61</sup>. Esta última es la variedad que generalmente se identifica con el fitónimo griego θρίδαξ ἄγρία (que traduzco como ‘lechuga silvestre’). Sin embargo, los testimonios artísticos y literarios muestran que la *lactuca* egipcia era una variedad mucho más grande, desconocida –o extinta– hoy en día. Esta planta era considerada símbolo de la fertilidad y se le atribuían propiedades afrodisiacas<sup>62</sup>. El motivo podría estar en el *lactuarium* que, por su textura y color, podría haber recordado al semen (*similia similibus curantur*). De hecho, la vinculación entre la *lactuca* egipcia y el semen es muy antigua: se encuentra ya en el papiro Chester Beatty I, recto, col. 11-13 (ca. 1190 a 1070 a.C.), que narra cómo el dios Seth se quedó embarazado al comer una *lactuca*<sup>63</sup> sobre la que Isis había depositado el semen de su hijo Horus<sup>64</sup>, una de las múltiples manifestaciones del astro solar en la cultura egipcia<sup>65</sup>. La conexión entre Horus y las propiedades afrodisiacas de las *lactucae* apoya que la expresión γόνος Ἡλίου de la entrada § 26 (cf. *supra*) no fuera el eléboro, como sugiere dicha entrada, sino εὔζωμον (‘rúcula’<sup>66</sup>), que es la equivalencia sin embargo de la entrada § 27 (cf. *supra*): esta verdura, como la lechuga silvestre (de la que morfológicamente se distingue sólo por la flor), también era consumida por sus propiedades afrodisiacas<sup>67</sup>. El par Horus-Helio nos da la clave para entender el porqué del nombre Τιτάν.

Τιτάν es un epíteto solar con una larga tradición en la cultura griega en relación con Helio<sup>68</sup> y de empleo muy frecuente en referencia a la gran divinidad sincrética de carácter solar que aparece en la magia greco-egipcia (e.g., PGM II 86, III 210, XXIII 5, etc.). Es decir, γόνος ἀπὸ Τιτάνος (o γόνος Τιτάνος) y γόνος Ἡλίου podrían haber sido la helenización de una posible (aunque hipotética) denominación γόνος Ὁρου, ‘semen de Horus’, verosímil en relación con la *lactuca* (y similares)

<sup>61</sup> Cf. Murray 2006<sup>4</sup>: 631-632. Estas “lechugas”, sin embargo, no eran empleadas como comestibles, sino por las propiedades farmacológicas de sus semillas (y el aceite que se extraía de ellas) y el *lactuarium* (cf. *ibid.*). Este último, de hecho, puede variar desde un sedante suave a un fuerte opiáceo dependiendo de la variedad de *lactuca* de la que proceda. Es decir, incluso si γόνος no se refiriese aquí al *lactuarium*, sino sencillamente a las semillas (σπέρμα, γόνος) tendría sentido, porque estas eran uno de los principales motivos por los que se cultivaban estas especies.

<sup>62</sup> Cf. Harlan 1986 y Murray 2006<sup>4</sup>: 631-632.

<sup>63</sup> Sigo aquí la propuesta mayoritaria sobre la identificación del vegetal del que habla este mito, cf. Harlan 1986: 6-7. Ver *ibid.*, p.6, tabla 1, para un resumen del resto de propuestas que se han hecho.

<sup>64</sup> *Id.* una traducción al inglés en Lichtheim 1976: 220-221. Pinch (2004: s.v. Min) señala que, en este mito, Horus se encuentra identificado con el dios Min, algo que indican el fuerte carácter sexual de la escena, el aspecto fecundador del dios, la propia “lechuga” (símbolo de Min).

<sup>65</sup> *Id.*, e.g., Meltzer 2001 y Pinch 2004: s.v. Horus.

<sup>66</sup> Existen (y eran conocidos ya en la Antigüedad) distintos tipos de rúcula, comprendidos bajo el nombre de εὔζωμον: *Eruca vesicaria* L. y *Diplotaxis tenuifolia* L.

<sup>67</sup> Cf. Dsc. II 140 Wellmann.

<sup>68</sup> Como epíteto de Helio, aparece ya en Empédocles (fr. 48 = 31 B 38 DK).

en el mundo egipcio. Tal doblete no carece de fundamento: un par equivalente<sup>69</sup> se atestigua para el calamento (*Calamintha officinalis* Moench) en los *synonyma* de Dioscórides.

– Dsc., III 35 RV Wellmann

καλαμίνθη· (...) <sup>70</sup>προφηται αἴλουρον ἢ πρόγονος Ἀπόλλωνος<sup>71</sup> ἢ γόνος Ὠρου,

Calamento: (...), los profetas (la llaman) ‘gato’ o ‘ancestro de Apolo’<sup>72</sup> o ‘semen de Horus’.

Por su parte, la integración de αἶμα<sup>73</sup> tiene también su fundamento en el testimonio de los *synonyma*, que recogen αἶμα Τιτάνου<sup>74</sup>, “sangre-de-Titán”, como el nombre de la θρίδαξ ἀγρία en la lengua de los *prophetai*:

– Dsc., II 136 RV Wellmann

θρίδαξ ἀγρία· οἱ δὲ καὶ τοῦτο ἱεράκιον, προφηται αἶμα Τιτάνου, Ζωροάστρης φέρομβρος, Αἰγύπτιοι ἐμβρωσί, Ῥωμαῖοι λακτοῦκαμ ἀγρέστε<μ>.

Lechuga silvestre: unos la llaman *hierákion*; los profetas, ‘sangre-de-Titán’; Zo-roastro, *phérombros*; los egipcios, *embrosí*; los romanos, *lactuca agrestis*.

