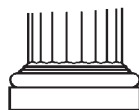


Víctor A. Torres-González
María Teresa de Luque Morales
Fuensanta Garrido Domené
Anthony Álvarez Melero
(eds.)

**PAPIROS GRECO-EGIPCIOS,
DE ÉPOCA IMPERIAL ROMANA I:
INSTITUCIONES, SOCIEDAD
Y RELIGIÓN**



EDICIONES CLÁSICAS

Primera edición 2022

Ediciones Clásicas S.A. garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

La publicación de esta obra colectiva se ha realizado en el marco del Proyecto “Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano (s. II-IV d.C.)” (UCO-FEDER 20. Referencia: 1380044-F) y ha sido cofinanciada por el Programa Operativo FEDER 2014-2020 y por la Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad de la Junta de Andalucía.



- © Los autores
- © Víctor Andrés Torres-González *et alii* (eds.)
- © Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*
- © Ediciones Clásicas, S.A.
c/ San Máximo 31, 4º 8
Edificio 2000
28041 Madrid
Tlfs: 91-5003174 / 5003270.
E-mail: edicionesclasicas@gmail.com
Web: www.edicionesclasicas.com

Ilustración de cubierta: papiro documental

I.S.B.N. 978-84-7882-890-6

Depósito Legal: M-30368-2022

Impreso en España por CIMAPRESS

ÍNDICE GENERAL

Introducción	7
Breve nota biográfica sobre los colaboradores	11
ÉLITES E INSTITUCIONES	
Alain MARTIN, <i>Narmouthis. À la découverte d'un village du Fayoum à l'époque romaine</i>	21
Federico RUSSO, <i>La gestione degli archivi nell'Egitto romano in età flavia: la testimonianza di P.Oxy. II 237</i>	41
Antonio D. PÉREZ ZURITA y Fuensanta GARRIDO DOMENÉ, <i>Un documento del archivo de M. Lucretius Diogenes: la copia testamentaria de L. Ignatius Rufinus (P.Diog. 10)</i>	57
Víctor A. TORRES-GONZÁLEZ, Juan Pablo RUIZ-MONTIEL y Enrique MELCHOR GIL, <i>El prytanis: magistrado superior de la metrópolis</i>	77
RELIGIÓN Y MAGIA	
María FLORES RIVAS, <i>La presencia del cocodrilo en la esfera cultural del Egipto romano a través de los papiros griegos</i>	105
Sergio LÓPEZ CALERO e Israel MUÑOZ GALLARTE, <i>Los libelli de Decio y el conflicto religioso en Egipto (250 d. C.) II: consecuencias y la reconstrucción cristiana del acontecimiento</i>	133
Dámaris ROMERO GONZÁLEZ y Alberto ROMERO CRIADO, <i>Melatonina a la egipcia: peticiones de sueños en PGM XII</i>	147
Francisco SÁNCHEZ TORRES, <i>El discurso literario y mágico en los encantamientos eróticos de Isis y Osiris (PGM IV 94-154)</i>	159
VIDA COTIDIANA	
Anthony ÁLVAREZ MELERO, Francisco CIDONCHA REDONDO y Luisa LESAGE GÁRRIGA, <i>La denuncia de Aurelius Sarapion: un caso de violencia en el Egipto del siglo III d. C. (P.Graux I 4)</i>	187
M ^a Teresa DE LUQUE MORALES, <i>El oficio textil en el Egipto romano</i> ...	205

Fuensanta GARRIDO DOMENÉ y M ^a Isabel PANOSA DOMINGO, <i>El P.Mich. Inv. 4682: un ejemplo de la importancia de la música en la vida cotidiana y cultural del Egipto romano</i>	235
Alberto ROMERO CRIADO y Dámaris ROMERO GONZÁLEZ, <i>Si no me amas, no duermas: propuestas de reestructuración pedagógica y com- prensión de una defixio de amor en el PGM XII a través de los actos de habla</i>	263
Almudena VILLEGAS BECERRIL, <i>Cuenta de un carnicero/cocinero en el Egipto romano: territorio, cocina y cocineros</i>	287
ÍNDICES	305
ÍNDICE ONOMÁSTICO	305
1. <i>Antropónimos</i>	305
2. <i>Teónimos</i>	310
ÍNDICE DE FUENTES	312
1. PAPIROLÓGICAS	312
2. LITERARIAS	317
3. JURÍDICAS	319
4. EPIGRÁFICAS	320

EL DISCURSO LITERARIO Y MÁGICO EN LOS ENCANTAMIENTOS ERÓTICOS DE ISIS Y OSIRIS (*PGM IV 94-154*)

FRANCISCO SÁNCHEZ TORRES

Universidad de Córdoba

ORCID: 0000-0002-3629-5512

Resumen: El siguiente trabajo propone una edición y traducción en español de los pasajes correspondientes a las líneas 94-154 del *PGM IV*, además de un análisis del discurso mágico. La necesidad de una traducción en español y de una aproximación a este texto viene dada por la propia literatura científica, que suele abordar el texto desde una perspectiva helenista o desde la egiptológica. La peculiaridad principal de este texto es que se encuentra escrito mayormente en lengua egipcia bajo escritura coptica antigua, con un aparato paratextual en griego. Así, abordaremos en primer lugar las cuestiones más relevantes con respecto del fenómeno del multilingüismo en el Egipto romano y del fenómeno lingüístico denominado “copto antiguo”. A continuación, propondremos nuestra edición —que sigue ediciones avaladas— y traducción. Posteriormente, nos detendremos en el análisis de la estructura del texto mágico desde una perspectiva semiótica, con el objetivo de ponderar su coherencia y posible ensamblaje desde distintas *Vorlagen*.

Palabras clave: papiros griegos mágicos; Isis; Osiris; copto antiguo; Egipto romano.

Abstract: The need for a Spanish translation and edition of the *PGM IV 94-154* originates within the bibliography, which abounds regarding the Greek text and also regarding the Egyptian one, but rarely examining them together. A main characteristic for this text is that it was mainly composed in Egyptian language written in Old Coptic scripts, whereas the Greek language appears constituting the paratextual paragraphs. Firstly, we will examine the most relevant issues regarding the multilingual geography of Roman Egypt and the linguistic phenomenon of Old Coptic. Then an edition —which follows already published scientific editions— and translation of the text will follow. The text will be consequently examined from a semiotic perspective in order to reflect on its structural coherence and dubious adscription to different *Vorlagen*.

Keywords: Greek Magical Papyri; Isis; Osiris; Old Coptic; Roman Egypt.

1. INTRODUCCIÓN

El acercamiento a los restos documentales recuperados que se corresponden con el Egipto romano supone un desafío para la investigación por múltiples factores. No solo la variada naturaleza de su contenido, a veces

más amigable y otras más intrincada —como ocurre, por ejemplo, con los textos mágicos y religiosos o los textos que refieren sutilezas sociales o legislativas que nos pueden resultar oscuras—, sino también el hecho de que la sociedad egipcia era fundamentalmente multilingüe presenta obstáculos de considerable envergadura a la investigación. A través de este trabajo presentaremos las principales cuestiones metodológicas que surgen en la interpretación de los encantamientos amorosos bilingües recogidos en el *PGM IV*. Antes de proceder con el análisis del texto en el papiro, su traducción y la discusión de los datos presentados por la literatura científica al respecto, consideramos de vital importancia examinar el contexto geográfico, social y lingüístico que rodea este documento.

1.1. *El paisaje lingüístico del Egipto romano*

Los múltiples cambios de régimen y colonizaciones del territorio egipcio dieron lugar a la constitución de un crisol de culturas y lenguas con unas características muy particulares en el espacio del Mediterráneo antiguo. Cuando se impuso la administración romana a finales del siglo I a. C., lo hizo sobre las infraestructuras sociales, administrativas y culturales de un régimen monárquico helenístico, que, a su vez, había sustituido la antigua organización política, social y económica de los reyes egipcios.

Sin embargo, la adaptación de la sociedad egipcia a las instituciones romanas fue lenta, debido a las características propias del territorio¹. Históricamente Egipto no se había organizado a través de los municipios romanos, ni tampoco mediante ciudades-estado al estilo griego, sino que su distribución en dos reinos a lo largo de la ribera nilótica con una economía agraria estacional dependiente de las administraciones regionales (*nomoi*) determinó en gran medida la dificultad a la hora de establecer un nuevo modelo de gobernanza. No es nuestro interés detenernos en una explicación pormenorizada de la administración imperial en Egipto, sobre la que existe más que abundante literatura. Es nuestro deseo, sin embargo, aproximarnos al fenómeno lingüístico del multilingüismo egipcio desde la reflexión acerca de la distribución de la población.

Con la instauración de la administración imperial romana en gran medida se mantuvieron las costumbres locales. Las diferencias se generaron progresivamente, conforme la región se adaptaba a un régimen romano que, en un principio, también se encontraba en transición. No obstante, la población se mantuvo en una distribución muy parecida entre agricultores, artesanos y productores, los funcionarios de la administración y la casta sacerdotal. La

¹ ELMAGHRABI, 2021, 46-47.

distribución lingüística mantenía el uso de la lengua egipcia entre las clases más bajas, con uso del griego para cuestiones administrativas —puesto que había sido ya por varios siglos la lengua de la administración ptolemaica—, y el griego y latín se reservaban a la administración y los ciudadanos romanos y griegos. Los sacerdotes mantuvieron la lengua egipcia, con un conocimiento casi desvanecido de la escritura jeroglífica y un declinante uso de la escritura demótica, especialmente para cuestiones ajenas a las letras².

