

UN PROCEDIMIENTO PARA ENCANTAR A LA PROPIA SOMBRA (*PGM* III 612-632)*

M. García Teijeiro
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Trata este trabajo del texto y de la interpretación de un singular encantamiento para conseguir dominar a la propia sombra. El encantamiento se encuentra en uno de los papiros mágicos griegos (*PGM* III 612-632), fechado en el s. IV d. C.

PALABRAS CLAVE: Magia. Papiros griegos. Sombra.

ABSTRACT

This paper discusses the text and the interpretation of a very unusual spell for gaining control over one's own shadow in a Greek magical papyrus (*PGM* III 612-632) dating from the fourth century AD.

KEY WORDS: Magic. Greek papyri. Shadow.

Entre las muchas recetas extraordinarias que contiene la colección de papiros mágicos griegos de Preisendanz, destaca una del Papiro Mimaut (*PGM* III 612-632) que promete a quien la realice poder dominar a su propia sombra y hacer de ella un servidor personal. El texto es interesante por sí mismo, como muestra de la magia greco-egipcia de la antigüedad tardía, pero lo es más aún si se considera su testimonio en el complejo marco de creencias y supersticiones en torno a la sombra, que tantos aspectos ofrece. En religión, es una manifestación del alma (o de las almas, porque en muchas tradiciones hay más de una). En literatura y en folclore, los motivos del doble y de la pérdida de la sombra se encuentran una y otra vez por todas partes. El psicoanálisis, además, se ha interesado muy pronto por el tema y C. Jung ha hecho de la sombra uno de sus arquetipos. En la bibliografía final puede encontrarse una selección de estudios sobre todos estos aspectos de la sombra, pero no hemos visto ninguno dedicado al singular documento que aporta el papiro griego. Nos ha parecido adecuado por eso estudiarlo en este homenaje a la memoria del profesor Del Estal, que siempre gustaba de buscar las repercusiones del mundo antiguo en el nuestro.

El texto ha sido traducido por Preisendanz en su edición y después por Calvo Martínez-Sánchez Romero y por Dillon en el libro editado por Betz (1986

y 1992). Como quedan, con todo, algunos puntos discutibles, convendrá que empecemos por dar nuestra versión y que luego los examinemos.

612 Ofrendando harina, moras maduras, ajonjolí sin triturar y una hoja de higuera rellena sin haberla puesto al fuego, echando allí acelga, conseguirás a tu propia sombra /⁶¹⁵ para que te sirva. Ve a ponerte en un lugar desierto a la hora sexta del día, mirando a [oriente], ceñido con un entretejido de espata de palmera; en la cabeza, [el cordón] carmesí de una diadema; en la oreja derecha, un /⁶²⁰ ala de halcón; en la izquierda, de ibis. Cuando ya pises el lugar, [prostérnate] con las manos extendidas y pronuncia esta fórmula: «Haz que mi sombra sea [ahora] mi sirviente, porque conozco tus nombres sagrados, tus signos, tus /⁶²⁵ símbolos y sé [quién eres en cada hora] y cuál es tu nombre». Después de haber dicho esto, pronuncia otra vez la fórmula anterior y en caso de que [no te escuche, di]: «He dicho tus nombres sagrados, [tus signos] y símbolos, haz por eso, señor, que /⁶³⁰ mi sombra me sirva». Y a la [hora] séptima vendrá a ti de enfrente de ti, entonces dile: «Sígueme a todas partes». [Mira], sin embargo, que no te deje.