Antes de terminar quiero llamar la atención sobre otro de los nombres recogidos en este pasaje: ἱεράκιον. Se trata de un fitónimo formado sobre ἱέραξ-, ακος, ‘halcón’, que podría traducirse como ‘planta del halcón’. Esta ave nos conduce de nuevo a Horus, puesto que el halcón era su representación teriomorfa<sup>75</sup>. Aunque el fitónimo ἱεράκιον no es atribuido de forma unívoca a la θρίδαξ ἀγρία, los textos greco-latinos lo emplean para referirse a un conjunto de plantas que, en realidad, pertenecen a la misma subfamilia –*Cichorioideae*– que las ya mencionadas *Lactuca serriola* y *virosa*<sup>76</sup>. En cualquier caso, su identificación con la θρίδαξ ἀγρία puede sostenerse también en base a un relato, recogido en varios autores greco-latinos, según el cual la capacidad que tienen los halcones para mirar fijamente al sol sin cegarse y su excelente visión se debía a una planta de propiedades oftálmicas con la que estos se

<sup>69</sup> En el pasaje de los *synonyma* que se cita, aparece Apolo en vez de Titán, pero debe tenerse en cuenta que el proceso de sincretismo entre Apolo y Helio iniciado en época arcaica finaliza y se afianza en época helenística. En el siglo II a.C., de hecho, las fuentes atestiguan ya la generalización de la designación Apolo-Helio tanto en las inscripciones como en las consultas oraculares (cf. Fontenrose 1988: 113-114). Es decir, en esta época, Apolo, como Titán, es uno más de los nombres que tiene la divinidad solar. *Vid.* también la n. 71, *infra*.

<sup>70</sup> Extraigo, para mayor brevedad, los *synonyma* anteriores.

<sup>71</sup> Si tenemos en cuenta todo lo expuesto en esta sección, así como un probable γόνος ἀπὸ Τιτάνος, creo razonable proponer que πρόγονος (‘antepasado, ancestro’) sea el resultado de una transposición. Este término no tiene paralelos en las expresiones botánicas, pero γόνος πρὸς Ἀπόλλωνος sería sinónimo de γόνος Ὠρου y γόνος ἀπὸ Τιτάνος, ‘semen procedente de [nombre de la divinidad solar]’. *Vid.* también la n.69, *supra*.

<sup>72</sup> *Cf.* n.69, *supra*.

<sup>73</sup> Esta es la propuesta de Preisendanz (1974: 85, *ad loc.*) y Betz (1986: 168, *ad loc.*).

<sup>74</sup> αἶμα Τιτάνου está también recogido como nombre de la zarzamora (βάτος/*batos*, cf. Dsc., IV 37 RV; Ps. Apul., *Herb.* 88), del ‘rabo de gato’ (σιδηρίτις, cf. Dsc., IV 33 RV) y del girasol (*heliotropia*, cf. Ps. Apul., *Herb.* 49).

<sup>75</sup> *Cf.* n.65, *supra*.

<sup>76</sup> Se trata de el ἱεράκιον τὸ μέγα (Dsc., III64a; *Urospermum picroides* Schm.) y el ἱεράκιον τὸ μικρόν (Dsc., III 64b; *Scorzonera resedifolia* L.). La excepción sería la δρακοντία μεγάλη (*Dracunculus vulgaris* Schott), que recibe este nombre en Dsc., II 166, pero pertenece a una familia vegetal distinta.

ungían los ojos<sup>77</sup>. Dependiendo del autor, en dicho relato el nombre de la planta varía entre *ιεράκειον* (Horap., I 6.5 Sbordone), *hieracion* (Plin. *Nat.* XX 60-64) y *θρίδαξ ἄγρία* (Ael. *NA* II, 43).

Pues bien, aunque en los papiros mágicos no se emplea nunca la *θρίδαξ ἄγρία* ni ninguna sustancia denominada *αἷμα/γόνος Τιτάνου*, la ‘planta del halcón’ sí que devuelve varias concordancias: en *PGM* IV 901 se emplea una *ιερακίτις βοτάνη* y en *PGM* IV 2093-2097 se describe una tinta realizada, precisamente, con *αἷμα ιεράκειον*<sup>78</sup>. Como sucedía en el caso de *αἷμα δρακόντειον*, la interpretación de *αἷμα ιεράκειον* es ambigua: puede leerse como ‘sangre de *hieracion* [bot.]’ o como ‘sangre de halcón [zoo.]’. La confirmación del fitónimo en otras fuentes apunta a la primera, y aunque así no fuera, hay motivos rituales para pensar que no es verosímil que un mago greco-egipcio empleara la sangre de un halcón para escribir<sup>79</sup>. En cualquier caso, la existencia de una sustancia denominada *αἷμα ιεράκειον*, a través del vínculo halcón-Horus-sol, proporciona un argumento adicional en favor de la integración <αἷμα> ἀπὸ Τιτᾶνος

En resumen, los testimonios analizados revelan que, en Egipto, el dios solar Horus estuvo vinculado a una variedad de *lactuca* que recibía distintos nombres en relación con él. Así, el vínculo entre la ‘lechuga silvestre’ o *θρίδαξ ἄγρία* y la expresión de la columna A pueden considerarse, *grosso modo*, válidos. Queda abierto, sin embargo, cuál sería, exactamente, la expresión de la columna A, ya que, como se ha mostrado, tanto *γόνος* como *αἷμα* son factibles por distintos motivos. No obstante, tampoco puede excluirse que, como ocurría con el eneldo en el Caso 2, ambas se emplearan para referirse a diversas partes o productos de la *θρίδαξ ἄγρία* (e.g., las semillas y el *lactuarium*, los dos productos fundamentales de esta planta en la Antigüedad). Esto nos lleva a plantearnos la corrección de otra entrada: *καρδία ιέρακος· ἄρτεμισίας καρδία* (§ 31), en la que, por cuestiones de extensión, no me detendré en este estudio.

