

Adivinación y magia. Observaciones sobre los papiros griegos del Egipto greco romano* **

Divination et magie. Remarques sur les papyrus grecs de l’Égypte gréco-romaine



Emilio Suárez de la Torre

Universitat Pompeu Fabra

Resumen

El artículo estudia numerosos aspectos de los sortilegios adivinatorios de los papiros mágicos del Egipto romano. En principio, sostiene que los límites entre la magia y la adivinación son difusos, ya que la adivinación es una práctica mágica como las otras. Luego, analiza la complejidad de los elementos que configuran esos sortilegios y fórmulas adivinatorias, así como la práctica mágica en general: los sacerdotes y la actividad de los templos, los riesgos de un ámbito hostil, la consideración positiva de esos sacerdotes durante esos siglos en ciertos medios, el nuevo perfil de los “sacerdotes-lectores” y los tipos de adivinación practicadas. Agrega algunas observaciones acerca de las particularidades de dos textos complejos, la “Liturgia de Mitra” y la “*Kosmopoiia* de Leiden”.

Palabras clave

Papiros
Egipto greco romano
adivinación
magia

Abstract

This article discusses several aspects of the divinatory spells included in the Greek magical papyri of Roman Egypt. First, it is argued that in these texts the boundaries between magic and divination are blurred – divination is but one of a variety of magical practices. An analysis then follows of the complexity of elements that shape these divinatory spells and recipes, as well as the practice of magic as a whole: priests and the activity of the temples, the risks of a hostile environment, the positive consideration of these priests throughout the centuries in particular “milieux”, the new profile of the “lector-priests”, and the types of divination practiced. Some observations are also made concerning the distinctive features of two complex texts, the “Mithras Liturgy” and the “Leiden *Kosmopoiia*”.

Key words

Papyri
Greco Roman Egypt
divination
magic

* Estudio realizado en el marco del Proyecto de Investigación del MICINN (España), FFI2011-27438. Agradezco a mi colega y amiga Hélène Rufat por la revisión de mi texto francés. Agradezco enfáticamente al anónimo ‘referee’ de una primera versión de este texto, que ha contribuido a un mejoramiento sustancial de las referencias al mundo egipcio, así como al enriquecimiento de las referencias bibliográficas. Con todo, la responsabilidad del conjunto y de las ideas aquí expuestas es completamente mía.

** Versión en francés publicada en KERNOS, Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique, 26, 2013. Traducción al español: Estefanía Sottocorno (Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional de Tres de Febrero)

Introducción

Desde la época helenística, la vida y la cultura de los griegos están sometidas a tensiones múltiples. Entre los diversos rasgos que contribuyen a modificar profundamente el perfil social y cultural de esta época, quisiera destacar en este artículo el fenómeno del *interculturalismo* o, si se quiere, de la *fusión de elementos culturales*. En efecto, hace algún tiempo, he emprendido una investigación que se propone registrar las claves del proceso de fusión cultural (para utilizar un término «simple») que conduce a la elaboración de esos extraordinarios documentos conocidos como 'papiros mágicos griegos', a los que, evidentemente, habría que agregar los papiros demóticos, si se quiere tener un cuadro completo de las cuestiones a analizar.

Salvo excepciones, cuando se aborda el estudio de los papiros mágicos, se percibe, me parece, una suerte de deformación del punto de vista según se trate de análisis hechos por helenistas o por egiptólogos: a riesgo de simplificar, se comprueba que estos textos son considerados ya como una suerte de derivación de la magia griega, ya como un simple «maquillaje» de la magia egipcia, aprovechando el instrumento de difusión que era entonces la lengua griega. Ahora bien, la situación es mucho más compleja. Pienso que es necesario agudizar nuestros análisis para detectar los procedimientos que permitieron llegar a la producción de estos documentos excepcionales. Éstos son, pues, la perspectiva y el objetivo de las observaciones que siguen.

1. Adivinación, magia y religión

Resulta indispensable comenzar por la cuestión terminológica. La categorización diferenciada de magia y adivinación, como la de magia y religión no se justifican ni desde la perspectiva egipcia ni desde la griega¹. Por lo demás, las prácticas religiosas de los egipcios presentan aspectos que, desde el punto de vista de los griegos, son completamente extraños a su 'comercio' con lo divino y, por consiguiente, pueden ser considerados, al menos, como marginales y en los límites de lo que *nuestra* terminología moderna designa como magia (o incluso, para un griego, como impiedad). Ahora bien, hay que partir de la importancia, en la religión egipcia, de un término (personificado en la iconografía como una divinidad) que abarca aspectos que diluyen la dicotomía religión/magia: *heka*. Se supone que todos los dioses y los seres sobrenaturales, así como los reyes y, en cierta medida, los muertos lo poseen, de la misma manera que las divinidades, los astros y los muertos en estado de beatitud detentaban otra fuerza "mágica", llamada *akhou*².

El empleo de estas fuerzas era necesario para la preservación de la vida, y de su uso correcto dependía la existencia del mundo e incluso de los dioses. Varias ceremonias religiosas, ordinarias y extraordinarias, comportaban elementos que los modernos llamarían "mágicos". Los tratados médicos presentan una mezcla de prácticas más técnicas con sugerencias susceptibles

de ser etiquetadas como mágicas. El uso de prácticas mágicas estaba más o menos extendido, pero es sobre todo la práctica institucional que ha dado como resultado que los templos, y más concretamente la parte conocida como 'Casa de Vida' (*Per Ânkh*), se hayan convertido en los centros donde la tradición de saber 'mágico', y de sabiduría en general³, se haya conservado durante siglos y estos conocimientos se hayan convertido en parte sustancial del bagaje intelectual de los sacerdotes, a saber los *hery-heb*⁴, gr. ερογοραμματα ες ("sacerdotes-lectores"⁵), que serán en época imperial los principales responsables de la difusión de las prácticas mágicas tal como las encontramos en los papiros, por un proceso "de adaptación al medio" que afecta tanto a los sacerdotes como a la naturaleza de los textos y de las prácticas⁶.

1. La polémica es antigua; cf. ya BOUCHÉ-LECLERCQ (2003: 32-35), que defiende la separación, pero aceptando puntos de contacto. En el extremo opuesto, por ejemplo, RITNER (2008), pp. 4-35 (pero se trata, sobre todo, de un análisis del *heka* egipcio y del rol del dios Heka). Para un estado actual de la cuestión, cf. JOHNSTON (2008: 21-30 y 175-179).

