

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS**  
**RELAÇÕES POLÍTICAS**

HARIADNE DA PENHA SOARES

**Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos**  
**como *theioi andres* (séc. III ao V d. C.)**

VITÓRIA

2020

HARIADNE DA PENHA SOARES

**Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como *theioi andres* (séc. III ao V d. C.)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas. Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

VITÓRIA

2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

S676m Soares, Hariadne da Penha, 1987-  
Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes  
magos como 'theioi andres' (séc. III ao V d. C.) / Hariadne da  
Penha Soares. - 2020.  
346 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.  
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do  
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Egito tardio. 2. Magia. 3. Poder. 4. Theioi andres. 5.  
Sacerdote-mago. I. Silva, Gilvan Ventura da. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU:93/99

---

HARIADNE DA PENHA SOARES

**Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como *theioi andres* (séc. III ao V d. C.)**

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do grau de Doutora em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas. Aprovada em 07 de maio de 2020.

COMISSÃO EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Prof. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming  
Universidade de São Paulo  
Examinadora Externa

---

Prof. Dra. Ludimila Caliman Campos  
Faculdade de Ensino Superior de Linhares  
Examinadora Externa

---

Prof. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Examinadora Interna

---

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Examinador Interno

---

Prof. Dra. Sílvia Marcia Alves Siqueira  
Universidade Estadual do Ceará  
Membro Suplente

---

Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Suplente

## **AGRADECIMENTOS**

Foram muitos os amigos, professores e colegas que percorreram comigo esta jornada. Agradecer a todos que me auxiliaram nesta empreitada não é tarefa fácil. Sendo assim, deixo aqui registrado meus mais sinceros agradecimentos a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

Agradeço, em primeiro lugar, ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva (Ufes), que desde a graduação me ensinou os primeiros passos da pesquisa acadêmica e por quem tenho profunda admiração e respeito. Este trabalho, de certo modo, encerra um ciclo de capacitação iniciado em 2007, e espero que o resultado final seja digno de sua valiosa e dedicada orientação.

Ao Professor Doutor Belchior Monteiro Lima Neto (Ufes) e à Professora Doutora Érica Cristhyane Moraes da Silva (Ufes), agradeço as críticas, observações e sugestões recomendadas na Banca de Qualificação, seus apontamentos foram fundamentais como norteadores de meu trabalho. Sou grata, também, a estes professores, pelo apoio e disponibilidade em participar da Banca de Defesa.

Gostaria de agradecer à Professora Doutora Maria Isabel D'Agostino Fleming (USP) e a Professora Doutora Ludimila Caliman Campos (Faceli) pela disponibilidade em participar de minha banca de defesa de tese, acredito que a colaboração de ambas será fundamental para o aprimoramento deste trabalho.

Sou grata à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo auxílio financeiro, fundamental para o êxito deste empreendimento e pela concessão de bolsa para o Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), com a qual pude realizar meu estágio na Université de Liège, Bélgica, onde fui supervisionada pela Professora Doutora Marie-Hélène Marganne, a quem sou imensamente grata pelas

sugestões e críticas à minha pesquisa, e aos Professores Doutores Gabriel Nocchi Macedo (ULiège) e Jean Strauss (ULiège), pela atenção concedida durante minha estada na instituição.

Às bibliotecas nas quais pesquisei, em especial a Biblioteca Central (BC) da Ufes; a Biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia (USP); a Bibliothèque Nationale de France (BnF) e a Bibliothèque de l'Antiquité (ULiège), na pessoa da Doutora Michèle Mertens, a quem agradeço pelo valioso auxílio, que muito contribuiu para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço a todos os colegas do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo, pelos debates desenvolvidos e pelo compartilhamento de ideias e de experiências nos inúmeros eventos dos quais participamos. À revisora Iana Lima Cordeiro, por examinar o texto da tese com tanta dedicação. Às amigas presentes nesta jornada e companheiras de todas as horas, Alessandra André, Carolline da Silva Soares e Karulliny Silverol Siqueira por me incentivarem a cada dia.

Agradeço à minha família, em especial aos meus pais Wilson e Martha, por todo o apoio e amor, e ao meu irmão, Bruno pela parceria e incentivo. Aos meus sogros Álvaro e Lucimar, pela amizade e carinho. Agradeço ao meu esposo, Thiago, por estar ao meu lado. Sou profundamente grata a você, meu amor, pelo apoio incondicional e por ser compreensivo nos momentos em que precisei estar ausente.

*“De que maneira, aos olhos da opinião e para si mesmo, alguém se torna mago? Torna-se mago por revelação, por consagração e por tradição”.*

(Marcel Mauss)

*“Mestre, vimos alguém que não nos segue, expulsando demônios em teu nome, e o impedimos porque não nos seguia. Jesus, porém, disse: “Não o impeçais, pois não há ninguém que faça milagre em meu nome e logo depois possa falar mal de mim”.*

(Marcos, 9, 38-40)

## RESUMO

A presente tese tem por objetivo analisar a formação e emergência dos sacerdotes-magos egípcios como *theioi andres*, homens divinos, e sua atuação como agentes de poder no Egito tardio entre os séculos III e V d. C. Como *theioi andres*, os sacerdotes-magos desfrutavam de um profundo conhecimento sobre os saberes esotéricos, adquirido por meio de uma rígida formação nas *artes magicae*, baseada em especial nos rituais de iniciação cujo objetivo era o abandono da matéria profana a fim de estabelecer um encontro *systasis* com o sagrado e, desta forma, tornar o sacerdote-mago apto a receber a *dynamis*, a potência divina e toda panóplia de feitiços, poções, fórmulas, hinos e técnicas de adivinhação. Em virtude dos poderes de que desfrutavam e que poderiam oferecer aos indivíduos e às comunidades, os sacerdotes-magos dos *Papiros Mágicos* eram agentes de poder no Egito tardio e sua emergência e atuação estendeu-se do século III ao V d. C., período em que observamos em nossa documentação a presença massiva de sortilégios e encantamentos que nos indicam a afirmação dos sacerdotes-magos como homens que adquirem prestígio e influência em suas comunidades devido ao conhecimento esotérico de que dispõem. Para tal fim, exploramos os *Papiros Mágicos Gregos* e a cultura material, mais especificamente, as gemas mágicas que remontam ao Egito tardio. Portanto, buscamos demonstrar que as práticas mágicas e ensinamentos rituais apresentados nos *Papiros Mágicos Gregos* e representados nos artefatos mágicos correspondem a um complexo inventário do saber esotérico de que dispunham os sacerdotes-magos, cujo ofício não poderia ser exercido por qualquer indivíduo. Apenas os iniciados nas artes mágicas gozavam dos favores das divindades e prestígio social que lhes garantia poder e o domínio de seguidores nas comunidades da *chora*. Os sacerdotes-magos eram depositários de um saber importante, que rompia os limites entre o mundo terreno e o sobrenatural, reconhecido pela sociedade romana da Antiguidade Tardia como extremamente eficiente e perigoso.

**Palavras-chave:** Egito tardio. Magia. Poder. Sacerdote-mago. *Theioi andres*.

## RÉSUMÉ

La présente thèse a pour but d'analyser la formation et l'émergence des prêtres-mages égyptiens en tant que *theioi andres*, des hommes divins, et son action comme agents de pouvoir en Égypte tardive entre les III<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles apr. J.-C. Comme *theioi andres*, les prêtres-mages profitaient d'une connaissance profonde sur les savoirs ésotériques, acquis par une formation rigide dans les *artes magicae*, basée notamment sur les rites d'initiation dont l'objet était l'abandon de la matière profane afin d'établir une rencontre *systasis* avec le sacré et, ainsi, rendre le prêtre-mage en mesure de recevoir la *dynamis*, la puissance divine et la panoplie complète des sortilèges, des potions, des formulations, des chants et des méthodes de divination. En vertu des pouvoirs dont ils jouissaient et pourraient offrir aux individus et aux communautés, les prêtres-mages des *Papyrus Magiques* étaient des agents du pouvoir en Égypte tardive et son émergence et action s'est étendue du III<sup>ème</sup> au V<sup>ème</sup> siècle apr. J.-C., période où l'on regarde dans notre documentation la présence massive des sortilèges et des incantations qui nous indiquent vers l'affirmation des prêtres-mages comme des hommes qui gagnent prestige et influence dans leurs communautés en raison de la connaissance ésotérique à leur disposition. Dans ce but, on a exploré les *Papyrus Magiques Grecs* et la culture matérielle, plus particulièrement, les pierres précieuses qui remontent à l'Égypte tardive. Par conséquent, on cherche à démontrer que les pratiques occultes et les enseignements rituels présentés dans les *Papyrus Magiques Grecs* et représentés dans les objets magiques correspondent à un complexe inventaire du savoir ésotérique à disposition des prêtres-mages, dont le métier ne pourrait pas être pratiqué par n'importe qui. Seulement les initiés dans les arts magiques jouissaient des faveurs des divinités et prestige social qui leur assurait le pouvoir et la domination des adeptes dans les communautés de *chora*. Les prêtres-mages étaient dépositaires d'un savoir important qui sautait les barrières parmi le monde terrestre et le surnaturel, ce dont la société romaine de l'Antiquité Tardive le reconnaissait comme extrêmement efficace et dangereux.

**Mots clés:** Égypte tardive. Magie. Pouvoir. Prêtre-mage. *Theioi andres*.

## ABSTRACT

This thesis aims to analyze the formation and emergence of Egyptian magicians-priests as *theioi andres*, divine men, and their role as power agents in late Egypt between centuries III and V A.D. As *theioi andres* the magicians-priests acquired comprehensive esoteric knowledge, learned by rigid formation in the *artes magicae*, which is based especially in initiation rites, whose purpose was the abandon of the profane matter in order to establish a meeting *systasis* with the sacred and, in this way, turn the magician-priest able to receive the *dynamis*, the divine power and the whole range of spells, potions, formulas, hymns and divination techniques. By virtue of the powers that they possessed and could offer to individuals and communes, the magicians-priests of the *Magical Papyri* were power agents in late Egypt and their emergence and role has spread from century III to V A.D., period in which we observe in data the major presence of spells and incantations, that indicates the importance of the magicians-priests like men who acquire prestige and influence in their communes due to esoteric knowledge they acquired. For this purpose, we explored the *Greek Magical Papyri* and the material culture, in particular, the magical gemstones that date back to late Egypt. Therefore, it seeks to demonstrate that the magical practices and ritual teachings presented on *Greek Magical Papyri* and depicted in the magical artifacts correspond to a complex inventory of esoteric knowledge available to the magicians-priests, whose service could not be exerted by any person. Only the initiated into the magical arts had the favors of the deities and social prestige that gave them power and the dominion of supporters in the *chora* communes. The magicians-priests were depositaries of an important insight that broke the limits between the terrestrial and supernatural worlds, and this insight was recognized by Roman society at the Late Antiquity as extremely efficient and dangerous.

**Keywords:** Late Egypt. Magic. Power. Magician-priest. *Theioi andres*.

## LISTA DE ABREVIATURAS

CBd – The Campbell Bonner Magical Gems Database

C. Th. – *Codex Theodosianus*

Hist. Mon. – *Historia Monachorum in Aegypto*

PGM – *Papyri Graecae Magicae*

PH - *The Philosophical History*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Heka, deusa da magia.....	54
Figura 2 – amuleto olho <i>wedjat</i> , o olho de Hórus.....	61
Figura 3 – Jonas e a baleia.....	79
Figura 4 - Arcanjo.....	80
Figura 5 – A personificação da Pólis de Trimithis (Amheida).....	103
Figura 6 – O galo anguípede.....	142
Figura 7 – Amuleto de Asclépio e Higeia para o estômago.....	152
Figura 8 – Amuleto de Salomão.....	154
Figura 9 – Serpente Ouroboros e escaravelho.....	179
Figura 10 – Serápis: ritual de abertura da boca.....	184
Figura 11 – Amuleto de Hélio-Hórus.....	221
Figura 12 – Osíris/ Galo anguípede.....	249
Figura 13 – Filactério na forma da Serpente Ouroboros: <i>PGM VII, 579-90</i> .....	252
Figura 14 – Chnoubis/ Asclépio.....	257
Figura 15 – Amuleto com símbolo do escorpião.....	261
Figura 16 – Sacerdotes carregando um esquife com imagem do deus Sobek.....	278
Figura 17 – Sacerdotes egípcios.....	279

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Lista de papiros pertencentes à “Biblioteca de Tebas”.....	126
Tabela 2 – A menção aos ritos de mistério nos <i>PGM</i> .....	199
Tabela 3 – Recorrência do ritual de <i>systasis</i> nos <i>PGM</i> .....	203
Tabela 4 – Os atributos do mago iniciado no <i>PGM XIII</i> .....	214

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – A Tebaida.....	91
Mapa 2 – A cidade de Tebas no período romano.....	94
Mapa 3 – As rotas comerciais entre Coptos e Mios Hormos (séc. III).....	100
Mapa 4 – Dakhla e Kargha.....	102
Mapa 5 – O Vale do Nilo e a região de Panópolis.....	292

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>16</b>
<b>O EGITO E SUAS TRADIÇÕES ARCANAS.....</b>	<b>49</b>
A ancestralidade das práticas mágico-religiosas.....	51
As correntes esotéricas do mundo helenístico nos <i>PGM</i> .....	67
A presença da magia judaica nos <i>PGM</i> e nas gemas mágicas.....	74
As <i>artes magicae</i> na legislação romana.....	81
O universo mágico da Tebaida segundo os <i>PGM</i> .....	90
<b>OS PAPIROS E AMULETOS DO EGITO TARDIO.....</b>	<b>111</b>
O papiro como suporte dos textos mágicos .....	111
A magia da escrita e os recursos de estilo dos <i>PGM</i> .....	115
A “Biblioteca Mágica de Tebas”: descoberta, transmissão e recepção .....	122
A “desdocumentalização” dos amuletos mágicos da Biblioteca Nacional de França .....	136
Os amuletos mágicos como fontes para a pesquisa histórica .....	140
<b>A FORMAÇÃO DOS SACERDOTES-MAGOS SEGUNDO OS <i>PGM</i> .....</b>	<b>156</b>
A aplicabilidade do conceito de <i>theios áner</i> ao sacerdote-mago.....	156
A reputação do sacerdote-mago como homem divino.....	165
A transmissão dos saberes esotéricos entre os sacerdotes-magos .....	170
Os sacerdotes-magos como integrantes dos cultos de mistério .....	188
<b>O PROFISSIONAL DO RITO E O OFÍCIO DA MAGIA .....</b>	<b>228</b>
De profissional do rito a especialista nas <i>artes magicae</i> .....	228
O sacerdote-mago como um fabricante de amuletos e a miniaturização do sagrado .....	248
“Poder de proferir presságios”: o sacerdote-mago e a prática da adivinhação. ....	264
“Um deus como amigo”: o prestígio do sacerdote-mago no Egito tardio .....	273
O embate entre sacerdotes-magos e monges .....	286
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>302</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>310</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>335</b>

## INTRODUÇÃO

A capacidade de curar, operar milagres e realizar feitos considerados maravilhosos sempre despertou a curiosidade dos antigos e modernos. Em diversas sociedades, observamos inúmeros recursos sobrenaturais, esotéricos e mágicos executados por um grupo de especialistas com capacidade de intervenção na realidade natural por meio de sua proximidade com o divino. No Egito, segundo a tradição mágico-religiosa, o acesso ao divino era intermediado pelos sacerdotes, cabendo a eles as responsabilidades quanto ao cumprimento das atividades religiosas, a realização de festivais, a manutenção dos templos e a instrução do corpo sacerdotal. Os sacerdotes egípcios eram profissionais altamente especializados e desfrutavam de um profundo conhecimento sobre os saberes esotéricos adquirido por meio de uma rígida formação nas artes mágicas, baseada em rituais purificatórios que visavam ao abandono da matéria profana para aproximação com o sagrado, o que os tornaria aptos a receber os poderes miraculosos das divindades acompanhados de toda uma panóplia de feitiços, poções, fórmulas, hinos e técnicas de adivinhação.<sup>1</sup> Devido a sua rigorosa formação nas artes mágicas, os sacerdotes estavam aptos a manipular o *heka*, o poder mágico atribuído às divindades, atuando como sacerdotes-magos, isto é, oficiantes vinculados à administração dos templos, que, em sua formação nas *artes magicae*, haviam passado por ritos de iniciação que os autorizavam à prática da magia.

Sendo assim, na presente tese, objetivamos analisar a formação dos sacerdotes-magos mencionados nos *Papiros Mágicos Gregos*,<sup>2</sup> como *theioi andres* – homens

---

<sup>1</sup> Dotados de poderes extraordinários, são capazes de, respectivamente, ressuscitar temporariamente um cadáver, alcançar a contemplação direta de uma divindade, realizar uma comunicação direta com os deuses para fins divinatórios e curar doenças por intermédio dos deuses ou de *daimones* (SUÁREZ DE LA TORRE, 2015, p. 20).

<sup>2</sup> *Papiros Mágicos Gregos* é o título atribuído a uma coletânea de papiros provenientes do Egito cujo conteúdo apresenta uma variedade de feitiços, fórmulas mágicas, hinos e rituais, datados entre os séculos II a. C. e VII d. C. (BETZ, 1992, p. xli).

divinos – e sua atuação como agentes de poder no Egito tardio entre os séculos III e V d. C.<sup>3</sup> Em virtude dos poderes de que desfrutavam e que poderiam oferecer aos indivíduos e às comunidades, os sacerdotes-magos eram agentes de poder no Egito tardio e sua emergência e condição estendeu-se do século III ao V, período em que observamos, em nossa documentação, a presença massiva de fórmulas e encantamentos, indicando-nos assim a afirmação da figura dos sacerdotes-magos como homens que adquirem prestígio e influência em suas comunidades devido ao conhecimento sobre os saberes esotéricos de que dispõem e os poderes extraordinários de que usufruem. Para tal fim, exploramos os *Papiros Mágicos Gregos*,<sup>4</sup> uma extensa coletânea de fórmulas e encantamentos que constituem um amálgama das tradições mágicas egípcias com elementos dos sistemas religiosos grego, romano e judaico, datados entre os séculos II a. C. e VII d. C.<sup>5</sup> Devido à amplitude do arco temporal contemplado pela coleção dos papiros mágicos greco-egípcios, selecionamos apenas os papiros datados entre os séculos III e V d. C., período em que observamos na documentação a ênfase conferida ao sacerdote-mago como intermediário entre os homens e os deuses.