### 3. Los *Hermeneumata*: una nueva hipótesis

Los casos analizados demuestran que la correspondencia notada por Dieleman entre la *cynocephalia* y el eneldo, se produce también, con mayor o menor acierto, en otras entradas de esta lista. El hecho de que las expresiones de una y otra columna sean equivalentes (o, al menos, lo fueran para su redactor) hace que el término *ἐρμήνευμα* con el que la introducción se refiere a este texto sea perfectamente correcto. Un *ἐρμήνευμα*

<sup>77</sup> Es, obviamente, una explicación etiológica que encuentra en las propiedades oftálmicas de esta planta y la leyendaria buena vista del halcón el pretexto para explicar un fitónimo que no cobra sentido en la cultura griega. Rumor (2015: 127-133) recoge narraciones similares en relación con otras aves.

<sup>78</sup> Τὸ δὲ τῆς καλλύσσου φύλλον αἷματι ιερακείῳ, ᾧ συμμίσγεται αἰθάλη χρυσοχόου, “la hoja de lino (se escribe) con ‘sangre de *hieracion*’, con la que se mezcla hollín de orfebre”. Junto con esta tinta, de hecho, se mencionan otras dos, a las que debemos de sumar también la realizada con “sangre de *dragonera*” (cf. n. 22, *supra*), descrita en el mismo papiro. Las cuatro poseen un patrón de ingredientes similar en el que un polvo metálico se mezcla con un ingrediente denominado “sangre”. Para un análisis de las mismas, *vid.* Blanco Cesteros (en prensa).

<sup>79</sup> Como encarnación de Horus, el halcón era uno de los pájaros más sagrados de Egipto. Esta percepción fue compartida por los redactores de los papiros mágicos, donde esta ave aparece en varios rituales como la epifanía terrena de la divinidad solar (e.g., *PGM* I 45ss.). El hecho de que fuera sagrada explica por qué el derramamiento de su sangre es considerado una acción impía en *PGM* IV 2593 (= 2656) y, en el único ritual mágico en el que el sacrificio de un halcón es requerido, este se realiza por “deificación”, es decir, ahogando al animal para evitar el derramamiento de su sangre (*PGM* I 1-15).

es, literalmente hablando, una explicación o interpretación, pero en un sentido más técnico *hermeneumata* fue el término genérico por el que se conoció un tipo de léxicos bilingües griego/latín de carácter escolar<sup>80</sup>. Este tipo de material, que tenía una función puramente didáctica, data del siglo III d.C., pero se conocen textos similares, con idéntica función y datación mucho más antigua, no sólo en griego y latín, sino también en otras lenguas<sup>81</sup>. Estos léxicos cubrían ámbitos muy diversos, entre los que hay algunos ejemplos interesantes como paralelo comparativo: *C. Gloss. Biling.* I<sup>82</sup>, no. 5 y 7 son listas de peces en las que el nombre griego es equiparado, en una columna paralela, con el nombre latino; el no. 6 incluye, además de peces, verduras; el no. 9 contiene nombres de cuadrúpedos comunes; el no. 8 nombres de vientos y signos del zodiaco en griego y latín. A estos se puede añadir un testimonio procedente también de los papiros mágicos que se parece mucho a los *Hermeneumata*. Se trata de un glosario griego-demótico que abarca las col. i-iv de *PGM/DM XIV*, en el que distintos nombres griegos de plantas, minerales y animales son glosados mediante su equivalente en demótico, a veces acompañado de una pequeña descripción. He aquí un breve extracto:

– *PDM xiv col. ii verso, ll.1-6*, transcripción de Dieleman (2005: 116-117, con traducción al inglés)

χαμεμελον	<i>thw w' b</i> es su nombre
λευκανθεμον	<i>šk htr</i> es su nombre
κριναθεμον	<i>mn p nfr a hr-y</i> [trad.: “No-hay-nadie-mejor-que-yo”] es su nombre
χρυσανθεμον	<i>nfr hr</i> [trad.: “De-rostro-hermoso”] es su nombre. De otra forma, <u>“Flor-de-oro” del vendedor de guirnaldas; su hoja es fuerte, su tallo frío (?), su flor es dorada, su hoja es como la del gryn' themwn</u> [transliteración demótica del griego κρινάνθεμον].

La dirección de lectura del texto es la de la lengua egipcia, de derecha a izquierda. Es decir, en el papiro los términos griegos de este glosario se encuentran alineados a la derecha. Esto me ha hecho reflexionar sobre la ordenación alfabética de la columna B de los *Hermeumata* (la que contiene los términos reconocibles desde el griego). Es curioso que la columna B (que no es la primera en el sentido de lectura del griego) presente una ordenación alfabética mientras que la columna A carece de estructura. Pero, ¿y si los *Hermeneumata* fueran la traducción de un glosario demótico como este? Eso explicaría la ordenación alfabética de la columna de la derecha (que sería la primera en el sentido de lectura de la lengua egipcia). La introducción dice que los *Hermeneumata* han sido μεθρημηνευμένα, ‘traducidos’, y Dieleman ya demostró que τρήχες κυνοκεφάλου es un calco lingüístico de la lengua egipcia. Una traducción literal podría explicar también la sustitución de δρακόντειον por ὄφεως, que los teónimos egipcios estén uniformemente vertidos al griego y quizás algún otro fenómeno. Por ahora se trata, sin embargo, de una hipótesis por explorar.

<sup>80</sup> Un ejemplo son los *Hermeneumata Pseudodositheana*, cf., e.g., Gayraud 2010.

<sup>81</sup> Dieleman (2005: 191) señala P.Heid. inv. G 414 (III a.C.) que contiene una lista de palabras griegas vinculadas a la vida diaria, acompañadas de su equivalente en egipcio, transliterado en caracteres griegos, pero no es el único caso, como muestran los ejemplos recogidos en Kramer 1983 y 2001 (*C. Gloss. Biling.*, vols. I y II). También es digno de mención P. Oxy. 15 1802 + P. Oxy. 71 4812 (II/III d.C.; TM 63877, vid. Schironi 2009), un glosario misceláneo que recoge términos dialectales griegos y palabras procedentes de diversas lenguas de próximo oriente (lidio, persa, escita, caldeo, etc.).