El declive económico de los templos agravó la situación de diglosia, inhabilitando en gran medida el uso de la lengua egipcia de forma escrita para contextos más casuales³. Así, la prevalencia de la escritura griega supuso la innovación cóptica⁴. El mismo contexto lingüístico favoreció el uso de las letras griegas para expresar la lengua egipcia, con constantes experimentos gráficos que, progresivamente, se fueron consolidando en la escritura copta que encontramos más ampliamente difundida en los textos⁵. Este espacio entre las riberas de la escritura demótica y un “copto estándar” es lo que se ha venido denominando —no sin problemas, como veremos a continuación—, “copto antiguo”.

² DEPAUW, 2012.

³ FOURNET, 2020, 5.

⁴ Al respecto de esta cuestión, resulta importante señalar que a lo largo de este trabajo usaremos los términos “copto” y “egipcio” de forma indistinta para referirnos al texto y a la lengua, puesto que son diferentes matices para un mismo concepto. Tradicionalmente se ha venido separando la lengua egipcia en varias etapas de forma acertada. Sin embargo, popularmente se ha extendido una diferenciación bajo el nombre de “lengua copta” para el estadio en escritura copta de la lengua egipcia. En cualquier caso, a lo largo de estas páginas partimos de la base de que en todo momento nos referimos a la lengua egipcia, sí distinguiendo sus sistemas de escritura, ya fueran jeroglífico, hierático, demótico o copto. Para una introducción al respecto de la lengua egipcia en términos de espacio, tiempo y cultura, véase GROSSMAN y RICHTER, 2015.

⁵ Este progreso no fue, no obstante, lineal, y deseamos hacer hincapié en ello. Ya desde varios siglos de contacto lingüístico hubo incursiones del alfabeto griego en la lengua egipcia, y la introducción de nuevas letras para expresar los fonemas egipcios no es consistente. Para una exposición detallada de esta cuestión, el trabajo de QUACK, 2017 resulta muy esclarecedor. El trabajo de LOVE, 2021 sobre las escrituras egipcias y su evolución a lo largo del Egipto romano es una excelente referencia para quienes deseen profundizar en la cuestión. Por otro lado, hay numerosas investigaciones sobre las interferencias lingüísticas entre el griego y el egipcio, especialmente desde el primero al segundo; para un acercamiento a la cuestión inversa, véase FENDEL, 2022.

1.2. *El copto antiguo*

Si bien el uso del término “copto antiguo” ha tenido operatividad investigadora durante algunas décadas⁶, no lo ha hecho sin enfrentarse a cuestiones metodológicas de relevancia. En recientes trabajos tanto Quack como Love han trabajado sobre una clasificación y definición del término. El primero considera que el término “copto antiguo” “debe reservarse para los textos que hacen un esfuerzo deliberado por superar los límites del alfabeto griego para representar los sonidos de la lengua egipcia”⁷. Así, aquellas representaciones de la lengua egipcia en griego que supongan más bien una derivación griega del egipcio no deben contemplarse dentro de esta definición.

La cuestión se torna considerablemente más espinosa al tratar de distinguir el uso del término mediante categorías. Quack presenta los problemas metodológicos de querer plantear solo una dimensión gráfica o lingüística de este fenómeno. A nivel gráfico, la diferencia se habría de hacer exclusivamente en términos de estandarización de algunas letras frente a otras —pues algunas presentes en el copto antiguo fueron abandonadas—. Por su parte, una definición lingüística coloca a este estadio de la lengua egipcia en una incómoda posición de no pertenecer al estadio demótico, pero tampoco completamente al copto⁸.

En su propósito de crear una definición operativa, Quack repasa las características de algunos de los textos en copto antiguo⁹. A lo largo de su exposición, consideramos que el término va difuminándose. Algunos textos presentan características más demóticas, otras más coptas, si bien la representación gráfica muestra una vacilación constante en el uso cohesionado de las letras nuevas basadas en la escritura demótica. El propósito de este investigador es demostrar, hasta cierto punto, la artificialidad del término, puesto que considerar una evolución teleológica presenta problemas metodológicos de difícil resolución.

⁶ Como recoge FOURNET, 2020, 5, se han utilizado varios términos como “Pre-Old Coptic” o “pré-vieux-copte” (QUAEGEBEUR, 1991; AUFRÈRE, 1999); o la distinción de KASSER, 2004, 78 entre “vieux-copte ancien” o “vieux-copte tardif”. Estos términos no dejan de representar un esfuerzo por distinguir estadios particulares de la lengua egipcia, al mismo tiempo que dan cuenta de su expresión gráfica y características lingüísticas. En las gramáticas se ha ignorado por lo general la mención a este estadio de la lengua egipcia. Así, MALLON, 1907 y LAYTON, 2000 no hacen mención explícita de ello, mientras que ALLEN, 2020 incluye una breve explicación al comienzo.

⁷ QUACK, 2017, 55.

⁸ QUACK, 2017, 56.

⁹ QUACK, 2017, 58-74.

Esta propuesta se asienta, a nuestro parecer, sobre la clasificación y definición que realiza Love. Este investigador propone una concepción amplia del término, haciendo hincapié en que, en cualquier caso, “antiguo copto” es una categoría analítica para la interpretación de las piezas documentales conservadas¹⁰. Como tal, la posición de Love ante los textos categorizados como pertenecientes al antiguo copto no es la de discernir si unos se parecen más al copto estándar o al demótico, sino que los agrupa en varios criterios.

Dichos criterios —que aquí presentamos de forma resumida, pues no es nuestra intención extendernos más de lo necesario para presentar la cuestión— quedan agrupados de la siguiente manera, según Love¹¹:

- Las escrituras coptas, con gran variedad de grafemas, a veces exclusivos de dicho texto copto.
- La lengua, con un uso en gran medida a caballo entre el copto estándar y formas más arcaicas, manifestando la continuidad de la lengua egipcia.
- El marco temporal, que en el caso de estos textos abarca el período comprendido entre los siglos I y IV, siendo muchos de los textos una transliteración de los textos egipcios más antiguos, de ahí que estas formas lingüísticas inusuales convivan con la estandarización copta.
- El uso ortográfico, que no solo revela el deseo de conservar textos antiguos egipcios sino también el desigual proceso de representación gráfica de los fonemas egipcios con sus numerosas variantes dialectales.

La propuesta de Love se basa en la apertura del término “copto antiguo” de acuerdo con los criterios que tradicionalmente la investigación al respecto ha venido utilizando para la categorización analítica de los textos. Sin embargo, no se detiene en emplear dicha categoría para discernir si los textos sobre los que esta recae pueden o no estar sujetos al análisis —un discrimen que juzga de poca relevancia científica—. Por lo tanto, su definición del término se basa en estos principios para indicar que un texto en copto antiguo sería, en gran medida, parte de la cultura sacerdotal de los templos, ya sea de forma directa o como representación de una *Vorlage*¹². Así, el contexto que rodea a los encantamientos bilingües del *PGM IV* da buena cuenta de los principales problemas metodológicos que surgen al

¹⁰ LOVE, 2016, 63.

¹¹ LOVE, 2016, 64-66.

¹² LOVE, 2016, 63.

trabajar dicho papiro, tanto en términos de datación, como en una aproximación lingüística. En las próximas páginas abordaremos algunas de tales cuestiones.

2. EL TEXTO DEL PGM IV 94-154

2.1. *Algunas notas sobre el PGM IV*

El papiro mágico PGM IV no resulta precisamente desconocido para la comunidad investigadora. El también llamado “Gran Papiro Mágico de París”¹³ cuenta con una rica historia de ediciones e investigaciones, tal y como recoge la edición de Preisendanz¹⁴. La primera noticia de este papiro mágico vino de parte Lenormant en su *Catalogue d’une collection d’antiquités égyptiennes*¹⁵. Fue el austriaco Wessely quien lo transcribió y publicó por primera vez, si bien anteriormente había sido trabajado en relación con algunos de sus himnos y los pasajes egipcios. Sin embargo, Preisendanz lamenta la falta de acentos en el texto, así como de la puntuación¹⁶. Así, la primera edición que reúne la traducción fue la de Preisendanz, recogida en su *corpus* de papiros mágicos.

El papiro consiste en dieciocho folios de un tamaño comprendido entre los treinta y los veintisiete centímetros de alto y los trece y los nueve centímetros de ancho. La edición de Preisendanz recoge una bibliografía precisa de las publicaciones sobre el texto bilingüe. En el caso de los fragmentos en lengua egipcia, fue Möller el encargado de la edición. Sobre la datación del texto, Preisendanz recoge la estimación de Wessely, que considera que fue escrito en el siglo IV, algo después del comienzo del siglo¹⁷. No obstante, de forma anterior encontramos una descripción más precisa por parte de Kuster, que recoge el dato de Wessely pero añade que la datación viene confirmada por Griffith en su análisis del texto copto¹⁸. Lane

¹³ Así, de hecho, aparece nombrado en el catálogo de la Biblioteca Nacional de Francia (BnF) de forma previa a su signatura: *Suppl.Gr. 574*, también signado como *Anastasi 1703* por su descubridor.

¹⁴ PREISENDANZ, 1928, VII-IX.

¹⁵ PREISENDANZ, 1928, 64.

¹⁶ PREISENDANZ, 1928, VII.

¹⁷ PREISENDANZ, 1928, 64.