Além da documentação escrita, a cultura material, mais especificamente uma coleção de amuletos mágicos encontrados no Egito tardio, também compõe nosso aporte documental. Por meio do catálogo de artefatos mágicos elaborado por Attilio Mastrocinque, professor da Universidade de Verona, na obra *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques* (2014), analisamos nas gemas mágicas a representação das divindades e símbolos mágico-religiosos contidos nos *PGM* e buscamos demonstrar que as práticas mágicas e as instruções registradas nos *PGM* e

---

<sup>3</sup> Todas as datas mencionadas nessa tese estão relacionadas ao período depois de Cristo (d. C.), salvo referências explícitas à datação antes de Cristo (a. C.).

<sup>4</sup> A coletânea intitulada *Papyri Graecae Magicae* será a partir de agora referida em nossa tese como *PGM*.

<sup>5</sup> Na lista de papiros organizados no corpus *Papyri Graecae Magicae*, os *PGM* XLV e XLVIII foram datados entre os séculos VI e VII.

representadas nos artefatos mágicos correspondem a um complexo inventário de saberes esotéricos de que dispunham os sacerdotes-magos egípcios, produto de uma rígida formação nas artes mágicas, de modo que o ofício de sacerdote-mago como *theios áner* não poderia ser exercido por qualquer indivíduo – apenas os iniciados nos mistérios gozavam dos favores das divindades e de prestígio social, o que lhes garantia uma posição de liderança em suas respectivas comunidades. Os sacerdotes-magos eram depositários de um saber importante que rompia os limites entre o mundo terreno e o sobrenatural, saber este reconhecido pela sociedade romana da época tardia como extremamente eficiente e perigoso.

A emergência dos sacerdotes-magos como taumaturgos no contexto da Antiguidade Tardia ocorreu a partir das interações culturais entre o Império Romano e a Civilização Helenística, que proporcionaram, no Egito, o desenvolvimento de uma religião híbrida, reunindo a tradição mágica do Egito faraônico e os cultos de mistério do mundo grego. Nesse contexto, marcado pelo hibridismo religioso, é que percebemos a emergência dos sacerdotes egípcios como proeminentes homens divinos que cumpriam a função de mediadores entre as dimensões sobrenatural e natural. Dispondo de poderes taumatúrgicos, os sacerdotes-magos dominavam um saber que lhes conferia prestígio social, em razão da íntima relação mantida com as divindades.

Durante o período helenístico e avançando para o Império Romano, o conceito de *theios áner* definia o homem de vida e caráter excepcionais que difundia o conhecimento superior sobre as divindades e seus mistérios entre os seus contemporâneos (SILVA, 2003, p. 170). Em um mundo no qual o humano e o divino eram inseparáveis, a percepção acerca das divindades dava lugar à noção de *mysterium tremendum*, e a intermediação entre os homens e os deuses sempre esteve a cargo dos taumaturgos, a exemplo dos magos, monges, profetas, bispos e adivinhos, todos definidos como *theioi andres* –

homens divinos (TEJA, 2001), aos quais se creditavam notáveis poderes e a capacidade de mediação entre o “mundo dos deuses” e o “mundo dos homens”.

Neste sentido, nossa proposta de tese é analisar uma categoria específica de homens divinos: os sacerdotes-magos da Antiguidade Tardia, sacerdotes pagãos que atuavam como taumaturgos em suas comunidades no Alto Egito, praticando uma magia vinculada aos cultos de mistério do Oriente e desvelada pelas divindades durante os ritos de iniciação. Em nossa pesquisa, estudamos os taumaturgos greco-egípcios que foram os principais praticantes e depositários do vasto repertório de fórmulas, rituais, encantamentos e técnicas de adivinhação presentes na coletânea conhecida como *Papiros Mágicos Gregos*.

\*

Documentação fundamental para os estudos sobre a magia no Império Romano, os *PGM* reúnem um conjunto de fórmulas, hinos, rituais e encantamentos do Egito greco-romano que remontam ao séc. II a. C.<sup>6</sup> Podemos afirmar que os papiros mágicos exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito helenístico e romano. Não obstante, muito mais que a exposição de uma confusa mistura de elementos religiosos egípcios, gregos, babilônicos e judaicos, a tendência do *corpus* documental é a assimilação e a uniformidade (BETZ, 1992, p. xlvi).

O contexto histórico de produção dos *PGM*, dos séculos II a. C. ao VII d. C., corresponde a um período de longa dominação estrangeira no Egito, que se estende da regência dos Ptolomeu à época de domínio romano.<sup>7</sup> As menções a deuses e rituais estrangeiros nos *PGM* são bastante frequentes e indicam uma forte conexão do Egito com

---

<sup>6</sup> Os papiros greco-egípcios não são os únicos documentos de caráter esotérico do Mundo Helenístico, existem muitos outros artefatos materiais como: símbolos inscritos em pedras preciosas, *ostraka*, em argilas e tigelas, além de tabletes de ouro, prata, chumbo e estanho repletos de inscrições mágicas (BETZ, 1992, p. xli).

<sup>7</sup> De 332 e 30 a. C., o Egito foi regido pelos Ptolomeu. A partir de 30 a. C. até o século IV, o Egito passou ao domínio romano (DAVID, 2011, p. 420).

a tradição mágico-religiosa helenística.<sup>8</sup> Isso se deve ao fato de que, no Egito, as interações culturais entre os nativos e os gregos, desde a conquista macedônica, em 332 a. C., faziam parte da política de domínio de Estado perpetrada primeiramente por Alexandre, mediante a fundação de Alexandria,<sup>9</sup> e, após sua morte, continuada por Ptolomeu, que estabeleceu no Egito uma monarquia aos moldes orientais sob a liderança de um *basileu* helênico.<sup>10</sup> Ptolomeu I Sóter restaurou templos egípcios e estabeleceu um culto oficial a Alexandre na cidade de Alexandria. Muito embora os Ptolomeu fossem greco-macedônicos, eles adotaram os títulos e o papel do faraó como mantenedor das tradições egípcias. Além disso, também promoveram o culto aos deuses políades em suas cidades recém-fundadas.<sup>11</sup>

O estabelecimento de um reino helenístico no Egito atraiu ainda mais gregos para a região, onde introduziram sua língua e seus costumes. Ainda que a população grega fosse a mais numerosa e a mais importante entre os novos colonizadores, comunidades de romanos, latinos, frígios, sírios e judeus também se estabeleceram em Alexandria (HAAS, 1997, p. 49). Na região do Faium, papiros hieráticos e textos em língua aramaica

---

<sup>8</sup> A presença de rituais, fórmulas e hinos dedicados a deidades nilóticas e ao mundo helênico deve-se, em grande medida, aos estreitos contatos estabelecidos entre o Egito e a Hélade, que remontam ao período da realeza micênica, durante a XVIII dinastia egípcia (1540 - 1293 a. C.). Observa-se na “Escrita Linear B”, com frequência, o nome *Aigyptiu*, de onde deriva o termo *Aígyptos*, Egito, em grego. A fundação da cidade de Náucratis na região do delta do Nilo, importante centro de intercâmbio comercial grego na região, conta como mais uma evidência da estreita proximidade entre o Egito e o mundo helênico.

<sup>9</sup> Em 331 a. C. Alexandre fundou no Egito a cidade de Alexandria, nas cercanias da antiga aldeia de Racótis, na costa mediterrânea. Segundo André (2018, p. 229), além de Alexandria ser um ponto estratégico no Mediterrâneo, a transferência, para a região do delta, da capital de um território que, por milênios, teve seu foco de poder localizado no Alto Egito contribuiu para a desconstrução de uma estrutura milenar de dominação. Incorporando todos os principais elementos de uma cidade grega, Alexandria tornou-se um grande centro de conhecimento helenístico, atraindo estudiosos de várias regiões do mundo antigo. Quando Alexandre morreu, em 323 a. C., segundo a lenda, seu corpo foi levado para o Egito e sepultado em uma tumba em Alexandria, onde foi estabelecido um culto oficial em sua homenagem (DAVID, 2011, p. 416).

<sup>10</sup> Após a morte de Alexandre, seu império foi dividido entre seus generais. Ptolomeu, filho de Lagos, general macedônico, ficou encarregado das tropas do Egito, tornou-se sátrapa, e então, como rei Ptolomeu I Sóter, fundou a dinastia Ptolomaica em 305 a. C. (LÉVÊQUE, 1987, p. 132; DAVID, 2011, p. 417).

<sup>11</sup> Ao assumir a posição de restaurador das tradições de época faraônica, os monarcas da dinastia Lágida adquiriram a legitimidade religiosa e política para governar o Egito. Em várias cenas murais nos templos egípcios de época helenística, os Ptolomeu são representados adorando os deuses nativos e recebendo reconhecimento divino como reis (LÉVÊQUE, 1987, p. 132; DAVID, 2011, p. 417).

revelam a existência de uma numerosa comunidade judaica no século II a. C.<sup>12</sup> Desse modo, podemos afirmar que floresceu, no Egito, uma experiência religiosa bastante complexa e diversa durante o período de dominação dos Ptolomeu e, posteriormente, dos romanos. As comunidades de nativos (egípcios) e de estrangeiros mantiveram suas próprias crenças e costumes distintos. Contudo, percebemos também certa hibridização de suas práticas culturais – principalmente as mágico-religiosas, assunto discutido nesta tese –, pois observamos que ambas as comunidades, de nativos e de estrangeiros, adotaram e fundiram elementos de suas respectivas tradições religiosas.

Com relação à presença de cultos e templos dedicados aos deuses originários do Oriente, estes eram difundidos devido à atuação de escravos, mercadores e soldados que se radicaram nas cidades egípcias, principalmente no Baixo Egito, e ali implantaram os seus cultos (KOESTER, 1995, p. 157). Já os invasores gregos, no Egito, foram surpreendidos pelo aspecto colossal dos templos e pelo cuidado na observância de ritos relacionados à morte e ao além-túmulo. Sabemos que, em suas próprias cidades, como Alexandria, Náucratis e Ptolemais, os gregos construíram também altares para os deuses helênicos, especialmente Apolo, Zeus, Deméter e Afrodite,<sup>13</sup> além de aceitaram deuses egípcios, principalmente aqueles que tinham aparência humana e se assemelhavam às divindades helênicas. Uma das divindades mais populares entre os gregos, no Egito, era Ísis, cujo culto se difundiu por várias regiões do Mundo Antigo. Os gregos identificavam

---

<sup>12</sup> A região do Faium recebeu uma numerosa comunidade de judeus durante a regência de Ptolomeu I Sóter. Evidências onomásticas indicam que a região foi um dos maiores centros judaicos fora de Alexandria, com mais de trinta diferentes localidades habitadas. Dentre as principais cidades, estavam: Crocodilópolis, Apollonia, Areos-Kome, Euhemeria, Hefaístias, Ibion-Argaiou, Syron Kome, Alexandrou Nesos, Themistos, Trikomia, Tebtunis, Heracleopolis, Alabanthis, Apias, Neilou e Tebetnoi (MUHLESTEIN; INNES, 2012, p. 55).

<sup>13</sup> A presença da população helênica estava concentrada nas cidades de Ptolemais, Alexandria e Náucratis, onde formavam a minoria da população. É provável que seus templos tenham sido modestos, tanto em relação à escala, quanto à estrutura. As evidências arqueológicas e literárias acerca dos templos gregos em terras egípcias são escassas, muito embora, sejam conhecidos templos em homenagem a deuses gregos nas cidades de Alexandria, Ptolomais e Mênfis. Desses locais de culto, restam apenas ruínas esparsas e algumas poucas inscrições em pedra contendo uma lista de templos da região (DAVID, 2011, p. 427).

a deusa Ísis com Afrodite e Hathor, e seu culto foi disseminado por todo o Império Romano a partir do século I a. C. Os mistérios de Ísis e seu consorte, Osíris, foram celebrados em Roma, Corinto, Atenas, na região do Danúbio, na Germânia, na Bretanha e na Hispânia.<sup>14</sup> Outra experiência de hibridismo importante, no contexto de afirmação dos reinos helenísticos, foi a do deus Serápis/Osíris, divindade cujo culto se difundiu na época de Ptolomeu Sóter. Interessado em unificar seu reino, conciliando a tradição do Nilo com a piedade grega, o rei fabricou a figura majestosa de Serápis. A partir da imagem de Osíris e de Zeus/Poseidon, Ptolomeu assimilou também as características do culto ao touro Ápis, muito popular na cidade de Mênfis (LÉVÊQUE, 1987, p. 132; DAVID, 2011, p. 424).

Podemos afirmar que os processos de assimilação e acomodação de divindades, rituais e cerimônias estrangeiras no Egito resultaram num intenso hibridismo, por meio do qual percebemos toda sorte de interações mágico-religiosas que levaram, no caso do Egito sob domínio estrangeiro, à emergência de novas formas culturais (BURKE, 2003, p. 112). Portanto, as interações culturais entre o Egito e o Mundo Helenístico propiciaram o desenvolvimento de uma religião *híbrida* que reunia elementos da tradição mágica do Egito faraônico associados aos cultos de mistério helênicos.<sup>15</sup>

De acordo com Betz (1992, p. xlvi), após as conquistas de Alexandre, “a religião egípcia do período faraônico parece ter sido reduzida e simplificada para facilitar a sua assimilação, tendo a religião helenística como referência cultural predominante”. Contudo, não podemos concordar com tal assertiva, pois, durante o período de dominação grega e, mais tarde, romana, o número de templos tradicionais dedicados ao culto dos

---

<sup>14</sup> É interessante mencionar que outras divindades egípcias também foram populares entre os estrangeiros, como, por exemplo: Ámon = Zeus; Ísis = Deméter; Osíris = Dioniso; Hator = Afrodite; Tot = Hermes; Imhotep = Asclépio; Khonsu = Hércules (LÉVÊQUE, 1987, p. 149).

<sup>15</sup> Consideramos Egito Faraônico o período que se estende da época arcaica (3200-2900 a. C.) até 332 a. C. quando Alexandre conquistou o Egito ao derrotar os persas na Batalha de Isso (CARDOSO, 1982, p. 07).

deuses egípcios aumentou e muitos outros santuários foram construídos ou restaurados (BOWMAN, 1996, p. 96; DAVID, 2011, p. 425).<sup>16</sup> Os templos egípcios não se destacavam na paisagem apenas por suas dimensões, mas também por seu estilo,<sup>17</sup> mesmo aqueles concluídos pelos romanos, pois os deuses cultuados eram egípcios, ainda que fossem referidos por nomes gregos (BAGNALL, 1993, p. 48; BOWMAN, 1996, p. 148). Sendo assim, os templos egípcios mantiveram suas características nativas, porém experimentaram também inovações mediante o contato com as tradições religiosas dos colonizadores estrangeiros, mantendo-se como depositários da sabedoria e da tradição religiosa egípcia. O templo egípcio era um microcosmo, local onde se acreditava que os rituais realizados pelos sacerdotes, como canal principal da “magia de Estado”,<sup>18</sup> transformavam o caos em ordem; era a morada dos deuses, onde eles se tornavam acessíveis à humanidade. Além disso, os sacerdotes, responsáveis pela administração dos templos e das atividades religiosas, desempenharam papel essencial na legitimação política de Alexandre, da dinastia lágida e, posteriormente, dos imperadores romanos, em termos simbólicos e materiais. Por essa razão, os Ptolomeu e os imperadores romanos

---

<sup>16</sup> Durante a dinastia ptolomaica e, em seguida, o período de dominação romana no Egito, inúmeras reformas, reconstruções e modificações foram realizadas nos templos tradicionais egípcios, além da construção de novos santuários. Exemplo disso foram as reformas do templo de Amon, em Karnak, a reconstrução dos templos de Hórus, em Edfu e de Ísis, em Filae. Foram também construídos templos dedicados a Hathor, em Denderah e a Haroeris, em Kom Ombo, todos realizados pelos Ptolomeu. Em Luxor, na avenida das esfinges, o imperador Adriano mandou construir um pequeno santuário. Ainda em Luxor, numa das salas do templo, pode-se observar a presença de inscrições num pequeno altar e as pinturas nas paredes, datadas do período de governo de Constantino (ano 300), indicam que a sala pode ter sido utilizada como centro de culto e, possivelmente, sala de trono dos imperadores romanos (BOWMAN, 1996, p. 169).

<sup>17</sup> O estilo comum partilhado pelos templos egípcios incluía um projeto composto por salas, criptas subterrâneas e capelas adicionadas à construção principal do templo, onde estava localizado o salão em que ficava a estátua da divindade. Cada recinto do edifício tinha uma função: as criptas serviam para guardar os utensílios sagrados utilizados durante os rituais e as capelas eram os espaços destinados a acomodar a estátua da divindade durante a procissão ou os locais de realização de estágios particulares e privados dos rituais (DAVID, 2011, p. 428).

<sup>18</sup> Para os egípcios, a palavra criativa divina e a energia mágica podiam ser utilizadas para transformar a realidade e o curso da vida cotidiana. A magia enquanto potência criativa estava disponível somente aos deuses, mas, como agente divino na terra, o faraó tinha a sua disposição a potência mágica e, assim, por meio de rituais, podia impor sua vontade frente a situações e eventos futuros. O templo enquanto morada dos deuses era o espaço de manifestação das divindades e, portanto, centro em que a magia de estado era realizada (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 18; DAVID, 2011, p. 372).

asseguraram que o sistema de administração dos templos e as atividades sacerdotais continuassem em funcionamento.

No que concerne à manutenção dos santuários egípcios no período ptolomáico e, posteriormente, romano, o que chama a atenção são os templos das cidades e aldeias do Alto Egito. Nas aldeias, em particular, encontramos as bases de formas de devoção que se mantiveram mesmo sob a dominação estrangeira. A pequena vila de Keorkeosiris,<sup>19</sup> no século II a. C., contava com uma população de pouco mais de 1.500 habitantes e possuía treze santuários egípcios: dois dedicados a Ísis, três a Thoth, dois a Thocris e um para Pctesouchos, Orsenouphis, Harpsenesis, Anúbis, Bubastis e Amon, todas divindades nativas (BOWMAN, 1996, p. 171).