2. Sobre los matices que permiten diferenciar estos dos términos (*heka* y *akhou*), remito a las conclusiones de KOENIG al final del volumen de las Actas del Coloquio del Louvre; cf. por ejemplo: "El dios creado gracias al poder mágico (*akhou*) que emana de él. El cuerpo de los dioses está lleno de magia (*hekaou*)", como nos dicen los Textos de las Pirámides" (KOENIG [2002]: 409).

3. ASSMANN (2003: 73): "The House of Life was the center of cultural endeavor to preserve and ensure the ongoing progress of cosmic, political, and social life."

4. La transcripción de este término en el terreno anglo-sajón es normalmente *hry-hb*, pero se debe observar una evolución fonética históricamente variable y formas abreviadas, analizadas por QUAGEBEUR (1987).

5. En realidad, como señala KOENIG (1994: 20-21), esta designación corresponde en principio a un simple letrado, con una función ritualista ("portador del rollo"), que puede también alcanzar una posición honorífica, como "sacerdote-lector jefe" (*khery-heb hery-tep*). En todo caso, se ha relacionado con las operaciones mágicas, dado que "la magia era para los egipcios esencialmente una ciencia libresca y el conocimiento, o al menos el acceso a estos recursos mágicos, daba al mago todo su poder" (KOENIG [1994]: 20).

6. Fundamentales en este sentido los trabajos de FRANKFURTER (1997, 1998: 2005).

No se trata de producir un resumen de las características de la magia egipcia y contrastarlas con la magia de los griegos y otros pueblos de la Antigüedad, sino más bien de concentrarse en la adivinación⁷. El término es, de hecho, muy amplio y debe ser delimitado para esta investigación. La mánica abarca no sólo la "curiosidad" y el interés por el futuro (de una persona, de un grupo, de una ciudad), pero también (y sobre todo), es un recurso para resolver una crisis (tanto personal como colectiva), buscando la respuesta divina y/o la revelación que pone fin a la inquietud frente a lo desconocido. En el mundo antiguo, la adivinación juega un rol fundamental, en el espacio público y en la vida privada. Ésta supone la creencia en la posibilidad de *comunicar* con lo divino por diversos medios, mediante el recurso, casi sin excepción, a personas dotadas de cualidades que las habilitan a establecer tal comunicación (voluntaria o involuntariamente), o que se encuentran en posesión de los medios técnicos que les abren la vía al conocimiento de lo desconocido. A esta distinción, que recuerda intencionalmente la dicotomía de Cicerón, se agrega otra, entre la adivinación practicada en los santuarios y la adivinación individual⁸. Además, las respuestas divinas y/o los oráculos emitidos por los intermediarios de la divinidad pueden ser reunidos por escrito y convertirse en un instrumento polivalente, tanto desde el punto de vista religioso como político: entre palabra y escritura, la respuesta oracular es transmitida con una multiplicidad de cifras.

Finalmente, y para no extender demasiado esta enumeración de rasgos generales, hay que destacar la importancia, en las sociedades antiguas, de los profesionales de la adivinación, tanto los individuos como los funcionarios de los templos o cortes reales, o como adivinos renombrados, nimbados por un gran prestigio, a veces con una tradición familiar consolidada⁹.

2. Los textos de los PGM: el espejo de un mundo complejo

Estos textos reflejan bien la complejidad del mundo circundante, desde el punto de vista de la cultura y las creencias. Se trata de un mundo profundamente marcado por la mezcla de tradiciones culturales en todos los niveles. Entre los diferentes aspectos que se podrían identificar, elegiré algunos que considero representativos, con el fin de comprender mejor el proceso de «transculturalidad» que se despliega en estos documentos¹⁰.

2.1. Contextos, función, actores

La adivinación en Egipto tiene raíces antiguas, a juzgar por el testimonio de los diferentes textos de todos los períodos, desde el Imperio Antiguo hasta la época helenística. La información que se desprende de los mismos, nos permite señalar puntos de contacto y de divergencia bajo tres aspectos: los contextos de la adivinación, sus actores y las modalidades de la consulta mánica¹¹.

La actividad de los templos

La evolución de la adivinación en Egipto es indisoluble del funcionamiento de los templos y de su concentración absoluta de la actividad religiosa. No hay, en principio, un dios que presida la actividad adivinatoria, a excepción de la antigua existencia de centros específicamente oraculares, como el de Amón, y de ciertos desarrollos tardíos, como la especialización oniro-médica del templo de Imhotep en Memphis o la evolución oracular del dios Bes¹². Además, la adivinación egipcia está controlada por los sacerdotes y reconoce en principio una orientación oficial y, a menudo, 'política'. Las respuestas conocidas tienen generalmente como destinatarios al faraón, su familia y

7. Es notable por la función de la adivinación en la magia lo que leemos en PGM I 27-31: και ὅταν εἰσέλθῃ, ρῶτα αὐτόν, περὶ οὐ θέλεις, περὶ μαντείας, περὶ ποποίας, περὶ ὄνειροπομπείας, περὶ ὄνειραιτησίας, περὶ ὄνειροκριτίας, περὶ κατακλίσεως, περὶ πάντων ὅσων σὶν τῇ μαγικῇ μπειρία "y, cuando entre, interrógallo sobre todo lo que deseas, sobre la adivinación, sobre la composición en verso, sobre el envío de sueños, sobre el pedido de sueños, sobre su interpretación, sobre el período de descanso, sobre todo lo que es tema de las prácticas mágicas". Una bella transformación de Apolo en maestro mago, que nos ofrece un catálogo de las prácticas adivinatorias y nos confirma el carácter central de la adivinación en las prácticas mágicas.

8. De hecho, ésta se adapta de manera más exacta a la realidad de la práctica adivinatoria. JOHNSTON (2008), p. 9, considera razonablemente que la clasificación ciceroniana es "more heuristic than real". Cf., en el mismo sentido, SUÁREZ DE LA TORRE (2005: 29-31).

9. Cf. *infra*. Los rasgos principales de los sacerdotes y de sus funciones han sido claramente identificados por SAUNERON (1998).

10. Un *lila mado* a la prudencia al momento de analizar estos textos se justifica por la gran variedad que se oculta bajo la denominación de "papiros mágicos" (tanto griegos como demóticos). Cada fórmula o "spell" tiene una historia o una genealogía diferente y, además, la compilación final da a cada "grimorio" una naturaleza diferente.

