

El estudio de la magia en la Antigüedad tardía: Algunas consideraciones prácticas

PABLO A. TORIJANO

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic

SUMMARY

This article takes a look at the approaches to the study of magic in Late Antiquity. The partial analysis of a magical figure (King Solomon) makes possible to extract new indications for a better understanding of magic and its role in the Mediterranean *oikoumene*, and suggests the necessity of a better categorization of the magical disciplines. These indications should be taken into account for the study of magic and magical mentality in any cultural setting of Late Antiquity.

Hasta fechas relativamente recientes, los investigadores consagraban sus esfuerzos y cuidados al estudio de lo que se podría denominar como «gran cultura» de la Antigüedad. Los principales acontecimientos históricos, las religiones más importantes, las obras literarias más destacadas han sido objeto de múltiples enfoques y aproximaciones, hasta el punto de que su misma multiplicación hace difícil para el especialista y aún más para el profano el abarcar la totalidad de visiones y alcanzar un panoramana general. La nuestra es una época, no ya de especialistas, sino de superespecialistas, y nos jactamos de ello, mirando con desconfianza a los que osan inmiscuirse en «nuestro campo»: no hay sitio para los generalistas en nuestra ciencia. Hay, sin embargo, un aspecto de la Antigüedad tardía mediterránea que ha sido dejado de lado de forma consciente y al que no se le ha prestado mucha atención: la magia¹. Este descuido se debe a dos razones que no están relacionadas entre sí: por una parte, la magia se ha considerado como una manifestación menor y

¹ Para una historia del estudio de la magia, sus problemas y las modernas posturas véase H. Remus, «'Magic', Method, Madness», *Method and Theory in the Study of Religion* 11-3 (1999), 258-298. Este artículo proporciona las claves para un estudio moderno y efectivo de la magia y deja atrás ciertas actitudes racionalistas y/o religiosamente sesgadas.

despreciable del espíritu antiguo, propia de campesinos y menestrales incultos, que tiene poco o nada que ver con esa «gran cultura» en cuya descripción y estudio nos hemos concentrado; por otra parte, el estudio de la magia, al igual que el estudio de cualquier fenómeno que implica al *homo religiosus*, requiere una visión general, una interdisciplinariedad difícil de alcanzar a causa de la superespecialización de las distintas disciplinas que tienen como objeto el estudio de la Antigüedad tardía². Así, la ciencia del siglo pasado y principios de éste desdeñó el estudio de la magia por considerarla un subproducto de las grandes culturas y/o religiones de la Antigüedad tardía (judaísmo, cristianismo, religiones paganas...), sin caer en la cuenta de que el interés en la magia y en las prácticas mágicas es compartido por todas ellas, mientras que la ciencia actual obviaba la magia tanto por ese mismo «puritanismo» como por la dificultad intrínseca del tema y la necesidad inexcusable de interdisciplinariedad³.

Afortunadamente el panorama está cambiando, aunque lo hace lentamente. Al igual que el estudio de la religión en general, el estudio de la

² Sobre el problema de un estudio científico del fenómeno religioso véase, L. Duch, *Religió i món modern: Introducció a l'estudi dels fenomens religiosos* (Scripta et Documenta 29; Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Monstserrat, 1984) 5-14; ídem, *Antropologia de la Religió* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Monstserrat, 1997). Las dificultades de un estudio tal quedan bien reflejadas en F. Díez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones: Hombres, ritos, Dioses* (Paradigmas 10; Madrid: Trotta, 1998²), que en ocasiones cae en valoraciones extracientíficas (cf. p. 349 sobre el panorama actual del judaísmo).