En la l. 613, donde hemos traducido «ajonjolí sin triturar», el texto de Preisendanz lee σή[σαμων ἀνέκ]χυτον, que él entiende como «unausgekörnten Sesam», es decir, sésamo o ajonjolí sin desgranar. El adjetivo ἀνέκχυτος da sentido satisfactorio, pero, aunque está morfológicamente bien formado, no se atestigua más veces; por eso Kotansky, en nota a la traducción de Dillon (Betz, 1986 y 1992: 34, n. 123), dice: «More likely would be the restoration ἀ[διά]χυτον¹, “not softened by cooking”». La observación es acertada para la palabra griega, no así para el sentido que se le otorga. El mismo Dillon, consciente, sin duda, de que es poco adecuado al contexto, traduce «unsoftened(?)», con signo de interrogación para expresar duda. Se ve mal, en efecto, por qué la ofrenda debe contener ese ajonjolí sin ablandar². «Not softened by cooking» es la primera equivalencia que ofrece el diccionario de Liddell-Scott para ἀδιάχυτος, pero se trata de una traducción puramente contextual y no del todo exacta para el texto de Teofrasto cuya referencia sigue inmediatamente. En ese pasaje del *De caulis plantarum* (IV 12,2), el autor habla de las posibles razones de que unas habas y lentejas sean duras y otras blandas. Dice que son esos conceptos referidos a la alimentación humana. Lo que se deshace fácilmente (εὐδιάχυτον) y se cuece enseguida decimos que es blando, y lo que no se deshace (ἀδιάχυτον) o no se cuece o se cuece con dificultad decimos que es duro. El contexto está, pues, muy alejado del de la ofrenda en nuestro papiro. Aquí no es pertinente que el ajonjolí se cueza mejor o peor. Como χέω y sus compuestos pueden aplicarse tanto a líquidos que se vierten como a cosas menudas que se desparaman —baste recordar las οὐλοχύται, los granos de

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HUM2005-0194FILO, subvencionado por el MEC.

¹ *Sic*. En realidad el papiro debe de tener ἀδιά]χυτον. Preisendanz imprime ἀ]νέκ]χυτον.

² Calvo Martínez-Sánchez Romero no traducen el adjetivo y dejan sólo «sésamo».



cebada que se esparcían sobre las víctimas en los sacrificios—, y como σήσαμον puede referirse tanto al fruto como a las semillas, cabría pensar que el adjetivo negativo en -τος se usa aquí para indicar que éstas no han de estar desparramadas o que no puedan desparramarse, con lo que obtendríamos una significación equivalente a la que Preisendanz daba a su lectura, «no desgranado», es decir, habría que ofrecer el ajonjolí con sus vainas, no en forma de granos. Si consideramos cómo se usaban los áridos en las ofrendas y sacrificios antiguos, sin embargo, la significación debe de ser otra. Efectivamente, lo habitual era o bien esparcir los granos enteros o bien molerlos y hacer con ellos una especie de papilla mezclándolos con algún líquido, como miel y leche. El resultado podía cocerse y presentarse en forma de panes y pasteles (Stengel, 1920³: 98 s.). Los semillas de sésamo o ajonjolí se trituraban habitualmente para hacer con ellas harina o aceite (Steier, *PW*, s.v. «Sesamon»). En nuestro texto ἀδιάχυτον debe de referirse, pues, a que se utilicen semillas de ajonjolí sin machacar, enteras. El ajonjolí se menciona otras veces en los papiros mágicos: en un pasaje diferente, mal conservado, del mismo Papiro Mimaut (*PGM* III 454 s.), dentro de un encantamiento para obtener conocimiento del futuro y buena memoria, se habla de hinojo, sésamo y comino negro, que han de triturarse y mezclarse con agua de manantial; en IV 919 se recomienda un sahumero con ajonjolí y comino negro para obtener una pronta despedida de una presencia sobrenatural ya no deseada; de esparcir ajonjolí mientras se recita una fórmula mágica habla *PGM* LXX 19; en fin, VIII 86 y 88 prescriben aceite de sésamo en la lámpara usada en una invocación a Bes.

En l. 617 tropezamos con un curioso dilema, porque el texto de Preisendanz no corresponde a lo que traduce. Lee, en efecto, περι[εζ]ωσμένο[ς νέο]ν ἔβεν-υλον ἄρριχον y traduce «después de haberte atado un cesto de fibra de palmera» («nachdem du dir angebunden hast einen Palmfaserkorb»). Dillon se decidió primero por una versión de compromiso (Betz, 1986): «girt about with a [new] dark-colored palmfiberbasket», pero en la segunda edición del libro (Betz, 1992) parece haber preferido atenerse a la traducción alemana y, sin ninguna aclaración, da «girt about with a [new] male palmfiberbasket». Calvo Martínez-Sánchez Romero procuran coger sentido con «provisto de un cesto tejido con negros juncos» y Muñoz Delgado (s.v. «ἔβενυλος») entiende la frase como «ceñido con una cesta de mimbre nueva del color del ébano».