11. Salvo algunas excepciones (por ejemplo LECLANT [1968]), los estudios sobre la adivinación en Egipto abordan aspectos concretos. Vid. SAUNERON (1959), DUNAND (1997), QUAEGBEUR (1997), DEMICHELIS (2002), RITNER (2002a, 2002b). Con todo, hay que tener en cuenta dos hechos: (a) las referencias a la adivinación son frecuentes en los estudios sobre la magia en Egipto en general (citados en este artículo) y (b) "... la adivinación en la civilización egipcia pone de manifiesto que la magia se funda en la misma relación significante - significado, porque no se trata de magia, desde el punto de vista egipcio: no apunta fundamentalmente a una actividad sino a un saber" (KOENIG [2002]: 412, n. 6).

12. DUNAND (1997).

sus funcionarios de alto rango. Muy a menudo, los oráculos tratan también sobre cuestiones relativas a los sacerdotes y sus familias. Los templos son el centro habitual donde se realizan las operaciones conocidas como *pH-nTr*, lit. "acceder a un dios", que no es otra cosa que un rito de revelación, que busca normalmente la respuesta de una estatua divina¹³.

13. RITNER (2008₄: 214-220).

Con todo, las consultas privadas de los oráculos, por una parte, y, por otra, el recurso a medios no estrictamente 'oficiales' para obtener respuestas a las inquietudes más diversas revisten una importancia cada vez más grande.

Incluso durante el período faraónico, los *héry-heb* no se limitaban a trabajar en exclusividad para el templo, reclusos en la Casa de Vida: consagraban una parte de su tiempo a diferentes asuntos privados¹⁴. La "privatización" de la consulta oracular es un fenómeno progresivo, caracterizado por la aparición de formas alternativas de adivinación por fuera de la consulta profética más formal. Los *PGM* confirman la importancia adquirida por el recurso *privado* a la adivinación, aun si los sacerdotes intentan mantener a veces la solemnidad formal de las consultas más institucionales. Por lo demás, las formas de consulta mántica en época tardía se multiplican y se registra una serie notable de "mutaciones"¹⁵, lo que no impide el nacimiento de nuevos centros oraculares dedicados a las divinidades más importantes de este período. La adivinación privada es asumida por los sacerdotes; las tradiciones oraculares "de los templos" se mezclan con los métodos y prácticas privadas. Ahora bien, los *PGM* nos muestran el esfuerzo de los *héry-heb* para monopolizar el ámbito de la *magia* (bajo sus dos aspectos), en esta época, pero que practican como simple demostración del antiguo *he-ka*, incluyendo el conocimiento de lo que está oculto, es decir, la *adivinación*. El *hierogrammateus* se recicla; la adivinación (como la magia) es un "commodity"¹⁶, mezclada con otras exigencias de los clientes. Además, hay que destacar que las prácticas adivinatorias de los egipcios y de los griegos no eran demasiado diferentes¹⁷. En todo caso, como se verá enseguida, la variedad de prácticas adivinatorias registradas en los papiros mágicos es relativamente limitada.

14. RITNER (2008₄: 232): "Combining in himself the roles of composer, compiler, and performer, it is the priest alone who constitutes the "private" magician in ancient Egypt".

15. FRANKFURTER (1997).

16. MOYER (2003: 72).

17. Salvo algunas excepciones, naturalmente, como los movimientos predictivos de la barca de Osiris (vid. SAUNERON [1998]: 113-115).

Correr riesgos

Sería muy arriesgado dejar de lado el contexto histórico más inmediato, en lo que concierne a la situación de las prácticas mágicas y adivinatorias en el Imperio romano durante este período. Las prohibiciones contra estas prácticas (pero, sobre todo, contra la consulta oracular) se repiten bajo el gobierno de casi todos los emperadores¹⁸. La muy célebre expresión *sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas* del edicto de 359 de Constancio II¹⁹ contra las consultas de todas las especies posibles de *malefici* (aquí, *haruspex, mathematicus, hariolus, augur, vates, chaldaeus, magus*) reconoce un precedente notable en el decreto del prefecto de Egipto, Q. Aemilius Saturninus, en 198-9 (bajo el mandato de Septimio Severo), contra aquellos que se "dejan engañar por las numerosas formas de adivinación". Se declara la prohibición "de esta curiosidad peligrosa" (lit. "escurridiza", "engañosa": τς πισφαλος ταύτης περιοργίας). Los tipos de adivinación y prácticas proscritas *expressis verbis* son: los oráculos, los escritos pretendidamente inspirados por los dioses y la reivindicación de un conocimiento de las cosas superior al del resto de los mortales gracias a prácticas como la "procesión de estatuas" (κωμιασία) y otros tipos similares de μαγγαεία²⁰. Esta política de prohibición será evidentemente inútil, pero nos permite comprender el clima que rodeaba a veces la práctica de la consulta adivinatoria y el hecho de que la difusión de textos como los *PGM* tenía un valor de "resistencia" cultural contra los romanos. Digo "a veces", porque la atracción por la actividad de los "sacerdotes" egipcios no siempre fue considerada negativamente, a juzgar por el éxito de algunos de estos personajes, como se verá.

18. Cf. RITNER (2008₄: 217-220).

19. *CTh* 9, 16, 4. Para la historia de estas prescripciones vid. DESANTI (1990); sobre este texto, 147.

20. *Pap. Yale inv. 299* (Coll. Youtie I); editado por PARASSOGLOU (1976); cf. LEWIS (1977).

Por lo demás, desde el punto de vista del método, preguntarse por la adivinación independientemente del conjunto de las operaciones mágicas no está completamente justificado. Hay ciertos documentos en este conjunto que son puramente "adivinatorios" (*sortes*, algunos oráculos cristianos, *homeromanteion*), pero los papiros de contenido mágico propiamente dicho presentan el tratamiento de la adivinación como un resultado, entre otros, de las operaciones mágicas, en la línea de las otras ventajas resultantes de la eficacia de estas operaciones. Muy a menudo, los elementos mánticos se combinan con otros elementos de la actividad mágica: por ejemplo, una *fialomancia* aspira sobre todo a la posibilidad de disponer de la ayuda y la revelación de un dios para fines diversos (cf. *infra*). El decreto comentado más arriba muestra que, incluso si los romanos tenían especialmente el efecto de los oráculos, contemplaban esta actividad como parte de lo que se describe peyorativamente como $\mu\alpha\gamma\gamma\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ²¹.