³ Un ejemplo reciente de esa actitud «puritana» es el tratamiento del aspecto tauemátúrgico de Jesús de Nazaret llevado a cabo por G. Theissen y A. Merz en su libro *El Jesús histórico: Manual* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 100; Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999) 317-353, esp.344: «...es sumamente improbable que Jesús (que evitó incluso las ciudades helenísticas de Galilea) conociera de cerca el entorno griego sincretista, presente en los papiros mágicos.» Los autores de esta obra intentan de esta forma atacar la aproximación, en ocasiones extrema, de M. Smith (*Jesus the Magician*, San Francisco: Harper & Row, 1978), quien sostiene que Jesús pudo ser considerado como un poderoso mago desde el exterior de su círculo. Hay otros autores que valoran el importante elemento mágico de los evangelios, véase J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Studies in Biblical Theology 28; London: SCM, 1974); H. Remus, «Magic or Miracle? Some second-century instances», *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies*, 2 (1982), 127-156; ídem, *Jesus as Healer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Además se puede añadir que Palestina formaba parte del entorno sincrético de la *oikoumene* mediterránea helenística; en consecuencia, Theissen y Menz interpretan los datos de forma sesgada y reduccionista. Esta interpretación se debe a una superespecialización que deja fuera de la investigación aproximaciones que pueden ser valiosas.

magia en la Antigüedad tardía ha experimentado un importante progreso en los últimos años, que se ha traducido en la edición y comentario de diversos corpora de textos mágicos en distintas lenguas y de distintos ambientes religiosos⁴. Todos esos corpora responden a un ambiente geográfico muy determinado, el de la *oikoumene* mediterránea en su sentido más extenso, y a un periodo histórico de límites menos definidos, la Antigüedad tardía⁵; es decir, se encuadran en un ámbito cultural dominado por la amalgama a la que dio lugar la expansión griega en oriente y la romana en occidente, que se mantuvo en mayor o menor grado hasta la Alta Edad Media, y en ocasiones se prolonga hasta la Edad Moderna⁶. Por ello, este interés en el estudio científico de la magia es importante, pues se trata de una de las manifestaciones de la Antigüedad tardía que se encuentra por doquier, formulada con una diacronía y sincronía muy determinadas, con presencia en todas las capas sociales y con un papel fundamental en la vida cotidiana: el estudio de la magia nos permite entrever un aspecto de la religión que los prejuicios de los investigadores habían falseado o desestimado en su totalidad, e ilumina a la vez las relaciones

⁴ Joseph Naveh & Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem / Leiden: Magness Press, E. J. Brill, 1985); ídem, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magness Press, 1993); Lawrence H. Schiffman & Michael D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected texts from the Taylor-Schechter Box Kl.* (Sheffield: JSOT Press, 1992); P. Schäfer & S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* (2 vols; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); C. D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBLDS, vol. 17; Missoula MT: Scholars Press, 1974); E. M. Yarnauti, *Mandaic Incantation Texts* (American Oriental Series, vol. 49; New Haven, CT: American Oriental Society, 1967); J. Gager (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1992); H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago / London: University of Chicago Press, 1992). La edición clásica de los papiros mágicos de K. Preisendanz (*Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri* [Stuttgart: Teubner, 1973-1974]) ha sido completada con nuevos textos, véase R. W. Daniel & F. Maltomini, *Supplementum Magicum* (2 vols; Papyrologica Coloniensia 16; Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1991).

⁵ Para una visión general y completa en lo referente a Historia, religión, cultura, etc., véase F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (New York: Barnes & Noble, 1996²).

⁶ Incluso una lectura casual de los manuscritos editados por A. Delatte, *Anecdota Atheniensa* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liege 36; Liege / París, 1924) muestra cómo, a pesar de sufrir una cristianización evidente y su fecha tardía (siglos XV-XVIII), muchos de los textos y de los amuletos que conservan son paralelos a los textos editados por Preisendanz.

entre las distintas religiones y culturas del periodo, que son mucho más estrechas e intensas de lo que las fuentes oficiales de esas mismas religiones dejan entrever⁷.

El presente estudio se encuadra dentro de ese esfuerzo de comprensión y pretende mostrar la existencia de ese *continuum* de prácticas y tradiciones vinculadas con la magia en la *oikoumene* mediterránea; así veremos cómo Salomón, el rey sabio por excelencia pasó a ser considerado el mago por excelencia en el ámbito judeo cristiano primero, e islámico después, y cómo se llevó a cabo esa transformación tipológica al adoptar los rasgos característicos del mago de la Antigüedad tardía. Mediante un estudio parcial del caso particular del rey Salomón intentaremos extrapolar algunas de las características de la magia en la antigüedad y de las claves que hacen posible su estudio desde una perspectiva integradora.