<sup>82</sup> Kramer 1983.

#### 4. Reflexiones finales

Los casos analizados, y el extenso número de paralelos examinados, demuestran que los *Hermeneumata* de PGM/PDM XII (=GEMF 15) no son un listado de nombres secretos; las expresiones de la columna A contienen fitónimos y litónimos que, de hecho, se encuentran atestiguados en distintos tipos de fuentes (literarias, botánicas, médicas, etc.), tanto en tratados egipcios, como en autores griegos y latinos. Tampoco son nombres sustitutivos, como ya demostró Dieleman: las expresiones de una y otra columna son equivalentes (o, al menos, su redactor las consideró equivalentes). Es decir, estamos ante un léxico de nombres de sustancias que entran dentro del ámbito de la farmacopea antigua. Por otro lado, distintos argumentos y fuentes corroboran, de forma repetida, el origen egipcio de los fitónimos analizados, pero la identificación de Dieleman de la expresión τρίχες κυνοκεφάλου en el *Libro de las Serpientes* sugiere que, probablemente, toda la expresión lo era. Algo que también se reitera en las fuentes es la vinculación de este tipo de expresiones con diferentes practicantes rituales del ámbito egipcio: las usan los médicos –que en Egipto eran sacerdotes<sup>83</sup>– y, según Plinio<sup>84</sup>, los magos, algo que corroboran los manuales de magia greco-egipcios. El prólogo de los *Hermeneumata*, por su parte, se las atribuye a los *hierogrammateis* (ἱερογραμματεῖς) y los *synonyma* de Dioscórides a los *prophetai*<sup>85</sup> (προφήται); estos títulos eran empleados tanto por ciertas categorías sacerdotales como por los magos greco-egipcios para referirse a sí mismos<sup>86</sup>. En realidad, lo más prudente es no trazar líneas netas entre estas tres categorías: la del médico y, sobre todo, la del sacerdote y el mago son tres tipos de practicante ritual que en el contexto egipcio a menudo no se pueden (y no se deben) diferenciar. Es decir, la hipótesis de Dieleman según la cual la columna A contiene expresiones procedentes de una jerga farmacológica técnico-ritual egipcia es probablemente correcta y, de acuerdo a lo que se acaba de explicar, no es incompatible (es más, está de acuerdo) con el hecho de que en época Imperial romana este tipo de jerga se hubiera extendido a la magia. Los magos greco-egipcios no sólo beben de la tradición ritual egipcia, sino que probablemente muchos se habían formado en la ella.

Sin embargo, el Caso 1 nos recuerda que ninguna conclusión es completamente generalizable: el de αἷμα δρακόντειον era un nombre de uso común de cuyo análisis no trasciende ningún tipo de influencia egipcia, por lo que no podemos descartar que en la col. A haya otras expresiones (o fitónimos) de origen indeterminado o, incluso, griego. La naturaleza de las entradas tipo αἷμα ὀφθαλμοῦ (§ 14), por ejemplo, está aún por determinar.

Para llegar a estas conclusiones ha sido clave descubrir la verdadera naturaleza de las expresiones de la columna A. Generalmente consideradas *Drecknamen*, al menos los casos analizados no lo son. Un *Drecknamen* es un tipo de nombre formado por dos términos –una parte del cuerpo o secreción + el nombre del ser vivo del que procede– que tiene doble lectura, literal y connotativa. En relación con esta última (la connotativa), este tipo de nombres han sido tradicionalmente utilizados a lo largo de toda la

<sup>83</sup> Nunn 1996: 113-135.

<sup>84</sup> Se trata de un pasaje en el que Plinio dice que los magos denominan ‘sangre de Cronos’ a una sustancia llamada (e interpretada por Plinio literalmente como) ‘sangre de basilisco’, cf. Plin. *Nat.* XXIX 66, vid. Gaillard-Seux 1999 y Barbara 2008.

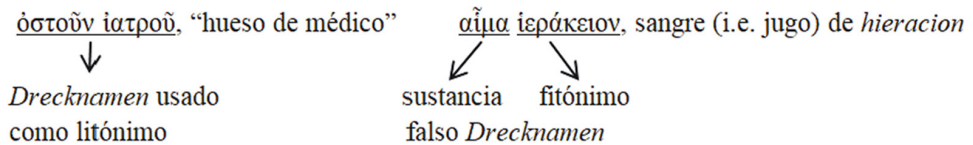
<sup>85</sup> Las mismas expresiones, junto con otras muy similares –Pradel-Baquerre (2013: 580) recoge un total de 39–, aparecen también atribuidas a los *prophetai* en un herbario latino, atribuido a Pseudo Apuleyo, para el que se postula una fuente común a la que generó los *synonyma* de Dioscórides.

<sup>86</sup> Suárez de la Torre *et al.* 2016: 207-211.



historia como litónimos y fitónimos. Su historia es muy antigua: se atestigua en Mesopotamia entre sumerios y acadios<sup>87</sup>, en la medicina egipcia de todos los periodos<sup>88</sup>, en Grecia y en Roma<sup>89</sup>. Un ejemplo conocido de *Dreckname* empleado como fitónimo en el mundo griego es *κυνόγλωσσον*, ‘lengua de perro’ (Dsc., II 126); uno moderno podría ser ‘diente de león’ (*Taraxacum officinale*). A este tipo podrían pertenecer algunos nombres de la col. A de los *Hermeneumata*, como *ὄστουν ἱατροῦ* (‘hueso de médico’), identificado con la piedra *ammitēs*. Pero los ejemplos analizados demuestran que muchas de las entradas de esta columna son, en realidad, “falsos *Drecknamen*”.

Lo que provoca que las expresiones de la columna A parezcan sustancias de la *Dreckapotheke* es, por un lado, los términos ‘semen’, ‘pelos’, ‘sangre’, etc. Estos, en realidad, son circunloquios, metáforas referidas a partes o derivados de una planta, como el español ‘diente’ de ajo. En segundo lugar, el tipo de fitónimo, derivado del nombre de un animal (o formado, directamente, por el nombre de un animal). Es decir, expresiones como *αἷμα ἱεράκειον* parecen *Drecknamen*, pero estrictamente no lo son.