21. Cf. Platon, *Leg.* 908d, 933a.

El entorno positivo

Los *PGM* forman un conjunto muy representativo de un período histórico que conoce, en materia religiosa, fenómenos cambiantes e interacciones a veces sorprendentes (en el marco complejo que se oculta bajo el término de "sincretismo"). En un mundo donde las corrientes religiosas proclaman la necesidad de la unidad con lo divino y las posibilidades de revelación divina por varios medios, donde la filosofía se mezcla con las tradiciones diversas y se convierte en teosofía, donde se cree en la posibilidad de animar las estatuas, donde existen seres extraordinarios, los *theioi andres*, que resucitan a los muertos y hacen milagros, donde un filósofo debe defenderse de una acusación de prácticas mágicas perniciosas demostrando que conoce bien tales prácticas, y donde los poetas recurren a hechiceras (una vieja tradición) que hacen profetizar a los muertos, en semejante mundo, los textos de los papiros mágicos no son un fenómeno aislado, sino un ejemplo extraordinario de otra *koiné*, que no es lingüística, sino cultural y religiosa, con una novedad: es creación de los egipcios "helenizados", es, en fin, el fruto de un medio muy particular. Es también el espejo donde los sacerdotes proyectan una imagen que, ellos suponen, los otros gustarían de contemplar: atraían la mirada del otro mostrando lo que pensaban que los otros querían ver, pero intentando conservar el perfil de su alteridad²².

22. Soy consciente de que la cuestión de la evolución de los sacerdotes y sus funciones durante el período imperial está lejos de ser simple. Para empezar, el término 'sacerdote' designa históricamente un conjunto cuyas funciones se hallan muy diversificadas y perfectamente definidas en relación al funcionamiento del templo y sus diferentes ritos (cf. SAUNERON [1998]: 39-87, y *passim*, y DIELEMAN [2005]: 205-220). Pero se debe tener en cuenta el hecho de que la evolución del rol de los sacerdotes y, en particular, su consideración social está ligada a las circunstancias y condicionamientos de la religión egipcia a lo largo de los siglos de dominación romana. En este cuadro evolutivo, se registra la necesidad por parte del clero de adaptarse a las nuevas circunstancias, lo que conduce a un refinamiento de las tácticas para conservar un *status* reconocido por la sociedad, que se produce de manera paralela a la nueva orientación, más local y próxima a las necesidades prácticas, de los templos. Esta adaptación a las nuevas circunstancias es especialmente visible en el caso del *scriptorium* y, en general, de la Casa de Vida. Los sacerdotes-lectores tendrán un rol decisivo en la tarea de mantener el equilibrio entre tradición e innovación, o, en los términos de FRANKFURTER (1998), 241, "preservation and syncretism". Cf. en todo caso *infra*, n. 29.

23. Un tratamiento más profundo de la presencia de los sacerdotes en "el imaginario" literario egipcio y en los autores griegos y latinos en DIELEMAN (2005: 221-254).

24. Remito nuevamente a las obras de SAUNERON (1998), FRANKFURTER (1998), RITNER (2008), así como a la de PINCH (2009). Los textos egipcios que serán citados aquí han sido traducidos en francés y comentados por LEFEBVRE (1948) o GRANDET (1998).

Los actores: observaciones sobre los "sacerdotes-lectores"

*Los 'antiguos' héry-heb y la tradición profética en Egipto*²³

Los testimonios sobre los *sacerdotes-lectores* son bastante abundantes²⁴. Un ejemplo a menudo citado está constituido por los relatos que se hallan en el *Papyrus Westcar*, un conjunto de cuentos del tipo de las *Mil y una Noches*. Esta vez son los hijos del faraón Keops (IV dinastía) que relatan historias a su padre para ahuyentar su aburrimiento. En los cuentos de la parte conservada, el rol decisivo pertenece a dos sacerdotes-lectores y a un anciano dotado de poderes extraordinarios: los dos primeros son capaces, respectivamente, de dar vida a un cocodrilo que devora al amante de la mujer infiel o de dividir y superponer las aguas de un río para recuperar una joya.

El anciano Djedi tiene el poder de revivir a un hombre o animal al que se le hubiera cortado la cabeza y hace una predicción sobre la dinastía que reinará en Egipto. Este poder de predicción era también un rasgo de los sacerdotes-lectores. Se puede ilustrar esto con el relato del *Pap. Pet.* 1116B y el *lecteur* Neferty que relata al faraón

Snefrou (por su propio pedido) una larga profecía de tintes apocalípticos con el motivo del "rey sabio que vendrá del Oriente". El texto primitivo puede remontarse al año 2000 a.C., lo que nos da un ejemplo de la extraordinaria antigüedad de una tipología profética que será abundante durante las épocas helenística y romana²⁵.

25. Remito a la *Introducción* de SUÁREZ DE LA TORRE (2002).

Los nuevos *hierogrammateis*: continuidad y renovación

La capacidad de adaptación y de renovación de los sacerdotes-lectores ha sido notable, gracias a su formidable formación y habilidad para mantener su *status*. Aquellos que, convertidos en magos, han dejado sus fórmulas en los *PGM* presentan un perfil que ilustra muy bien las circunstancias históricas y sociales de los siglos de la dominación romana. Están plenamente abiertos a la asimilación de elementos que provienen de las culturas vecinas y han adaptado perfectamente este conjunto documental a las necesidades más diversas. No conforman una clase aislada en la "Casa de Vida" y alejada del mundo. El movimiento se produce en los dos sentidos: la gente está a la búsqueda de los 'magos' y estos están a la búsqueda del contacto con los centros de poder y cultura²⁶.

Más allá de las posibilidades de realidad histórica concreta, tenemos un ejemplo bien conocido de la celebridad de los magos egipcios fuera de las fronteras de Egipto. El personaje llamado Thessalos, protagonista del relato pseudoepigráfico que precede la obra *De virtutibus herbarum*, va a la búsqueda de un verdadero especialista que pueda hacerlo llegar a la contemplación directa de un dios (el *ph-ntr* egipcio, traducido por *ύστασις* en nuestros papiros)²⁷. Pero contamos con ejemplos no menos célebres del carácter a veces itinerante de estos sacerdotes. Recordemos el Zatchlas de la *Metamorfosis* de Apuleyo, mencionado en el relato de Teliphron en Birrena²⁸, que resucita temporalmente un cadáver. Los dos aspectos (actividad en Egipto y más allá) coinciden aparentemente en el *Philopseudês* de Luciano.