¹⁸ KUSTER, 1911, 12. Kuster no solo busca una mayor precisión en la datación, sino que añade un *terminus ante quem* y conjetura acerca de la *Vorlage* del texto (KUSTER, 1911, 13):

Eadem aetas indicatur scriptura, Wessely enim, testis in hac re gravis, in editione papyri p. 40 iudicat sic: ‘Die Schrift ist die Unziale, gegen Ende die Cursive des IV. Jahrhunderts, kurz nach 300’, quam opinionem hoc quoque die tenet. Confirmatur vero ea sententia eo, quod primae paginae papyri continente antiquum textum Copticum, quem inter

propuso, por otro lado, un *terminus post quem* en torno al año 380, basándose en una corrupción textual¹⁹. Tal sugerencia, aunque interesante, no ha sido retomada, hasta donde tenemos constancia, en la literatura de los últimos años. Finalmente, trabajos recientes como el de Love realizan una distinción entre el contenido y el soporte. Así, este asume que el texto, por sus características lingüísticas, es necesariamente más antiguo que su escritura. Por lo tanto, si bien se acepta como fecha estimada para la datación del papiro una horquilla temporal entre el siglo III y el siglo IV, el texto es presumiblemente mucho más antiguo por los fenómenos lingüísticos recogidos.

Contemporáneamente, el texto del papiro ha sido tratado comúnmente en partes, especialmente en lo que a las traducciones se refiere. Por un lado, contamos con una edición contemporánea de los textos egipcios del papiro realizada por Love en el año 2016, con una reconsideración posterior del texto a raíz de la reciente recuperación en Heidelberg de unas fotos posiblemente comisionadas por Preisendanz²⁰. Además, el mismo Love indica que una nueva edición del papiro (presumimos que completa) aparecerá en el segundo volumen de *Greek and Egyptian Magical Formulae*, cuyo primer volumen apareció el pasado año 2022 editado por Faaraone y Torallas Tovar. El texto ha sido también objeto de varias traducciones en lenguas europeas. Desde la primera traducción al alemán en la edición de Preisendanz contamos con numerosas traducciones al inglés.

annum 275 et 400 scriptum esse F. Ll. Griffith ostendit. Terminus igitur, ante quem papyrus est scripta, circiter Diocletiani aetas statuenda est. Sed multo prius, circa a. 100-150 p. Chr. N. archetypum confectum est.

Kuster basa su argumentación en una referencia de Luciano en el *Philopseudes*, y contiene al rechazo de Albrecht Dieterich a la veracidad del pasaje del de Samosata, indicando que el mismo Dieterich consideró que el texto fue compuesto poco posteriormente a la época de Adriano. Añade, además, que el texto del papiro no supone una *Vorlage*, sino que “ex aliis libris exscriptam esse multa indicia docent”, apoyándose en los errores que considera fosilizados y las *variae lectiones* que se corresponden con códices y comentarios a Homero. La propuesta de Kuster, a saber, que la versión que ha permanecido del texto es posterior a su primera escritura, ha sido reformulada contemporáneamente, como expondremos a continuación, bajo criterios filológicos, a nuestro parecer, más sólidos que los propuestos por este filólogo. Si bien Preisendanz hace mención de Kuster en su prólogo, no recoge más información sobre su trabajo ni en esos pasajes ni en la introducción al papiro que hace posteriormente. Ignoramos la razón concreta de no haber contemplado esta posibilidad, pese a estar familiarizado con el trabajo de Kuster, pero se podría apuntar a la vinculación que Preisendanz mantuvo con Albrecht Dieterich, cuya postura restaba credibilidad al testimonio de Luciano.

¹⁹ LANE, 1984.

²⁰ LOVE, 2018/2019, 96.

En el caso de traducciones españolas, contamos con la traducción del texto griego de Calvo Martínez y Sánchez Romero.

Para la transcripción del texto hemos seguido la propuesta de Love, con una revisión tanto de la primera edición de Preisendanz, así como un cotejo de la edición digital del papiro recogida en la BnF (*Suppl. Gr. 574 Anastasi 1703*). Hemos intentado recoger de la manera más precisa posible los diacríticos que leen tanto Preisendanz como Love, pues en el texto hay un frecuente uso de los espíritus para indicar las fricativas guturales egipcias, así como *apices*. La traducción española que ofrecemos se hace sobre el texto bilingüe y es también producto de un cotejo exhaustivo de las traducciones alemana e inglesa de las ediciones citadas para la transcripción²¹. Asimismo, añadimos algunas notas explicativas a varios pasajes.

2.2. Transcripción del texto

HCΕ' ΠΕΤΝΗΟΥ ΝΠΤΟΥ ΝΜΕΡΕ²² ΝΩΜ ΕΤΒΟΥ²³ ἄ | Γ[οῖ]Γ²⁴ εἰάτς²⁵. χα
 ΕΜΡΗ Εἴτς χα ἔομ ἀπεσιω^{ΟΥΤ}. | ΘΟΥΤ ρ' εἰ εἴογν ἐριές ἄββεῖς²⁶. γε
 ἀρῶταβέρι | ΗCΓΕ' [ε]ΤΒΟΥ χα βοῖβ ἰάτι. ἄ ΕΜΡΗ {ΧΕ} ἔτη ἄ εἴομ | [Τ]ΒΤΗΝ
 ΝΤΕΒΕΝΤΩ ΟΡΠ²⁷. ΝΕΡΜΟΥ ΝΙΕΤΕ ΠΕΒΕ^{ΔC} | ΝΑ[ϣ] ΓΕ ΝΑΡΟΙ ἔΝ ΠΑΙΟΥΤ·
 ΠΑΝΑΘΟΥΤ· ΠΑΝΑΘΟ | [ΟΥΤ] ΠΑΙΟΥΤ· ΔΙΒΟΛ ἴΤΕΝ ΤΑΡΕΙ ἔΝCΙΜΕ ΠΙΕ[Ι]ΜΕ |

²¹ Lamentablemente, la traducción española resulta un tanto problemática. En primer lugar, el texto egipcio en escritura copta aparece obviado mediante aclaraciones parentéticas —si bien el texto egipcio es central y el griego paratextual—. Por otra parte, se unen los encantamientos amorosos a un oráculo solar mediante médium que precede al texto copto. La interpretación que se hace del extenso pasaje es de “Encantamiento amoroso utilizando un médium” (CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO, 1987, 103). Esta propuesta nos resulta desacertada, en tanto que la literatura al respecto descartó desde muy pronto la vinculación de estos dos textos. Además, la evidencia paleográfica muestra que existe una variación en la escritura de uno y otro bloques, que además aparecen visualmente separados en el papiro. Por último, resulta evidente que el texto griego así dispuesto no presenta coherencia entre sí, pues el primer pasaje muestra los elementos propios de una adivinación mediante médium, mientras que los siguientes pasajes dejan intuir que el encantamiento al que se refieren no tiene que ver con la adivinación, sino dirigido a otras personas.

²² S ΜΕΡΕ

²³ S ΧΩ

²⁴ S ΨΟΕΙΨ

²⁵ S ΕΙΑ

²⁶ S ΨΙΝΕ

²⁷ S ΩΡΕΒ

[.] Ν[ΟΥ] λώωβε σενέθ^φω εσενκατκε²⁸ μεν^{Νέμ} ου[σι]ρι | [. . . .]
 [π]ασον πβε²⁹ νταμε^αογ³⁰ νεμαί̄ πεβά[Ϟ] [Ν]ας | ρβε¹ ρογ¹μεντβαίρε
 ναρε̄ ητε³¹ ταβέρι ή[σι] | [πετ]βας νάϞ βε ουγμεντβαίρι ναράκ̄ τε παϊόγτ
 | [παν]α θόογτ· πανα θόογτ· παϊόγτ· ουγμεντω^{ογ} ανοκ | [·][ωώ]τ τε·
 πετβαϞ νάς βε τώγνι³² ταβέρε ής^{ρ1} | [τε]β[ε]ῑ ερής ννέ̄ επεμῑτ·
 νναβω^{ογ}τ ογό^αν | [ουβε]ςνηθ^{ομ}(τ)³³ νμε^αογ βέ^{αγ} βινάϞ³⁴ βελϞ πα
 βέλϞ | [· .] [π]ανίβαλαογβ νο̄μτ· πανιτιβς· νβενιπε | [ετρ]εβ μόγτ' νέ
 νογίβτ³⁵· νβενίπε νᾱτρε Ϟ | [τη]κ̄ νβώϞ εϞβόομε³⁶ νρέτβ³⁷ εϞόρβ
 νπεβλα[ς]³⁸ | [· .] [ε]Ϟάσίωογ νπεϞβενίπι ε^ανάῑ νμοϞ ε̄τη̄ σώπ | νμοϞ
 ε̄ν̄ πεσνοβ³⁹ νογσίρε μείϞ⁴⁰ τέν σεμε |
 σμογ ουακεσερ ιο^άπι τιςατι^{τιςετε} ετεμεσκατε αχρι⁴¹ | εσατι^{σετε} νιβε⁴²
 πῑσί⁴³ νίβε^ε ε^αο̄μ̄ νίβι έλω̄β̄ νιβι || βο^ωιο^ωιο^ωθ̄ νίβι ετκνα αίτογ ρη̄⁴⁴
 ενπαίαβ νσατι | εκεαίτογ ρη̄ί̄ νφητ' νπμάογσε^ε πκατακοιτι^{ωτε} | νθελπι^ε
 νθη^{τχ} ννίμ· νμεσιε νιμ· τβάνίνι | νμός ννηί̄ ννιμ· νμεσιε νίμ νστί
 νπετεν | τόοτς· ετοοτ· πετν ρώ^ος ερω^οί̄ πετενχής̄ εχ̄η̄τ | πέτενεσχογ
 ν σιμε^ε ενανογ ν̄ οογντ· εχ̄έν̄ | τιοτι τιάτε εχεν τιογνογ τιογνογ |