El rey Salomón de la Biblia hizo fortuna en las reformulaciones esotéricas que se llevaron a cabo durante la Antigüedad tardía, en el contexto sincretizado que constituía el caldo de cultivo para la práctica mágica de la *oikoumene*. Estas nuevas caracterizaciones (exorcista, astrólogo, sabio hermético) no parecen derivar del Salomón de los textos bíblicos sino de una manera indirecta y tangencial⁸. Parece más bien que partimos

⁷ Sobre la magia en la antigüedad tardía y su estudio desde diferentes puntos de vista véase J. Goldin, «The Magic of Magic and Superstition», en *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, ed. E. Schussler Fiorenza (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 2; Notre Dame / London: University of Notre Dame Press, 1976) 115-147; H. Betz, «The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri», en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World*, eds. B. F. Meyer y E. P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1983) 161-170; A. A. Barb, «The Survival of Magic Arts», en *The Conflict between Paganism and Christianity*, ed. A. Momigliano (London: Oxford University Press, 1963), 100-125; P. Brown, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages», en ídem, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (London: Faber and Faber, 1972) 119-146; A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die Antike Zauberei* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 4:2; Naumburg: Verlag von Alfred Topelmann, 1908); M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); D. E. Aune, «Magic in early Christianity», en H. Temporini & W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neueren Forschung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980) 2.23.2: 1507-1557; G. Luck, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds* (Baltimore / London: Johns Hopkins, University Press, 1985).

⁸ Sobre la Magia y Salomón, ver C. C. McCown, «The Christian Tradition as to the Magical Wisdom of Solomon», *JPOS* 2 (1922), 1-24; ídem, *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, Milan, Paris and*

de una tradición judía que hizo uso de diversas tradiciones esotéricas que eran bastante comunes en el mundo greco-romano de la Antigüedad tardía y que tomó la Biblia como pretexto⁹. La caracterización de Salomón como mago es fruto directo de las tradiciones y técnicas mágicas que son interreligiosas por naturaleza; constituyen la manifestación común de la práctica «religiosa» cotidiana. Al ser sincrética resulta difícil distinguir entre lo que puede ser un tratamiento judío del personaje y cualquier otro material de origen no judío que fuera absorbido por la nueva caracterización de Salomón¹⁰. En consecuencia, y como estrategia de análisis aplicable a cualquier tradición de tipo mágico, se ha de ser particularmente cuidadoso en la forma de interrogar a los diferentes textos y sopesar cuidadosamente la fuente probable, o al menos posible, de los distintos materiales por un lado, y por el otro, su incorporación final en el texto¹¹.

Vienna (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922); D. C. Duling, «The Legend of Solomon the Magician in Antiquity», *Proceedings of the Eastern Great Lakes Biblical Society* 4 (1984), 1-27.

⁹ Sobre la magia judía en la Antigüedad tardía, véase P. Schäfer, «Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages», *JJS* 41 (1990) 75-91; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1897/8; reprint; Westmead Farnborough, Hants., England: by Gregg International Publishers Limited, 1970); M. Gaster, «The Sword of Moses», en *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology* (3 vols.; London, 1928; rep. with a «Prolegomenon» by T. Gaster; New York: KTAV, 1971) 1.288-337 (English Translation); 3.69-94 (Hebrew text); P. Alexander, «Incantations and Books of Magic», en E. Schurer, *A History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* (3 vols; rev. G. Vermes, F. Millar and M. Black; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-1983) 3/1.342-379; M. Swartz, «Scribal Magic and its Rhetoric: Formal Patterns in Medieval Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah», *HTR* 83:2 (1990), 163-180; M. A. Morgan, *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries* (SBL Texts and Translations 25, Pseudepigrapha Series 11; Chico: Scholars Press 1983); M. Margalioth, *Sepher ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period* (Jerusalem: Yedioth Achronot / American Academy for Jewish Research, 1966) [en hebreo]; ver también I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 14; Leiden / Koln: E. J. Brill, 1980), 225-234 (sobre el *Sefer ha-Razim*); J. H. Niggemeyer, *Beschwörungsformeln aus dem Buch der Geheimnisse* (Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag, 1975).