Eucrates afirma haber establecido una relación con Pancrates, maestro de Arignotos, y haberse convertido por un tiempo en un catastrófico "aprendiz hechicero". Este Pancrates, "que no hablaba puramente la lengua griega"²⁹ y que estaba dotado de poderes extraordinarios, perfectamente en correspondencia con lo que leemos en los textos de los papiros³⁰, podría ser³¹ un personaje histórico, del tiempo de Adriano, y en todo caso su proximidad respecto del Pancrates del *PGM IV*³² es más que sorprendente. Como sea, la presencia de esta categoría de sacerdotes en la vida pública del Imperio no ofrece dudas, como lo muestra el caso del sacerdote-filósofo (estoico) de Alejandría, Chaeremon³³, que nos da un ejemplo de intelectual que no se adapta exactamente al perfil que nos presenta de la vida contemplativa de los sacerdotes egipcios más antiguos³⁴ (menos todavía si se acepta su identificación con el preceptor homónimo de Nerón)³⁵.

Las modalidades

La adivinación en los textos mágicos es sin duda indisociable del resto de las prácticas mágicas³⁶ y presenta la misma fusión de elementos interculturales, pero, según mi opinión, con un peso muy fuerte del sustrato egipcio que brinda un soporte a las diversas innovaciones o concesiones a las tradiciones griegas y de diferentes orígenes³⁷. Se puede clasificar las prácticas que se observan en los *PGM* como sigue: 1. Comunicación "directa con los dioses y los demonios". Ésta es susceptible de ser dividida en: (a) visión directa o bien provocada gracias a un rito, ya en estado de vigilia, ya durmiendo, (b) pedido de envío de un sueño adivinatorio y (c) una epifanía provocada por medios 'técnicos' (luminomancia, lecanomancia o fialomancia); 2.

26. No sostengo, con todo, que las fórmulas mágicas de los papiros hayan sido compuestas en su integridad por los sacerdotes-lectores. (continúa en página 24)

27. SMITH (1978: 172-189); RITNER (1995: 335-338); MOYER (2003); (2011: 208-273); SFAMENI GASPARRO (2010).

28. *Met. III*, 21-30: Zatchlas interviene en el ch. 28.

29. οὐ καθαρώς ἑλληνίζοντα, 33, 21.

30. Dejando de lado la descripción de la escena de transformación de los utensilios domésticos en servidores, Eucrates apela a otros poderes: ἄλλα τε πολλὰ τεράστια ὀραζόμενον, καὶ δὴ καὶ πὶ κροκοδείλων ὄχουμένον καὶ συννέοντα τοῖς θεοῖσις, 33, 25-26.

31. Cf. OGDEN (2007).

32. 2441-2621 y 2446-2455.

33. Sobre este personaje se puede consultar la introducción de VAN DER HORST (1984).

34. El fr. 10 Van der Horst (= Porph., *De abst.* IV, 6-8) nos ofrece una interesante clasificación de las funciones de los servidores de los templos egipcios con observaciones sobre su formación más o menos filosóficas. En el grupo de los mejor dotados para la filosofía se encuentran los προφταί, εφοστολισταί, ερογραμματαί, ὠρολόγοι; en cambio, éste no es el caso de ἄλλοιεραι, παστοφόροι, νεωκόροι, πουργοί.

35. Por lo demás, los textos *PGM* y de otros relatos literarios griegos nos ofrecen un perfil bastante exacto de la concepción que se tenía sobre estos magos-advinos (continúa en página 24)

36. Sobre este punto, es muy significativo que la obra de PINCH (20092) no contenga ningún capítulo específico sobre la adivinación (y obvio). (continúa en página 24)

37. Un resumen de las prácticas adivinatorias egipcias se encuentra en el artículo de LECLANT (1968). Reúne, en principio, una lista en un capítulo sobre 'Oráculos y profecías'; luego vienen los 'métodos empleados' (continúa en página 24)

Comunicación a través de intermediarios (el rol del 'medium'); 3. Necromancia³⁸. De este conjunto, quisiera destacar el peso de la tradición egipcia y de su visión de las relaciones entre los hombres y los dioses, entre los vivos y los muertos, entre el hombre y la naturaleza. Tanto desde el punto de vista general como en cuanto a los detalles más precisos, se parte de un esquema que, conservando antiguos rasgos, continúa en vigor en el entorno del Egipto contemporáneo, como se comprueba gracias a los textos demóticos incorporados a los *PGM*³⁹. Pero hay que notar también que, por coincidencia tipológica o por la tendencia histórica a la asimilación de las prácticas, a causa de contactos culturales y, sobre todo, de la fuerte influencia griega durante el período helenístico, el conjunto no se aparte demasiado de las prácticas helénicas; los autores compiladores ofrecen, pues, un resultado que podría ser calificado de *koiné* mántica.

Entre los elementos donde el peso de la tradición egipcia resulta más visible, encontramos⁴⁰:

(a) La forma de dirigirse a los dioses en los *logoi* de las operaciones mágicas. Es muy importante comprobar que, aunque esta divinidad pueda ser bien identificada, en el mismo texto se perciben oscilaciones, en consonancia con la tendencia e establecer a veces series de divinidades que abarcan aspectos similares (por ejemplo las divinidades solares).

(b) La importancia de las visiones oníricas, que no es sino una parte del rol que juegan los sueños en muchos rituales y que es muy coherente con la larga tradición de práctica de incubación médica o reveladora en general. Se trata también de una práctica muy fácilmente asimilable a las prácticas helénicas.

(c) El rol del mundo de ultratumba, o más exactamente del Douat, y las tradiciones sobre la posibilidad de comunicación con los muertos, la inmortalización por inmersión en el Nilo y, más aún, la familiaridad con la manipulación de los cadáveres, nos da una media considerable de prácticas donde los muertos están presentes.

(d) El recurso a una *farmacología* mágica de larga tradición.

(e) La existencia de una larga tradición himnica.

(f) La fabricación de objetos: estatuas, anillos, gemas, filacterias.

(g) El empleo del medium.

Entre los elementos más puramente griegos, además de la mayoría de aquellos que se acaban de indicar, hay que destacar:

(a) El peso de ciertas tradiciones míticas y/o literarias (sobre todo en torno a Apolo).

(b) El desarrollo de las posibilidades de establecer lazos a través de las características de ciertas divinidades, como, por ejemplo, Hermes.

2.2. Dos casos particulares: la "Liturgia de Mitra" y la "Kosmopoiia de Leiden"

Por lo demás, se deben tener en cuenta los nuevos desarrollos espirituales resultantes del nacimiento de nuevas corrientes. En efecto, estos textos constituyen un conjunto de una enorme variedad: formularios muy sintéticos y prácticos junto a partes más complejas, que son el fruto de la complejidad de las creencias que se registra desde

38. SUÁREZ DE LA TORRE (2009b). Se puede comparar con la clasificación de JOHNSTON (2008): "Seeing it yourself, Fire and Water, Sending Dreams, Receiving Dreams, Divinatory Statues, Mills and Spheres, Skulls and Corpses". La secuencia tipológica es prácticamente la misma, ya que la rúbrica "Divinatory Statues" no hace referencia, precisamente, a los *PGM*.