²⁸ S νκοτκε

²⁹ S ψηρε

³⁰ S μααγ

³¹ S ναζρα τε

³² S τωογν

³³ S βεσνητ ζομντ

³⁴ S χε αγχινογϞ

³⁵ S ιϞτ

³⁶ S ψωωμε

³⁷ S ρατ

³⁸ S λακζ

³⁹ S σνοϞ

⁴⁰ S μηει

⁴¹ S αχρηι

⁴² S νιμ

⁴³ S πιςε

⁴⁴ S εζρη

βοῖ̄ βᾱ νερωογ̄ ναλχᾱ ἄβ̄εμη⁴⁵ νογπωκε | νε̄σῑ ενογτῑ νιμ̄ εμέσιε̄ νιμ̄
 ταταγωγός⁴⁶ | εβοιῖ̄ μεν^{νεμ} νιμ̄ εμέσιε̄ νιμ̄· γε̄ ανκ̄ τό | σῑ ντο̄ ανκ̄ πόγρ
 σῑ νπόγρ̄ ανκ̄· ανογπ̄ εβ̄ῑ | π̄κ̄λομ̄· νωογ̄ νπρη̄ εγ̄τῑ νμοϣ̄ εβενπερό̄ |
 ογσίρῑ περό̄ ογσερογένάβρε̄ ἄταπνελ̄σῑ⁴⁷ | νπτο̄ τηρϣ̄ βεκενελ̄σῑ νφ̄ητ̄
 ννιμ̄· εμε̄ | σιε̄ νιμ̄· γε̄ εἰέμμι⁴⁸ νετεν̄ πεσ̄ητ̄ εροῑ ενιμ̄ | εμεσιε̄ νιμ̄· τεῖ̄
 νποογ̄. |

σοῦ̄ λέγοντος̄ ἐὰν̄ σῖελος̄ πολὺς̄ ἐν̄ τῷ̄ στόμα | τῑ γένηται, νόει, ὅτῑ νοσεῖ̄
 καὶ̄ βούλεταῑ σοι | λαλήσαῑ ἐὰν̄ χασμήση̄ πλειστάκις, βούλεταῑ || πρὸς̄ σε̄
 ἐλθεῖν. ἐὰν̄ δὲ̄ παρη̄ς̄ δις̄ ἢ̄ καὶ̄ πρὸς, | ὀλοκληρεῖ̄ καὶ̄ ἀνέρχεται, ὅθεν̄
 ἐστίν· ἐὰν̄ κε | φαλαργήσης̄ καὶ̄ δακρύσης, νοσεῖ̄ ἢ̄ καὶ̄ τελευτᾷ̄.

βοῖ̄ ετπέ̄ νελ̄σε̄ π̄βοῖ̄̄ νσᾱ τ̄βαπ̄βῑ βοῖ̄ | επνογν̄ νελ̄σῑ ν̄ θωγθ̄· νσᾱ ναβίν̄
 νέλ̄σῑ | νφ̄ητ̄ νπικό̄ σνεόγ̄ ἄπ̄ μεν̄ εμνεγῑ | νελ̄σῑ νφ̄ητ̄· νογσιρῑ̄ νσᾱ ἡσί̄
 νελ̄σῑ | νπρη̄ νσᾱ πογοῖ̄ν̄ νελ̄σῑ νφ̄ητ̄ | ννῑμ̄ εμεσιε̄̄ νῑμ̄ νσᾱ νιμ̄ εμεσῑ
 νιμ̄ |

ταῦτᾱ ὑπὲρ̄ γυναικῶν. ὅταν̄ δὲ̄ κατὰ̄ γυναῑ || κῶν, λέγε̄ ἐναλλάξ̄ τὰς̄ θηλείας̄
 ἐγείρων | ἐπὶ̄ τοὺς̄ ἄρρενας· |

γε̄ εβόιπε⁴⁹ εσκό̄ εβόιπε̄ εσογόιμ̄ εβόιπε̄ | εσνκώωτ̄· μενκέογέ̄
 εἰ̄επεε̄ρ̄ εἴ̄η̄ς̄ | νταπεε̄ρ̄ φ̄σ̄ητ̄ νταπεε̄ρ̄ π̄σ̄τηνογ⁵⁰ ν̄τᾱ πεε̄ρ̄ | τεσβόμτε̄
 νβε̄ σε̄ τη̄ κελί⁵¹ ταπέε̄ρ̄ πεσχογ̄ν̄⁵² | τογή̄ῑ νμαναμαῖ̄ βαντες̄ῑ ἄροῖ̄
 νταῑμι | επετεμπεσ̄ητ̄ βασρογ̄ μεν̄ πετεσμεγί̄ εροϣ̄ | εἴ̄ντιότῑ τίότῑ
 τιογνογ̄ τιογνογ̄

⁴⁵ S χω με

⁴⁶ S ταογο

⁴⁷ S 2a νε2σε

⁴⁸ S ειμε

⁴⁹ S ετωπε

⁵⁰ S τηγ

⁵¹ S κλλε

⁵² S ca ν2ογν

2.3. Traducción del texto

Cuando Isis, aquella que viene del desierto⁵³ al mediodía en verano, tenía su cabeza bajo el polvo, sus ojos cubrían las lágrimas, y su corazón llenaba la tristeza, su padre vino ante ella y le preguntó: “¿Qué te ocurre, Isis, que tu cabeza está bajo el polvo, tus ojos los cubren las lágrimas, tu corazón llena la tristeza, y la tela de tu manto la manchan las lágrimas de tus ojos?”. Ella le dijo: “¡Nada tiene que ver conmigo, padre, babuino Thot⁵⁴, babuino Thot! Padre mío, he sido traicionada por mi compañero. Esta información [era] secreta: Seneftis⁵⁵ yace con Osiris, mi hermano⁵⁶, el hijo de mi propia madre”. Él le dijo: “Esto es infidelidad⁵⁷ hacia ti, Isis, hija mía”. Ella le dijo: “Esto es infidelidad hacia ti, padre, babuino Thot, babuino Thot, padre mío. [...] Y hay un embarazo, me quedo sola”. Él le dijo a ella: “Levántate, Isis, hija mía, ve al sur de Luxor y al norte de Abidos⁵⁸. Hay un herrero de cobre y bronce al que llaman Belf, hijo de Belf,

⁵³ La palabra copta π-τοοϥ aparece definida por CRUM (CD 440b-441a) como “montaña”, pero también como “monasterio”, “necrópolis”, “cementerio en el desierto”, “desierto” o “colina”. Resulta difícil captar en español el matiz del copto, que recoge la alusión mítica de Isis como custodia del cuerpo desmembrado de Osiris.

⁵⁴ Aunque la representación principal de Thot es con cabeza de ibis, el dios fue también representado con otro animal consagrado a su figura, como fue el babuino. Este animal, considerado una transformación teriomórfica del dios, aparece en la iconografía de la necrópolis de Thot en Tuna El-Gebel, precisamente de época romana. Es, no obstante, una representación menos extendida que la del ibis (STADTLER, 2012).

⁵⁵ El nombre de Neftis como Seneftis ha sido objeto de numerosas interpretaciones y propuestas, incidiendo en dos posibles raíces para la primera sílaba: tanto la palabra *sn.t* “Isis”, como la palabra para “hermana”. En cualquiera de los dos casos, se hace referencia al hecho de que tanto Isis como Neftis eran las hermanas/esposas de Osiris (LOVE, 2016, 35). Un tratamiento de estas relaciones aparece atestiguado en Plutarco, en algunos pasajes de *De Iside et Osiride*. Para una revisión de los nombres tradicionales de Isis y Neftis, véase ALTENMÜLLER, 1999.

⁵⁶ Junto al hecho de que tradicionalmente aparecen representados como hermanos, uno de los términos afectivos para esposo/esposa en egipcio era *sn/sn.t* “hermano/hermana”. Así, además de indicar el hecho bien establecido en la tradición mitológica, esta aposición puede entenderse como parte de la descripción que el texto literario hace del afecto de Isis por Osiris.

⁵⁷ El copto ΜΝΤΥΔΙΡΕ significa, de acuerdo con CRUM (CD 584a), “concúbite”, y es el uso de ΝΑΡΕ ΗΤΕ el que aporta el matiz negativo, de ahí nuestra traducción como “infidelidad”.

⁵⁸ Esta vaga indicación geográfica nos coloca en una región inexacta en el recodo que forma el Nilo a la altura de la actual Dendera. En la literatura al respecto de este papiro podemos encontrar paralelismos en otras piezas documentales, como en *Michigan Ms.* 136 (LOVE, 2016, 35).

que tiene piernas de cobre y talones de hierro⁵⁹, para que te haga un clavo de hierro, que sea ancho de cabeza, ligero por abajo y pesado en la punta, y que sea liviano en su hierro. Tráelo, mójalo en la sangre de Osiris, y dámelo para redimirte⁶⁰”.