¹⁰ Para una caracterización esotérica en un contexto no judío de un personaje bíblico véase J. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBL Monograph 16; New York: Abingdon, 1972) 135-164 (Moisés y la magia).

¹¹ Las palabras de P. Schäfer («Tradition and Redaction in Hekhalot Literature», *JJS* 14 [1983], 172-181) son esclarecedoras a este respecto; aunque se refieren primariamente a la literatura de Hekhalot pueden ser aplicadas al estudio de la magia en la Antigüedad tar-

En el caso concreto de Salomón, es probable que la base para esta nueva caracterización mágica emergiera de una anterior como exorcista¹², popular en ambientes judíos desde una fecha temprana (al menos desde el siglo I CE) y enriquecida paulatinamente con rasgos helenísticos sincréticos tomados quizás de la ideología monárquica helenística¹³.

día: «(1) The so-called Hekhalot literature is an extremely fluid literature which has reached different literary expressions in different manuscripts at different times and in different places. (2) The final literary product of a certain work is in most cases a fiction the redactional identity of which is questionable. (3) It is therefore a false presupposition to reconstruct the individual ‘works’ of Hekhalot literature and to delineate one in comparison and contrast with another. (4) It is equally mistaken to attempt to establish the age of these ‘works’ as final literary products. (5) In the tension between tradition and redaction the decisive weight must be placed on the tradition in each case. (6) The individual traditions have been combined into different and variable literary units. The relationship of such a literary unit to a certain ‘work’ is of secondary importance. (7) The transmission of smaller and larger units of texts has to be described according to its different relationships and functions. (8) Divergent settings of a tradition are therefore not to be reduced to assumed ‘original forms’ but have to be respected as autonomous stages of a development. (9) Any edition of texts of Hekhalot literature has to take into consideration that *one* text is an illusion (180-181).»

¹² El primer ejemplo de una relación directa entre Salomón y un texto exorcístico lo encontramos en un pequeño rollo de salmos exorcísticos de Qumrán; la edición definitiva de este texto se halla en F. García Martínez, *Qumran Cave 11. 11Q28, 11Q20-31* (Discoveries in the Judaean Desert XXIII; Oxford: Clarendon Press, 1998) 181-205. Para un ejemplo desarrollado de esta caracterización en un contexto sincrético y en lengua griega véase C.C. McCown, *The Testament of Solomon*; M. Gilbert, «La figure de Salomon en Sg 7-9», en R. Kuntzmann y J. Schlosser (eds.), *Études sur le Judaïsme Hellenistique: Congrès de Strasbourg* [1983] (LD 119; Paris: Cerf, 1984) 225-249; D. C. Duling, «The Eleazar Miracle and Solomon’s Magical Wisdom in Flavius Josephus’s», *Antiquitates Judaicae* 8.42-49», *HTR* 78 (1985) 1-25; para el trasvase de esta caracterización exorcística a Jesús véase ídem, «Solomon, Exorcism, and the Son of David: an Element in Mathew’s Christological Apologetic», *HTR* 68 (1975), 235-252; ídem, «The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew’s Christological Apologetic», *NTS* 24 (1978), 392-420; E. Lövestand, «Jésus Fils de David chez les Synoptiques», *Studia Theologica* 28 (1974), 97-109; L. R. Fischer, «Can This Be the Son of David», en F. T. Trotter (ed.), *Jesus and the Historian. Written in Honor of Ernest Cadman Colwell* (Philadelphia: Westminster, 1968), 82-97; K. Berger, «Die königlichen Messiasstraditionen des Neuen Testaments», *NTS* 20 (1973), 1-44; C. Burger, *Jesus als Davidssohn. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970). Este último aspecto demuestra el trasvase de ciertas caracterizaciones y su pervivencia incluso en entornos religiosos distintos; podemos encontrar la misma tradición sobre Salomón y los demonios en textos gnósticos (véase S. Giversen, «Solomon und die Dämonen», en *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Bohlig* (NHS 3; Leiden: E. J. Brill, 1972), 16-21.