Na região de Tebas, onde foram encontrados os papiros mágicos gregos, apesar do longo domínio estrangeiro, podemos observar a permanência de aspectos tradicionais da época faraônica, como a urbanização das cidades, a presença de templos tradicionais e o culto aos deuses nilóticos (BAGNALL, 1993; FRANKFURTER, 1994; BOWMAN, 1996; VASQUES, 2014). A manutenção das práticas religiosas ancestrais durante a dominação romana fazia parte de um projeto político de reorganização administrativa do Egito com intuito de manter um maior controle sobre a província. Sendo assim, as mudanças políticas e sociais tornavam-se mais evidentes nas grandes cidades egípcias, principalmente em Alexandria, sede do governo provincial. Na *chora* (toda a terra do Egito, com exceção de Alexandria), boa parte da estrutura administrativa da época ptolomaica, repartida em *nomos* e governada por *epistrategoí*, se manteve (KRUSE,

---

<sup>19</sup> A aldeia de Kerkeosiris, localizada ao sul da cidade de Fayum pode ser estudada em detalhes e com estatísticas graças à sobrevivência de vários registros arqueológicos e textuais (papiros) que datam do final do século II a. C. e que revelam muitas informações sobre o estilo de vida da aldeia: cultos religiosos, nomes e etnicidade da população local e métodos de cultivo (CRAWFORD, 1971, p. 160-162).

2019, p. 129).<sup>20</sup> As *epistrategiai* eram em número de três, a saber: Baixo Egito, Heptanômia e a Tebaida.<sup>21</sup> A unidade geográfica de organização da província do Egito era o *nomos*, que continha certo número de aldeias (*koime*). A administração central da província estava estabelecida em Alexandria, sob a supervisão do *praefectus Alexandriae et Aegypti*.<sup>22</sup> Apenas cidadãos romanos podiam integrar a administração provincial; eram nomeados diretamente pelo imperador e pertenciam à ordem *equestre* (BOWMAN, 1996, p. 77; CLÍMACO, 2013, p. 171). As *metropoleis* eram as capitais dos *nomoi* e estavam sob a jurisdição dos *strategoi*, recrutados entre a elite nativa helenizada da *chora*. A cidadania na província romana do Egito englobava os cidadãos romanos e os gregos que habitavam as *poleis* de Alexandria, Náucratis, Ptolemais e Antinópolis. Todo o restante da população indistintamente era classificada como egípcia, independente da origem ou formação educacional, e não desfrutava dos privilégios concedidos aos cidadãos das *poleis*, como, por exemplo, a isenção de impostos; apenas os sacerdotes estavam isentos do pagamento. A fim de priorizar as elites helenizadas da *chora*, um sistema de cobrança gradual de impostos foi desenvolvido. Desse modo, uma redução de impostos foi aplicada a cada uma das *metropoleis* (JÖRDENS, 2012, p. 249-250). Assim, Roma conseguia manter a cooperação e a lealdade das elites locais por intermédio da concessão de cargos na administração das *metropoleis*, de forma a compensar as obrigações deixadas a cargo das elites locais, responsáveis pela manutenção dos edifícios públicos e

---

<sup>20</sup> O imperador romano manteve dos Lágidas o modelo de administração do Egito, concebido como uma espécie de vasta propriedade privada em que a receita era inteiramente administrada pela casa imperial (DONADONI, 2010, p. 192).

<sup>21</sup> A Tebaida constituiu, ao lado da Heptanômia e do Baixo Egito, a província do Egito romano, até cerca de 293/294, quando o imperador Diocleciano promoveu uma reforma provincial separando a Tebaida da província do Egito (BAGNALL, 1993, p. 63; BOWMAN, 1996, p. 78). A região estendia-se de Assuã, no Vale do Nilo, até Ábidos.

<sup>22</sup> De acordo com Kruse (2019, p. 123), o prefeito era o responsável pela administração civil da província e também o comandante em chefe das legiões romanas guarnecidas no Egito e da frota provincial (*classis Alexandrina*). Além de manter a lei e a ordem, o dever principal do prefeito era cuidar do fluxo regular de impostos e grãos destinados ao tesouro romano e manutenção de parte do exército romano estacionado no Leste, que dependia do fornecimento regular dos grãos egípcios. A conclusão desta tarefa dependia, em grande medida, das elites locais responsáveis pela administração e arrecadação dos tributos no *nomos*.

arrecadação dos encargos devidos ao poder imperial (KRUSE, 2019, p. 128; LIMA NETO, 2015, p. 55).

Na Tebaida, a dominação romana efetivou-se por meio da valorização e manutenção dos templos egípcios e da adoção da titulação egípcia por parte dos imperadores romanos, estratégia política fundamental para assegurar o domínio de Roma sobre o país (BAGNALL, 1993; CLÍMACO, 2013).<sup>23</sup> Poderíamos sugerir, então, que o Egito preservou sua identidade religiosa e que esta não foi totalmente descaracterizada, não obstante os influxos estrangeiros. Contudo, o poder e a influência das instituições religiosas e, em grande medida, a autoridade política de seus principais representantes, os sacerdotes dos templos, sofreu um forte abalo após as invasões estrangeiras.

Desde os primórdios da realeza faraônica, a organização e manutenção da vida religiosa estavam sob a salvaguarda dos sacerdotes (BAGNALL, 1993, p. 261; BOWMAN, 1996, p. 176).<sup>24</sup> A partir do século II a. C., período da dominação ptolomaica no Egito, os sacerdotes tiveram de se submeter lentamente à autoridade real, muito embora ainda detivessem grande poder econômico devido aos recursos advindos das posses rurais dos templos (CAPPONI, 2011, p. 507). No primeiro século, com o domínio romano, várias medidas legislativas imputadas por Augusto sujeitaram ainda mais o sacerdócio egípcio a restrições econômicas e jurídicas. Vários aspectos da vida

---

<sup>23</sup> Otávio, primeiro imperador romano, reservou à província do Egito a sua administração direta, vetando o Senado de qualquer tipo de responsabilidade ou prerrogativa no território egípcio, inclusive proibindo os senadores de visitarem a região, lei que foi aplicada com rigor pelo imperador. Outras medidas foram adotadas pelos imperadores romanos no tocante à província do Egito: passaram à função do príncipe as atribuições sobre os cultos religiosos, mandaram construir numerosos templos e os mais bem conservados encontram-se na Núbia, em Debôd, Talmis, Dendur e Pselkis. Além disso, Augusto utilizou as legiões estacionadas no território para a manutenção da ordem pública, e, também, para a restauração do sistema de canais, bastante danificado durante o conturbado período dos últimos Ptolomeus (DONADONI, 2010, p. 192; CLÍMACO, 2013, p. 168).

<sup>24</sup> Os sacerdotes recebiam um pagamento pelas atividades que desempenhavam nos templos, estavam divididos em tribos e organizados de forma hierárquica, de acordo com a função. Um dos cargos de maior relevância era o de profeta, responsável pela liturgia diária nos templos, a qual envolvia o banho ritual, um prelúdio para entrar no santuário do templo, onde a imagem do deus era mantida (por meio da purificação, coroação e refeição ritual) e no qual era permitida apenas a presença dos sacerdotes (BOWMAN, 1996, p. 265).

sacerdotal, tais como a vestimenta, a transmissão dos cargos sacerdotais e a receita dos templos passaram a ser supervisionados pelo governo imperial (FRANKFURTER, 1998, p. 199). Os sacerdotes se mantinham por meio de pequenas doações de terras produtoras de receita ou de uma subvenção direta (*sintaxe*), às vezes complementadas por fundos provenientes de atividades comerciais (BAGNALL, 1993, p. 267; BOWMAN, 1996, p. 178). Com o passar do tempo, a intervenção romana afetou a atuação sacerdotal, tornando-se obrigatória a raspagem do cabelo e o uso de roupas de linho, além da proibição de realizar transações comerciais pelos sacerdotes egípcios. Os candidatos ao sacerdócio tiveram de se submeter à circuncisão, fornecer documentos que comprovassem sua ancestralidade no ofício sacerdotal e atestar sua capacidade para a leitura de textos sagrados escritos em hierático e demótico (BOWMAN, 1996, p. 178).

Sob o governo de Adriano (117-138),<sup>25</sup> a administração dos templos e suas funções religiosas passaram às mãos de um funcionário imperial de Alexandria, um burocrata pertencente à ordem equestre, razão pela qual os sacerdotes perderam a prerrogativa sobre o ofício e os recursos financeiros dos templos (BOWMAN, 1996, p. 174). Mais tarde, com a ascensão das elites provinciais, a administração financeira dos complexos templários ficou a cargo das ricas famílias locais. A cooptação das elites locais se estruturava como uma espécie de rede de alianças entre Roma e as diversas cidades do Império Romano. A relação de poder que se estabelecia entre as elites locais e o poder imperial pode ser caracterizada como patronal e era expressa por meio de estatutos político-jurídicos concedidos às cidades e seus cidadãos, de acordo com a relação estabelecida entre a cidade e o centro de poder, Roma. Desta forma, o Império

---

<sup>25</sup> O imperador Adriano demonstrou grande interesse pelo Egito. Entre os anos de 130 e 131 realizou uma longa viagem pela província. No Egito, Adriano mandou reconstruir os edifícios de Alexandria destruídos à época da guerra dos judeus e fundou no Médio Egito a cidade de Antinópolis, em homenagem ao jovem Antínoo. Elevada ao *status* de pólis, Antinópolis logo se tornou um importante centro de romanidade no interior do Egito e ponto de partida de uma rota de caravanas ligando o mar Vermelho ao vale do Nilo (DONADONI, 2010, p. 212).

Romano condicionava a cooperação e a lealdade das elites locais através da concessão de privilégios às cidades e às suas aristocracias cidadinas, prática que constituía “um instrumento poderoso para contrabalançar e compensar as obrigações deixadas a cargo das elites municipais, responsáveis pela manutenção das cidades – por meio do evergetismo – e pelas prestações dos encargos fiscais” que deveriam ser enviados como tributos a Roma (LIMA NETO, 2015, p. 110). À medida que as elites locais assumiam a manutenção dos templos e das atividades sacerdotais, não era mais responsabilidade do governo imperial a concessão de apoio financeiro aos santuários a supressão deste auxílio por parte do governo acabou resultando no enfraquecimento dos templos como instituições, no território do Egito, entre os séculos III e IV (BAGNALL, 1993, p. 267).

Segundo Bagnall (1993, p. 269), a partir do século III, as dificuldades financeiras decorrentes da crise foram responsáveis por um abandono progressivo dos templos egípcios, na medida em que provocaram a suspensão dos subsídios concedidos pelos imperadores, tendo em vista que a escassez de recursos exigia que fossem priorizadas a manutenção das fronteiras e o abastecimento das legiões.<sup>26</sup> Nesse contexto, o Império Romano enfrentou uma grave crise de ordem política consubstanciada na constante intervenção na sucessão imperial das legiões estacionadas nas fronteiras para substituir governantes mortos em combate contra invasores do *limes* (GONÇALVES, 2006, p. 186; GUARINELLO, 2016, p. 159).<sup>27</sup> Os constantes ataques nas fronteiras, cada vez mais

---

<sup>26</sup> A historiografia tradicional sempre deu grande relevância à organização do sistema político romano, motivo pelo qual o século III, na análise histórica de Edward Gibbon (1788), na obra *História da decadência e queda do Império romano*, foi considerado um período de crise da sociedade romana. Entre os anos 235 e 284, muitos generais declararam-se Imperadores, incentivados por suas conquistas militares na defesa das fronteiras, pelas lutas civis e pela impossibilidade de implementar uma sucessão política reconhecidamente concisa após a morte de Severo Alexandre e o consequente fim da dinastia iniciada em 193, com a ascensão de Septímio Severo. A crise sucessória e a ameaça constante de invasões ao império pelos diversos povos “bárbaros” foram entendidas por Edward Gibbon como evidências do fim do Império Romano. Entretanto estas análises, que levaram em conta apenas os aspectos políticos e militares são insuficientes para compreender o terceiro século (BROWN, 2012; GONÇALVES, 2006; GUARINELLO, 2016).

<sup>27</sup> A morte do imperador Severo Alexandre, em 235, marcou o início do período conhecido como “Anarquia Militar”, “Crise do Terceiro Século” ou “Período dos Imperadores-Soldados”, estendendo-se até a ascensão de Diocleciano ao poder, em 284. O termo “Anarquia Militar”, mais empregado na historiografia sobre o período, indica a situação de instabilidade política do Império Romano, visto que, nesse ínterim, a maioria

contínuos e fortes, tanto no Oriente quanto no Ocidente, revelavam a crise militar e econômica expressa nos gastos contínuos com o exército e a burocracia imperial.<sup>28</sup> Poucos recursos eram investidos em construções, pois toda a receita era consumida nos esforços de guerra.<sup>29</sup>

No que se refere ao domínio religioso, os problemas de ordem material acentuaram o ritmo das transformações espirituais e alguns indivíduos passaram a contar com uma condição social privilegiada, o que levou à emergência dos *theioi andres*, indivíduos dotados de capacidade extraordinária para se relacionar com o mundo sobrenatural. O ofício de *theios áner* tornou-se assim mais evidente, no Império Romano, no decorrer da Antiguidade Tardia,<sup>30</sup> momento em que “o dualismo e o ascetismo se afirmaram como as principais características da sensibilidade religiosa da época, fazendo com que todos os que possuíssem trânsito com as forças sobrenaturais aparecessem como “guardiões do mundo” em oposição a espíritos de mau agouro, acusados de serem responsáveis pelas calamidades e miséria (SILVA, 2003, p. 172). Na primeira fase da Antiguidade Tardia, entre os séculos III e IV, os cidadãos de Roma e toda a população que vivia nas mais distintas províncias do Império viram a transformação de suas

---

absoluta dos imperadores foram aclamados pelas legiões estacionadas nas fronteiras, que procuravam substituir os governantes mortos em batalha por outros que fossem bons generais, estrategistas, vitoriosos e capazes de proteger os limites do Império. Outras características responsáveis pela nomenclatura tradicional dada ao período (235-284) foram: o pouco tempo de governo dos imperadores aclamados, que acabavam morrendo pela espada dos invasores ou das tropas insatisfeitas com as estratégias definidas para o combate, e a falta de tempo hábil, para esses governantes, de implementar uma proposta de governo capaz de mediar os conflitos (GONÇALVES, 2006, p. 185-186).

<sup>28</sup> Com a ascensão da Pérsia em 224, a formação da confederação Gótica na bacia do Danúbio após 248, as invasões dos alamanos às margens do Reno depois de 260 e a invasão das províncias orientais por Zenóbia de Palmira entre 269 e 274, o Império Romano enfrentou invasores por todo o *limes* (BROWN, p. 2012, p. 38-37).

<sup>29</sup> A instituição que mais se beneficiou com a crise do século III foi o exército, pois “o soldo aumentou constantemente, desde Septímio Severo, ao mesmo tempo que a moeda imperial perdia seu conteúdo de prata” (GUARINELLO, 2016, p. 159).

<sup>30</sup> A Antiguidade Tardia, contexto histórico compreendido entre os séculos III e VIII, é caracterizado pela historiografia tradicional como um período de muitos contrastes entre rupturas e permanências, tanto no âmbito sócio-político, quanto em âmbitos culturais. Seguindo a abordagem de Peter Brown (2012), entendemos a Antiguidade Tardia não como um período de decadência e queda, mas como uma época de transformações e desenvolvimento cultural.

instituições sociais (BROWN, 2012). Enquanto as fronteiras eram constantemente ameaçadas por povos estrangeiros, a sociedade acompanhava a modificação da tradição, o *mos maiorum*.<sup>31</sup> Era um período de grandes incertezas, no qual a supremacia romana começava a se esfacelar devido às constantes investidas estrangeiras nas fronteiras, razão pela qual Brown (2012, p. 226) afirma: “o mundo mediterrâneo passava por uma série de mudanças profundas que afetaram os ritmos de vida, as sensibilidades morais e, simultaneamente, o sentimento do eu dos habitantes de suas cidades e dos campos adjacentes”. Esse cenário comprova o crescente interesse pelo ofício de *theios áner*, por parte da sociedade romana, como podemos observar nas biografias produzidas, no século III, sobre Apolônia de Tiana, Plotino, Pitágoras e Orígenes, reconhecidos como importantes filósofos pagãos.<sup>32</sup>

Tendo em vista essas considerações, o objetivo central desta tese é o de investigar a formação e atuação dos sacerdotes-magos egípcios como mais um dos desdobramentos da emergência dos homens divinos na Antiguidade Tardia a partir dos *PGM* e da cultura material entre os séculos III e V d. C., período em que foram produzidos a maior parte dos papiros mágicos greco-egípcios e amuletos que chegaram até nós. Isso nos parece um valioso indicativo de que, a partir do século III, ocorre uma crescente ênfase nos poderes individuais dos sacerdotes-magos, na intimidade que possuem com as divindades e na preocupação com a formação e transmissão dos saberes esotéricos, o que pode

---

<sup>31</sup> O termo latino *mos maiorum* significa costumes ancestrais e é um conceito-chave para a compreensão da moralidade tradicional da sociedade romana. O *mos maiorum* constituía o conjunto de princípios coletivos que definiam o comportamento e as práticas sociais que interferiam na vida pública, privada, política, militar e religiosa do homem romano (MENDES, 2006, p. 22-23).

<sup>32</sup> Segundo Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 172), a trajetória de Apolônio de Tiana, escrita por Filóstrato, auxiliou na construção da imagem de Apolônio como um homem divino. Além disso, o relato sobre a vida e os feitos taumatúrgicos de Apolônio de Tiana indica o “crescente interesse por parte da sociedade romana pelos homens divinos, gerando um *corpus* literário do qual farão parte igualmente a biografia de Plotino, escrita por Porfírio, a de Pitágoras, por Jámblico e a de Orígenes, por Eusébio, as quais enfatizam a ação dos sábios na sua missão de comunicar o divino e proteger os homens das forças do mal” (SILVA, 2003, p. 173).

justificar o interesse dos sacerdotes-magos em registrar os procedimentos mágicos revelados pelos deuses em livros utilizados pelos iniciados nas *artes magicae*.

Acreditamos que a partir do século III, com o progressivo abandono dos templos como locais de manifestação do sagrado no Egito, os sacerdotes-magos se firmaram como proeminentes *theioi andres*, homens divinos cumprindo a função de mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural. Como sacerdotes de nível elevado e iniciados nas artes mágicas, eles eram dispensadores de curas, castigos e dominavam um saber que lhes conferia prestígio social e liderança nas comunidades da *chora*, atuando como agentes de poder na época tardia. A formação e iniciação nas *artes magicae*, tal como verificamos nos *PGM* e nos amuletos mágicos, foi a condição fundamental para que os sacerdotes-magos consolidassem sua posição como agentes de poder, pois o domínio dos protocolos de acesso ao divino os distinguia como *theioi andres*. Desta feita, defendemos que a panóplia de sortilégios e procedimentos mágicos contidos nos *PGM* e apresentados de forma miniaturizada nos amuletos mágicos definem-se como suportes que encerravam os saberes esotéricos, colocados à disposição dos sacerdotes-magos e revelados somente aos iniciados por meio de rituais de iniciação expressos nos *PGM*, o que implicava a participação dos sacerdotes-magos egípcios em cultos de mistério.