Estos fitónimos “animales” se prestan a ser leídos de forma literal; su vinculación a una sustancia de la *Dreckapotheke* no hace sino favorecerlo. Podríamos preguntarnos si quizás fue el tipo de fitónimo el que determinó que las sustancias procedentes de estas plantas se denominaran mediante estos circunloquios en vez de con términos botánicos (*φύλλον*, *χύλος*, *σπέρμα*). Otra posibilidad es la sugerida por Sébastien Barbara (2008: 141), que nota que las sustancias denominadas ‘sangre (*αἷμα*)’ parecen tener en común no el color, sino la capacidad de coagularse y solidificarse. Es decir, que tras este tipo de denominaciones podría subyacer un principio del tipo *similia similibus vocantur*.

Otro rasgo expuesto por los casos analizados es que los fitónimos animales tenían una gran flexibilidad de variantes, pero además algunos poseían un doblete formado sobre el nombre de un dios. Aunque, al menos en los *Hermeneumata*, los nombres de los dioses aparecen siempre helenizados, el vínculo entre este y el fitónimo animal se basa en una asociación de cuño egipcio: Titán-Horus-halcón y Hermes-Tot-babuino. El doblete {*προ*}*γόνο*s *Ἀπόλλωνος/Ἵρμου* del calamento (Dsc., III 35 RV) apoya la existencia del paso intermedio, con el teónimo egipcio. Seguimos, sin embargo, en el ámbito de los falsos *Drecknamen*. Es decir, como muestra el doblete *γόνο*s *κυνοκεφάλου/γόνο*s *Ἑρμοῦ* (Caso 2), en estas expresiones el fitónimo está constituido por el nombre del dios y no por toda la expresión; fitónimos de este tipo aparecen, por ejemplo, en el ya mencionado *Libro de las Serpientes*: planta ‘imagen-de-Horus’ (*tw.t-Hr*, cf. 4<sup>12</sup>, n. 65a Sauneron), planta ‘imagen-de-Seth’ (*tw.t-Stš*, cf. 4<sup>12-13</sup>, n. 65b Sauneron). El juego léxico entre todas estas posibilidades podría llevar a nuevas concordancias e identificaciones, como ha sido el caso de *αἷμα ἱεράκειον*. No obstante, no se puede descartar que en esta lista léxica haya también nombres sustitutivos que imiten esta terminología.

<sup>87</sup> *Vid.* Rumor 2015, con extensa bibliografía.

<sup>88</sup> *E.g.* Dieleman 2005: 201-202.

<sup>89</sup> *E.g.* Rumor 2015: 81-133.



En lo que respecta a las equivalencias de la columna B, los casos que se han analizado demuestran una casuística muy variada:

- Hay entradas en las que las fuentes indican que la equivalencia es técnicamente correcta y, además, la correspondencia –de acuerdo a lo dicho– es precisa: *e.g.*, τρίχες κυνοκεφάλου· ἀννήθου σπέρμα.
- En otras, sin embargo, la equivalencia es correcta, pero tiene un carácter general: *e.g.*, γόνος Ἑρμοῦ no era el nombre del eneldo, como sugiere la entrada § 12, sino alguna parte o derivado de este, como se ha visto en el Caso 2. Esto podría aplicarse también a algunos de los *synonyma* de Dioscórides y otras fuentes antiguas.
- Otras correspondencias, aunque están atestiguadas en el mundo antiguo, no son técnicamente correctas, como prueba el caso 1 –αἶμα ὄφεως· αἱματίτης λίθος.
- La entrada § 8 –αἶμα κυνοκεφάλου· αἶμα καλαβώτου– y las entradas § 26 y 27 ponen en evidencia que algunas equivalencias son incorrectas debido a problemas de carácter textual (inversión, cruce y confluencia de entradas).
- El propio papiro demuestra que el escriba vacila (o quizás corrige en base a otro texto): en la entrada § 30 (αἶμα ταύρου· ὠὸν κανθάρου, *cf.* Anexo I), αἶμα ha sido tachado por el redactor del papiro y corregido supralinealmente como γόνου.

Las entradas de esta lista, por lo tanto, presentan problemas de naturaleza muy variada que van desde sustituciones léxicas, confluencia de entradas a identificaciones incorrectas. Es decir, los *Hermeneumata* no sólo pueden contener imprecisiones en la terminología que presentan o las identificaciones que ofrecen, sino errores propiamente dichos. Por ello, tanto en lo referente a las expresiones de la columna A como a las identificaciones que ofrece la columna B, hay que ser precavido y no darlas por válidas sin un análisis previo.

Para terminar, creo que podemos volver sobre el prólogo de los *Hermeneumata*. LiDonnici y Dieleman rechazan su validez por distintos motivos, pero, en realidad, buena parte de la información que da se ajusta a la naturaleza del texto que presenta.

No es improbable que esta lista sea, como ya se dijo, “Ἑρμηνεύματα traducidos”. En cuanto a la afirmación de que proceden “de los templos (egipcios)”, el origen egipcio de los términos de la columna A, así como el hecho de que estas expresiones eran empleadas por varias categorías profesionales que pueden ubicarse en un contexto templario, incluidos los médicos y los magos, está fuera de toda duda. Por otra parte, la sentencia εἰς θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν no tiene porqué significar necesariamente “inscritos en las imágenes de los dioses”, entendiendo con esto que estas “traducciones” proceden de inscripciones en estatuas egipcias, como se ha hecho<sup>90</sup>. El verbo ἐπιγράφω significa ‘inscribir’, pero también ‘adscribir, atribuir’ (*cf.* *LSJ* s.v. ἐπιγράφω) y la acepción general de εἰδῶλον es ‘imagen, forma’. Τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, εἰς θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν puede por lo tanto traducirse también como “las plantas y otras cosas de las que ellos [*i.e.* los Escribas Sagrados] se servían, fueron *adscritas a las imágenes de los dioses*”. Esto podría ser una alusión a expresiones como γόνος Ἑρμοῦ o αἶμα Τιτᾶνος, pero hay que tener en cuenta que también animales como el halcón o el babuino eran “imágenes de los dioses”<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Esta lectura es, de hecho, uno de los argumentos principales que Dieleman (2005: 186-187) emplea para rechazar la validez de la introducción.