Si queremos comprender la razón de estas vacilaciones, hemos de considerar el texto que imprimió Preisendanz, puesto que ninguno de los traductores propone ninguna modificación. La cuestión, pues, está en por qué aquel reputado especialista dio un texto que significa «cínfete un cesto nuevo de ébano» y tradujo «después de haberte atado un cesto de fibra de palmera». Planteado así el problema, es fácil advertir que el núcleo de la dificultad arranca de una confusión entre los dos adjetivos de materia ἔβεν(υ)λος «de ébano» y σεβέν(υ)λος «de espata de palmera». En el texto griego Preisendanz lee el primero, mientras que en la versión paralela traduce el segundo. ¿Dónde está, pues, la equivocación? En el prólogo de la edición (I, pp. XI s.) dice que en noviembre de 1927, muy poco antes de que se publicase, pudo revisar en París el texto, difícil y fragmentado, del papiro con toda la atención que le permitieron el tiempo y la luz otoñal. De aquella revisión resul-



taron muchas modificaciones, que fue preciso introducir en las pruebas de imprenta ya compaginadas. La discrepancia entre el texto y la traducción se originó, sin duda, en esas correcciones apresuradas de última hora. Ahora bien, ἔχων ἐβένινον ἄρριχον era la lectura que Reitzenstein había propuesto³ en su *Poimandres* más de veinte años antes. La «cesta de ébano» procede, pues, de una lectura antigua. La que se halla en la edición de Preisendanz νέον ἔβεννινον ἄρριχον debe de ser la que figuraba en aquellas pruebas ya compaginadas de su futura edición, pero su traducción «nachdem du dir angebunden hast einen Palmfaserkorb» sugiere que la revisión final del papiro le llevó a aceptar una lectura σεβέννινον ἄρριχον, prescindiendo de νέον. Sólo la autopsia cuidadosa del original podrá aclarar definitivamente este punto, pero creemos que todo apunta a que el error se produjo en la forma indicada⁴.

Los paralelos favorecen decididamente la mención de la espata de palmera. En el «Trance de Salomón», descrito en el gran papiro mágico de París (*PGM* IV 901 s.), el mago ha de pronunciar una fórmula siete veces, con las manos extendidas al cielo, de cara al sol, ceñido con espata de palmera macho (σὺ δὲ περιζῶσαι σεβενίνῳ ἀρσεικοῦ φοίνικος), y en el encantamiento dirigido a la Osa Mayor, del mismo papiro (1342s.) quien lo realice hará también la invocación ceñido de igual forma (περιζωσαμένος σεβέννινον ἀρρεικοῦ φοίνικος).

Una imprecisión menor que se repite en las interpretaciones de estos textos procede de la significación de σεβέν(ν)ινον, neutro sustantivado del adjetivo y, por tanto, equivalente a σεβέν(ν)ιον. Los traductores entienden fibra de palmera, cuando, en realidad, se refiere a la espata (*spathe*), de dicho árbol, es decir, a la gran bráctea que envuelve a la inflorescencia (Hesiquio: σεβέννινον· τὸ ἐπὶ ἀκρῶ τῷ φοίνικι φλοιῶδες γινόμενον). El error procede de Liddell-Scott (1940⁹), *s. v.* σεβένιον, σεβέννιον «palm-fibre»; pero en el «Supplement» de 1968 corrige: «for palm-fibre read fibrous spathe of male date-palm» (igual tras la revisión de 1996).

Aceptada en nuestro texto la lectura περιεζωσμένον σεβέννινον ἄρριχον, por los motivos expuestos, resta por considerar la última palabra, ἄρριχον, porque parece demasiado extravagante, incluso para una prescripción mágica, que se mande ceñirse con un cesto. El sustantivo debe de referirse aquí a un cinturón o a una prenda de vestir. Consta, en efecto, por testimonios griegos y coptos, que la espata de palmera se empleaba no sólo para hacer sandalias y cuerdas sino también vestiduras humildes. Así, por ejemplo, en uno de los *apothegmata patrum* (Guy, 1998: 92-448, cap. 6, 10), un venerable anciano reprocha los lujos en el vestir de los monjes de su época contraponiéndolos a la humildad de los antiguos, que «llevaban sayales viejos de espata de palmera, llenos de remiendos». Puede ser que

³ p. 153, con interrogación para expresar duda.