Os *PGM* constituem uma das mais importantes fontes para a compreensão das práticas religiosas do Mediterrâneo antigo. Gregos de língua, mas egípcios de origem, o *corpus* justapõe textos de estilo e conteúdo diversificado. Dessa forma, sua descrição se assemelha muito mais a um caderno de anotações de um mago do que a um compêndio metódico das práticas de magia do Egito na época tardia. Adivinhações, encantamentos, simpatias, exorcismos e breves narrativas mitológicas são alguns dos temas presentes nos *PGM*. Também são mencionadas, nos papiros, importantes divindades do Oriente Próximo e da Hélade cujo principal atributo era a capacidade de sobrepujar a angústia

diante da morte e a incerteza do além-túmulo. As deusas Perséfone, Selene e Ártemis, bem como a antiga deusa babilônica Ereshkigal<sup>33</sup> e personagens da tradição judaica, como os anjos Miguel, Rafael, Gabriel, Moisés, Abraão e Salomão são algumas das figuras religiosas mais invocadas nos papiros (TURCAN, 2001, p. 268).<sup>34</sup>

As influências egípcias dos deuses Osíris, Seth e Agathodaimon, além de outras divindades, como Hélio, Afrodite e, por fim, o Deus dos judeus, identificado como Iao, Sabaoth, Adonai e Eiloein, estão presentes em vários rituais mágicos, atestando assim a diversidade religiosa do Egito (BETZ, 1992, p.xlvii).<sup>35</sup> Partindo-se dessa premissa, os papiros constituiriam, portanto, textos sagrados, razão pela qual fazem constante referência a Ísis, Osíris, Thot, Hécate, Hermes e Apolo, divindades consideradas protetoras das artes mágicas. E os redatores dos *PGM* devem ter sido, ao que tudo indica, sacerdotes dos templos que haviam perdido poder econômico devido à impossibilidade de administração dos bens e propriedades que faziam parte dos complexos templários.

Para dar conta do objeto de investigação proposto, buscamos ao longo da tese: analisar a formação dos sacerdotes-magos nos saberes esotéricos cujo conhecimento adquirido nos ritos de iniciação os alçava à condição de *theioi andres* e sua atuação como agentes de poder no Egito tardio entre os séculos III e V d. C.; investigar os processos de transmissão dos procedimentos mágicos entre os sacerdotes; caracterizar o sacerdote-

---

<sup>33</sup> A presença inexpressiva de divindades da tradição mesopotâmica e persa nos *PGM* pode ser explicada pelo fato de que assírios e persas – povos que também dominaram o Egito – promoveram apenas mudanças nos regentes dinásticos. Não aconteceu nenhum influxo maior de imigrantes provenientes da região do Levante para o Egito, fato que alteraria a estrutura político-religiosa dos egípcios (DAVID, 2011, p. 421).

<sup>34</sup> Podemos relacionar a evidência referida por Muhlestein e Innes (2012, p. 54), que sugere que os judeus eram a segunda maior população de estrangeiros do Egito, à frequente menção a personagens da tradição judaica nos *PGM*. Vários artefatos arqueológicos apontam a participação judaica na cultura helenística, como inscrições de judeus da cidade de El-Kanais visitando o Templo de Pan e lâmpadas coletoras e cerâmicas retratando o deus do vinho Dionísio, encontrados em uma aldeia judaica da cidade de Edfu (MUHLESTEIN; INNES, 2012, p. 55).

<sup>35</sup> Os romanos conservavam crenças e rituais muito antigos, que provavelmente nunca foram compartilhados em Alexandria. O caminho inverso, contudo, foi marcado pelas levadas de mercadores, escravos, navegadores, políticos, soldados romanos assentados nas fronteiras e sacerdotes de cultos de origem oriental que levaram toda a tradição helenística do Nilo ao Tibre (LUCK, 1985; CARRIÉ, 1989; TURCAN, 2001).

magos como uma figura de poder nas localidades do Egito tardio; examinar os elementos que caracterizavam o sacerdote-mago como integrante de um culto de mistério com liturgia específica; analisar os ritos de iniciação que elevavam o sacerdote à condição de mago; refletir acerca da profissionalização do sacerdote-mago como um especialista em ritos e do ofício da magia no Egito tardio, tida como uma *ars* ou *techné*; identificar a miniaturização do sagrado como processo integrante da fabricação de amuletos e, por fim, analisar os atributos sobrenaturais que convertiam o sacerdote-mago em *theioi andres*.

Com base nos objetivos mencionados, buscamos demonstrar que, segundo a tradição mágico-religiosa egípcia, o *locus* do sagrado era o templo e o acesso ao divino somente poderia ocorrer mediante a intercessão dos sacerdotes. Com a diminuição dos recursos destinados aos santuários egípcios no século III, a manutenção dos edifícios passou a ser responsabilidade das elites locais que ocupavam os principais postos sacerdotais. Em seu ofício, os sacerdotes adaptaram as práticas mágico-religiosas que tinham lugar nos grandes santuários para templos menores e ambientes domésticos, promovendo paulatinamente a “mudança no lugar da experiência religiosa de um centro sagrado permanente, o templo arcaico, para um local de sacralidade temporariamente santificada por um especialista religioso itinerante, o mago” (SMITH, 2001, p. 21). Assim, os sacerdotes mantiveram seu prestígio advindo do cargo e desfrutaram de influência política ao se valer das *artes magicae* para atuar como taumaturgos, exorcistas, curandeiros, fabricantes de amuletos e em todas as atividades que requisitassem a mediação entre o mundo sobrenatural e o natural, o que os promovia à condição de *theioi andres*, homens divinos, especialistas nas artes mágicas, intérpretes especiais dos desígnios sobrenaturais, que exerciam um tipo específico e privilegiado de poder.

Nesta tese, analisamos a emergência dos sacerdotes-magos como agentes de poder na sociedade do Egito tardio. Estes constituem uma vertente dos diversos homens divinos (*theioi andres*) que, a partir do século III, passaram a exercer uma influência cada vez maior na vida espiritual e política do Império Romano. Isto posto, acreditamos que os saberes esotéricos apresentados nos *PGM*, colocados à disposição dos magos, constituíam um saber litúrgico aos moldes dos cultos de mistério, visto que a proximidade com o divino era responsável por conceder aos sacerdotes elevados a condição de magos após os ritos de iniciação, poderes miraculosos com os quais operavam. Dispondo desses poderes, eles ofereciam às comunidades e aos homens proteção contra toda sorte de infortúnios do cotidiano.

O principal objetivo de nossa tese é investigar o contexto de emergência dos sacerdotes-magos mencionados nos *PGM* como *theioi andres*, homens divinos que na época tardia atuavam como lideranças nas localidades do Egito tardio, o que implica captar a maneira pela qual esses homens agiam no cotidiano. A atuação dos magos como homens divinos pode ser atestada pela análise dos encantamentos e fórmulas mágicas presentes nos *PGM* e, também, pela abundância de artefatos mágicos que os arqueólogos e colecionadores de antiguidades nos legaram. O que podemos perceber é que tanto a cultura material quanto a textual nos indicam a ascensão progressiva dos sacerdotes do Egito tardio como homens divinos cujas proezas mágicas e saberes esotéricos eram difundidos por todas as regiões do Império Romano.

O objeto investigado nesta tese se aproxima, portanto, dos estudos relacionados a temas e conceitos advindos da *História Cultural* e dos domínios da *História do Cotidiano*, *História da Cultura Material* e da *História Política*, ambas seguindo os parâmetros da Escola dos *Annales*, mais especificamente a *Nova História Cultural*, ancorando-se ainda

nos aportes teórico-metodológicos da Arqueologia e da Antropologia.<sup>36</sup> Seguindo essa linha de raciocínio, propomos uma investigação balizada pelos seguintes conceitos: *magia, religião, sistema cultural, hibridismo cultural, representações e poder*.

No que tange ao domínio da *História do Cotidiano*, nos aproximamos principalmente das investigações propostas por Michel de Certeau (1998) em sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Na medida em que buscamos evidenciar as práticas religiosas cotidianas nas comunidades egípcias de época tardia, os conceitos de *uso, consumo e fabricação* apresentados por Certeau (1998) são fundamentais. Nesse sentido, para o autor, tão importante quanto estudar as representações e comportamentos de uma sociedade é investigar o uso e consumo dos objetos sociais.

No que diz respeito à pesquisa, tratamos do *uso* das fórmulas, encantamentos, receitas e rituais, bem como da fabricação de gemas, anéis, amuletos e artefatos mágicos de caráter apotropaico que indicam o amplo consumo de bens simbólicos no Império Romano entre os séculos III e V.<sup>37</sup> A fabricação de bens simbólicos que buscamos evidenciar é “qualificada de consumo: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante” (CERTEAU, 1998, p. 39). O estudo dos artefatos e amuletos mágicos produzidos, utilizados e consumidos como bens simbólicos no contexto do Egito tardio nos aproxima da *História da Cultura Material*, pois enfatiza os aspectos concretos da existência humana ao se estudarem os domínios da vida cotidiana. A opção pelo

---

<sup>36</sup> Considerando-a uma convergência da Escola dos *Annales*, a terminologia “Nova História Cultural”, como termo que denomina uma corrente historiográfica, só começa a ser utilizada pelos historiadores culturais no final da década de 80. A Nova História Cultural traz em seu arcabouço novos paradigmas (entre eles, a ênfase na história das mentalidades, suposições e sentimentos), além de estabelecer uma profunda preocupação com a teoria (BURKE, 2005).

<sup>37</sup> A palavra amuleto deriva do latim, *amuletum*, utilizada para designar o ato ou efeito de afastar o mal (DASEN; NAGY, 2018, p. 140).

estudo dos artefatos nos leva a considerar os pressupostos da Arqueologia, cuja abordagem aqui se relaciona ao levantamento e decifração dos amuletos mágicos do acervo da Biblioteca Nacional de França.<sup>38</sup> Na tese, analisamos “não o objeto material tomado em si mesmo, mas sim os seus usos, as suas apropriações sociais, as técnicas envolvidas em sua manipulação e a sua necessidade social e cultural” (BARROS, 2013, p. 30). Portanto, exploramos não apenas o material utilizado para a produção dos amuletos e gemas mágicas, mas também as expectativas simbólicas criadas mediante o uso de tais objetos.<sup>39</sup>

Com o objetivo de melhor compreender a produção, uso e consumo dos amuletos mágicos, aplicamos também o conceito de *agência* entendido como “um processo de engajamento intersubjetivo com o mundo material e social em que a replicação de estruturas cognitivas inconscientes cria distinções formais e materiais através das atividades expressivas” (FLEMING; BASTOS, 2015, p. 57).<sup>40</sup> Nesse sentido, os artefatos auxiliam a materializar ações e, portanto, devem ser considerados em sua capacidade de criar e comunicar sentidos. A materialidade dos amuletos enquanto suportes de magia, mais do que sua qualidade de matéria, é o que faz com que pessoas os utilizem e que eles sejam capazes de agência (agir) entre elas.

A fabricação, o uso e a agência dos amuletos constituíam práticas mágicas cotidianas das comunidades do Egito tardio largamente empregadas para fins curativos,

---

<sup>38</sup> Como referido em Barros (2013, p. 32), a abordagem arqueológica associada aos estudos da História da Cultura Material propicia diferentes “modos de desvendar os vestígios materiais” e “métodos arqueológicos” que podem ser empregados no levantamento de fontes e dados empíricos durante a pesquisa.

<sup>39</sup> Consideramos, em nosso estudo, “gemas mágicas” pedras preciosas ou semipreciosas e todo tipo de objetos de origem mineral, rocha ou material petrificado que, quando lapidados ou polidos, tiveram algum tipo de interação com a doutrina dos *magoi*, aqueles que usavam palavras ou fórmulas mágicas, para atingir objetivos pessoais ou coletivos.

<sup>40</sup> As pesquisas que utilizam o conceito de *agência* da cultura material passaram a buscar o agente social ativo nos contextos em que os objetos estão inseridos. Temas como intencionalidade e reprodução social; agência individual, agência dos grupos, múltiplas agências; mudança social e agência; agência e o contexto político da prática arqueológica têm se constituído como grandes eixos temáticos no campo da Arqueologia contemporânea, ganhando cada vez mais espaço nas agendas de estudo (FLEMING; BASTOS, 2015, p. 57).

como negociação cultural e na solução de conflitos, o que nos permite observar a riqueza de possibilidades de interpretação dos *PGM* e da cultura material (de natureza mágica) para o conhecimento dos sistemas mágico-religiosos na Antiguidade Tardia, ultrapassando a dicotomia magia X religião. Sendo assim, pesquisar as relações culturais que se estabeleceram no “vasto tecido do paganismo greco-romano” é abordar um fenômeno complexo e dinâmico situado num campo específico da vida social: a esfera religiosa (GRAF, 1997). É de fundamental importância para a discussão de nosso objeto de pesquisa o domínio sobre os saberes mágicos e os poderes taumatúrgicos dos sacerdotes-magos, o conceito de *magia*. Durkheim e Marcel Mauss foram os primeiros a interpretar a *magia* como um tipo específico de saber, como uma linguagem que gera conhecimento para aqueles que a dominam, interpretando-a como um sistema simbólico, resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas por gerações (MAUSS, 1974, p. 48).

Percebemos, contudo, que no tocante aos estudos dos *PGM* os historiadores sustentam amiúde a incompatibilidade entre magia e religião, herdada das afirmações de James Frazer (1890) na obra *The golden bough*, para quem a religião era mais complexa que a magia e historicamente posterior a ela, sendo esta caracterizada como um conjunto de técnicas que objetivavam controlar o mundo e os acontecimentos, enquanto que a religião requisitava a intercessão de espíritos e divindades na realização de seus rituais. Para ele, a magia era um instrumento empregado pelas culturas primitivas a fim de se dominarem as leis de causa e efeito (FRAZER, 1982). Desse modo, a magia é entendida como um conjunto de técnicas para atingir certos fins, e o mago apenas domina a magia em seu aspecto prático, não refletindo sobre os princípios abstratos que a envolvem.

Ao contrário das conclusões de Frazer (1982), em nossa tese interpretamos a magia como um tipo específico de saber que gera poder para aqueles que a dominam.

Ademais, compreendemos a magia como um conjunto de fenômenos que podem ser estudados como fato social. Marcel Mauss (1974), em sua obra *Sociologia e antropologia*, enfatizou o caráter social da magia, cuja crença tem por base uma construção coletiva que compreende agentes, atos, representações e um conjunto de ritos e mitos. Para o autor, o agente da magia é o mago, o oficiante dos ritos. Nosso trabalho se aproxima da análise de Mauss (1974), visto que pretendemos investigar a formação dos sacerdotes-magos egípcios como profissionais especializados nas artes mágicas que detinham profundo conhecimento acerca do sagrado.

Como um tipo específico de saber cujos ritos são eficazes mediante a intervenção de entidades sobrenaturais, a magia configura um sistema simbólico organizado de acordo com seus próprios princípios e com o contexto social em que seus agentes estão inseridos (SILVA, 2003, p. 164; COLLINS, 2009, p. 25). Lucien Lévy-Bruhl (1910), em sua obra *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ao defender que as sociedades primitivas e seu pensamento mágico não eram “irracionais”, trata a magia como um sistema simbólico constituído “por uma infinidade de entidades imperceptíveis, quase sempre invisíveis e sempre veneráveis: muitas vezes as almas dos mortos estão ao seu redor” (LÉVY-BRUHL, 1966, p. 65) – princípio de organização denominado de *lei de participação*. O conceito de participação nos permite compreender a crença difundida na época tardia de que os homens divinos, como os sacerdotes-magos e os seres invisíveis (as almas dos mortos, os deuses, *daimones*), partilhavam a mesma realidade e o mesmo espaço.

Em face dessas reflexões, buscamos analisar a magia não como uma construção individual, mas coletiva, tendo em vista que o seu praticante age guiado pela tradição. Portanto, por mais isolado que um mago seja, a magia apenas funciona “porque pela sua boca é a sociedade quem fala” (MONTERO, 1990, p. 46). O grupo todo tem que acreditar

para que o ato seja, de fato, considerado eficaz, como deve ser toda magia – a eficácia da magia só existe quando sustentada por uma crença coletiva (MAUSS, 1974; MONTERO, 1990). Para se enquadrar na categoria de ato mágico, este tem que produzir resultados. A eficácia simbólica da magia reside assim na crença coletiva. A magia funciona porque as pessoas acreditam nesse poder. Procura-se o mago não porque ele provou ser eficaz, mas porque se acredita nele de antemão (MONTERO, 1990, p. 61). O poder da magia foi definido por Mauss como *mana*, uma força sagrada, uma projeção dos desejos coletivos para a eficácia simbólica de um ato mágico (MAUSS, 1974). Philsooph (1971), em seu artigo *Primitive magic and mana*, afirma que geralmente o termo *mana* é definido como “poder sobrenatural”. Contudo, segundo o autor, esta definição é incompleta, pois, o termo é muito complexo, significando por vezes “santidade”, “sagrado”, “bênçãos” e “graça”.

Como observa Silva (2003, p. 167), “talvez fosse razoável supor que tanto as crenças e as práticas de magia se situam na esfera dos fenômenos ditos religiosos”, pois dizem respeito às relações do homem com o sagrado. De acordo com Pierre Bourdieu (1999), em sua obra *A economia das trocas simbólicas*, o termo *religião* pode ser definido como um conjunto de práticas e de representações que se reveste do sagrado, sendo estruturada “na medida em que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência” (BOURDIEU, 1999, p. 179). A *religião* pode ser caracterizada como um *sistema cultural* específico, que estabelece uma formulação, por meio de símbolos, de uma imagem “de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana” (GEERTZ, 1989, p. 79). Logo, esse *sistema religioso* cumpriria também a tarefa de administrar o modo pelo qual o sagrado se manifesta no mundo.