<sup>91</sup> La introducción podría, por lo tanto, traducirse también así: Interpretaciones –Ἑρμηνεύματα– traducidas procedentes de los templos, de las que se servían los Escribas Sagrados. A causa de la curiosidad de muchos, las plantas y otras cosas de las que ellos [*i.e.* los Escribas Sagrados]

Por lo que se refiere al hecho de que esta lista se generara mediante un proceso de colación de distintos autógrafos, los manuales de magia greco-egipcios son una clara muestra de que sus redactores estaban familiarizados con este tipo de trabajo<sup>92</sup>. Sin embargo, no debemos perder de vista que el análisis desarrollado en este estudio prueba que las entradas presentan indicios de transmisión textual. Es decir, los *Hermeumata* no son una colación del redactor del papiro, sino que este probablemente copió un texto recibido. Si añadimos el hecho de que esta lista léxica pudo haber sido escrita originariamente en demótico y luego traducida, la historia del texto se complica.

Queda por tratar la cuestión central, ¿por qué las expresiones de la columna A se presentan como nombres secretos si no lo son? Distintos ejemplos de los manuales de magia examinados a lo largo de este estudio demuestran que algunos de los redactores de estas prácticas interpretaban estas expresiones de forma literal. Esto prueba que este tipo de nombres había pasado al acervo de la magia como parte integrante de algunas recetas y hechizos, igual que los *nomina magica* y *barbara*, pero que no todos los practicantes rituales poseían la formación necesaria para interpretar esta terminología de forma correcta. No veo ningún impedimento para que esta introducción no fuera redactada explícitamente para este texto por alguno de los transmisores de esta lista –o incluso su traductor–, una persona no versada en la terminología de la columna A y que, como muchos investigadores modernos, no era consciente del vínculo entre ambas columnas.

## Bibliografía

- Amigues, Suzanne (2006), «Le nom grec du lézard et ses développements sémantiques», *RPh* 80: 5-25.
- Barbara, Sébastien (2008), «Castoréum et basilic, deux substances animales de la pharmacopée ancienne», en J. Pouilloux (ed.), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison del'Orient et de la Méditerranée (26 et 27 octobre 2006)*, Lyon, Maison de l'Orient: 121-148.
- Belfiore, Stefano (2004), *Il periplo del mare eritreo del I sec. D.C. e altri testi sul commercio fra Roma e l'Oriente attraverso l'Oceano Indiano e la Via della Sete*, Roma, Società Geografica Italiana.
- Betz, Hans Dieter (1992<sup>2</sup>), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago – London, University of Chicago Press.
- Blanco Cesteros, Miriam & Chronopoulou, Eleni (2018), «The Irresistible Attraction of Purity: Accusations of religious transgression in magical texts from Late Antiquity», en S.-C. Peels & J. Matthey (eds.), *Katharos: Concepts of Purity and Rituals of Purification in the Ancient Greek World* (Kernos Suppl. 31), Liège, Université: 281-298.
- Caley, Earle R. & Richards, John F.C. (1956, reimpr. 2016), *Theophrastus, De Lapidibus/Theophrastus, On Stones. Introduction, Greek Text, English Translation and Commentary*, Ohio, Ohio State University.

---

se servían, fueron adscritas a las imágenes de los dioses –εις θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν-, para que, no tomando las debidas precauciones, los que no estaban al tanto no pudieran indagar nada a causa del error que las acompaña. Nosotros hemos deducido las soluciones a a partir de muchos autógrafos y todo tipo de (escritos) secretos.

<sup>92</sup> El trabajo de compilación y colación en la redacción de estos recetarios puede comprobarse en *PGM XIII*, que contiene dos versiones del denominado *Octavo Libro de Moisés*, y en el empleo de marcadores textuales del tipo ἐν δὲ ἄλλοις ἀντιγράφοις (“en otras versiones”, *PGM V 50*), ἄλλως, “de otro modo”, para indicar variantes encontradas en otro texto (cf. e.g. *PGM IV 29*, 1106, 2662, etc.).