¡Alabado! La aguja tejerá la llama que no desciende nunca, mientras cada fuego, cada acaloramiento, cada suspiro, cada excitación y cada lascivia que provoques en este horno llameante, provócalos en el corazón y en el hígado, en la zona del ombligo⁶¹, en el vientre de _____, que engendró _____, tráela a los aposentos de _____, que engendró _____, para que coloque lo que está en su mano en mi mano, lo que está en su boca en mi boca, lo que está en su vientre en mi vientre, lo que está en sus miembros de mujer en mis miembros de hombre⁶²; en este momento, este momento, esta hora, esta hora.

⁵⁹ Aunque la literatura científica no se menciona al respecto, consideramos de gran interés la representación del herrero con piezas protéticas realizadas en el mismo material que trabaja. Consideramos que tal caracterización comparte numerosas similitudes con las sobradamente conocidas tradiciones mitológicas del autómatas — siendo la del guardián Talos una de las más conocidas— y con la también tradicional representación del herrero como un ser con diversidad funcional, como ocurre con Hefesto en la tradición griega.

⁶⁰ El uso de un clavo mojado en la sangre del objeto del encantamiento pertenece a la tradición de los encantamientos de amarre, los *binding spells* que describe GRAF (1997, 118 y ss.). Un amarre consiste en el uso de la energía mágica para ganar control sobre la persona objetivo del encantamiento. Así, los siguientes tres bloques de encantamientos responden a un modelo de amarre a través de un objeto que mantiene vinculación con el objetivo (la práctica conocida como vudú).

⁶¹ La palabra *katakoiti/katakote* que aparece en el texto parece ser un *hápax* de difícil resolución. Love propone una posible reduplicación de la palabra “vagina”, o bien la misma palabra sin reduplicación. Al separarla en dos permitiría contemplar *kote* como “región” acompañando a la palabra siguiente. Tampoco rechaza el hecho de que pueda ser una palabra griega fosilizada, que habría de entenderse como “amante” o “concubina”. Por el momento consideramos reducir la traducción a lo que nos parece más entendible. No obstante, nos preguntamos si podría tratarse de una nominalización intermedia entre la preposición griega y la palabra egipcia para expresar algo así como “hacia la parte de abajo”, habida cuenta de que el mismo texto realiza una progresión anatómica lineal desde arriba hacia abajo. En cualquier caso, esta propuesta sería toda una rareza para un texto que consistentemente no presenta léxico griego.

⁶² Como indicábamos en la nota que se corresponde con el final del párrafo anterior, el texto procede a utilizar un objeto vudú para establecer control sobre el objetivo del encantamiento. Así, emplea la común asociación del fuego como motivo representativo de la pasión erótica para vincular la quema del clavo o aguja con el aumento del deseo. Aquí, particularmente, se produce un cambio de género gramatical que desarrollaremos en el cuerpo de este trabajo.

Álzate ante las puertas de Aljaj⁶³, habla con la verdad ante el U-Pequer⁶⁴, despierta a los dioses contra _____, que engendró _____, para nombrarlo sobre mí y _____, que engendró _____, pues yo soy la Tierra, hijo de la Tierra; yo soy el Grande, hijo del Grande; yo soy Anubis, que lleva la corona gloriosa de Ra, que la coloca en el faraón Osiris, el faraón Osiris-Unefer, el que despierta la tierra entera, para que despierte el corazón de _____, que engendró _____, pues así sabré las cosas del corazón de _____, que engendró _____, hacia mí en este día.”

Mientras lo dices si se genera mucha saliva en su boca, comprende que siente pasión y desea hablar contigo. Si bostezas a menudo, quiere ir hacia ti. Si estornudas dos veces o más, indaga y ve allí donde esté; si te duele la cabeza y lloras, está enferma o incluso se muere⁶⁵.

Levántate hacia el cielo, despierta a Pshoi⁶⁶ después de la Distinguida, levántate ante el Océano Primordial, despierta a Thot después de sus babinos, despierta el corazón, de los dos bueyes, Apis y Mnevis, despierta el corazón de Osiris después de Isis, despierta a Ra después de la luz, despierta el corazón de _____, que engendró _____, después de _____, que engendró _____.

Esto en lo que concierne a las mujeres. Cuando es contra mujeres, lee de forma alternativa sustituyendo los femeninos por masculinos.

Así que cada vez que beba, cada vez que coma, cada vez que duerma con otra persona, hechizaré su corazón, hechizaré su mente⁶⁷, hechizaré su aliento y hechizaré sus trescientos sesenta y cinco miembros, y hechizaré su interior, que se encuentra lejos del lugar de mi deseo, hasta que venga

⁶³ Tradicionalmente se ha entendido este término como un topónimo referido al altar donde descansan los restos momificados de Osiris (LOVE, 2016, 47).

⁶⁴ Igual que ocurre con el término anterior, este topónimo viene asociado al episodio mítico de Osiris. Este espacio es el recinto en Abidos donde se conserva la tumba del dios, haciendo una progresión de dentro hacia afuera con respecto del topónimo anterior.

⁶⁵ Pese a que en nuestra traducción al español hemos dotado de género a algunas palabras —y lo hemos hecho en femenino de acuerdo con el uso del género femenino en el texto egipcio—, el texto griego no posee ninguna marca de género. La construcción del discurso se realiza mediante verbos, de tal manera que cuando indicamos en la traducción “está enferma” no debe presumirse ninguna marca de género en el griego, que emplea el verbo νοσῶ.

⁶⁶ Seguimos aquí la lectura de LOVE, 2016, 51, que considera que se trata de una figura espiritual benigna, basándose en paralelismos con otros papiros donde también se le invoca en términos parecidos.

⁶⁷ El texto copto reitera la palabra 2HT, mas optamos por seguir la traducción inglesa y realizar la distinción entre “corazón” y “mente” que la misma palabra egipcia recoge, además del hecho de que el escriba ha intentado diferenciarlas gráficamente.

bajo mi poder y sepa qué hay en su corazón, qué hace y qué piensa en este momento, este momento, esta hora, esta hora.

3. ANÁLISIS DE *PGM* IV 94-154

3.1. *Estructura del discurso mágico*

Este discurso mágico se trata de un metaencantamiento, como indica Love⁶⁸, en tanto que el texto no se presenta como una aséptica indicación de *ta drómena* y *ta legómena*, sino que esta frecuente estructura aparece recogida dentro de un bello y breve texto narrativo en el que intervienen los dioses Isis, Thot y Osiris. Así, el texto se presenta en siete párrafos visualmente señalados en el manuscrito mediante espacios. De estos, cinco componen los encantamientos amorosos, y dos son paratextos en lengua griega.

La presencia del paratexto griego nos coloca ante una ruptura intencionada del discurso literario y mágico. Si contemplamos dicha ruptura, pues supone una unívoca ruptura para el lector, y más habida cuenta de que dichos párrafos están compuestos en griego, cabe cuestionar la operatividad de este discurso mágico como un metaencantamiento, al menos por completo. El texto griego, a nuestro parecer, desarma el tejido narrativo y con ello recuerda al lector que el discurso mantiene su función ilocutiva. Nos gustaría proceder, en primer lugar, a analizar la dimensión literaria del texto.

Un texto, según señala Eco, “è un artificio sintattico-semantico-pragmatico la cui interpretazione fa parte del proprio progetto generativo”⁶⁹. La construcción del discurso literario, que se realiza a través del signo lingüístico, no solo se puede presentar bajo un esquema metatextual rígido y unidireccional, sino que también puede rechazarse la dinámica de movimiento *hacia* el lector para favorecer una estructura de significado en constante cambio por las relaciones establecidas entre el texto y sus lectores. El paradigma semiótico propuesto por Eco aporta niveles de cooperación textual que determinan el proceso de lectura. Dichos niveles están conformados por la actualización del contenido significativo —que se compone a su vez de una dimensión intensa y otra extensa—, y la expresión, es decir, la manifestación del texto.

⁶⁸ LOVE, 2016.

⁶⁹ ECO, 1979.

En el estudio semiótico de Eco resuena el modelo de análisis de Barthes; específicamente supera los conceptos de *sentido* y *situación* del francés⁷⁰. Sin embargo, el concepto de *nivel narrativo* se acopla de forma muy adecuada a la identificación del funcionamiento del texto literario: “contigu à la situation du récit (et parfois même l’incluant), il ouvre sur le monde où le récit se défait (se consomme); mais en même temps, couronnant les niveaux antérieurs, il ferme le récit”⁷¹. Por lo tanto, el discurso literario se constituye en sí mismo desde su creación a partir de la interrelación de significados que operan de forma implícita y explícita, interna y externa, y mediante unos procesos basados en presuposiciones (como el conocimiento de la tradición religiosa) o inferencias⁷².

La dimensión literaria de este encantamiento no ha escapado a la literatura científica, como ya hemos indicado. Precisamente la particularidad de estos pasajes egipcios radica, a nuestro parecer, en su capacidad para expresar el discurso mágico como parte del literario. El conflicto entre Isis y Osiris podría presentar varios niveles de significado para un lector contemporáneo. En primer lugar, el nivel de significado basado en la presuposición de conocimientos de la tradición⁷³. Así, la representación triste de la diosa Isis, a través de expresiones cliché (“tenía su cabeza bajo el polvo, sus ojos cubrían las lágrimas y su corazón llenaba la tristeza”⁷⁴) conecta

⁷⁰ La superación del modelo anterior no significa, bajo ningún concepto, el rechazo de este. Barthes, particularmente, presenta en su texto sobre el análisis del relato una reflexión que retomaremos más adelante en nuestro análisis del discurso mágico. El pensador escribe: “On peut dire de la même façon que tout récit est tributaire d’une «situation de récit», ensemble des protocoles selon lesquels le récit est consommé. Dans les sociétés dites «archaïques», la situation de récit est fortement codée” (BARTHES, 1966, 22). La ritualización del encantamiento erótico y toda su situación en términos de Barthes pueden examinarse como parte de su fuerza ilocutiva.