Conforme aponta Silva (2003, p. 166), o sistema religioso pode se dividir em dois subsistemas. O primeiro, o *devocional*, tem por objetivo “saudar os seres sobrenaturais reverenciados pela sociedade, como observamos em ritos de ação de graças e preces que exaltam a magnanimidade dos deuses”. Já o segundo, o *mágico*, é constituído por um vasto repertório de elementos, como encantamentos, símbolos, gestos e procedimentos que objetivam invocar o auxílio das divindades e outros seres sobrenaturais, de modo a interferir na vida cotidiana.

Podem ser considerados ritos mágicos atividades que busquem curas físicas e espirituais, rituais purificatórios e defensivos contra influências maléficas. A conclusão decisiva da definição de *sistema religioso* por nós apresentado é a assertiva de que “toda e qualquer religião comporta em maior ou menor grau práticas de magia”, uma vez que os agentes mágicos executam ritos cuja finalidade é alterar a realidade (SILVA, 2003, p. 167). Portanto, percebemos os textos mágicos dos *PGM* como parte de um complexo *sistema religioso* denominado mágico-helenístico que enfatiza a produção de maravilhas e o auxílio mágico (taumatúrgico) das divindades aos devotos por intermédio dos sacerdotes-magos.

É importante destacar que os *PGM* constituem uma coletânea de fórmulas e encantamentos que recolhe tradições seculares da magia egípcia conjugadas com elementos da cultura grega, judaica e romana; é, portanto, um *corpus* caracterizado pelo hibridismo – seguindo a linha de Peter Burke (2003), em seu livro, *Hibridismo cultural*. Entendemos que, quando duas ou mais culturas entram em contato, por se situarem na fronteira, elas tendem a se interpenetrar, possibilitando o surgimento de uma cultura mestiça. Tal processo de assimilação e de apropriação resulta em uma forma *cultural híbrida* e em uma construção de novos padrões de culto.

Outro importante aporte teórico empregado nessa pesquisa é o conceito de *representação*, visto que pretendemos analisar a representação do mago como um agente de poder no Egito tardio. As representações sociais, de acordo com Roger Chartier (1990), são construções produzidas por determinado grupo com base em seu sistema de valores para expressar uma maneira de ser no mundo e significar, exibir simbolicamente um estatuto e uma posição. Temos por objetivo, portanto, evidenciar como, no contexto da Antiguidade Tardia, foram construídas, pensadas e dadas a ler as representações dos sacerdotes-magos como *theioi andres*, homens divinos.

Desse modo, por meio da análise das informações contidas nos *PGM* e nos artefatos mágicos, pretendemos identificar o saber esotérico de que desfrutavam os sacerdotes-magos, a formação nas artes mágicas que deveriam observar, os símbolos que representavam os sacerdotes-magos do Egito tardio como *theoi andres* e que os distinguiam dos demais membros da comunidade, tendo em vista que a prática da magia e o domínio sobre os saberes esotéricos produziam a representação do mago como um homem divino, o que o alçava à posição de agente de poder em sua comunidade.

O conceito de representação, tal como formulado por Chartier, oportuniza o diálogo com a *História Política*, visto que as representações podem ser percebidas como elementos constituintes das *relações de poder*. Nesse sentido, de grande valia para nossa pesquisa é o conceito de *poder* entendido “como a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos” (STOPPINO, 1988, p. 933). O poder, desse modo, não deriva apenas da posse ou uso de certos recursos, mas também da capacidade de influência que um indivíduo ou grupo possui sobre outrem (STOPPINO, 1988, p. 936). No caso dos sacerdotes-magos, o domínio sobre os saberes esotéricos e a posse de poderes taumatúrgicos conferia-lhes prestígio social e a autoridade de *theioi andres*, homens

divinos, agentes de poder que exerciam papel de liderança entre seus seguidores na condição de agentes de poder no Egito tardio.

Na Antiguidade Tardia, a formação no ofício da magia tal como apresentada nos textos dos papiros e nos artefatos mágicos foi a condição fundamental para que os sacerdotes-magos consolidassem sua posição como agentes de poder no Egito. Por meio do domínio das artes mágicas, estes se tornavam depositários de um conhecimento sagrado, a eles revelado mediante rigorosa purificação e ritos de iniciação que os distinguiam como *theioi andres*.

Os procedimentos mágico-divinatórios contidos nos papiros e apresentados nos artefatos de origem mágica definem-se como suportes que encerram o verdadeiro conhecimento do sagrado, colocados à disposição dos sacerdotes-magos e revelados aos iniciados por meio de rituais de purificação e por encantamentos que conclamavam a manifestação e intercessão divina, o que implicava a iniciação dos sacerdotes em cultos de mistério. Podendo ser reconhecidos como taumaturgos benevolentes ou feiticeiros perigosos, os sacerdotes-magos eram agentes de poder, indivíduos que poderiam, por meio do uso de sortilégios e dos conhecimentos do sagrado que possuíam, influenciar e determinar os rumos futuros de sua comunidade, sendo assim reconhecidos *theioi andres*.

\*

No que diz respeito ao método de leitura da documentação, aplicamos como metodologia de coleta de dados das fontes, tanto dos papiros quanto dos artefatos, a *Análise de conteúdo*, em particular à técnica de *Análise categorial* conforme proposta por Laurence Bardin (2002). A técnica, quando aplicada ao *corpus* documental, favorece uma análise de viés qualitativo, embora não prescindida da quantificação. Segundo Bardin (2002, p. 09), a Análise de Conteúdo define-se como “uma hermenêutica controlada baseada na inferência”, cujo método é constituído por quatro etapas, a saber: 1) pré-

análise; 2) exploração do material; 3) tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e 4) síntese final. A pré-análise, etapa inicial do trabalho de pesquisa, caracteriza-se pela seleção dos documentos, pela formação das hipóteses e dos objetivos e pela definição dos dados a serem retidos da fonte. Já na etapa da exploração material, ocorre a codificação, o recorte dos dados e sua classificação em categorias (BARDIN, 2002, p. 20). O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação consistem na análise propriamente dita da mensagem, de forma a torná-la significativa e válida em relação à comprovação das hipóteses. Finalmente, a síntese corresponderia à apresentação dos resultados na forma de tese (BARDIN, 2002, p. 19).

Com relação à exploração do material, procedemos à categorização das fontes, tanto as de natureza textual quanto material, o que nos permitiu interpretá-las à luz das hipóteses. A categorização é uma operação de classificação de elementos constitutivos de um conjunto (BARDIN, 2002, p. 117). Agrupar elementos em categorias impõe a investigação do que cada um deles tem em comum. Assim, a categorização objetiva classificar e agrupar as unidades de registro selecionados e dar-lhes uma organização a fim de favorecer a interpretação (BARDIN, 2002, p. 119).

A seguir, apresentamos os complexos categoriais que aplicamos na leitura dos *PGM* e dos artefatos mágicos:

#### **Complexo Categorical 1 – Referente aos *PGM***

<b>A emergência dos sacerdotes-magos como <i>theioi andres</i> e sua atuação como agentes de poder na Antiguidade Tardia</b>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retidos das fontes</i>
1	A formação dos sacerdotes-magos nos saberes esotéricos
2	Os rituais de purificação

3	As práticas mágicas realizadas pelos sacerdotes-magos
4	Os poderes taumatúrgicos dos sacerdotes-magos egípcios
5	As atribuições do sacerdote como <i>theios áner</i>
6	Os elementos que caracterizam o sacerdote-mago como integrante de cultos de mistério

### Complexo Categorical 2 – Referente aos *PGM*

<b>A profissionalização do mago e o ofício da magia na época tardia</b>	
<i>Categoria</i>	<i>Descrição dos dados a serem retirados das fontes</i>
1	Instruções e ensinamentos para a prática de magia
2	A transmissão de ritos e preces de caráter esotérico entre os sacerdotes
3	O conhecimento do sagrado à disposição dos sacerdotes-magos
4	O repertório dos procedimentos mágico-divinatórios
5	Os instrumentos mágicos utilizados pelos sacerdotes-magos em seu ofício
6	O ato mágico: as <i>44ãos44 magicae</i> e a <i>44ãos44a</i> ritual

### Complexo Categorical 3 – Referente aos artefatos mágicos

Classificação iconográfica:

Publicação:

Número:

Material:

Procedência:

Dimensões:

Coleção:

Referência:

**Anverso**

Descrição	Símbolos divinos	Símbolos mágicos	Inscrições

**Reverso**

Descrição	Símbolos divinos	Símbolos mágicos	Inscrições

\*

Os *corpora* selecionados para este estudo são constituídos pelos *Papiros Mágicos Gregos* e pelo acervo de amuletos mágicos da Biblioteca Nacional de França, coleção esta proveniente, em sua maior parte, das províncias orientais do Império, sobretudo da Síria e do Egito.

Dentre os *PGM*, a fim de investigar o processo de formação do mago como *theios áner*, selecionamos os de número I, II, III, IV, V, VII, XII e XIII, datados entre os séculos III e V, visto que os referidos papiros apresentam os procedimentos de transmissão do conhecimento mágico, os dias fastos e nefastos para a prática mágica, o significado dos símbolos e instrumentos utilizados pelos magos, a importância da instrução nos textos sagrados, o recolhimento e purificação exigidos dos magos antes da execução dos rituais e a atuação do mago como taumaturgo. A fim de identificar os poderes dos sacerdotes-magos, selecionamos os *PGM* IV, VI, VII e XII, também datados entre os séculos III e V, que apresentam um inventário de habilidades sobrenaturais à disposição dos magos, bem como os atributos que os alçavam à condição de agentes de poder. Os papiros apresentam as divindades invocadas pelos magos em suas performances, a exemplo de Hécate, Hermes, Hélio, Iao Sabaoth, Chnoubis e Agathodaimon, contendo ainda instruções sobre como confeccionar amuletos, gemas, entalhes, anéis mágicos e demais utensílios investidos com a potência das divindades. No

tocante à atuação do mago como integrante de um culto de mistério e às práticas mágico-religiosas associadas aos cultos orientais, elegemos os *PGM* I, II, IV, VII, XI, XII e XIII, também datados entre os séculos III-V.

Além da documentação escrita, incorporamos também à pesquisa a cultura material,<sup>41</sup> pois entendemos que os objetos e bens culturais produzidos pelas sociedades expressam conteúdos discursivos elaborados e compartilhados nas relações cotidianas (REDE, 2012, p. 138-139). Na medida em que objetivamos investigar as interações culturais entre os sacerdotes-magos do Egito tardio e o universo material, e o próprio sacerdote como fabricante de amuletos, a noção de *agência* da cultura material torna-se fundamental, pois tal noção nos permite interpretar os amuletos como “produto e vetor de relações sociais” (MENESES, 1983, p. 113). São produtos porque os artefatos resultam da ação humana que cria e transforma a matéria de acordo com os sistemas simbólicos vigentes, mas também são vetores porque constituem suportes para a efetivação das relações sociais e culturais entre os homens (REDE, 2012, p. 147). Como *corpus* de natureza material, agregamos à pesquisa a coleção de artefatos mágicos reunidos na Biblioteca Nacional de França, organizado por Attilio Mastrocinque (2014), na obra *Les intailles magiques du département des Monnaies Médailles et Antiques*.

O acervo de gemas do Gabinete de Medalhas da Biblioteca Nacional da França data dos séculos XIX e XX. Os artefatos da coleção, em sua maioria, foram adquiridos por meio de doações da realeza francesa e da Abadia de Sainte-Geneviève, um mosteiro de Paris. A primeira publicação científica da coleção foi realizada por Armand Delatte e Philippe Derchain (1964), consistindo na obra *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. O catálogo de Delatte e Derchain, embora relevante no que diz respeito ao estudo dos

---

<sup>41</sup> Entendemos por cultura material todo aquele “segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem” (MENESES, 1983, p. 112).

artefatos mágicos do Mediterrâneo antigo, contém poucas imagens das peças da coleção e poucas referências quanto à procedência e às inscrições inseridas nos artefatos.

O catálogo que utilizamos nesta tese foi organizado por Attilio Mastrocinque e possui uma estrutura semelhante ao de Delatte e Derchain, iniciando-se pelos artefatos de divindades egípcias, seguidos pelas representações do Círculo do Deus-Serpente, do Deus Pássaro, Abrasax, divindades greco-romanas, *daimones*, divindades não identificadas, santos cristãos, personagens da tradição judaica, animais, objetos e inscrições. A reprodução do verso e do anverso das imagens nos possibilita observar melhor seus detalhes, seus símbolos e inscrições. Tomando por base o catálogo elaborado por Mastrocinque, pretendemos analisar os artefatos produzidos entre os séculos III e V, provenientes do Egito, incluindo as gemas e anéis contendo representações das divindades egípcias, como Harpócrates/Hórus, Osíris e Chnoubis. Examinaremos também os artefatos que exibem pares de deuses, como Abrasax (o galo anguípede) e Chnoubis; divindades gregas, como Hécate, Hermes, Asclépio, Higeia e Hélio; e imagens de personagens da tradição judaico-cristã, como Jonas, Salomão e os arcanjos. Objetivamos, com a análise desses artefatos, identificar os materiais utilizados na produção dos entalhes, os símbolos inscritos nos objetos e seu significado, de que forma tais artefatos eram empregados na vida cotidiana, os conhecimentos esotéricos à disposição dos sacerdotes-magos, bem como as divindades mais frequentes nos rituais de magia.

\*

Esta tese estrutura-se em quatro capítulos: no primeiro, intitulado *O Egito e suas tradições arcanas*, abordamos as práticas mágicas de egípcios, gregos, judeus e romanos com o propósito de identificar as principais escolas de magia que informaram a confecção dos *PGM* e dos artefatos mágicos. Além disso, defendemos que a tradição mágica da época faraônica – a *heka* – foi mais influente na composição dos papiros e das gemas

mágicas, pois apesar do aumento crescente da criminalização do uso da magia pelas autoridades romanas, os egípcios, principalmente do Alto Egito, não abandonaram a prática das artes mágicas.

No segundo capítulo, *Os papiros e amuletos do Egito tardio*, discutimos a historicidade e a fortuna crítica dos *PGM* e a formação da coleção de amuletos mágicos da Biblioteca Nacional de França. Apresentamos também um balanço historiográfico acerca dos papiros e gemas mágicas, bem como o interesse pelo estudo das práticas de magia no Mundo Antigo.

No terceiro capítulo, intitulado *A formação dos sacerdotes-magos segundo os PGM*, analisaremos os papiros e os amuletos mágicos do Egito tardio com base no nosso arcabouço teórico a fim de evidenciar a ascensão dos magos como *theioi andres*, no Egito. Para tanto, averiguamos a formação ascética dos sacerdotes e seus rituais de purificação, como a condição fundamental para que consolidassem sua posição como homens divinos no Egito tardio por meio do domínio dos saberes esotéricos.

Já no quarto e último capítulo, denominado *O profissional do rito e o ofício da magia*, apresentamos a trajetória do sacerdote egípcio de profissional do rito a especialista nas *artes magicae* a partir da análise dos sortilégios contidos nos papiros e que eram utilizados pelo sacerdote-mago em seu ofício, tanto para a fabricação de amuletos, quanto para as questões da vida cotidiana, o que os elevava à condição de homens divinos.

## CAPÍTULO 1

### O EGITO E SUAS TRADIÇÕES ARCANAS

Práticas de magia sempre existiram na Antiguidade. Elementos do mundo arcano (mágico) como os amuletos de proteção, fórmulas mágicas, encantamentos, hinos e feitiços imprecatórios foram relatados, descritos, produzidos e utilizados em todas as regiões do Mediterrâneo: do Vale do Nilo ao Levante; da Hélade aos domínios romanos no extremo Ocidente. Homens e mulheres tinham medo de serem vítimas de maldições lançadas por espíritos malignos. Por esse motivo, buscavam proteção e cura contra males físicos e espirituais por intermédio dos especialistas nas artes mágicas, dentre eles, os sacerdotes. A tradição clássica absorveu do Oriente Próximo o termo *magós*, empregado de forma genérica para se referir aos astrólogos, sábios, intérpretes de sonhos, adivinhos e todos aqueles que afirmavam deter conhecimento sobre o mundo sobrenatural, com base nos ensinamentos dos antigos *magoi* persas. Neste capítulo, intencionamos apresentar a escola de magia egípcia que, na realidade, se imbricava com outras escolas da Antiguidade, a exemplo da judaica, da grega e da romana, discutindo seus preceitos, sua cosmogonia e de que modo contribuíram para a formação do complexo sistema mágico-religioso que dava sentido às interpretações dos antigos sobre a morte, a vida, os deuses, os rituais, o poder e o futuro.

Desde o aparecimento do vocábulo *mageia* nos textos helênicos, no século V a. C., até a atualidade, seja em textos acadêmicos ou esotéricos, o Egito, com seus templos monumentais e seus ritos plenos de encantamento e de mistério, sempre foi tido como a pátria das artes mágicas por excelência. Segundo a tradição clássica, a terra dos faraós

sempre foi o epicentro do conhecimento mágico e os magos egípcios, os mais importantes e prestigiosos de todo o Mundo Antigo (RITNER, 1993, p. 191; PINCH, 1994, p. 47; COLLINS, 2009, p. 51). No século V a. C., Heráclito de Éfeso, Platão e Heródoto, autores gregos que mencionam os praticantes de magia, não estavam preocupados em explicar os termos *magós* e *mageia*.<sup>42</sup> De forma genérica, definiam *magós* como “o membro da casta sacerdotal da corte do rei persa” e *mageia*, “a religião dos magos” (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 13; COLLINS, 2009, p. 51).<sup>43</sup>

Para além dos autores gregos, outra importante fonte escrita sobre as práticas de magia no Mediterrâneo antigo são os textos veterotestamentários, que transmitiam a ideia de que magia era a arte de realizar coisas maravilhosas, que beiravam o fantástico e que estavam proibidas ao povo hebreu (MARTÍN VALENTÍN, 2002). No Antigo Testamento, em geral, os praticantes de magia são descritos como adivinhos, encantadores, sábios e feiticeiros, uma série de vocábulos que busca sintetizar as qualidades dos especialistas religiosos. Contudo, a imprecisão no emprego de tais terminologias para caracterizar os oficiantes da magia torna a definição baseada apenas em documentos escritos muito restrita, visto que as práticas de magia são anteriores ao emprego do termo *magia*, que data do século V a. C.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Os principais autores gregos consultados a fim de se analisar a formação do conceito de magia no século V a. C. foram Heródoto, que escreveu *Historiae*; Platão e sua obra *Leges*; Heráclito de Éfeso, citado por Clemente de Alexandria (séc. III), na obra *Protreptikos* e Górgias, autor de *Helena*.