- Dalby, Andrew (2018), «Dioscorides extended: the *Synonyma Plantarum Barbararum*», in C. Soares & C. Gomes Ribeiro (eds.), *Mesas luso-brasileiras: alimentação, saúde e cultura*, Vol. 1, Coimbra, Universidade: 21-36.
- DGE = *Diccionario griego-español*, Madrid, CSIC. 1980 - current. Disponible como recurso en línea en < <http://dge.cchs.csic.es/index> > (Consultado a 18/05/2019)
- Dieleman, Jacco (2005), *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual, 100-300 CE*, Leiden-Boston, Brill.
- DK = Diels, Hermann & Kranz, Walther (1974<sup>6</sup>), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III vols., Berlin, Weidmann.
- Dosoo, Korshi (2016), *Rituals of Apparition in the Theban Magical Library*, tesis de doctorado defendida en Macquarie University, Sydney (<http://hdl.handle.net/1959.14/1067351>).
- Doxey, D. M. (2001), «Thoth», en D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford-New York, Oxford University Press: 398-400.
- Dufault, Olivier (2019), *Early Greek Alchemy, Patronage and Innovation in Late Antiquity*, Berkeley, University Press.
- Flobert, Pierre (1993), «La faune de la flore latine», en VV. AA., *Les phytionimes grecs et latins (Actes du colloque de Nice, mai 1992)*, Nice, L.A.M.A.: 123-133.
- Fontenrose, Joseph E. (1988), *Didyma. Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley, University Press.
- Gaillard-Seux, Patricia (1999), «Le 'sang de basilic' chez Pline l'Ancien (N.H., XXIX, 66): résine de genévrier ou hématite?», *L'Antiquité Classique* 68: 227-238.
- Gayraud, Michel (2010), «L'apprentissage du grec et du latin dans l'empire romain d'après un manuscrit de la Bibliothèque Universitaire de Montpellier», *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier* 41: 35-44.
- GEMF = Faraone, Christopher & Torallas Tovar, Sofia (eds.) (en prensa), *Greek and Egyptian Magical Formularies: edition, translation and commentary*, Atlanta.
- Ghaliongui, Paul (1987), *The Ebers Papyrus: A New English Translation, Commentaries and Glossaries*, Cairo, Academy of Scientific Research and Technology.
- Graindorgue-Hereil, Catherine (1994), «L'oignon, la magie et les dieux», en S. Aufrière (ed.) (1994), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal: croyances phyto-religieuses de l'Égypte ancienne*, Montpellier, Université Paul Valéry: I, 317-333.
- Halleux, Robert & Schamp, Jacques (1985), *Les lapidaires grecs*, Paris, Belles Lettres.
- Hansen, Nicole B. (2003), «Leaping Lizards! Poison Geckos in Ancient and Modern Egypt», in Z. Hawass & L. Pinch Brock (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists (2000)*, vol. II, Cairo, Academy of Scientific Research and Technology: 290-297.
- Hardy, Gavin & Totelin, Laurence (2016), *Ancient Botany*, London-New York, Routledge.
- Harlan, Jack (1986) «Lettuce and the Sycomore: Sex and Romance in Ancient Egypt», *Economic Botany* 40: 4-15
- Hemmerdinger, Bertrand (1968), «Noms Communs Grecs d'Origine Égyptienne», *Glotta* 46: 238-247.
- Johnson, Janet H (1975), «The Demotic Magical Spells of Leiden I 384», *OMRM* 56: 29-64.
- Kaimakes, Dimitris (1976), *Die Kyraniden*, Meisenheim am Glan, Hain.
- Kramer, Johannes (vol.I 1983; vol.II 2001), *Glossaria Bilingua Altera (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 8)*, München-Leipzig, De Gruyter.
- Lichtheim, Miriam (1976), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume II: The New Kingdom*, Berkeley-Los Angeles-London, University Press Group: 220-221.

- LiDonnici, Lynn (2002), «Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials», en P.A. Mirecki & M. Meyer (eds.), *Magical and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill: 359-377.
- Martelli, Matteo (2014), «Properties and classification of mercury between natural philosophy, medicine and alchemy», *AION (Phil)* 36: 17-48.
- Meltzer, Edmund (2001), «Horus» en D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford-New York, Oxford University Press: 119-122.
- Murray, Mary Anne (2006<sup>4</sup>), «Fruits, vegetables, pulses and condiments», in P.T. Nicholson & I. Shaw (eds.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, University Press: 609-656.
- Nunn, John F. (1996), *Ancient Egyptian Medicine*, London, British Museum Press.
- Ogden, Daniel (2013), *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, University Press.
- Pinch, Geraldine (2002), *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford, University Press.
- Pradel-Baquerre, Mylène (2013), *Ps. -Apulée, "Herbier", introduction, traduction et commentaire*, Tesis defendida en Université Paul Valéry - Montpellier III (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00977562>).
- Preisendanz, Karl (1973-1974<sup>2</sup>), *Papyri Graecae magicae. Die griechischen zauberpapyri*, 2 Vols., Stuttgart, Saur Verlag (2<sup>a</sup> ed. revisada por A. Henrichs).
- Rumor, Maddalena (2015), *Babylonian Pharmacology in Graeco-Roman Dreckapotheke. With an Edition of Uruanna III 1-143 (138)*, tesis defendida en Freien Universität Berlin, Berlin (tesis cedida por la autora).
- Sauneron, Serge (1989), *Traite Egypt d'Ophiologie*, Caire, IFAO.
- Sbordone, Francesco (1940), *Hori Apollinis hieroglyphica*, Napoli, Luigi Loffredo.
- Scarborough, John (1991), «The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs, and Roots», en Ch. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, New York-Oxford, Oxford University Press: 138-174.
- Schironi, Francesca (2009), *From Alexandria to Babylon. Near Eastern languages and Hellenistic erudition in the Oxyrhynchus glossary* (Sozomena 4), Berlin-New York, De Gruyter.
- Simplicia (De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus)* = Kühn, Karl Gottlob (1826), *Claudii Galeni opera omnia*, vol. 11, Leipzig, Knoblock: 379-892 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965).
- Suárez de la Torre, Emilio, Blanco Cesteros, Miriam & Chronopoulou, Eleni (2016), «A la vez igual y diferente: notas sobre el vocabulario 'religioso' de los textos mágicos griegos», en E. Calderón & S. Perea (eds.) *Estudios sobre le vocabulario religioso griego*, Madrid-Salamanca, Signifer Libros: 210-233.
- Trinquier, Jean (2013), «Cinnabaris et 'sang-dragon': le 'cinabre' des anciens entre minéral, végétal et animal», *Revue Archéologique* 56: 305-346.
- Wellmann, Max (1907-1914), *Pedanius Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, 3 vols., Berlin, Weidmann. Traducido con nuevo comentario en Beck, Lily Y. (2005), *Pedanius Dioscorides of Anazarbus, De material medica* (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien, vol. 38), Hildesheim-Zürich-New York, Weidmann.
- Zehnacker, Hubert (1983), *Pline l'ancien: Histoire naturelle, livre XXXIII*, Paris, Beles Lettres.
- Zervos, Skevos (1909), «Ἀετίου Ἀμιδηνοῦ λόγος δέκατος πέμπτος», *Athena* 21: 7-138.