⁷¹ BARTHES, 1966, 22.

⁷² SUÁREZ PACUAL y TORDESILLAS COLADO, 2013, 16-17.

⁷³ Este primer criterio está basado principalmente en la competencia intertextual del lector. Así, un lector poco familiarizado con la mitología sobre Isis, que habría de ignorar los dobles sentidos o significados especialmente relevantes de varias palabras. Por otra parte, un lector excesivamente familiar con la cuestión puede manifestar desagrado ante interpretaciones divergentes del episodio mítico.

⁷⁴ Love, de hecho, vincula la expresión “sus ojos cubrían las lágrimas” a un paralelismo en un texto demótico (2016, 32). Además, consideramos de gran interés el examen de estas manifestaciones de tristeza estereotipadas como los versos homéricos en *Il.* 11.249-250: κρατερόν ῥά ἐ πένθος / ὀφθαλμοὺς ἐκάλυψε; o en *Il.* 18. 22-24: ὡς φάτο, τὸν δ’ ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα: / ἀμφοτέρησι δὲ χερσὶν ἐλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν / χεύατο καὶ κεφαλῆς, χαρίεν δ’ ἤσχυνε πρόσωπον. La presencia de estereotipos paralelos podría obedecer tanto a la arbitrariedad, como al hecho de que la enseñanza de la lengua griega insistía en textos tradicionales como los homéricos, a juzgar por el número de

inmediatamente con las narraciones míticas sobre la diosa. Su función como esposa de Osiris y custodio de su cadáver —pues es un dios muerto— llevan asimismo aparejado su denodado intento por reanimar el cuerpo mutilado del dios. La carga de significado basada en los mitos tradicionales acrecienta un segundo nivel de comprensión, basado en la identificación emocional del lector con el personaje de Osiris. Efectivamente, el discurso literario en torno al sentimiento de traición por parte de Isis con respecto de su marido puede valerse de su dimensión retórica para generar un efecto de identificación en el lector.

Así, consideramos esencial no desdeñar el potencial funcionamiento del episodio o cuento mitológico como una forma de cooperación —en el sentido de Eco— literaria entre el receptor y el emisor para enfatizar la importancia y necesidad del texto. Este cuento o fábula —en tanto que los personajes cumplen una función prácticamente simbólica— requiere de una cooperación considerablemente abierta, intensificando, a nuestro parecer, el proceso de identificación de un posible usuario de tal encantamiento con el estereotipo de esposa deshonrada que representa Isis.

Por otro lado, este proceso de cooperación literaria se fundamenta en el pacto de ficcionalidad⁷⁵, que permite la introducción de *ta drómēna* y *ta deiknoúmena* que dan pie a *ta legómēna*. Dicha aceptación de la ficcionalidad mítica permite, así, que se propongan unos *drómēna* claramente irrealizables si se quisiera seguir de forma literal. La vaga indicación geográfica, así como la naturaleza cibernética del herrero llamado Belf —descrito con unas piernas aparentemente prostéticas— no rompen la ilusión literaria. Sin embargo, sí sucede tras el primer bloque de *ta legómēna*.

Las palabras que deben ser dichas, no obstante, tienen una pertenencia dudosa a la parte de la historia que aparece contada justo encima. La razón

piezas documentales que se han conservado representando ejercicios escolares basados en estas obras épicas (CRIBIORE, 2001, 137-143). Si bien el texto representa tanto a nivel lingüístico como cultural una pieza de la tradición egipcia, podría tratarse de un uso de un motivo generalizado en ambas culturas a través del contacto.

⁷⁵ Así llama Eco a la suspensión de la incredulidad que proponía Coleridge, y que define como que “il lettore deve sapere che quella che gli viene raccontata è una storia immaginaria, senza per questo ritenere che l'autore dicha una menzogna” (ECO, 1994, 62). Por su parte, la propuesta de Coleridge en el capítulo XIV de su *Biographia Literaria*, publicado en 1817 y con nueva edición en 2014, no estuvo tan orientada a examinar el proceso semántico-pragmático involucrado en tal pacto ficcional, sino en la percepción estética, que denominó “poetic faith” (COLERIDGE, 2014). Esta primera formulación del poeta inglés se enriquece desde el punto de vista de la Semiótica debido a que plantea cómo la ritualización del contexto permite la creación del discurso literario —que Coleridge llama en ese mismo ensayo “shadows of imagination”— como un acto de habla aceptable.

de esto es que el pasaje nos presenta un enunciador masculino que dirige su encantamiento a una persona expresada en femenino. El cambio de género gramatical en los textos fuerza una incoherencia entre ambos que comienza a fracturar la ilusión literaria, si no fuera porque se puede comprender una enunciación masculina dentro de la explicación que Thot hace a Isis. Así, parece lícito que el dios Thot exprese el encantamiento desde una enunciación masculina hacia un objeto femenino. Sin embargo, la aparición del paratexto griego a continuación contribuye a nuestra propuesta de análisis, que expresamos a continuación.

La clasificación de los elementos que componen los actos de habla según los propuso Austin⁷⁶ fue criticada y revisada por Searle en su trabajo sobre la locución y la ilocución, así como posteriormente en su conocido trabajo sobre los actos de habla⁷⁷. Mientras que el primero distinguía (o abstraía) una locución —con sentido y referencia— de una ilocución —que presenta fuerza—, el segundo propuso que todos los actos de habla poseen en sí una fuerza ilocutiva⁷⁸. Por lo tanto, todo acto de habla produce no solo significado sino también fuerza (con una gradual determinación) en su misma generación.

Si subsumimos *ta legómena*, que poseen una gran fuerza ilocutiva derivada de ser un acto de habla destinado a transformarse nuevamente en un acto de habla (el texto le dice al lector qué tiene que decir y, a su vez, lo que dice realiza una acción, al tiempo que se dice), dentro de un tejido literario afectado por el pacto de ficcionalidad, se produce, a nuestro parecer, una retirada de fuerza ilocutiva que queda contrarrestada por la presencia del paratexto griego.

El texto griego, que guía al lector acerca del adecuado uso de los encantamientos que aparecen en los bloques de escritura copta, quiebra la ficcionalidad al devolver al lector a una dimensión fuera de todo extrañamiento y suspensión de la incredulidad. Su relación con el texto egipcio nos hace pensar que tal vez el cuento de Isis y Osiris sirvió de acompañamiento a unos encantamientos que existían de forma independiente. Así se podría explicar satisfactoriamente el cambio de género gramatical cuando

⁷⁶ AUSTIN, 1962.

⁷⁷ SEARLE, 1968, 1969.

⁷⁸ No obstante, Searle no quiso refutar completamente la teoría de Austin, sino que revisó la principal distinción y planteó que tal dicotomía no existía. Al eliminar la división, ensambló las dos categorías de Austin, proponiendo el elemento de los actos proposicionales. Tales actos suponían mantener, aunque con variaciones, los actos réticos que proponía la teoría de Austin (SEARLE, 1968, 424; 1969, 29-32).

finalizan las instrucciones que Thot da a Isis, sin forzar el sentido del discurso generado. Además, los paratextos griegos cobran mayor coherencia con el texto egipcio, ya que estos insisten en que los encantamientos van dirigidos hacia las mujeres y que cuando sean contra ellas, es decir, en relaciones entre hombres, deben sustituirse las marcas de género femeninas por las masculinas, como ocurre en el caso de la última parte de *ta legómena*. Por lo tanto, si bien a través de las peculiaridades de la expresión egipcia y de la manifestación gráfica de la escritura copta podemos intuir que hay una *Vorlage* no conservada de este papiro, la misma estructura del discurso de esta sección del papiro nos plantea si las partes que la integran —hasta cierto punto coherentes— pertenecieron a la misma *Vorlage* o su ensamblaje fue producto de una conveniencia posterior.

3.2. *La tradición mítica de la relación entre Isis, Osiris y Neftis*

No es nuestro propósito aquí ser excesivamente prolijos, y más sobre un tema del que existe abundante bibliografía⁷⁹. Proponemos aquí un ligero examen de las referencias a esta cuestión presentes en la obra de Plutarco y la diferencia en el contenido con respecto del episodio representado en el papiro. Una de las primeras referencias que hace el autor romano en lengua griega es sobre el nacimiento de ambos dioses, sobradamente conocido⁸⁰:

τῆ μὲν πρώτη τὸν Ὅσιριν γενέσθαι, καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ὁ πάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν. ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὅσιρις γέγονε: καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὅσιριν, ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι, Φαλληφορίοις εἰκουῖαν. τῆ δὲ δευτέρᾳ τὸν Ἀρούηριν, ὃν Ἀπόλλωνα, ὃν καὶ πρεσβύτερον Ὠρον ἔνιοι καλοῦσι: τῆ τρίτῃ δὲ Τυφῶνα μὴ καιρῷ μηδὲ κατὰ χώραν, ἀλλ' ἀναρρήξαντα πληγῇ διὰ τῆς πλευρᾶς ἐξάλεσθαι: τετάρτῃ δὲ τὴν Ἴσιν ἐν πανύγροις γενέσθαι: τῆ δὲ πέμπτῃ Νέφθυν, ἣν καὶ Τελευτήν καὶ Ἀφροδίτην, ἔνιοι δὲ καὶ Νίκην ὀνομάζουσιν. εἶναι δὲ τὸν μὲν Ὅσιριν ἐξ Ἥλιου καὶ τὸν Ἀρούηριν, ἐκ δὲ Ἑρμοῦ τὴν Ἴσιν, ἐκ δὲ τοῦ Κρόνου τὸν Τυφῶνα καὶ τὴν Νέφθυν, διὸ καὶ τὴν τρίτην τῶν ἐπαγομένων ἀποφράδα νομίζοντες οἱ βασιλεῖς οὐκ ἐχρημάτιζον οὐδ' ἐθεράπευον αὐτοὺς μέχρι

⁷⁹ Para un tratamiento de este episodio mítico con referencias tanto a Plutarco como a las fuentes egipcias, véanse GRIFFITHS, 1980; GOEDICKE, 1990; GABER, 2015; LOVE, 2016.