39. Remito a los análisis y datos de las obras citadas *supra*, nn. 37-38.

40. Cf. más arriba, nn. 30 y 31.

41. PGM IV, 475-834. DIETERICH (1907), MERKELBACH (1992), BETZ (2003), ZAGO (2010), SFAMENI GASPARRO (2011).

42. BETZ (2003), 37-38.

43. Hay tres posibilidades para repetir el mensaje recibido: o bien acompañado por un συμμύστης o en solitario o con un otro, pero verificando previamente que esté en condiciones de escucharlo.

44. PGM XIII, 1-441 y 442-1078. Se trata del *Pap. Leid. J* 395.

45. Los estudios más completos sobre esta ceremonia mágica son los de DIETERICH (1891) y MERKELBACH (1992). Ver SUÁREZ DE LA TORRE (2013b).

46. Cf. SUÁREZ DE LA TORRE (2012).

la época helenística. Un ejemplo notable es el largo sortilegio conocido como *Liturgia de Mitra*⁴¹. Se trata de un texto extraordinario, una mezcla excepcional de elementos diversos tanto por su forma como por su contenido, destinado a tener una experiencia ritual de *παθανατισμός* y que, según una definición de Betz, nos permite percibir el comienzo del hermetismo, pero sin estar aún demasiado cargado de componentes gnósticos ulteriores⁴².

En lo que concierne a la adivinación, insistimos sobre el hecho de que, precisamente en el momento central de la contemplación de Mitra, y cuando el practicante del rito acaba de experimentar su "inmortalización" y su "renacimiento", el texto acumula instrucciones detalladas para pedir al dios una *revelación oracular*, acompañada por tres alternativas posibles de llevarla a término (718-743)⁴³. Al punto que podría pensarse que, en realidad, la experiencia compleja de esta fórmula tiene como objetivo una consulta oracular directa: es decir que se trata de una variante del *pH-nTr*, bajo la forma de una experiencia mística y misteriosa, mejor adaptada a las corrientes de aquel tiempo.

No menos fascinante y complejo es el contenido del *PGM XIII*, con dos versiones⁴⁴ de un rito adivinatorio y, aparentemente, parcialmente iniciático, que contiene como texto central de la ceremonia, una teogonía-cosmogonía que mezcla rasgos egipcios antiguos con otros elementos de origen diverso y más recientes⁴⁵. Sin entrar en la cuestión de las características formales de estas versiones y de la formación del papiro, hay que señalar que, como en el caso de la pseudo-liturgia mitraica, el objetivo esencial de la práctica central y de las oraciones que la integran no es otro que obtener del dios supremo una predicción sobre el destino que se reserva al que consulta a partir de la fecha de nacimiento y de la posición de los astros. En efecto, los dos textos del papiro, presentados como la obra de Moisés⁴⁶, abundan en elementos zodiacales y referencias a los dioses de las horas las *semnas*. Nos encontramos, pues, ante una variante astrológica de la consulta adivinatoria, provocando otra vez una *systasis* con la divinidad.

Conclusiones

1. La adivinación en los papiros mágicos de la época imperial romana es concebida como una práctica mágica como las otras.
2. Los procedimientos adivinatorios de estos textos muestran un alto grado de armonización entre las prácticas egipcias y las prácticas griegas.
3. Estas características ponen en evidencia, sobre todo, el hecho de que los autores/compiladores de los textos mágicos pertenecen mayoritariamente (pero no exclusivamente) a la clase de los *hierogrammateis*, un grupo de sacerdotes que, además de conocer los textos egipcios, muestran en esta época un buen conocimiento de otras fuentes, tanto auténticas como pseudoepigráficas.
4. La tipología de estas prácticas es ligeramente limitada (en relación a la riqueza de los métodos conocidos en el mundo antiguo), con un peso mayor de dos categorías: (a) la consulta adivinatoria que forma parte de *l'apparition* de un dios o un demonio, producida como consecuencia de una invocación, acompañada o no por manipulaciones instrumentales; y (b) la *oniromancia* (que puede estar fusionada parcialmente con la categoría precedente).

5. El resultado presenta una gran diversidad, en relación a la génesis compleja de cada papiro. Entre Apolo y Bes, pasando por Pschai-Aion o Mitra, con el concurso de un Hermès-Thot "maestro de adivinación", y con la ayuda de prácticas complejas (y costosas) de manipulación de las sustancias más exóticas o anómalas, estos papiros nos brindan un buen abanico de las posibilidades de añadir a los diversos efectos de la magia una respuesta a los problemas (simples y complejos) planteados por la vida cotidiana⁴⁷.

47. Una valoración de estas experiencias mágicas como tales se encuentra en GORDON (1997).

Aceptado para su publicación: noviembre 2014.