¹³ Sobre las teorías helenísticas sobre la monarquía véase E. R. Goodenough, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *YCS* 1 (1928), 55-102; M. Hadas & M. Smith, *Heroes and Gods: Spiritual Biography in Antiquity* (New York: Harper, 1965); A. D. Nock,

Sin embargo, hay un rasgo que parece pertenecer exclusivamente al trasfondo judío de esta nueva caracterización de Salomón: Salomón, como Moisés y Abraham, además de ser descrito como mago, es líder del pueblo judío. No obstante, no existe esta combinación de poder mágico y liderazgo en otras figuras que fueron consideradas grandes magos en la Antigüedad tardía (Dárdano, Simón Mago)¹⁴. Como Abraham y Moisés, Salomón es dibujado como rey y mago, en una manera que no puede ser inspirada por las ideas helenísticas sobre el carácter de la monarquía y el poder numinoso del que se creía gozaban los monarcas. Esta combinación entonces, de poder mundano sobre las personas y poder esotérico y mágico sobre los demonios, parece ser judía; es quizás la característica más claramente judía de las tradiciones que dotan a Salomón de una personalidad mágica.

Debemos explicar ahora porqué hablamos de un Salomón mago y un Salomón exorcista, pues esta división tipológica puede parecer artificial. Es difícil distinguir entre ambos tipos, ya que responden a contextos similares, y los textos en que aparecen comparten varias características, tales como la importancia de la demonología, angelología, el uso de nombres mágicos transformados en hipóstasis de poder...¹⁵ Aunque tal vez esta división sea artificial con respecto a las fuentes, no es casual o frívola: se basa en que existe una progresión clara en el papel jugado directa

«Notes on Ruler Cult», I.134-159, «Deification and Julian», II.833846, en ídem, *Essays on Religion and the Ancient World* (ed. por Z. Stewart, 2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1972); A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne* (Geneva: Slatknie Reprints, 1979); G. D. Aalder, *Plutarch's Political Thought* (Amsterdam / Oxford / New York: North Holland Publishing Company, 1982); L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le cult des souverains* (Bibliothèque de Théologie 5: Tournai: Desclée, 1957). También se puede aducir como origen complementario para la caracterización de Salomón como exorcista el papel que el soberano jugaba en la purificación de los templos en el área del Próximo Oriente (cf. *Encyclopaedia Judaica* 7.1386-1387).

¹⁴ En las *Antigüedades Judías*, 8.44, Josefo menciona a Dárdano como uno de los hombres sabios que fueron superados por Salomón; inmediatamente después se mencionan los encantamientos exorcísticos de Salomón; R. Reitzenstein (*Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, rep. de la ed. 1904], p. 163) vio aquí una referencia clara a la figura mágica de Dárdano.

¹⁵ Sobre esta evolución véase K. E. Grozinger, «The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature», *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 6, n.º 1-2 (1987), 53-69. Sus conclusiones se pueden aplicar también a la literatura mágica no judía.

o indirectamente por Salomón (o en su defecto por otras figuras mágicas) con respecto a los resultados de las técnicas mágicas. Los tipos salomónicos mencionados (exorcista, mago, astrólogo) oscilan entre lo activo y lo pasivo respecto a los objetivos reales de las técnicas descritas en los textos. Todas las imágenes de Salomón que presentan los textos comparten la idea de un conocimiento o sabiduría especial que da al rey (o a cualquier otra figura paralela) poder y dominio sobre una realidad sobrenatural que, por medio de la simpatía universal (i. e. la relación que se suponía existía entre todos y cada uno de los elementos del cosmos) está conectada con la realidad de este mundo¹⁶. La figura descrita como exorcista o sabio hermético usa ese conocimiento de una manera pasiva, esto es, sin intención de cambiar la realidad por medio del domoñamiento de las fuerzas que están sometidas al poder que ese conocimiento especial proporciona a su poseedor. De manera opuesta, cuando se le representa como mago este conocimiento es usado y descrito de una manera activa, de forma que permite el dominio real de las entidades sobrenaturales y con ello cambiar el mundo presente. La figura del exorcista puede y es admitida dentro de los esquemas de la religión oficial, aunque sea con grandes reticencias; las otras no son fácilmente asimilables y son rechazadas o subsumidas en otras figuras para hacerlas así aceptables¹⁷.