⁸⁰ *De Is. et Os.* 355e-356a.

νυκτός. γήμασθαι δὲ τῷ Τυφῶνι τὴν Νέφθου. Ἴσιν δὲ καὶ Ὅσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων καὶ πρὶν ἢ γενέσθαι κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι.

Plutarco probablemente siga las tradiciones que circularon sobre el nacimiento de los dioses en traducciones griegas de los textos egipcios, como sospecha Love⁸¹. Así, indica el orden de nacimiento de los dioses, así como el hecho de que el amor entre Isis y Osiris existía de forma previa al parto. Además, incluye a Neftis como acompañante de Seth/Tifón, elemento soslayado en el papiro. Por otra parte, el fragmento de Plutarco también coloca a Isis como hija de Thot/Hermes, como se da por sentado en el papiro. No obstante, el mismo Plutarco muestra las discrepancias existentes en la materia⁸²:

ἔτι πολλοὶ μὲν Ἑρμοῦ, πολλοὶ δὲ Προμηθέως ἱστορήκασιν αὐτὴν θυγατέρα: ὧν τὸν μὲν ἕτερον σοφίας καὶ προνοίας, Ἑρμῆν δὲ γραμματικῆς καὶ μουσικῆς εὐρετὴν νομίζοντες. διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἴσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφὴν οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσιν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις.

Por lo tanto, existen varios elementos que sirven para ubicar al texto del papiro dentro de la tradición egipcia, como son la identificación del padre de Isis como Thot, así como el hecho de que este sea un babuino. Estas cuestiones, tal y como nos muestran tanto el papiro como uno de los pocos textos donde aparecen las mismas coordenadas a nivel mitológico (nos referimos a la alusión a la infidelidad de Osiris) no han sido soslayadas por la literatura científica. Sin embargo, lo que no hemos visto planteado, hasta donde sabemos, no es el hecho de que coincidan, sobradamente atestiguado y obvio, sino qué datos filológicos nos aportan sobre las posibles *Vorlagen* del papiro.

Ya sabemos que el texto es considerablemente antiguo, pues la escritura copta revela ese deseo de transcribir para mayor comodidad lectora (o por necesidad ante el desconocimiento cada vez mayor de la escritura demótica y jeroglífica). Sin embargo, no hay referencias exactas en los textos que conservamos anteriormente. El hecho de que existan ciertas concordancias en el contenido de Plutarco y el del papiro nos permiten establecer unas posibles fuentes comunes. Además, hemos de suponer que estas fuentes circularon de forma bilingüe, ya que el escritor de Queronea accedió a ellas para realizar sus propias interpretaciones y conjeturas.

⁸¹ LOVE, 2016, 154.

⁸² *De Is. et Os.* 352a-352b.

Llegamos al tratamiento que hace Plutarco del episodio mítico, bastante escueto y marginal con respecto al texto completo⁸³:

αἰσθομένην δὲ τῇ ἀδελφῇ ἐρῶντα συγγεγονέναι δι' ἄγνοιαν ὡς ἑαυτῇ τὸν Ὅσιριν, καὶ τεκμήριον ἰδοῦσαν τὸν μελιλώτινον στέφανον, ὃν ἐκεῖνος παρὰ τῇ Νέφθυι κατέλιπε, τὸ παιδίον ζητεῖν ἐκθεῖναι γὰρ εὐθὺς τεκοῦσαν διὰ φόβον τοῦ Τυφῶνος εὐρεθὲν δὲ χαλεπῶς καὶ μόγις, κυνῶν ἐπαγόντων τὴν Ἴσιν, ἐκτραφῆναι καὶ γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς, Ἄνουβιν προσαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους.

El texto del papiro nos coloca, efectivamente, en un momento muy concreto del episodio mítico que aparece resumido aquí. Dicho instante es anterior al parto de Anubis y la crianza del mismo por parte de Isis para que fuera su guardián. Los elementos constitutivos del mito se repiten en parte, mas otros aparecen obviados o, a nuestro parecer, ampliados. Más allá del hecho de que la introducción al amarre egipcio sea una *amplificatio* retórica del mito, existen algunos mitemas que consideramos ampliaciones por no ser esenciales al mito pero tampoco incoherentes.

Así, la razón de introducir el encantamiento, a saber, que Isis desee recuperar el amor de Osiris tras descubrir acerca de su infidelidad, no supone una contradicción al texto de Plutarco, ni tampoco un elemento esencial del mito. Tal cualidad le concede una flexibilidad al texto en su estatus cultural dentro de la tradición que bien podría ser una de las razones por las que históricamente la investigación acerca de la naturaleza de este texto se ha topado con dificultades a la hora de encontrar tanto paralelos como correspondencias a nivel de contenido. Por otro lado, el papiro obvia cuestiones como la identificación del hijo de Neftis, así como el hecho de que esta estuviera también vinculada a Seth. No creemos que haya una razón más poderosa que el hecho de que el texto da por sentado el conocimiento previo por parte del lector. Igualmente, no sería un contenido especialmente pertinente para los encantamientos que aparecen posteriormente recogidos.

Antes de finalizar nuestro examen del texto de Plutarco y su comparación con el texto del papiro, nos gustaría incidir en un detalle que consideramos significativo con respecto al uso de fuentes por parte del autor en lengua griega. En su examen de los contenidos del texto de la historia, Love contempla la cuestión de la sangre de Osiris, que debe mojar el clavo o aguja empleado para la realización del encantamiento. Así, incluye una

⁸³ *De Is. et Os.* 356e-356f.

interesante nota sobre el uso de eflujos divinos y su uso en la mitología, con varias referencias a otros documentos egipcios⁸⁴.

Por su parte, la identificación del eflujo de Osiris como nutritivo, que el mismo Love identifica con la alegoría del Nilo, aparece recogido en el texto de Plutarco⁸⁵:

ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος: ἐκ δὲ τῆς: συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὠρον. ἔστι δ' Ὠρος ἢ πάντα σῶζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος, ὃν ἐν τοῖς ἔλεσι τοῖς ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος; σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν οὐ πᾶσαν, ἀλλ' ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος: ἐκ δὲ τῆς: συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὠρον. ἔστι δ' Ὠρος ἢ πάντα σῶζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος, ὃν ἐν τοῖς ἔλεσι τοῖς καὶ ἀπολειφθέντος αἴσθησιν γενέσθαι Τυφῶνι τῆς περὶ τὸν γάμον ἀδικίας. ὅθεν ἢ μὲν Ἴσις ἔτεκε γνησίως τὸν Ὠρον, ἢ δὲ Νέφθυς σκότιον τὸν Ἄνουβιν.

El texto del griego, además de recoger este detalle de la tradición egipcia, vuelve a vincularlo con el episodio de la infidelidad, que había sido subsidiario a lo largo de la obra —pues incide mucho más en las maternidades de Isis y en el mito central de Osiris—. Consideramos que esto apunta a que la posible *Vorlage* de este cuento incluya esta alegoría aplicada a una amplificación del episodio narrado en el papiro. No sería demasiado arriesgado proponerlo, habida cuenta de que fue en tiempos de Plutarco lo suficientemente conocido como para llegar hasta sus fuentes (ya que coincidimos en que debieron circular traducciones griegas de textos egipcios). Por lo tanto, si establecemos los mitemas comunes a las fuentes que emplea Plutarco y que aparecen en el texto del papiro, encontramos los siguientes: Thot como padre de Isis; Isis, Osiris y Neftis; infidelidad de Osiris con Neftis; embarazo de Neftis; el uso del eflujo divino de Osiris.

El argumento principal del cuento, es decir, el uso de un encantamiento es el único elemento propio del texto del papiro. Considerar, por tanto, esta innovación como una particularidad propia de este texto aparece ya señalado por el mismo Love⁸⁶. Quizás no se trate de una manipulación *ad hoc* para los propósitos del encantamiento todo el episodio, sino solamente la que incluye las instrucciones de Thot para la realización de este, es decir, las constitutivas del texto mágico. Así, nos resulta más comprensible la duda de Love con respecto al personaje llamado Belf, al que incluso se

⁸⁴ LOVE, 2016, 155.