⁴ En las pruebas de imprenta del volumen de índices, que no llegó a publicarse, se encuentra ἐβέννινον, no σεβέννινον, para este pasaje, lo cual no puede extrañar, pues esos índices debieron de hacerse sobre el texto impreso, como es natural.

σεβέννινος ἄρριχος haga simplemente alusión en nuestro texto a la forma de vaso o cucurucho de la espata, o tal vez ese antiguo nombre ático del cesto había adquirido en el Egipto de la época el valor general de un entretejido de cualquier clase⁵. El aparato de Preisendanz informa de que el papiro tiene ἄρριχον, de modo que tampoco puede desecharse la posibilidad de que se trate de otra palabra, quizás un nombre indígena de alguna vestimenta.

Consideremos ahora el contenido del encantamiento. Tiene estructura simple, en la que se distinguen tres partes: una ofrenda al Sol, un ritual y una fórmula de invocación con la solicitud, además de algunas instrucciones para que todo salga bien.

La ofrenda (612-615) ha de ser de harina, moras maduras, ajonjolí entero y una pasta hecha con alimentos como leche, miel, huevos, queso, etc., envuelta en una hoja de higuera, que los griegos llamaban θρίον, en la que ha de echarse también acelga y ofrecerse sin haberla puesto al fuego, sin haberla cocinado. Se trata, pues, de una ofrenda sin sangre, hecha de sustancias vegetales crudas, las cuales, con una excepción, se encuentran también mencionadas en otros papiros mágicos. El primer ingrediente es ἄλευρον. Cuando no se añade ninguna especificación, designa habitualmente la harina de trigo, pero en los papiros mágicos admite un determinativo para especificar otras clases: en *PGM* III 411 (para conseguir buena memoria), κρίθινον, de cebada; en VII 539 (dirigido al Sol para que conceda la victoria), κατανάγκης, de una planta llamada así, probablemente nuestra serradella. El jugo de moras, o mejor la savia del moral, forma parte de los ingredientes necesarios para fabricar la tinta con que debe escribirse un encantamiento al dios Bes en demanda de un sueño oracular (VII 223, VIII 71). Del ajonjolí hemos hablado ya. El θρίον no vuelve a mencionarse en la colección de Preisendanz, pero ἄπυρον, para indicar que algo no se haya puesto al fuego, se halla en IV 2378 y 2945 (cera), VII 168 y XXXVI 295 (azufre). La acelga forma parte de un hechizo amoroso en LXI 2 (cf. IV 812, VII 173, sin significado mágico).

Para el ritual el papiro indica lugar (un paraje desierto, cf. III 693, 7, 16), hora (mediodía, la hora sexta) y posición que ha de adoptar quien realice el encantamiento (prosternado, con las manos extendidas, mirando a oriente). Esta clase de precisiones son habituales en la literatura mágica y han sido estudiadas convenientemente por Hopfner (*OZ* 1, pp. 542 ss.)⁶. A nosotros nos interesa especialmente que el hechizo haya de hacerse a mediodía, esto es, en el momento en que los cuerpos apenas tienen sombra. En Egipto, en verano (las moras maduras, que forman parte de la ofrenda, implican la estación) y vuelto de cara al Este, el mago no podía ver ninguna sombra suya. Ésta vendrá, dice el papiro, a la hora séptima,

⁵ Los lexicógrafos le dan la significación de cesto de mimbres o de juncos, pero cf. *Lexica Segueriana*, «*Glossae rhetoricae*» (e cod. Coisl. 345), p. 208, 25 Bekker: ἄρριχος· ὁ κόφινος καὶ τὸ τοιοῦτον πλέγμα.

⁶ Para la orientación a oriente, cf. también EITREM, pp. 93 s.



es decir, a la una, cuando el sol, situado a su espalda, empiece a dibujar sombra. «Vendrá a ti de enfrente de ti», ἐλεύσεται σοι ἔξαν[τ]ᾶ [σο]υ, en el texto (630 s.), puede referirse muy bien a ese surgir de la sombra a partir del mismo mago, no a que venga a él desde fuera, es decir, dada su posición, desde oriente. El rito en sí consiste en una mezcla de elementos religiosos y mágicos, como ocurre muchas veces en los papiros. El acto de adoración y el apelativo «señor» con que se dirige al Sol se cuentan entre los primeros. En cambio, los objetos que hay que llevar y la insistencia en que se conocen los nombres, los signos, los símbolos y las distintas formas del dios en cada hora, tienen clara significación mágica.