Esta dicotomía se evidencia en tres tipos diferentes: exorcista, astrólogo y mago. Cada uno de estos tipos participa del mismo material y del mismo contexto religioso, pero el factor actividad / pasividad funciona de manera diferente en cada uno de ellos. Así, el Salomón relacionado con exorcismo tiene poder sobre los demonios solamente con la finalidad de subyugarlos y expulsarlos; es un uso menos activo del conocimiento y de su poder porque la realidad es cambiada de una manera ligera: retorna a

¹⁶ Sobre el concepto de simpatía, el hermetismo y la mentalidad que ello conlleva véase G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993); sobre la simpatía universal del cosmos véase A. J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Evangile* (Paris: Les Belles Lettres, 1932) 294-303; ídem, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (3 vols.; Paris: Les Belles Lettres, 1986), 1.187-200; M. Wellmann, *Der Physiologos. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung* (Philologus, Supplement Band XXII, Heft 1; Leipzig: 1930); E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 231.

¹⁷ La supervivencia de técnicas mágicas transformadas en exorcísticas, tanto en el cristianismo como en el judaísmo, parece apoyar esta idea.

un estadio previo que había sido modificado por la posesión demoniaca¹⁸. El Salomón relacionado con la astrología es más «activo», puesto que el conocimiento y el poder que funcionan en el mundo sobrenatural transforman mediante la simpatía cósmica el mundo real; constituye un estadio intermedio, puesto que esa transformación proviene indirectamente del conocimiento de los «tiempos adecuados»¹⁹. Finalmente, el Salomón relacionado con la magia es el más «activo» de todos, puesto que su conocimiento y poder sobre el mundo sobrenatural cambian de manera efectiva y radical la realidad de este mundo. La división de los diferentes tipos está justificada, puesto que cada uno de ellos representa un diálogo diferente entre el mundo sobrenatural y el mundo real.

Es claro entonces que los textos exorcísticos, astrológicos y mágicos comparten muchos rasgos e intereses, de igual manera que la población de la *oikoumene* compartía una visión vital y una vida cotidiana común. Sin embargo, el manejo judío de esas tradiciones muestra algunas peculiaridades con diferentes resultados: las tradiciones mágicas y místicas judías con su interés en la demonología, angelología y los nombres sagrados, ya fueran de Dios, ángeles o demonios, son una versión «mundana» de las tendencias que existían en los textos apocalípticos²⁰. Mientras que el material apocalíptico judío trata de los problemas que la existencia plantea en el futuro o en acontecimientos futuros de la historia²¹, el mago trata de ellos en el presente, buscando poder y control so-

¹⁸ La mayor parte de los relatos de exorcismos de los evangelios sinópticos pueden entenderse en esta línea.

¹⁹ Sobre la astrología en la Antigüedad tardía véase F. Cumont, *Astrology and Religion Among the Greeks and the Romans* (American Lectures on the History of Religions Series 1911-1912; New York / London: G. P. Putnam's Sons, 1912); ídem F. Boll, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (var. vols. Bruxellis, 1904-); A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* (Paris, 1899).

²⁰ Véase lo que P. Schäfer afirma sobre la finalidad y los medios del misticismo judío: «... A first conclusion, I think, is apparent. In regard to the heavenly journey, and especially in regard to the adjuration, the concern is with a direct and unobstructed contact with God or with his angel. God can be reached directly, fast and without detours. In both cases, the means of achieving this is magic. The world view which informs these texts is thus one which is deeply magical. The authors of the Hekhalot literature believed in the power of magic and attempted to integrate magic into Judaism. The central elements of Jewish life — worship and the study of the Torah — are determined, in these mystics' understanding of the world, by the power of magic» (P. Schäfer, «The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism», en ídem, *Hekhalot-Studien* [Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988] 279-295, 290).