Notas

- 26 No sostengo, con todo, que las fórmulas mágicas de los papiros hayan sido compuestas *en su integridad* por los sacerdotes-lectores. A veces, el origen griego es más que evidente, sobre todo en los papiros de datación más antigua: pensemos en el sortilegio de Philinna contra la migraña (*PGM XX*, 13-19). Pero la mayor parte de estos textos han nacido en un medio egipcio, han sido transmitidos y copiados por egipcios helenizados y finalmente organizados por copistas de los *scriptoria* egipcios. Pensemos que la mayor colección de textos mágicos de *PDF* proviene de un solo lugar: es el conjunto conocido como 'biblioteca Anastasi, de origen tebano. Sería largo enumerar la serie de los papiros que registran un contenido donde se detecta la mano de los sacerdotes-lectores convertidos en magos, pero hay que tener en cuenta el hecho de que a veces se percibe la presencia de autores ajenos al círculo sacerdotal del templo, como lo ha demostrado DIELEMAN (2005: 185-203), aun si el 'narrador' alude constantemente a su autoridad mágico-religiosa. Además, recordemos que la difusión de los "libros mágicos" y de sus prácticas se debía también a los magos itinerantes (ver DICKIE [2001]: 221-242). (*En página 20.*)
- 35 Por lo demás, los textos *PGM* y de otros relatos literarios griegos nos ofrecen un perfil bastante exacto de la concepción que se tenía sobre estos magos-advinos: cf. por ejemplo, *PGM I*, 42-195, con una "iniciación" (BETZ [1990]: 209-229; MOYER [2003]) didáctica en formato de carta (de Pnouthis a su discípulo Kêryx), así como el primero de los relatos de Setne Khaemwaset y la historia del libro de Thot depositado en la tumba de Naneferkaptah (*Pap. Caïre* 30646. Primera publicación: GRIFFITH [1900]. Cf. LICHTHEIM [2006], vol. III: 126-138, con la bibliografía; ver AGUTLABORDÈRE- CHAUVEAU [2011]). El personaje histórico que ha dado lugar a este relato es el príncipe Khaemwaset, cuarto hijo de Ramsés II (ca. 1184-1153), muy conocido por sus intereses "anticuarios". El ciclo de las leyendas sobre Setne-Khamwas pertenece a una datación *grosso modo* entre los ss. II a.C. y II d.C. Ver las observaciones de RITNER (20084: 63-64), a propósito de la importancia de este texto para comprender el valor semántico de *phr* en tanto que "rodear" como sinónimo de "encantar". (*En página 20.*)
- 36 Sobre este punto, es muy significativo que la obra de PINCH (20092) no contenga ningún capítulo específico sobre la adivinación (y obvio). Remito a esta obra para las numerosas referencias a las modalidades mágicas de carácter adivinatorio. Por lo demás, en el conjunto de los papiros mágicos, hay que considerar el hecho de que el *PDMXIV*, aun si es difícil establecer el nivel de influencia (léase: "traducción") de los textos griegos sobre este ejemplar demótico, sería representativo de la tradición mágica egipcia. Ahora bien, la mayoría de los sortilegios que contiene (95) pertenecen a una de estas modalidades: *médica* (25), *adivinatoria* (23) y *erótica* (19, incluyendo los sortilegios de "ruptura"). (*En página 20.*)
- 37 Un resumen de las prácticas adivinatorias egipcias se encuentra en el artículo de LECLANT (1968). Reúne, en principio, una lista en un capítulo sobre 'Oráculos y profecías'; luego vienen los 'métodos empleados': Movimiento de la barca divina, cuestiones planteadas por ostraca, oráculos ofrecidos por el dios o 'decretos' (a veces sobre el más allá), estatuas parlantes, comportamiento de los animales sagrados, vaticinios de los posesos. En cuanto a los "terrenos de aplicación de los oráculos y profecías", señala su rol importante en las altas esferas de la política, pero con el Imperio nuevo, el oráculo de Amón se ocupa también de asuntos privados. Otras prácticas: oniromancia, incubación, *omen*, ordalías (tendencia de los oráculos entre 1085-950), profecías de los moribundos (cf. el cordero del rey Bocchoris), profetismo, astrología. Ni una línea sobre la necromancia, ver RITNER (2002). Para análisis más específicos, generalmente en relación con los papiros mágicos griegos, vid. HOPFNER (1921-1924), *passim*, ESCHWEILER (1994), EITREM (1997), GORDON (1997), DIELEMAN (2003), FRANKFURTER (2005), SZPAKOWSKA (2003a, 2003b, 2006). (*En página 20.*)

Bibliografía

- » AGUT-LABORDÈRE, D., CHAUVEAU, M. (2011). *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à Livres).
- » ASSMANN, J. (2000). *Weisheit und Mysterium: Das Bild der Griechen von Ägypten*, München.
- » ——— (2003). *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Harvard University Press.
- » BETZ, H.D. (1990). *Hellenismus und Urchristentum (Gesammelte Aufsätze I)*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- » ——— (ed.) (1992.). *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells (vol. I: Texts)*, Chicago.
- » ——— (2003). *The 'Mithras Liturgy'*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- » BONHÊME, M.-A. (1999). "Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique", in E. SMADJA, É. GENY (ed.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, 139-158.
- » BORGHOOTS, J. F. (1978). *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, Brill.
- » BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (2003). *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Million, (nueva edición con prefacio de Stella GEORGUDI).
- » BOYLAN, P. ([1922] 2003). *Thoth or the Hermes of Egypt. A Study of Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London, Oxford University Press, (reimpr. ed. Kessinger).
- » BRASHEAR, W. M. (1995). "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW II*, 18,5, 3380-3684.
- » BRIER, B. (1980). *Ancient Egyptian Magic*, New York, Harper Collins.
- » CALVO MARTÍNEZ, J. L. (2009). "Morfología de las prácticas mánticas de la luz. Fotografía y licnomancia en los PGM", in MONACA, 45-78.
- » CIRAULO, L. J. (2001). "Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri", in MIRECKI – MEYER, 279-295.
- » CIRAULO, L., SEIDEL, J. (ed.) (2002). *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden, Brill.
- » DANIEL, R.W., MALTOMINI, F. (1992). *Supplementum Magicum*, Opladen, I. 1990, II.
- » DEMICHELIS, S. (2002). "La divination par l'huile à l'époque ramesside", in KOENIG, 149-167.
- » DESANTI, L. (1990). *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano, Giuffrè Editore.
- » DICKIE, M.W. (2001). *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London/New York, Routledge.
- » DIELEMAN, J. (2003). "Stars and the Egyptian Priesthood in the Graeco-Roman Period", in NOEGEL – WALKER – WHEELER, 137-154.
- » DIELEMAN, J. (2005). *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts*

and Translation in *Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden, Brill.

- » DIETERICH, A. (1891). *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte desspättern Altertums*, Leipzig, Teubner.
- » DODD, D.B., FARAONE, Ch.A. (2003). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, London/New York, Routledge.
- » DUNAND, F. (1997). "La consultation oraculaire en Égypte tardive. L'oracle de Bès à Abydos", in J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, de Boccard, (*Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient*, 15), 65-84.
- » EITREM, S. (1947). *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, Zürich, Rhein-Verlag.
- » ——— (1997). "Dreams and Divination in Magical Ritual", in Ch. A. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford/New York, OUP, 175-187.
- » ESCHWEILER, P. (1994). *Bildzauber im alten Ägypten*, Göttingen, Univ. Freiburg/Vandenhoeck-Rupprecht.
- » FAUTH, W. (1995). *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden, Brill.
- » FRANKFURTER, D. (1997). "Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'", in SCHÄFER – KIPPENBERG, 115-135.
- » ——— (1998). *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, New Jersey, Princeton University Press.
- » ——— (2005). "Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt", in JOHNSTON – STRUCK, 233-254.
- » FRIEDRICH, H.-V. (ed.) (1968). *Thessalos von Tralles. Griechisch und Lateinisch*, Meisenheim am Glan, Hain (*Beiträge zur Klassischen Philologie*, Heft 28).
- » GEE, J. (2002). "Oracle by Image: Coffin Text 103 in Context", in CIRAULO – SEIDER, 83-88.
- » GORDON, R. (1997). "Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri", in SCHÄFER – KIPPENBERG, 65-92.
- » GRAF, F. (1996). *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München, Beck.
- » GRANDET, P. (1998). *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris.
- » GRIFFITH, F.L. (1900). *Stories of the High Priests of Memphis*, vol. I, Oxford.
- » ———, THOMPSON, H. (1904-1909). *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, 3 vols., London.
- » HOPFNER, Th. (1921-24). *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, I Leipzig 1921, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1974; II Leipzig 1924, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1983; III Leipzig 1924, reimpr. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1990.
- » JOHNSTON, S. I. (2008). *Ancient Greek Divination*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- » JORDAN, D. (2002). "Two Papyri with Formulae for Divination", in MIRECKI – MEYER, 25-26.
- » KOENIG, Y. (1994). *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet.
- » ——— (ed.) (2002). *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Paris, La documentation Française.