El entretejido de espata de palmera, la cinta carmesí en la cabeza y las alas de halcón y de ibis en las orejas deben interpretarse a la vez como amuletos protectores contra la posible presencia de potencias peligrosas y como objetos que favorecen la benevolencia del Sol. La palmera y el halcón son un árbol y un ave eminentemente solares, mientras que el ibis es el pájaro de Hermes-Thot, favorecedor de epifanías y de revelaciones (Hopfner, *OZI*, pp. 198 ss., también *PW*, s.v. «Mageia», cols. 315 ss.). Sabemos que los ἱερογραμματεῖς, los escribas sagrados egipcios llevaban una cinta roja y un ala de halcón en la cabeza. Reitzenstein (1904: 153, n. 3) cita varios testimonios (Clemente de Alejandría, *Strom.* VI 4, 36, Diodoro I, 87, cf. también Eusebio, *Praep. ev.* III 11, 45 para el dios Kneph). Pueden añadirse otros de papiros e inscripciones (véase Liddell-Scott, s.v. πτεροφόρος, πτεροφόρας, πτεροφόρος). Por otra parte, «ala de ibis» era sinónimo de una planta, la cincoenrama, en la jerga de los προφήται, según Dioscórides, *De materia medica* IV, 42. Es el πενταδάκτυλος ο πεντάφυλλον de los griegos, planta de Hermes, de reconocida virtud apotropaica (*Carmen de viribus herbarum* 40-54). Si la equivalencia vale para nuestro papiro, es probable que el ala de halcón se refiera también, en realidad, a otra planta y que el mago tuviera entonces que realizar el encantamiento con un atuendo decididamente vegetal (cf. el estudio de Aufrère). A ello apuntan los pasajes paralelos del «Trance de Salomón» y del «Encantamiento omnipotente a la Osa Mayor». En el primero de ellos, el muchacho que sirve de médium al mago ceñido con espata de palmera macho, ha de llevar para su seguridad (IV 901 s.) «la espiga de Anubis» (ἀνουβιάδα τὸν στάχυ) y «la planta de halcón» (ἱερακίτιν [τῆν] βοτάνην, probablemente nuestra «barbas de viejo», el *Urospermum picroides*). En el segundo (IV 1335 ss.), el mago ha de untarse el cuerpo con aceite de estoraque, llevar en la mano una cebolla egipcia que haya brotado sola en la planta y ceñirse con espata de palmera macho. Como amuleto debe llevar en la cabeza un cordón trenzado con pelos de un asno negro, una cabra pintoja y un toro negro, animales previamente sacrificados, con cuya grasa hay también que mojarse los labios. Esta especie de diadema recuerda, desde luego, el cordón rojo que lleva en la cabeza el mago de nuestro papiro. Hemos traducido como «el cordón carmesí de una diadema» la frase στροφέϊον σφενδόνης κόκκιν[ου] del original (628s.), porque σφενδόνη, que significa «honda», está atestiguado también con el valor de un tipo de diadema que utilizaban las mujeres, más ancho en el centro que en los lados (Pólux, 5, 96 con la referencia a Aristófanes; Eustacio, *ad D.P.* 7), pero el paralelo que acabamos de mencionar



hace verosímil que se trate, en realidad, de un cordón trenzado de crines o pelos de animales y, como las mejores hondas se hacían precisamente así (Vegecio, *De re militari* III 14), tal vez haya que entender que lo que nuestro mago ha de llevar en la cabeza es un cordón de honda teñido de carmesí. La virtud protectora del amuleto queda potenciada por el color, puesto que el rojo tiene también valor apotropaico (cf. Teócrito, *id.* II, 2 y la nota de Gow; Hopfner, *OZ* I, pp. 365 s.).