<sup>43</sup> Os *magoi* são citados na obra *Histórias* de Heródoto (Livro I, 107), como uma categoria de sacerdotes que atuavam junto ao rei como conselheiros, dedicando-se à interpretação dos sonhos.

<sup>44</sup> O principal dilema dos estudiosos de magia seja grega, latina ou proveniente do Oriente é o fato de que o termo *mageia*, do qual deriva “magia”, surgiu, possivelmente, no século V a. C., ao passo que vestígios de práticas e elementos que eram entendidos como mágicos, assim como seus praticantes, existiam muito antes de o termo ser utilizado. Além disso, mesmo que os documentos escritos a partir do século V a. C. mencionem os termos “magia”, “mágica”, “mago”, estes não são definidos de forma consistente, seu uso em geral é moderado e deve ser analisado tendo em vista o contexto do autor (COLLINS, 2009). Nesse sentido, escolhemos em nossa tese incluir o estudo de artefatos materiais como os amuletos e gemas mágicas, além da análise dos Papiros Mágicos que estão diretamente relacionados às práticas dos indivíduos, a fim de evitar incorrer em abordagens que alegam que algumas práticas não são magia apenas porque não foram assim denominadas.

No Egito faraônico, segundo o *Livro de Gênesis* (41, 8), o praticante de magia era reconhecido como personalidade de grande conhecimento, um sábio que dominava, por exemplo, a arte de interpretar os sonhos. Tal habilidade era estimada mesmo pelo faraó, que “chamou todos os magos e todos os sábios do Egito e lhes contou o sonho que tivera”. O mago egípcio também possuía o poder de transmutar coisas inanimadas em seres vivos terríveis e perigosos, como lemos no *Livro do Êxodo* (7, 11-12): “o faraó convocou os sábios e os encantadores, e, com seus sortilégios, os magos do Egito fizeram o mesmo. Cada um lançou sua vara, e elas se tornaram serpentes”. Além disso, os egípcios poderiam recorrer aos magos a fim de impedir os males causados por maldições graças ao conhecimento que aqueles possuíam das “ciências ocultas” (*Êxodo*, 7, 22). As práticas de magia no Mediterrâneo antigo representavam uma maneira de se interpretar o mundo e as relações de poder, tendo por base as narrativas míticas dos deuses ressignificadas de modo a fornecer ao homem antigo estratégias para viver e enfrentar os desafios da vida cotidiana, realidade bastante evidente no Egito.

### **A ancestralidade das práticas mágico-religiosas**

De acordo com Geraldine Pinch (1994), no livro *Magic in Ancient Egypt*, as primeiras evidências de práticas mágicas no antigo Egito datam de cerca de quatro mil anos antes de Cristo. Os amuletos remontam ao início do IV milênio; os primeiros foram escritos nas paredes dos templos e recintos tumulares e seu uso pode ser estendido até o século V da Era Cristã (PINCH, 1994, p. 08; FRANKFURTER, 2017, p. 141). O principal documento para o estudo da magia egípcia são os encantamentos, como aqueles contidos nos *PGM*. Contudo, a análise dos artefatos mágicos tem fornecido informações preciosas sobre o assunto, trazendo por vezes evidências acerca das práticas rituais e do

pensamento mágico que, apesar de mencionadas nos textos, em muitos casos carecem de precisão. O grande número de tumbas preservadas e a quantidade de artefatos nelas depositados – e, posteriormente, nos museus – garantiu que a magia funerária ocupasse um lugar de destaque na agenda dos investigadores (PINCH, 1994, p. 08). A magia ritual, realizada nos templos, e a magia cotidiana, como os feitiços e os ritos executados por especialistas com o propósito de solucionar problemas do dia a dia, receberam uma atenção muito menor. As práticas mágicas de tipo funerária, ritual e cotidiana não devem ser compreendidas como tipos puros e estanques. Pelo contrário, todos os três tipos fazem parte do campo de atuação e agência do mago, que se vale de distintos recursos para atingir seus objetivos. Do ponto de vista dos usuários, a magia cotidiana nos aproxima das aflições dos homens e mulheres antigos, suas ações e estratégias frente às circunstâncias adversas da vida.

O termo egípcio geralmente traduzido como magia é *heka* (RITNER, 1993; PINCH, 1994; MARTÍN VALENTÍN, 2002). Na cosmogonia egípcia, *heka* teria sido uma das forças primordiais empregadas pelos deuses na criação do mundo.<sup>45</sup> Segundo o mito criador egípcio, no princípio não existia nem céu, nem terra, não havia homens, nem deuses, nem sequer a morte. Os gérmenes de todos os seres e de todas as coisas se encontravam em estado inerte, no seio de um abismo chamado Nun, como vemos na seguinte passagem de Martín Valentín (2002, p. 18-19):

Em Nun, flutuava um espírito indefinido que carregava em si mesmo a semente de toda a existência que viria depois, daí seu nome, Atum, que significa ao mesmo tempo nada e totalidade. Atum não tinha forma, era instável e inconsistente. Em um momento determinado, Atum sentiu necessidade de iniciar a criação e desejou em seu coração dar vida a

---

<sup>45</sup> A descrição da cosmogonia egípcia tem como fonte mais antiga o *Texto das pirâmides*, que data de cerca de 2600 a. C., período das dinastias V e VI, contudo, acredita-se que o conteúdo religioso apresentado nos textos date do quarto milênio. A coletânea compreende inscrições funerárias, recolhidas das paredes das pirâmides da necrópole de Sakkara (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 18). Em 1952, Samuel Alfred Browne Mercer publicou a obra *The pyramid texts*, a primeira compilação dos textos de Sakkara em língua inglesa.

tudo que existe. E então, se lançou para fora de Nun e das coisas inertes. E nesse momento crucial se fez a luz e existiu o sol.

Segundo a cosmogonia egípcia, apresentada por Martín Valentín (2002), na obra *Los Magos del Antiguo Egipto*, a pessoa do deus Nun abrigava dentro de si a grande serpente Apophis, encarnação das forças destrutivas do caos. Quando o Monte Primordial saiu de Nun, o espírito do criador obteve um local onde pudesse tomar forma. Ao tomar forma, a divindade criadora forjou a ordem em meio ao caos. Essa ordem divina foi personificada em uma deusa, Maat.<sup>46</sup> A palavra *maat* significa justiça, verdade e harmonia. Finalmente, o criador deu forma às divindades e aos seres humanos. E dentre os deuses criados estava Heka, por vezes identificado como o próprio criador ou como o *ba* (a alma ou manifestação) do deus Sol. Ele era a energia que tornava possível a criação e, portanto, cada ato mágico era uma manifestação da vontade da criação primordial.

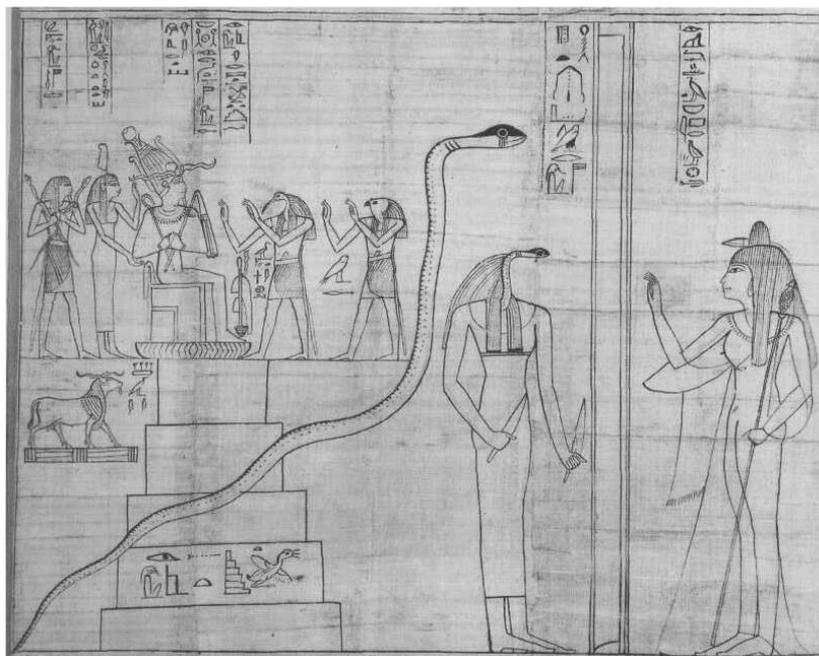
A existência de Heka, no entanto, suscita diversas indagações: como um deus tão relevante no panteão egípcio não contou com um amplo séquito de oficiantes? Por que não foram erguidos templos em sua homenagem? Sabemos que muitas divindades egípcias eram apenas personificações de conceitos abstratos ou fenômenos naturais e esse pode ter sido o caso do deus Heka. Como representante da ação criadora primordial, suas atribuições eram, talvez, melhor percebidas pelos especialistas religiosos. Corroborar este argumento o fato de Heka ter sido especialmente adorado por um colégio sacerdotal na cidade de Khmunu (Hermópolis Magna), no Médio Egito (PINCH, 1994, p. 21). Sabemos que, no Egito antigo, também havia uma deusa-serpente denominada Heka,

---

<sup>46</sup> Maat, representada como filha de Rá, era a deusa egípcia da justiça e seu principal símbolo era a pena sobre sua cabeça. Por vezes, o deus Amon e algumas rainhas eram representados em pinturas e estatuetas utilizando a pena de Maat, única ou dupla, em conjunto com a coroa. A deusa também foi lembrada em vários amuletos apotropaicos, elaborados em forma de pena (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 350).

como podemos observar na Figura 1. As varinhas com entalhes em forma de serpente utilizadas pelos magos provavelmente representavam a deusa Heka.<sup>47</sup>

**Figura 1** – Heka, deusa da magia



Papiro funerário da sacerdotisa Nesitanebetisheru, cerca de 950 a. C. Heka (à esquerda), representada como deusa da magia, com cabeça de serpente, de frente para a deusa Maat; atrás, o trono de Osíris. É necessário esclarecer que o vocábulo Heka pode designar tanto a magia quanto uma divindade (RITNER, 1993, p. 167). **Fonte:** (PINCH, 1994, p. 11).

De acordo com as escolas teológicas egípcias, os deuses criadores utilizaram como força motriz, na criação, a potência mágica, a *heka*, por assim dizer.<sup>48</sup> Robert Ritner (1993), na obra *The mechanics of ancient Egyptian magical practice*, afirma que *heka*, na condição de potência esotérica, poderia se manifestar como vontade por meio da saliva,

<sup>47</sup> Na tradição mágico-religiosa do mundo antigo, a serpente é um dos símbolos mais significativos da prática de magia (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 518).

<sup>48</sup> As cidades de Mênfis, Heliópolis, Hermópolis, Elefantina, Esna e Saís foram importantes centros religiosos e sede das principais escolas teológicas do Antigo Egito. O corpo sacerdotal de cada uma dessas cidades apresentava uma narrativa cosmogônica que exaltava o patrono local como o que exaltava um ou mais deuses como os responsáveis pela criação do mundo, sempre a partir do deus Num. Em cada uma dessas narrativas cosmogônicas a magia aparece como o impulso criativo da divindade, e sua característica é ser por natureza uma força cíclica, que se renova a cada dia (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 19-30; SILVERMAN, 2002, p. 51).

do sêmen, do Verbo criador, do barro e do nome, os principais instrumentos empregados na criação do mundo, dos deuses, dos seres e das coisas (RITNER, 1993; LESKO, 2002; SILVERMAN, 2002).<sup>49</sup> Eram esses também os instrumentos básicos empregados pelos magos egípcios no seu ofício a fim de obter a resolução dos problemas cotidianos. Sendo assim, todas as divindades, seres sobrenaturais e também os reis egípcios tinham seu próprio *heka*, espécie de substância que formava seus corpos (RITNER, 1993, p. 169). Os mortos, como seres que faziam parte do mundo sobrenatural, foram creditados igualmente com certo grau de *heka*. Para os egípcios antigos, *heka* era uma centelha divina primordial, uma substância fundamental dos seres. Os deuses, por se encontrarem num patamar superior, faziam jus a um maior grau de *heka* (RITNER, 1993).

Outro vocábulo egípcio para denotar poder mágico era *akhu*, muitas vezes traduzido como “encantamento”, “feitiçaria” ou “feitiço”. Tratava-se de um poder particularmente associado aos mortos e, assim como *heka*, reunia em si os princípios do bem e do mal (PINCH, 1994). Ambas *heka* e *akhu* eram potências que poderiam ser canalizadas tanto para a criação quanto para a destruição. Sabemos que os responsáveis pela manipulação das forças sobrenaturais, no Egito faraônico, eram os magos. James Frazer (1982) definiu a magia como a manipulação de entidades sobrenaturais por alguém que acreditava que a correta entonação de palavras ou ações poderia gerar um resultado pré-determinado. Tal prática, segundo Frazer (1982), contrastava com a religião, na qual os fiéis seriam completamente dependentes da vontade divina e recorreriam a orações, preces e votos a fim de que seus pedidos fossem atendidos pelos deuses. Frazer (1982) reconhece que as

---

<sup>49</sup> Em cada narrativa cosmogônica, a divindade utilizava um instrumento como vetor da ação mágica: Ptah, deus de Mênfis criou os seres chamando-os pelo nome; Atum-Rá, de Heliópolis, gerou os deuses de seu sêmen (a semente da vida); a cosmogonia de Hermópolis apresentou a Ogdoade, quatro casais de deuses primordiais que geraram Rá, o criador do mundo; em Elefantina e Esna, o deus Jenum modelou os deuses, os homens e todos os seres vivos a partir do barro do Nilo e concedeu-lhes a vida após um sopro; e em Saís a deusa Neith, a partir de Num, modelou os primeiros trinta deuses e os concedeu a vida por meio da imposição do nome (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 19-30; LESKO, 2002, p. 112-125).

mesmas entidades sobrenaturais poderiam estar envolvidas tanto na magia quanto na religião, no entanto magos e sacerdotes pertenceriam a grupos distintos.

A definição de magia proposta por Frazer (1982) não se aplica ao estudo das práticas mágico-religiosas no Egito antigo. No tocante às esferas de ação próprias da magia e da religião, estas eram marcadas pela inter-relação. No Egito, a magia ritual foi praticada em nome do Estado por pelo menos três mil anos (PINCH, 1994, p. 12; DAVID, 2011, p. 416). O culto diário realizado em todos os principais templos do antigo Egito poderia ser considerado um exemplo de magia ritual que objetivava revestir de poderes mágicos as estátuas das divindades, tornando-as assim receptáculos do poder dos deuses (BURKERT, 1991). No culto diário, a estátua da divindade, depositada no interior do templo, era o epicentro de um amplo conjunto de práticas mágico-religiosas, como purificações, orações, oferendas, higiene, libações, adorno e abraço ritual. Logo, não podemos afirmar que magia e religião fossem acontecimentos distintos no Egito, visto que o templo, espaço por excelência do sagrado e do exercício da religião, era também um espaço privilegiado para as performances mágicas (BURKERT, 1991; FRANKFURTER, 1998; DAVID, 2011).

Malinowski (1948, p. 71), em *Magic, science, religion and other essays*, sugere que a magia começa onde a tecnologia é insuficiente. Será que tal afirmação se aplica ao caso do antigo Egito? Precisamos lembrar que as práticas de magia utilizadas no Egito tinham como principal objetivo proteger ou curar indivíduos acometidos por alguma moléstia física ou espiritual. De fato, muitos rituais eram realizados no combate a problemas de saúde para os quais a medicina egípcia indicava tratamento, como por exemplo, a dor de cabeça (MARGANNE, 2013, p. 71; PINCH, 1994, p. 134). Os egípcios também utilizavam a magia contra inimigos estrangeiros, que poderiam ser confrontados por meio da tecnologia militar. Portanto, parece-nos que o fato de existir tecnologia suficiente para

a resolução de certos problemas não impediu que os egípcios recorressem também à magia e aos magos para garantir o sucesso de uma empreitada. Malinowski (1948) argumenta que a magia geralmente se destinava à resolução de um problema específico, pois era um meio para se atingir um fim, um instrumento, enquanto que a religião seria ou poderia ser um fim em si mesma. Em outras palavras, a religião estaria preocupada com os ritos regulares visando à proteção e à harmonia da comunidade, enquanto a magia seria praticada amiúde em momentos de crise.

Muitas práticas mágicas egípcias destinavam-se a fazer frente aos dilemas da vida cotidiana, como os perigos do parto, as catástrofes climáticas, acidentes ou doenças infecciosas. Nesse caso, a magia seria uma maneira de o indivíduo lidar com uma situação turbulenta. A ação terapêutica, no entanto, não era a única possível. A magia egípcia também era profilática, ou seja, tinha como objetivo prevenir e proteger os indivíduos ao estabelecer um sistema mágico de defesa contra as calamidades e infortúnios (PINCH, 1994; VÁZQUEZ HOYS, 1989).

A crença na potência criadora das palavras e das imagens era fundamental para o sucesso da magia (RITNER, 1993; MARTÍN VALENTÍN, 2002). O mago era o especialista responsável por promover a conexão entre o mundo sobrenatural e o natural, e a força mística que tornava possível tal conexão era o *heka*. A magia era um recurso legítimo de defesa e sua ação ocorria em duas frentes: identificando as possíveis causas do infortúnio e prometendo esperança, mesmo nas ocasiões mais desoladoras. Como meio para atingir um fim, a magia confirmava a expectativa de realização e sucesso do empreendimento.

A palavra era o mais importante instrumento utilizado pelos magos egípcios para atingir os objetivos desejados com a operação mágica. Contudo, o uso da palavra requeria uma técnica bastante apurada e precisa, pois não bastava fazer a leitura das fórmulas, era

preciso entonar as palavras da forma correta, a fim de que a ação fosse satisfatória. A base da ação mágica se fundamentava na ideia de que existia uma força imaterial e impessoal que o mago poderia submeter ao proferir as palavras de poder (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 64).