- » — (2002). "Conclusion. La magie égyptienne: pour une meilleure prise en compte de la magie", in KOENIG, 397-414.
- » LECLANT, P. (1968). "Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique", in A. CAQUOT, M. LEIBOVICI (ed.), *La divination*, vol. I, Paris, PUF, 1-23.
- » LEFÈBVRE, G. (1948). *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve.
- » LEWIS, N. (1977). "A Ban on False Prophets: Pap. Coll. Youtie 30", CE 52, 103, 143-146.
- » MERKELBACH, R. (ed.) (1992). *Abrasax. Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts, Band 3: Zwei griechisch-ägyptische Weiherzeremonien (Die leidener Weltschöpfung – Die Pschai-Aion-Liturgie)*, Opladen (Papyrologica coloniensa, vol XVII).
- » — (1995). *Isis Regina, Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- » MIRECKI, P., MEYER, M. (2002). *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, Brill.
- » MONACA, M. (ed.) (2009). *Problemi di Storia Religiosa del Mondo Tardo-Antico. Tra Magica e Magia*, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano.
- » MOYER, I.S. (2003). "The Initiation of the Magician. Transition and Power in Graeco-Egyptian Ritual", in DODD – FARAONE, 219-238.
- » — (2003). "Thessalos of Tralles and Cultural Exchange", in NOEGEL – WALKER – WHEELER, 39-56
- » — (2011). *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, CUP.
- » NOEGEL, S., WALKER, J., WHEELER, B. (2003). *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania State University.
- » OGDEN, D. (2007). *In Search of the Sorcerer's Apprentice. The Traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- » PARÁSSOGLU, G.M. (1976). "Circular from a Prefect: Sileat Omnibus Perpetuo Divinandi Curiositas", in *Collectanea Papyrologica (Texts Published in Honor of A.C. Youtie)*, editado por Ann Ellis Hanson, Bonn, R. Habelt, 261-274.
- » PINCH, G. ([1994] 2006). *Magic in Ancient Egypt*, University of Texas, 20092 (1ª ed. London, British Museum Press; 1ª ed. En la University of Texas Press).
- » QUAEGBEUR, J. (1987). "La désignation P Hry-ip: PHRITOB", in J. OSING, G. DREYER (ed.), *Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des Alten Ägypten (Festschrift für Gerhardt Fecht)*, Wiesbaden, 368-394.
- » — (1997). "L'appel au divin: le bonheur des hommes dans la main des dieux", in J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, de Boccard (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient, 15), 15-34.
- » REITZENSTEIN, R. (1905). *Poimandres*, Berlin, Teubner.
- » RITNER, R.K. (1995). "Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context", ANRW II 18.5, Berlin y New York, 3333-3379.
- » — (2002a). "Necromancy in Ancient Egypt", in CIRAOLO – SEIDEL, 89-96.
- » — (2002). "Des preuves de l'existence d'une nécromancie dans l'Égypte ancienne", in KOENIG, 285-306.
- » — (2008). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago.
- » SAUNERON, S. ([1957] 1998). *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil.

- » — (1959). "Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", in *Les songes et leur interprétation*, Paris, Éd. du Seuil (Sources orientales, 2), 17-61.
- » — (2010). "Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia", in E. DE MIRO, G. SFAMENI GASPARRO, V. CALÌ (ed.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea* (Atti del Convegno Internazionale Agrigento 20-22 novembre 2005), Roma, 287-311.
- » — (2011). "Χρημάτισον, κύριε (PGM IV, 718): oracolo e 'ricetta di immortalità' (ὁ παθανατισμός), tra religione filosofica, mistero e magia", *MHNH* 11, 83-122.
- » SMITH, J.Z. (1978). *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden, Brill.
- » SUÁREZ DE LA TORRE, E. ([1982] 2002). Oráculos sibilinos, in A. DÍEZ MACHO, A. PIÑERO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Cristiandad, vol. III, p. 331-603.
- » — (2005). "Forme e funzioni del fenómeno profetico e divinatorio dalla Grecia arcaica al periodo tardoantico", in G. SFAMENI GASPARRO et al. (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, Cosenza, Edizioni Lionello Giordano, 29-106 (collana Hiera, nº 7).
- » — (2009b). "La divinazione nei papiri magici greci", in *MONACA*, 13-44.
- » — (2011). "Versos homéricos en los papiros mágicos griegos", in M.J. GARCÍA BLANCO et al. (ed.), *Ἀντίδωρον. Homenaje a Juan José Moralejo*, Santiago de Compostela, Universidad, 527-544.
- » — (2013a). "Pseudepigraphy and Magic", in J. MARTÍNEZ (ed.), *Fakes, Forgeries & Issues of Authenticity in Classical Literature*, Cambridge.
- » — (2013b). "Mito, teología, magia y astrología en PGM XIII (P.Leid. I 395)", in E. SUÁREZ DE LA TORRE, A. PÉREZ JIMÉNEZ (ed.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona.
- » SZPAKOWSKA, K. (2003a). *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Classical Press of Wales.
- » — (2003b). "The Open Portal. Dreams and Divine Power in Pharaonic Egypt", in NOEGEL – WALKER – WHEELER (2003), 111-124 [= SZPAKOWSKA]
- » — (ed.) (2006). *Through a Glass Darkly. Magic, Dreams, and Prophecy in Ancient Egypt*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- » VAN DER HORST, W. (ed.) (1984). *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, Brill.
- » ZAGO, M. (2010). *La ricetta di immortalità*, Milano, Vita Felice.