⁸⁵ *De Is. et Os.* 366a-366c

⁸⁶ LOVE, 2016, 154-155

postula como una forma fosilizada de *bn=f*, siendo por tanto la palabra “babuino”, que ya aparece en el texto, con la marca del posesivo masculino en tercera persona⁸⁷. También ganan consistencia las concordancias que existen entre ese pasaje y otros papiros mágicos, como las referencias geográficas vagas y el uso del lenguaje formular. Nada nos impediría, pues, considerar que el papiro y el texto de Plutarco comparten algunas de sus fuentes, mientras que las innovaciones del papiro que se alejan de los elementos constitutivos del mito tradicional pertenecen a un tratamiento posterior —y *Vorlage* del texto en escritura copta— de un *Urtext* relativamente extendido.

3. CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos propuesto una lectura del *PGM* IV 94-154 a través de una edición, traducción al español anotada y una discusión posterior de algunos aspectos relevantes al texto. Sin embargo, consideramos que la comprensión de este texto debía venir precedida por algunas apreciaciones acerca del contexto en el que se generó el papiro y cómo este condiciona fundamentalmente su contenido. El Egipto romano, como realidad multilingüe, nos lega a través de sus documentos en papiros, óstraca y otras inscripciones una muestra lo suficientemente elocuente de la riqueza a nivel lingüístico que debió de ser la ribera del Nilo. Sin embargo, este trasvase no solo es lingüístico, sino también cultural. Es por ello por lo que se hace necesario un análisis del contexto sociocultural para la adecuada interpretación de los textos contenidos en estos papiros. Además, en el caso de este texto es particularmente crucial, pues posee características lingüísticas muy específicas.

Así, hemos debatido acerca de la naturaleza del concepto de “copto antiguo”, que encontramos con frecuencia en la literatura científica. Habida cuenta de la historia lingüística de la lengua egipcia, resulta evidente que debemos evitar entrar en bizantinas disquisiciones acerca de la relación del llamado copto antiguo con el copto estándar y el demótico. Su funcionamiento como categoría de análisis es excelente, ya que nos permite identificar con facilidad aquellos textos que, en escritura copta, recogen un estadio de la lengua egipcia en constante cambio. Además, las innovaciones en la escritura, en la búsqueda de letras que permitan expresar los sonidos de la lengua egipcia de forma satisfactoria, fueron el necesario paso para la difusión del alfabeto copto más popular que conocemos.

⁸⁷ LOVE, 2016, 153-154.

Para el texto del papiro, hemos seguido las ediciones que conocemos, así como hemos implementado las correcciones propuestas por Love a su última edición, y las hemos cotejado con el papiro (*Suppl.Gr.* 574). Para los pasajes dudosos hemos empleado las traducciones anotadas ya editadas en el caso de la traducción española. Además, la inclusión de notas no solo se ha realizado en el texto en español, sino también en el texto egipcio, donde hemos recogido las variantes estándares sahídicas. La metodología de nuestro análisis del texto egipcio ha partido desde una perspectiva semiótica del discurso literario, con el objetivo de examinar una cuestión que nos ha parecido saliente en la interpretación del papiro: la coherencia entre los diferentes discursos incluidos.

En nuestra propuesta de análisis, hemos contemplado la ficcionalidad del texto como parte de la atracción de lectores. El uso de la ficción sirve para generar una identificación emocional de los sujetos. Dicha identificación solo se consigue mediante los procesos de cooperación textual —el lector construye junto con el texto el significado amplio del pasaje literario— envueltos en la edificación retórica de la narración. Sin embargo, hemos constatado que en el documento se genera a nivel discursivo una ruptura a nivel de expresión para introducir los textos mágicos.

Creemos que estos cambios pueden interpretarse desde el punto de vista pragmático, examinando los discursos intercalados en el texto como actos de habla. La realización satisfactoria del acto de habla del discurso mágico parece quedar opacada por su ensamblaje dentro de una estructura mayor de discurso literario. Es por ello por lo que consideramos que los paratextos griegos constituyen una excelente herramienta de ruptura, al tiempo que guían al lector en su interpretación del texto. Así, además, se pueden contemplar los cambios de cohesión en el texto, puesto que se producen cambios en los géneros gramaticales de los encantamientos que se desvirtúan del contenido del relato mitológico.

Por otra parte, el examen del texto nos ha llevado a contemplar —como ya ha indicado también la literatura científica— la cuestión del arquetipo textual. Las discrepancias que existen entre los textos podrían sugerir no una *Vorlage*, sino varias *Vorlagen* de las que nuestro papiro sería un ensamblaje. El análisis del mito desde el punto de vista de la tradición —que por prolijidad hemos reducido a Plutarco— también parece sugerir que este texto es una innovación posterior, puesto que reitera elementos constitutivos. Aquellos elementos no repetidos no suponen, no obstante, una información esencial para el mito, de forma que se pueden entender como *amplificationes* retóricas.

Consideramos que esta investigación puede nutrir el proceso de interpretación de este texto en particular. Tal vez, tras recabar otros documentos

egipcios en los que aparezca mencionado el episodio presente en la narración, podamos obtener más datos acerca de la construcción de este. Junto con los excelentes trabajos que se han hecho para la recuperación del texto, creemos que un análisis que deconstruya el texto desde diferentes perspectivas puede enriquecer nuestra comprensión. La belleza de este texto radica precisamente en su extensión, que nos permite apreciar la dimensión retórica de su discurso mágico-literario, y aporta valiosísimos datos para una interpretación de la cultura greco-egipcia romana.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, J. P. (2020), *Coptic. A Grammar of its Six Major Dialects*, University Park.
- ALTENMÜLLER, H. (1999), “Zum Ursprung von Isis und Nephthys”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 27, 1-26.
- AUFRERE, S. (1999), “La dernière ronde des hiéroglyphes... La mort des écritures égyptiennes traditionnelles et l'émergence des premiers signes coptes”, en Bosson, N. y Aufrère, S. (eds.), *Égyptes... L'Égyptien et le copte*, Lattes, 27-68.
- AUSTIN, J. (1926), *How to Do Things with Words*, Oxford.
- BARTHES, R. (1966), “Introduction à l'analyse structurale des récits”, *Communications* 8, 1-27.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. y SÁNCHEZ ROMERO, M. D. (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- COLERIDGE, S. T. (2014), *Biographia Literaria*, A. Roberts (ed.), Edinburgh.
- CRIBIORE, R. (2001), *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*, Princeton and Oxford.
- CRUM, W. E. (1939), *A Coptic Dictionary*, Oxford.
- DEPAUW, M. (2012), “Language Use, Literacy, and Bilingualism”, en Riggs, C., *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 671-689.
- ECO, U. (1979), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano.
- (1994), *Sei passeggiate nei boschi narrativi*, Cambridge.
- ELMAGHRABI, M. G. (2021), “Government and Administration: Continuity and Change from the Ptolemies to the Romans”, en Bagnall, R. S. (ed.), *Roman Egypt: A History*, Cambridge, 46-59.
- FARAONE, C. A. y TORALLAS TOVAR, S. (2022), *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*, vol. 1, Berkeley.
- FENDEL, V. B. M. (2022), *Coptic Interference in the Syntax of Greek Letters from Egypt*, Oxford.

- FOURNET, J. L. (2020), *The Rise of Coptic: Egyptian Versus Greek in Late Antiquity*, Princeton.
- GABER, A. (2015), “A Case of Divine Adultery Investigated”, *JARCE* 51, 303-328.
- GRAF, F. (1997), *Magic in the Ancient World*, London.
- GRIFFITHS, J. G. (1980), *The Origins of Osiris and his Cult*, Leiden.
- GROSSMAN, E. y RICHTER, T. S. (2015), “The Egyptian-Coptic Language: its Setting in Space, Time and Culture”, en Grossman, E., Haspelmath, M. y Richter, T. S. (eds.), *Egyptian-Coptic Linguistics in Typological Perspective*, Berlín, 69-102.
- KASSER, R. (2004), “Protodialectes coptes à systèmes alphabétiques de type vieux-copte”, en Immerzeel, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, 27 August-2 September 2000*, vol. I, Leuven, 77-123.
- KUSTER, B. (1911), *De tribus carminibus papyri Parisinae magicae*, Königsberg.
- LAYTON, B. (2000), *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary. Sahidic Dialect*, Wiesbaden.
- LANE, E. N. (1984), “On the Date of PGM IV”, *SCent* 4.1, 25-27.
- LOVE, E. O. D. (2016), *Code-switching with the Gods*, Berlín.
- (2018/2019), “The Old Coptic of PGM IV: (Re)considerations on Readings, Scripts, and Textual Transmission”, *Enchoria* 36, 95-108.
- (2021), *Script Switching in Roman Egypt*, Berlín.
- MALLON, A. (1907), *Grammaire copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, Beyrouth.
- PREISENDANZ, K. (ed.) (1928), *Papyri Graecae Magicae: die Griechischen Zauberpapyri*, Leipzig.
- QUAEGEBEUR, J. (1991), “Pre-Old Coptic”, en Atiya, A. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, New York-Toronto.
- QUACK, J. F. (2017), “How the Coptic Script Came About”, em Grossman, E., Dils, P., Richter, T. S. y Schenkel, W. (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*, Hamburgo, 27-96.
- SEARLE, J. R. (1968), “Austin on Locutionary and Illocutionary Acts”, *PhR* 77.4, 405-424.
- (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge.
- STADTLER, M. (2012), “Thoth”, en Dieleman, J. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles.

SUÁREZ PASCUAL, M. P. y TORDESILLAS COLADO, M. (2013), “El discurso literario, propuesta teórica y sistematización: entre planos y voces”, *Revista de Literatura* 75.149, 15-42