²¹ Sobre el movimiento apocalíptico y la literatura a la que da origen véase, J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad, 1984).

bre el destino en el momento actual²². Para ambos la vida humana esta delimitada por un mundo sobrenatural de ángeles y demonios, pero el mago no se preocupa por la inevitabilidad de un juicio final: esto es, la tradición mágica parece despreocuparse de la escatología. El místico busca trascender espacio y tiempo para alcanzar la contemplación de la divinidad, ajeno a la historia de este mundo. Así, el mismo transfondo ideológico evoluciona de tres maneras diferentes, siendo cada una de ellas más «mundana» que la anterior: la magia es la tendencia popular y mundana, el misticismo la espiritual, estando la apocalíptica entre las dos.

Las tradiciones mágicas han vivido en un ambiente popular (o mejor cotidiano) desde la antigüedad; quizás a causa de ello tenemos menos indicios de Salomón el mago en tradiciones textuales que, naturalmente, representarían un contexto más intelectualizado. En consecuencia la caracterización mágica de Salomón sería, ora no preservada, ora despreciada durante los dos primeros siglos de nuestra era. Sin embargo, la fortaleza de esta tradición mágica se evidencia cuando distintos textos muestran algunos aspectos de ella. Así, 11QP^sAp^a, *Sabiduría de Salomón*, *Antigüedades Bíblicas* de Pseudo-Filón y las *Antigüedades judías* de Josefo testimonian la existencia subterránea de tradiciones exorcísticas, al menos desde el siglo primero de nuestra era, tradiciones que comparten muchas características con los textos puramente mágicos que aparecerán más tarde.

Un fenómeno paralelo aparece en el medio pagano. El interés en magia y demonología es relativamente raro en la mayor parte de las obras literarias durante estos siglos, pero a medida que el siglo III progresa, este interés se dibuja tanto en los textos como en las prácticas «filosóficas» (teurgia)²³. Muchas de las prácticas que hallamos en la literatura pagana están también atestiguadas en fuentes judías. Hay una clara interdependencia entre técnicas mágicas y místicas. Sobre esta base, el éxito de la imagen de Salomón caracterizado como exorcista primero y sabio hermético y mago después, debe mucho a los retratos de algunos filósofos paganos, quienes, desde el siglo tercero de nuestra era, fueron adquiriendo rasgos de hacedores de milagros y magos. El punto de partida en am-

²² Sobre el hado y su influencia en la vida de la Antigüedad, véase E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

²³ Sobre la teurgia véase E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, 265-292.

bos casos fue su caracterización como hombres sabios, a la que se iba añadiendo la de rey, filósofo, sabio hermético, exorcista y finalmente mago. Así la evolución atestiguada en la *Vida de Apolonio* de Filóstrato y en las *Vidas de los Sofistas y Filósofos* de Eunapio, con la adición de elementos taumatúrgicos, puede ser trasladada a Salomón, que de esta manera ocupó oficialmente su lugar en el mundo helenístico como uno de los grandes maestros de conocimientos secretos a una fecha relativamente tardía, quizás desde el siglo tercero de nuestra era en adelante.