La petición del mago al Sol incluye la repetición de una larga «fórmula anterior» (τῶν λόγων τὸν ἐπᾶνω, l. 626), que se encuentra en un pasaje previo, estudiado por Merkelbach-Totti, del mismo papiro, dentro de un «Encantamiento para establecer una relación con el Sol, receta para cualquier práctica y para cuanto se quiera» (III 494-611). La fórmula en cuestión se halla en 501-535: sirve para invocar al Sol mediante la mención de los nombres secretos y de los aspectos zoomorfos que adopta en cada una de las doce horas del día. Además se mencionan los árboles, gemas, aves y reptiles que están ligados a ellos por lazos de simpatía. El mago, pues, está seguro de obtener lo que pide por el conocimiento exacto que posee de la naturaleza del dios y de sus transformaciones. La amenaza, en caso de que no conceda inmediatamente la petición, es típica en las invocaciones mágicas. En el texto que comentamos está sólo insinuada en 627 ss. mediante la insistencia en los nombres, signos y símbolos del dios; en el pasaje anterior que acabamos de mencionar, donde se detallan cada uno de ellos, en cambio, se manifiesta de forma muy explícita (536-548).

Como decíamos, este curioso hechizo para conseguir que la propia sombra se convierta en servidor, mezcla elementos religiosos y elementos mágicos de un modo habitual en los papiros. No indica en qué forma se concretarán los servicios que ha de prestar la sombra así dominada. En nota a la traducción inglesa de Dillon, Kotansky (Betz, 1986 y 1992: 34, n. 124) cita un interesante paralelo del papiro demótico de Leyden editado por Griffith y Thompson, donde se encuentra una receta (col. IV, l. 23) para obtener «sombras afortunadas». Por desgracia, el texto no explica tampoco en qué consiste esto. Cabe pensar que en el papiro que venimos comentando, la sombra que se convierte en sirviente del mago sigue siendo la que él proyecta. A ello apunta el hecho de que la invocación se haga a mediodía, cuando no se ve, y que aparezca a la una de la tarde, viniendo de enfrente de él. Es decir, es posible que lo que se pretenda con el hechizo sea que el demon que se manifiesta en la sombra quede obligado a otorgar éxito y buena suerte, sin aparecer como una entidad separada que actúe como un criado y tenga que ir y venir a cumplir los deseos de su señor. En cambio, si la frase «vendrá a ti de enfrente de ti» se interpreta en el sentido de que se aparecerá como una entidad separada, entonces la sombra ha de actuar como uno de esos ayudantes del mago que en la Edad Media se llamaban *spiritus familiares* y en griego πάρεδροι (sobre éstos, cf. ahora el reciente trabajo de Scibilia (2002)). En cualquier caso, la sombra queda subordinada al mago mediante un hechizo, de forma que el texto que venimos comentando contrasta notablemente con el tema de la sombra o del doble como un peligroso enemigo en potencia, que puede individualizarse y causar la ruina del propio yo, como ocurre en el inquietante cuento de Andersen titulado «Skyggen»,



«La sombra» (1847). La sombra esclavizada que nos presenta el papiro mágico griego⁷ ha de tenerse en cuenta en el estudio de ese complejo de tradiciones y de supersticiones que ha inspirado tantas veces a la literatura y al pensamiento. Betz (1981) ha especulado ya con este texto en relación con la antigua máxima «conócete a ti mismo» del dios de Delfos.