Para que a ação mágica fosse satisfatória, exigia-se a combinação de três elementos fundamentais: o encantamento, o rito e a atuação do mago. O encantamento dependia da correta pronúncia das palavras mágicas no momento do ritual. A força das fórmulas mágicas residia na “carga rítmica e mântica de alguns vocábulos” (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 65). Conhecer o “verdadeiro nome” das divindades era um dos recursos mais comuns e eficazes dos encantamentos, e seu emprego não ficou restrito à época do Egito faraônico, mas se estendeu até o período de dominação romana, como atestam os papiros mágicos dos séculos III, IV e V da Era Cristã. Proferir o nome de uma divindade ou de uma pessoa era equivalente à ação de criar ou destruir o ser que se invocava, pois representava o uso do *heka* como força mística primordial, numa clara alusão às narrativas cosmogônicas proferidas pelos magos (VÁZQUEZ HOYS, 2003).

O rito era o conjunto de gestos que acompanhavam o encantamento e convertiam o espaço ritual no ambiente místico adequado à evocação dos seres sobrenaturais. Para que a ação mágica fosse favorável era necessário que a atuação do mago obedecesse às regras indicadas nos textos sagrados, como onde deveria ser realizado o ritual, em casa, no templo ou na montanha; dirigido ao Sol à Lua ou a outro astro; ao amanhecer, ao entardecer ou à noite (RITNER, 1993; PINCH, 1994; MARTÍN VALENTÍN, 2002).

Com relação ao mago, o exercício da magia exigia muito esforço, disciplina e dedicação. A formação que levava um indivíduo, em geral do sexo masculino, a se tornar mago no Egito faraônico era muito rígida. Geralmente, iniciava-se quando o candidato ainda era uma criança. A indicação poderia ser definida por sua ascendência familiar, por

inspiração divina manifesta em sonho ou mediante a observação de acontecimentos extraordinários ocorridos no nascimento ou durante a infância do mago, como afirma Martín Valentín (2002, p. 56):

Os escolhidos eram apartados, desde a infância da vida comum e sujeitos a muitas limitações. Ingressavam ainda pequenos nas Casas da Vida dos distintos templos, viviam em isolamento e recebiam uma formação espiritual muito especial. Dentro das Casas da Vida, existia um sistema de “pupilagem” ou tutela pensada para garantir que os neófitos selecionados para serem magos seriam dirigidos por um sacerdote experiente em sua aprendizagem dos ensinamentos.

O ofício da magia exigia domínio sobre os rituais esotéricos e tal conhecimento era considerado o maior patrimônio que os deuses poderiam legar a um seletivo círculo de eleitos: os magos, autorizados a contemplar os mistérios da criação que envolviam os deuses, o céu, a terra, a água, o ar, as plantas, os animais, os minerais, os espíritos malignos e benignos, os mortos e, também, os homens.

A atividade mágica, no Egito faraônico, de acordo com Carol Andrews (1994), em *Amulets of ancient Egypt*, também envolvia a confecção e o uso de substâncias e artefatos mágicos, indispensáveis à execução de determinado ritual – poderiam ser garras de felinos, dentes de crocodilos, cabelos, unhas, amuletos, vasos e jarros.<sup>50</sup> Os amuletos foram importantes objetos mágicos empregados pelos egípcios em todos os períodos. O início de sua utilização remonta a aproximadamente 4000 a. C. Os mais antigos amuletos, fabricados com conchas, marfim e pedra, foram encontrados em túmulos e representavam animais de grande porte, como o hipopótamo (ANDREWS, 1994, p. 06-08; PINCH, 1994, p. 112). No IV milênio a. C., o amuleto com formato de hipopótamo feminino era

---

<sup>50</sup> O uso de amuletos é provavelmente o aspecto mais famoso da magia egípcia. Os amuletos egípcios foram exportados e copiados por todo o mundo antigo. A boa preservação de materiais funerários e o trabalho incessante de arqueólogos e historiadores nos legaram um grande número de objetos mágicos. Os estudos nas necrópoles egípcias nos indicam que a elite utilizava preferencialmente amuletos feitos de materiais preciosos (BONNER, 1950; ANDREWS, 1994; PINCH, 1994).

o mais comum, podendo ser seguramente associado à proteção de mulheres grávidas e crianças de colo (PINCH, 1994, p. 115). Em túmulos de finais do IV milênio a. C., foram encontrados outros amuletos com forma de pássaro ou leão e com garras. No período da unificação do Egito, por volta de 3100 a. C., foram encontrados pingentes de animais fabricados em ouro, provavelmente de membros da elite (ANDREWS, 1994, p. 37).

Os amuletos eram artefatos que, após um ritual específico, se convertiam em objetos apotropaicos que dispensavam proteção aos vivos e mortos contra os infortúnios físicos ou espirituais, inclusive no além-túmulo. O termo “apotropaico”, de acordo com Faraone (1996, p. 79), tem origem no grego *apotropein*, que significa desviar o mal, levar de volta, proteger. Amuleto é o nome dado a toda a classe de ornamentos, pingentes, colares e demais objetos de cunho pessoal, confeccionados das mais diferentes formas e com os mais distintos materiais, cujo objetivo é proteger o corpo, vivo ou morto, das influências malignas e dos ataques de inimigos visíveis ou invisíveis (ANDREWS, 1994, p. 06; VÁSQUEZ HOYS, 2003, p. 53).

Os amuletos poderiam ser utilizados para proteção contra animais perigosos, como leões, crocodilos, serpentes e escorpiões, e os que tinham essa finalidade, em geral, tinham o formato do animal que se queria repelir. Um dos amuletos mais comuns, encontrado tanto em escavações quanto em inscrições funerárias, é o *wedjat*, palavra que significa olho, pois o amuleto representava simbolicamente o olho de Hórus, como podemos verificar na Figura 2, e proporcionava àquele que o utilizava saúde e força para superar qualquer perigo que se apresentasse em seu caminho.

**Figura 2** – Amuleto olho-*wedjat*, o olho de Hórus



Composição esmaltada quadruplicar do amuleto de *wedjat*: este amuleto de olho de “wedjat” tem vários espaços abertos, feito de uma composição verde esmaltada, com esmalte preto para pupilas e sobrancelhas. A parte de trás é plana e não detalhada. O seu design compreende quatro *wedjats*, dois na parte superior e dois na parte inferior, em imagem espelhada, separados por duas colunas de papiro horizontais, cabeça a cabeça, perfuradas. Datação aproximada: 900 – 700 a. C. Dimensões: 4,8 x 4,0 cm. Procedência: Egito. Localização atual: Museu Britânico. **Fonte:** (PINCH, 1994, p. 109).

Muitos outros artefatos mágicos foram utilizados pelos magos egípcios, como estatuetas enfeitiçadas que simbolizavam o inimigo que se queria aplacar, o indivíduo que se pretendia abater ou submeter em termos sociais. A interpretação dos sonhos era também um importante recurso à disposição dos magos, visto que possibilitava ao oficiante conhecer a vontade divina e antecipar o futuro, todos dispositivos reconhecidos pelo corpo sacerdotal e empregados pelos sacerdotes residentes nos templos, pois os santuários eram espaços onde se praticava a magia (PINCH, 1994; FRANKFURTER, 1998). Nos templos, os rituais mágicos aconteciam diariamente, em especial por meio da purificação, limpeza e adoração da estátua da divindade que habitava o recinto sagrado.

Seja para proteger das forças malignas, para curar doenças, ser amado, garantir a fortuna e evitar os infortúnios, a magia (*heka*), no Egito antigo, era um dom dos deuses para benefício dos homens, de maneira que a Civilização Egípcia repousou sobre o

pensamento mágico. A magia servia para curar o mundo do mal, restaurar a ordem primordial e infundir esperança diante das aflições da vida cotidiana (KOENIG, 1994).

Para gregos, assírios, romanos e judeus, o Egito era uma terra de mistérios e magia por excelência. Para os egípcios, a magia era intrínseca à vida cotidiana. Na verdade, como mencionamos, os egípcios consideravam a magia uma oferta dos deuses aos homens, razão pela qual é impossível, segundo as concepções religiosas dos antigos egípcios, separar a magia da religião (BUDGE, 1994; RITNER, 1993; PINCH, 1994; BRASHEAR, 1995; MARTÍN VALENTÍN, 2002). No I milênio a. C., quando os contatos entre os egípcios e outros povos que navegavam pelo Mediterrâneo se acentuaram, observamos a emergência de uma religiosidade híbrida elaborada mediante intercâmbios e troca de informações entre os egípcios e os povos com os quais entravam em contato, alguns deles provenientes de regiões longínquas (FRANKFURTER, 1998, p. 217).

O intercâmbio cultural que produziu a hibridização religiosa no Egito, cujos produtos são os papiros e amuletos mágicos, se intensificaram no I milênio a. C., momento em que o Estado egípcio passa a enfrentar uma série de invasões (DAVID, 2011). A primeira delas, proveniente da Alta Núbia (Sudão), foi deflagrada pelo rei Piankhy, de Napata, no século VIII a. C.<sup>51</sup> Ao avançar em direção ao norte do Egito, Piankhy objetivava interromper a investida rumo ao Sul de Tefnakhte, um príncipe da cidade de Saís. Após uma bem-sucedida campanha militar, Piankhy pode retornar ao reino de Napata. O sucessor de Piankhy no reino napatano, Shabaka, conduziu uma nova campanha contra o Egito, fez de si próprio regente e estabeleceu a XXV dinastia (BAKR,

---

<sup>51</sup> Regentes da XXV dinastia, chamada de “Dinastia Sudanesa”, foram estrangeiros que vieram do Sul, onde um reino substancial tinha se desenvolvido e sua capital era a cidade de Napata. A cultura que emergiu a partir da influência dos núbios no Egito incluiu características da cultura egípcia de períodos anteriores. O modelo foi a XVIII Dinastia, incluindo a adoração ao deus Amon-Rá (DAVID, 2011, p. 397). Os reis dessa dinastia costumavam ser sepultados em pirâmides, embora os egípcios já tivessem abandonado tal prática há bastante tempo.

2010, p. 97). No século VII a. C., a “Dinastia sudanesa” entrou em conflito contra a Assíria quando Shabaka apoiou o reino de Judá contra as investidas do rei assírio Senaqueribe, em 701 a. C.<sup>52</sup> Durante o reinado de Senaqueribe, governaram o Egito sucessivamente, Shabaka, Shebiktu e Taharka (CARDOSO, 1991, p. 55). Em 671 a. C., Esarhaddon, filho de Senaqueribe, invadiu o Egito e derrotou Taharka. A fim de substituir os governantes e funcionários apoiadores da dinastia núbica, Esarhaddon nomeou substitutos locais coligados ao governo assírio, dentre eles, Necho, nomeado regente da cidade de Saís, no Alto Egito, em 671 a. C., cujo filho, Psamético, foi o fundador da XXVI dinastia, a Dinastia de Saís (BAKR, 2010; DAVID, 2011).

Rosalie David (2011), em sua obra *Religião e magia no antigo Egito*, afirma que durante a Dinastia de Saís houve uma tentativa deliberada de enfatizar características tradicionais do Egito por meio da retomada das vestimentas, da arte, da religião e dos costumes dos primeiros tempos. Neste período, “foram revividos títulos de nobreza, e as esculturas e os relevos do Antigo Império, copiados; nas tumbas, os *Textos das pirâmides* foram inscritos nas paredes, e mais jarros canópicos foram utilizados para guardar as vísceras mumificadas” (DAVID, 2011, p. 403). A aparente tentativa de retorno aos parâmetros tradicionais da realeza faraônica nos indicam certa reação da XXVI dinastia, que pretendia se afirmar como uma dinastia autóctone contra a influência dos estrangeiros que haviam invadido o Egito. A consolidação da Dinastia de Saís contou com o apoio de mercenários gregos,<sup>53</sup> no entanto as tentativas de retorno aos costumes antigos como

---

<sup>52</sup> Os assírios, liderados pelo rei Senaqueribe (705-681 a. C.), derrotaram o exército egípcio em 701 a. C., em Eltekeh, na Palestina (DAVID, 2011, p. 398). Senaqueribe era filho de Sargão II e ao assumir o trono da Assíria enfrentou inúmeras revoltas na região do Levante e da Babilônia, uma das primeiras cidades invadidas por Senaqueribe. Após suprimir as revoltas, o rei assírio conquistou as cidades ao longo da costa da Fenícia, a região costeira do sul do Levante, o reino de Judá e o Egito. Muito embora Senaqueribe estivesse envolvido em campanhas militares com o intuito de manter o extenso território conquistado, empreendeu um grandioso projeto de construção de uma nova capital para o Império Assírio, a cidade de Nínive, que desempenhou papel importante na consolidação da hegemonia assíria durante o governo de Senaqueribe (JESUS, 2015, p. 25-26).

<sup>53</sup> Os assírios, ao entrarem em conflito contra a dinastia sudanesa, favoreceram um príncipe da cidade de Saís, Necho, a fim de que ele conseguisse impedir o avanço cuxita no território do Egito. Após a morte de

reação à “hibridização” não impediram a interferência de estrangeiros na política egípcia. De fato, apesar do apoio militar de estrangeiros, durante o reinado de Psamético III o Egito foi invadido pelos persas liderados por Cambises, em 525 a. C.<sup>54</sup> Os faraós da XXVII dinastia eram persas. A XXVIII dinastia, por sua vez ficou conhecida como a dinastia de Amirteu, responsável por organizar uma revolta sob Dario II, liberando o território do Egito. Graças à aliança com Atenas e Esparta, os faraós da XXIX e da XXX dinastias conseguiram manter por cerca de sessenta anos a autonomia reconquistada. A segunda invasão persa ao Egito teve início sob o reinado de Artaxerxes III, em 341 a. C., terminando em 332 a. C., quando Alexandre da Macedônia invadiu o Egito após ter derrotado o Grande Rei na Batalha de Isso (BAKR, 2010, p. 67). Desse modo, durante a longa fase de instabilidade política do último milênio a. C., que colocou em conflito egípcios, assírios e persas, o Egito recebeu um grande afluxo de estrangeiros que entraram em contato com as práticas mágico-religiosas egípcias, ao mesmo tempo que traziam consigo as suas.

Quando, em 332 a. C., Alexandre chegou a Pelúcio, no Delta do Nilo, o sátrapa persa do Egito se rendeu sem lutar e o povo egípcio exaltou o conquistador macedônico como um libertador. Uma vez no Egito, Alexandre assegurou a manutenção dos cultos tradicionais e em visita ao oráculo de Júpiter-Amon, no Oásis de Siwa, foi reconhecido pelos sacerdotes como filho de Amon (DAVID, 2011, p. 413). Apesar de Alexandre ter permanecido no Egito por pouco tempo, ele designou um vizir e governadores para atuarem na província. Além disso, fundou uma nova cidade, Alexandria, nas proximidades de Racótis, no litoral do Mediterrâneo, em 331 a. C. Após sua fundação, Alexandria foi escolhida como nova capital do Egito e, em pouco tempo, o seu porto se

---

Necho, seu filho Psamético também recebeu apoio dos assírios e fundou uma dinastia independente, a Dinastia de Saís, ou Dinastia Saíta, cujo principal projeto político foi a ênfase em motivos tradicionais egípcios, como a adoração de animais e a retomada do culto dinástico (DAVID, 2011, p. 402).

<sup>54</sup> Cambises era filho de Ciro II (558-529 a. C.), rei persa da Dinastia Aquemênida.

tornou um dos mais importantes de todo o Mundo Antigo (HAAS, 1997, p. 28-29). Construída com todos os elementos arquitetônicos de uma cidade grega, atravessada por ruas paralelas e perpendiculares a uma grande avenida e seguindo um plano hipodâmico,<sup>55</sup> Alexandria contava com templos em homenagem aos deuses gregos e suntuosos palácios (LÉVÊQUE, 1967; HAAS, 1997).<sup>56</sup>

Os gregos, no Egito, ficaram surpresos com o aspecto colossal dos templos faraônicos e o cuidado na observância dos ritos relacionados à morte e ao além-túmulo. Uma das divindades egípcias mais populares entre os gregos era Ísis,<sup>57</sup> cujo culto se difundiu por várias regiões do Mundo Antigo (TURCAN, 2001, p. 84).<sup>58</sup> Outra experiência de hibridismo importante, no contexto de afirmação dos reinos helenísticos, foi a fabricação do deus Serápis, como já mencionamos na introdução. Ptolomeu Sóter I, interessado em unir os súditos de seu reino mediante a conciliação das tradições do Nilo com a piedade grega, fabricou a figura majestosa de Serápis a partir da fusão de Osíris (Osor – Hapi = Osiris – Hapis) com Zeus – Poseidon (LÉVÊQUE, 1987, p. 132). Dessa forma, Serápis era tido como herdeiro de Osíris/Ápis, deus funerário egípcio de Mênfis a quem deve seu nome, e das divindades gregas, como Zeus ou Hades ou o místico Dioniso,

---

<sup>55</sup> Durante o século IV a. C., observamos o desenvolvimento, na costa da Ásia Menor, de um plano urbanístico semelhante ao modelo elaborado pelo arquiteto Hipodamos de Mileto, no século V a. C., cuja principal característica era articular a cidade por meio de ruas paralelas atravessadas, em ângulo reto, por transversais. Alexandre inspirou-se no projeto urbano hipodâmico para a fundação da nova cidade que teria seu nome, Alexandria (MOSSÉ, 2004, p. 153).

<sup>56</sup> Segundo Lévéque (1967, p. 433) Alexandria tinha um perímetro de mais de 15 km e seu projeto urbano foi desenhado por Deinokrates de Rodas. Duas vias principais, de grande largura, cortam-se em ângulos retos. A cidade estava dividida em cinco bairros, cujos nomes correspondiam às cinco primeiras letras do alfabeto grego. O porto estava dividido em duas partes: a leste, o grande porto, que recebia o essencial do tráfego e, a oeste, o Eunosto (bom regresso), com o porto de guerra e uma bacia artificial ligada ao lago Mareótis.

<sup>57</sup> Outras divindades egípcias também foram populares entre os estrangeiros, como, por exemplo: Ámon = Zeus; Ísis = Demeter; Osíris = Dioniso; Hator = Afrodite; Tot = Hermes; Imhotep = Asclépio; Khonsu = Hércules (LÉVÊQUE, 1987, p. 149).