**Anexo I. Hermeneumata, texto completo (ortografía sin normalizar)**

*GEMF* 15 col. xv, ll. 17-30—xvi, ll. 1-30 Dieleman-Sarischouli (= *PGM* XII 401-444)

[col. xv, ll. 17] Ἑρμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθερμηνευμένα | οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱερογραμματεῖς. διὰ τὴν τῶν πολλῶν | περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, | [20] εἰς θεῶν εἶδωλα ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ εὐλαβούμενοι | περιεργάζονται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακολούθησιν | τῆς ἁμαρτείας. ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἡγάγομεν ἐκ τῶν | πολλῶν ἀντιγράφων καὶ <sup>93</sup> κρυψίμων πάντων. ἔστι δέ.<sup>93</sup>

	[A]	[B]	
col. xv, l. 24	(§1) κεφαλὴ [ὄ]φρωσ ἀγαθὶς ὄ[φ]εωσ αἷμα ὄφρωσ ὄστουν ἴ[β]εωσ	βδέλλα κειρίτην λέγει αἵματεῖτης λίθος ῥάμνος ἐστίν	[1. κηρίτην] [1. αἵματεῖτης]
	(§5) αἷμα χοιρ[ο]γρύλλου δάκρυα κυ[ν]οκεφάλου 30 ἀφόδευμα κορκοδεῖλου	ἀληθῶς χοιρογρύλλου χυλὸς ἀννήθου αἰθιοπικὴν γῆν	
col. xvi, l. 1	αἷμα κυνοκεφάλου λέοντος γόνος	αἷμα καλαβώτου ἀνθρώπου γόνος	
	(§10) αἷμα Ἑφαιστου τρίχες κυνοκεφάλου 5 γόνος Ἑρμοῦ αἷμα Ἄρεωσ	ἀρτεμισία ἀννήθου σπέρμα ἄννιθ <sup>ο</sup> ν	[1. ἄννηθον]
	(§15) αἷμα ὀφθαλμοῦ αἷμα ἀπ' ὤμου ἀπ' ὀσφύος	ἀκεκαλλίδα ἄκανθὶς ἀνθέμειον	[1. ἀκακαλλίδα] [1. ἀνθέμειον]
10s	[[ἀποσφυοσ]]		
10	χολὴ ἀνθρώπου οὐρὰ χο[ί]ρου ὄστουν ἱατροῦ	βύνεωσ χυλὸς σκορπίουρον ἀμμεῖτην λίθον	[1. ἀμμίτην]
	(§20) Ἑστίας αἷμα ἀετόν	ἀνθέμαιο ὁ σελγεβεῖ	[1. ἀνθέμειον] [1. σελεγβεῖ ?] <sup>94</sup>
15	αἷμα χηναπηκος ἄρ <sup>ο</sup> μα Κρόνου τρίχες λέοντος	γάλα συκαμείνης γάλα χοιριδίου βύνεωσ γλῶσσα	[1. χηναλώπεκος, συκαμείνης]
	(§25) αἷμα Κρόνου γόνος Ἥλιου 20 γόνος Ἡρακλέους ἀπὸ Τειτᾶνος αἷμα ἀπὸ κεφαλῆσ	κεδρίας ἐλλέβορος λευκός εὐζῶμον λέγει θρεῖδαξ ἀγρεία	[1. Τιτᾶνος, 1. θρεῖδαξ ἀγρεία]
23s	γόνον	θέρμος	
23	(§30) [[αἷμα]] ταύρου καρδία ἱέρακος	ὠδὸν κ[α]νθάρου ἀρτεμισίας καρδία	
25	γόνος Ἑφαιστου γόνος Ἄμμωνος γόνος Ἄρεωσ	κόνουζα λέγει κρινάνθεμον τρίφυλλον	[1. κόνουζαν]
	(§35) ἀστῆρ ἀπὸ κεφαλῆσ ἀπὸ κοιλείας	τιθύμαλλον χαμαίμηλον	[1. στῆρ] [1. κοιλείας]
30	ἀπὸ ποδός	χρυσόσπερμον	


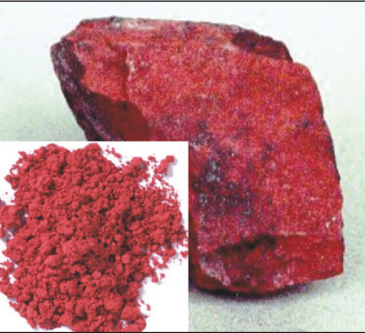

<sup>93</sup> 17 l. μεθερμηνευμένα | 19 l. ἄλλα | 22 l. ἁμαρτίας ; 1. λύσεις | 23 l. καὶ ἐκ κρυψίμων

<sup>94</sup> Preisendanz (1974, *ad loc.*) sugiere que se trate de la botánica *χελκβεῖ* mencionada en *PGM* V 70 (alholva o fenogreco, *Trigonella foenumgraecum* L.).






## Anexo II. Imágenes (Imágenes libres de derechos de autor)

### Caso 1

Imagen 1 <i>dragonera</i> de Socotra ( <i>Dracaena Cinnabaris</i> Balf.) / resina de <i>dragonera</i>	Imagen 2 Cinabrio (SHg)	Imagen 3 Hematite ( $\text{Fe}_2\text{O}_3$ ) / hematite (gema roja; identificación incierta)
		

### Caso 2

Imagen 4 eneldo (ἄνηθον, <i>anēthum</i> ) <i>Anethum graveolens</i> L.	Imagen 5 hinojo (μάραθρον, <i>feniculum</i> ) <i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	Imagen 6 anís (ἄνησσον, <i>anēsūm</i> ) <i>Pimpinella anisum</i> L.
		

### Caso 3

Imagen 7 <i>Lactuca serriola</i> L. (θρίδαξ ἄγρία)	Imagen 9 <i>lactarium</i>	Imagen 8 <i>Lactuca virosa</i> L. (θρίδαξ ἄγρία)