⁷ En otro encantamiento de un papiro distinto se promete que, mediante cierta fórmula mágica, podrá conseguirse que aparezca una sombra en el disco del sol y que luego baje a la tierra para contestar a lo que el mago quiera preguntarle (*PGM VII 846-861*).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, editados y comentados por R. Merkelbach, M.^a Totti, R. W. Daniel, F. Maltomini 3 vols., Opladen 1991-1992.
- AUFRÈRE, S. (2001): «Les parures végétales du magicien d'après les papyrus magiques grecs et égyptiens. Les palmes, l'olivier, l'ail, l'oignon et le styrax», en S. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, II, Montpellier, pp. 385-398.
- BETZ (1981) = H. D. Betz, «The Delphic Maxim 'Know yourself' in the Greek Magical Papyri», *HR* 21, pp. 156-171 (= *Hellenismus und Urchristentum*. Gesammelte Aufsätze I, Tübingen 1990, pp. 156-172).
- (1986¹) = H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago & London.
- (1992²) = H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago & London.
- BIELER, L. (1941): «Schatte(n)», en H. Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens*, IX Nachträge, Berlin, cols.126-142.
- BIRCH, S. (1885): «On the Egyptian Belief Concerning the Shade or Shadow of the Dead», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 7, pp. 45-49.
- BREMMER, J. N. (2002): *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid. [Trad. española de *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983.]
- CALVO MARTÍNEZ, J. L./ M.^a D., SÁNCHEZ ROMERO (1987): *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- EITREM, S. (ed.) (1925): *Papyri Osloenses* I: «Magical Papyri», Oslo.
- FRAZER, J. G. (1911³): *The Golden Bough*, vol. III: «Taboo and the Perils of the Soul», London.
- GARCÍA TEIJEIRO, M. (2001): «El ábato de Zeus Liceo, la Cueva de Salamanca y las supersticiones sobre la sombra», *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos* III, Madrid, pp. 569-576.
- GEORGE, B. (1970): *Zu den altaegyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn.
- GRIFFITH, F. LL./H. THOMPSON (eds.) (1904): *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*, London.
- GUY, J.-C. (ed.) (1998): *Les apophtegmes des pères*, Collection systématique, Paris.
- HASENFRATZ, H. P. (1990): «Zur 'Seelenvorstellung' der alten ägypter. Anmerkungen zu alt-ägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 42, pp. 193-228.
- HOPFNER (1921-1924): OZ = Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vols. Leipzig. [Nueva edición revisada: Ámsterdam, 1974-1990].
- MERKELBACH, R./M.^a TOTTI, (1991): «Anrufung des Sonnengottes mit einem System der Natur und der Bitte um Verleihung des heiligen πνεῦμα», en *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, II, Opladen, pp. 1-33.
- MUÑOZ DELGADO, L. (2001): *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid.
- NEGELEIN, J. von (1902): «Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben.», *Archiv für Religionswissenschaft* 5, pp. 1-37.

PGM = *Papyri Graecae Magicae*, editados y traducidos por K. Preisendanz, corregida y aumentada, a cargo de A. Henrichs, 2 vols., Stuttgart 1973-74². [El volumen con los índices de la primera edición (1928-1941) no llegó a publicarse debido a la guerra; se conoce, no obstante, en fotocopias de las pruebas de imprenta. El de los índices de la segunda edición no se ha publicado aún.]

PRADEL, F. W. (1904): «Der Schatten im Volksglauben», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 12, pp. 1-37.

RANK (1914) = O. Rank, «Der Doppelgänger», *Imago* 3, pp. 97-164 (= *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung: Gesammelte Studien aus den Jahren 1912 bis 1914*, Leipzig-Viena, 1919, pp. 267-354).

— (1941) = O. Rank, «The Double as Immortal Self», en *Beyond Psychology*, Camden, N. J., pp. 62-101.

REITZENSTEIN, R. (1904): *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig

ROCHHOLZ, E. L. (1860): «Ohne Schatten, ohne Seele. Der Mythos vom Körperschatten und vom Schattengeiste», *Germania* 5, pp. 69-94, 175-207 (= *Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit*, I, Berlin, 1867, pp. 59-130).

SCIBILLA, A. (2002): «Supernatural Assistance in the Greek Magical Papyri: the Figure of the *Parhedros*», en J. N. Bremmer & J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic*, Leuven, pp. 71-86.

SHOJAEI KAWAN, C. (2003): «Menschen ohne Schatten. Kunstdichtung, populäre Überlieferung und unterschichtliches Erzählen», en M. Götz et al. (eds.), *Schatten, Schatten. Der Schatten - das älteste Medium der Welt*, Basel, pp. 58-67.

— (2004): «Schatten», en *Enzyklopädie des Märchens*, XI, Berlin-New York, cols. 1237-1244.

STENGEL, P. (1920³): *Die griechischen Kultusaltertümer*, München.

TYMMS, R. (1949), *Doubles in Literary Psychology*, Cambridge.

VAN DER HORST, P. W. (1979): «Der Schatten im hellenistischen Volksglauben», en M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden, pp. 27-36.

WALLIS, E. A. (1911): *Osiris & the Egyptian Resurrection* II, London, pp. 126-128.

WILPERT, G. VON (1978): *Der verlorene Schatten, Varianten eines literarischen Motius*, Stuttgart.