Este proceso ha de ser visto en consecuencia, en íntima relación con el diálogo establecido entre la tradición judía y las prácticas paganas por una parte, y la adaptación de maneras populares a manos de las clases superiores por la otra. Sin embargo, este último punto en el que todos los investigadores coinciden ha de ser matizado: dada la pervivencia de las técnicas mágicas en general, su popularidad y su carácter de manifestación religiosa cotidiana, parece artificial el hablar de una adaptación de maneras populares por las clases cultivadas o semicultivadas. Esta afirmación viene impuesta por el reflejo de las técnicas mágicas en los textos, que constituyen nuestra principal fuente de evidencia: es probable que las fuentes muestren en un momento determinado lo que ya era práctica habitual en todas las clases sociales desde tiempos mucho más tempranos. Dos circunstancias íntimamente relacionadas entre sí apoyan este *caveat* respecto de la distribución social y el estudio sociológico de los practicantes de magia y sus clientes: en primer lugar, la mayor parte de los textos y amuletos que constituyen nuestras fuentes principales para el estudio están, valga la perogrullada, *escritos*. La palabra escrita, las letras, adquieren carácter mágico solo si son una habilidad restringida y se percibe como misteriosa. Si tenemos en cuenta que el analfabetismo en el mundo antiguo estaba mucho más extendido de lo que se ha admitido generalmente, este dato apunta a la existencia de un clase de practicantes, esto es, de «técnicos», a la que se acudía en determinadas circunstancias. Esos «técnicos» no pertenecían a las clases sociales más humildes, sino más bien a clases medias, con ciertos conocimientos de filosofía (el uso de los conceptos de simpatía cósmica parece atestiguarlo), religión (uso de *nomina barbara* procedentes de distintas religiones, conocimiento siquiera superficial de algunas ceremonias y preceptos, uso y/o imitación de aretalogías divinas) y educación (capacidad de escribir y leer). En segundo lugar, la ecuación magia y escritura, que aparece claramente en la *oikoumene* mediterránea, combinada con el concepto de disciplina del *arcano* entraña la existencia de una tradición, y con ello la

existencia de una estructura escolar y de una relación maestro-discípulo que completa las indicaciones arcanas del texto, oscuras e incompletas por naturaleza y que sólo con la figura del maestro se pueden desentrañar y aprender²⁴. Esta relación discipular y el papel fundamental del maestro los encontramos en aprendizajes tales como el de la teurgia o el la mística judía temprana (literatura de los *hekhalot* o palacios) y sugiere que las técnicas mágicas estaban de hecho vinculadas a clases no tan populares como se ha venido interpretando.

Se puede afirmar que las nuevas caracterizaciones mágicas que emergen de diferentes figuras (entre ellas la de Salomón) constituyen un proceso de reconstrucción de la «gran cultura» y de la «gran» religión en términos de vida y preocupaciones cotidianas. Hasta cierto punto, la nueva figura mágica salomónica que emerge paulatinamente a lo largo de la Antigüedad tardía es la menos típicamente judía de todas las que se pueden describir, puesto que se transforma en vehículo para una serie de enseñanzas y técnicas mágicas comunes a todo el mediterráneo antiguo. De hecho, la literatura rabínica muestra una clara tendencia a «folklorizar» esas tradiciones mágicas eminentemente prácticas, de manera que se transforman en meros cuentos y pierden el carácter práctico que se halla en los distintos textos y amuletos griegos, latinos, hebreos y arameos²⁵. Esta actitud es observable en la prohibición de la consignación por escrito de ciertas doctrinas y técnicas cabalísticas, cuyo estudio sólo podía afrontarse con la guía de un maestro. De igual manera los textos literarios greco-latinos dignifican y/o edulcoran los componentes más dudosos de las técnicas mágicas (e. g. *Vida de Apolonio* de Filóstrato) o los ridiculizan abiertamente (*Aléxandros, Philopseudes* de Luciano de Samosata).

Para concluir estas páginas hemos de insistir en lo que se decía al principio de este artículo: hemos de estudiar la magia desde un punto de vista general, tanto geográfica como culturalmente. La magia en su de-

²⁴ Sobre la desconfianza hacia el material escrito utilizado sin el concurso del maestro véase L. Gil, «El 'logos' vivo y la letra muerta: En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad», *Emérita*, 1959, 239-268; Julio Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid: Trotta, 1993), 114-115. Hasta cierto punto la transmisión de técnicas mágicas participa de esa desconfianza.

²⁵ Una lectura apresurada de la compilación de material rabínico sobre Salomón de L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (6 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1968), 4.125-176; 6.277-302, muestra esta tendencia claramente.