<sup>58</sup> A deusa Ísis foi cultuada em Delos, Corinto e Argos, como atestam os inúmeros santuários dedicados a ela e seu consorte Serápis. A imagem de Ísis foi identificada às deusas Tyche (Fortuna), Nemesis, Afrodite e Cibele, a Grande-Mãe. Os contatos feitos entre os devotos da deusa Ísis estabelecidos em Delos e a Magna Grécia favoreceram a difusão do culto da deusa nilótica na Sicília, em Puteoli e na Campânia. Por volta do ano 100 a. C., o culto de Ísis foi levado para Roma, onde foi organizado um colégio de pastóforos, os sacerdotes dos mistérios de Ísis. No panteão romano, Ísis foi identificada às deusas Juno, Vênus e Diana. Não obstante, por toda a costa mediterrânica o culto isíaco encontrou adeptos (TURCAN, 2001, p. 82-83).

que Heródoto identificava como Osíris (LÉVÊQUE, 1987, p. 153).<sup>59</sup> Serápis foi elevado à posição de divindade padroeira dos alexandrinos (PETIT, 1987, p. 73). Podemos afirmar que a assimilação e acomodação de divindades, rituais e cerimônias estrangeiras no Egito resultaram em experiências híbridas, por meio das quais percebemos os encontros e interações mágico-religiosas que levaram à emergência de novas formas culturais (BURKE, 2003, p. 112).

As interações culturais entre o Egito e os assírios, babilônios, semitas, persas e, principalmente, gregos propiciaram o surgimento de formas religiosas híbridas no Egito, unindo-se a tradição mágica da época faraônica com os cultos de mistério do mundo grego. Nesse contexto de acentuada interação cultural é que foram produzidos os papiros mágicos greco-egípcios, coletânea que reúne um conjunto de fórmulas, hinos, rituais e encantamentos do Egito greco-romano, remontando ao séc. IV a. C.<sup>60</sup> Os papiros greco-egípcios não são os únicos documentos de caráter esotérico do mundo helenístico, posto que existem muitos outros artefatos materiais contendo símbolos mágicos inscritos, tais como pedras preciosas, *ostraka*, lamparinas e tigelas, além de tabletes de ouro, prata, chumbo e estanho, as *tabellae defixionum* (BETZ, 1992; GAGER, 1992).<sup>61</sup> Contudo,

---

<sup>59</sup> Osíris é caracterizado como um deus ctônico, associado ao mundo dos mortos, devido ao mito associado ao deus. Na lenda egípcia, os deuses Osíris e Ísis, deuses irmãos, amaram-se desde a concepção, quando ambos se encontravam ainda no ventre materno, e, após o nascimento, tornaram-se esposos. O casal, no entanto, não pôde gozar de uma convivência tranquila, pois Osíris foi assassinado e esquartejado pelo seu irmão Seth, deus da escuridão e do caos. Ísis, em prantos, pôs-se a reunir os despojos do esposo que haviam sido espalhados por Seth e, mediante ritos mágicos, devolveu-o à vida. De fato, percebemos que Osíris é retratado pela mitologia como um deus do além-túmulo e ordenador do cosmo, aproximando-se de divindades como Hades-Plutão, deus grego com características ctônicas (ALVAR, 1995, p. 484).

<sup>60</sup> O mais antigo papiro mágico que se tem notícia é o *PGM XL* também conhecido como “A maldição de Artemísia”. Composto provavelmente no séc. IV a. C., foi escrito em dialeto jônico e sugere a elaboração de uma maldição segundo as indicações de um sacerdote (BRASHEAR, 1995, p. 3413).

<sup>61</sup> No Mundo Antigo, uma das práticas mágicas mais comuns consistia em escrever o nome dos adversários em lâminas de chumbo ou fragmentos de cerâmica acompanhado de fórmulas imprecatórias e enterrá-las em cemitérios ou poços a fim de dirigir as entidades do mundo subterrâneo mensagens e maldições capazes de paralisar os inimigos. Inúmeros desses pequenos tabletes foram recuperados e denominados de *tabellae defixionum* (GAGER, 1992; CORASSIN, 1996). Segundo Maria Regina Candido (2004, p. 15), as *tabellae defixionum*, correspondem aos *Katadesmoi* do mundo grego, ou seja, “ao movimento de ligar a alma de alguém junto aos mortos no mundo subterrâneo”. Os fragmentos mais antigos datam do final do século V a. C. O principal suporte utilizado foi o chumbo e as *ostraka*. Grande parte dos tabletes imprecatórios recuperados haviam sido depositados em sepulturas e urnas funerárias com o objetivo de entrarem em contato com os manes dos mortos. Muitas das *tabellae defixionum* foram encontradas em sítios próximos

podemos afirmar que os papiros mágicos exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito durante a dominação grega e, posteriormente, romana. Muito mais que a exposição de uma confusa mistura de elementos religiosos egípcios, gregos, babilônios e judaicos, a tendência do *corpus* de papiros é a assimilação e a uniformidade (BETZ, 1992, p. xlvi).

As informações contidas nos *PGM* nos apresentam um universo religioso absolutamente diversificado, no qual convivem divindades provenientes de panteões distantes no tempo e espaço (SANZI, 2006, p. 24). Gregos de língua, mas egípcios de origem, os *PGM* constituem uma das mais importantes fontes para a compreensão das práticas religiosas do Mediterrâneo antigo (BRASHEAR, 1995). Datados entre os séculos IV a. C. e V d. C., os papiros recolhem uma série de fórmulas, rituais e práticas mágicas do cotidiano (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995). Os feitiços apotropaicos, agressivos, terapêuticos, execratórios e de submissão amorosa foram organizados, escritos, recolhidos em manuais e depositados nas bibliotecas dos templos, como textos sagrados que eram (PINCH, 1994; BRASHEAR, 1995).

### **As correntes esotéricas do mundo helenístico nos *PGM***

Os *PGM* justapõem textos de estilo e conteúdo distintos, assemelhando-se a um *caderno de anotações* de um mago. Adivinhação, encantamentos, simpatias, exorcismos e breves narrativas mitológicas são alguns dos temas presentes. Também são mencionadas, nos papiros, importantes divindades do Oriente Próximo e da Hélade, cujas

---

de templos, especialmente aqueles dedicados aos deuses ctônicos. Outros locais privilegiados eram “os poços e fontes termais, sobretudo aqueles que exalavam vapores sulfurosos, como os de Arécio na Itália. Eram ainda lançadas em rios ou no mar, sendo confiadas aos manes dos afogados e dos que pereceram em naufrágios” (CORASSIN, 1996, p. 222-223).

principais características eram as promessas de sobrepujar a angústia diante da morte. Muitas divindades do panteão helênico são invocadas para auxiliar o mago na execução de seus rituais. Elas são, em geral, divindades relacionadas às artes mágicas, a exemplo de Hermes, Hécate, Deméter e Hélio, que teriam ensinado a magia aos homens.

No mundo grego, o termo *μαγεία* (*mageia*), do qual deriva a palavra magia, surgiu na última metade do século V a. C. Contudo, as práticas de magia e os seus especialistas já existiam muito antes de o termo começar a ser utilizado. O substantivo *mageia* advém do adjetivo *μάγος*, que em grego reproduzia um vocábulo de origem persa, *magos* e, em latim, *magus*, termo empregado para designar os sábios persas (VÁZQUEZ HOYS, 1989; GRAF, 1997).<sup>62</sup> O vocábulo *magos* era empregado para definir um especialista do sagrado ou a atividade sacerdotal. Os *magoi* na Pérsia eram os responsáveis pelos sacrifícios reais e ritos funerários, bem como pelas práticas divinatórias (adivinhação) e interpretação de sonhos (GRAF, 1997; DICKIE, 2003; COLLINS, 2009).<sup>63</sup>

Na Grécia do século V a. C., quando observamos pela primeira vez o emprego da palavra *magos* em um texto, esta não significava sacerdotes sábios e piedosos. Pelo contrário, o termo possuía antes uma conotação negativa, sendo utilizado para designar os profissionais dos ritos tidos como vagabundos,<sup>64</sup> indivíduos comparados aos seguidores de Dioniso e iniciados nos cultos de mistério que erravam à noite pelas ruas

---

<sup>62</sup> É provável que a origem da palavra magia provenha do hebreu *MAG*, que significa formar, modelar e também macerar, indicando que os antigos magos se dedicavam à fabricação de drogas por meio da maceração de ervas e outras substâncias em líquidos (VÁZQUEZ HOYS, 1989, p. 172).

<sup>63</sup> O termo persa *magus* parece referir-se a uma antiga tribo meda cujo nome era *Magoi*, de origem ariana, que teria povoado a região da Média, território situado entre o Mar Cáspio e o Golfo pérsico, que fora conquistada pelos persas. Os *magos* formavam a casta sacerdotal dessa tribo e entre eles contavam-se astrólogos, intérpretes de sonhos e especialistas em sacrifícios (VAZQUEZ HOYS, 2003, p. 351).

<sup>64</sup> Importante destacar a definição de profissional de rito contida no Papiro de Derveni: “um vagabundo da noite”; e a razão para tal descrição é o fato de tal especialista ser conhecedor dos ritos privados e secretos das divindades (GRAF, 1997, p. 21).

das *póleis*.<sup>65</sup> Platão, na obra *República* (Livro II, 364b), equipara os magos a sacerdotes errantes:

Sacerdotes mendicantes (*agúrtes*) e adivinhos (*mántis*) vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem servidores – dizem eles – da graça a tais ou quais inovações e feitiçarias. Para todas as pretensões invocam os deuses como testemunhas [...]. É por eles que executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que, a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam.

Muito embora a descrição de Platão acerca dos magos seja pejorativa, ela nos apresenta o retrato de um especialista em assuntos religiosos cujas habilidades compreendiam o domínio dos ritos sagrados e o conhecimento dos cultos de mistério. Para além da descrição de Platão, os magos eram também exímios conhecedores dos encantamentos e dos ritos apotropaicos. São evidência da atividade mágica praticada por esses indivíduos os milhares de tabletes imprecatórios encontrados em necrópoles e poços por toda a região da Ática, cujos registros datam do final do século VI a. C. a finais do V, bem como as *kolossoi*, espécie de bonecas empregadas para realizar “amarrações mágicas” ou maldições, visando ao encarceramento das forças malignas (OGDEN, 2002, p. 245). As amarrações eram empregadas contra espíritos de mau agouro, para “amarrar”

---

<sup>65</sup> Dioniso, o deus do vinho e do êxtase no mundo grego, recebeu culto em várias regiões do Mundo Antigo com a “existência dos mistérios propriamente ditos, de iniciações pessoais e secretas com a promessa de uma eterna bem-aventurança no além” (BURKERT, 1991, p. 17). Entre os romanos era denominado Baco e seus devotos, bacantes. Os mistérios de Dioniso não possuíam um centro de difusão e foram praticados do Mar Negro ao Egito, e da Ásia Menor ao sul da Península Itálica. As festividades em homenagem a Dioniso mais conhecidas foram as bacanais em Roma, tendo sido proibidas pelo Senado romano em 180 a. C. (ROSA, 2006, p. 151).

o ser amado ou afastar rivais (FARAONE, 1996, p. 09).<sup>66</sup> Essas práticas, como vimos anteriormente, também eram comuns no Egito.

Os *PGM* trouxeram à luz os manuais dos magos egípcios com fórmulas detalhadas e receitas para se adquirir um amante, curar doenças, vencer uma causa no tribunal, garantir a tutela de uma divindade particular, proteger a casa ou um estabelecimento contra ameaças físicas ou espirituais. Os indivíduos, na Antiguidade, recorriam a esses rituais na expectativa de obter segurança em um mundo que poderia ser bastante hostil e imprevisível, principalmente para aqueles sem posses (GRAF, 1997, p. 52). A fim de assegurar uma colheita abundante, os camponeses não mediam esforços em inibir as pragas e muitas vezes acionavam os magos com tal propósito. Nas cidades, comerciantes e artesãos apelavam aos profissionais da magia com a intenção de obter sucesso material e prestígio pessoal, mesmo que para tanto fosse necessário prejudicar os rivais. Decerto, em algum momento da vida, por necessidade ou por convicção, os antigos se valeram da magia para predizer o futuro, conquistar um amante ou evitar que a doença se abatesse sobre sua família ou rebanho (LUCK, 1985; GRAF, 1997; OGDEN, 2002; COLLINS, 2009).

Como assinala Graf (1997, p. 24), em *Magic in the Ancient World*, o mago, o profissional da magia, não era associado apenas aos sacerdotes mendicantes (*agurtai*) e aos adivinhos (*manteis*), mas também ao *goés*, definido como uma figura que “reunia êxtase e lamento ritual, cura e adivinhação, cuja arte se aproximava das atividades do adivinhos, do magos (*magoi*) e dos sacerdotes dos cultos de mistério”. O termo *goeteía*

---

<sup>66</sup> O termo “amarração” se refere ao vocábulo *katadesmos* (pl. *katadesmoi*), derivado dos verbos *katadein* (amarrar) e *katekhein* (restringir). A magia de amarração poderia ser empregada de duas formas: em um feitiço ou impreciação de amarração, escrito sobre diversos materiais, incluindo cera, fragmentos de cerâmica ou lâminas finas de chumbo (como mencionamos ao apresentar as *tabellae defixionum*), que eram então enroladas ou dobradas e, às vezes, perfuradas com pregos; e uma boneca voodoo (*kolossoi*). Frequentemente produzida em argila, cera e lã, raramente em chumbo ou mármore, a boneca se constituía como uma representação grosseira de um homem ou uma mulher, cujos membros poderiam estar amarrados ou torcidos (COLLINS, 2009, p. 101).

referia-se ao especialista em um tipo de lamentação aos mortos chamada *goos* (BURKERT, 1991, p. 43-44; COLLINS, 2009, p. 94), o que nos indica que o *goés* tinha como principal habilidade suscitar a intervenção dos mortos por meio de rituais mágicos. O termo possui uma conotação negativa, visto que designava as práticas mágicas manipuladas com finalidade maléfica. Nesse sentido, podemos afirmar que a prática da *goeteía* definia os propósitos do agente mágico. Caso o ritual fosse considerado nocivo a alguém, tratava-se de *goeteía*, pois o praticante estaria invocando forças sobrenaturais hostis e empregando fórmulas de origem religiosa para fins profanos (LUCK, 1985, p. 57).

Como podemos observar, as representações dos praticantes da magia eram múltiplas. Eles poderiam ser denominados feiticeiros, videntes, sacerdotes ou curandeiros, conforme o caso. Rótulos como charlatão e criminoso também eram empregados a fim de descredenciar o ofício dos profissionais da magia, cujas atividades estavam sempre envoltas em mistério. No mundo grego, existiam muitos termos para qualificar o ato mágico ou seu agente. Daniel Ogden (2002), em *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds*, afirma que os vocábulos utilizados com mais frequência na tradição literária para descrever os atos mágicos são *epoide*, *goeteia*, *mageia*, *phármakon* e *philtron*. O termo *epoide*, que pode ser traduzido por encanto ou encantamento, literalmente significa “canto entoado sobre ou contra”, pois muitas vezes os encantamentos eram cantados, acreditando-se que a melodia detinha uma magia própria (*thelxis*) que potencializava o poder das palavras e dos atos. *Epoide* era um termo bastante comum, tendo originado os verbos *epaeidein* e *kataeidein*, cujo significado é enfeitiçar, e o substantivo *epoidos*, encantador (OGDEN, 2002, p. 176). Muito embora esses termos fossem empregados, sobretudo, ao se falar dos praticantes das artes mágicas, por vezes médicos poderiam se valer de encantamentos, o que os levava a ser igualmente

chamados de *epoidoi*. Já *phármakon* (“droga”, “veneno” ou “remédio”) e *pharmakeia*, um de seus principais derivados, possuíam sentido duplo, podendo significar tanto o conhecimento acerca das propriedades curativas das substâncias quanto a capacidade letal destas, o que equiparava saber farmacológico ao saber mágico. Além disso, *philtron* (“poção”) era utilizado para designar um “elixir do amor” (OGDEN, 2002, p. 234).

Com base nos vocábulos empregados pelos antigos para definir as práticas mágicas e seus oficiantes, podemos inferir que a magia correspondia à capacidade que alguns indivíduos tinham de alterar a ordem natural de acordo com seus próprios interesses, mediante o auxílio de seres do mundo suprasensível para atingir seus objetivos. O mago era o intercessor entre o mundo dos deuses e o dos mortais, entre a realidade natural e a sobrenatural (GRAF, 1997; OGDEN, 2002; COLLINS, 2009).

Do ponto de vista terminológico, os vocábulos relacionados à prática da magia, como *epoide*, *goeteia*, *mageia*, *pharmakon* e *philtron* não aparecem associados aos atos da religião tradicional políade, pois seu uso restringia-se ao *métier* dos magos (GRAF, 1997). Além disso, todas as práticas caracterizadas como mágicas poderiam ter conotações negativas, o que acabavam por fomentar uma oposição entre magia e religião.<sup>67</sup> Segundo Graf (1997, p. 33-35), a oposição entre magia e religião não reside em características intrínsecas a ambos os fenômenos, mas no emprego que as pessoas davam aos vocábulos, a maneira como descreviam as práticas mágicas e religiosas em determinado espaço e contexto: a Atenas do século V a. C. Desse modo, de acordo com

---

<sup>67</sup> Em sua obra *Magic in the Ancient World* (1997), Fritz Graf elenca dois fatores para a emergência das práticas de magia como fenômenos apartados dos atos religiosos na Atenas do século V a. C.: a reflexão filosófica sobre a natureza do divino, que levou à elaboração de uma concepção acerca da natureza dos deuses, diferente da praticada pelos adeptos da *mageia*, e o desenvolvimento da ciência natural, especialmente a medicina, como um sistema fechado, independente da intervenção das divindades. A combinação desses dois fatores produziu, segundo o autor, uma concepção alterada da relação entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens e a novas distinções entre as formas aceitáveis e não aceitáveis de comportamento religioso. O papel de mediador entre os dois mundos, desempenhado pelo especialista em magia, foi marginalizado em detrimento da atuação dos filósofos e médicos.

o autor, tanto o conceito de magia quanto a identificação do seu oficiante devem ser tratados como produto de um contexto marcado por disputas de poder, no qual alguns grupos eram alçados à condição de guardiães do sagrado, ao passo que outros eram rechaçados como representantes do profano.

No que se referia à prática, a magia empregada pelos gregos estava muito próxima da definição de *heka* dos egípcios: a energia que possibilitava o fazer mágico. Contudo, apesar das semelhanças em relação às atividades relacionadas ao exercício da magia, como o conjuro de encantamentos, a entonação das *voces magicae*, a confecção de amuletos e demais objetos mágicos, gregos e egípcios divergiam no que concerne à definição do agente mágico e ao *status* que este detinha na sociedade. Enquanto que, para os egípcios, o ofício do mago era comparado ao do sacerdote do templo, para os gregos, sacerdotes e praticantes de magia atuavam em campos religiosos distintos, o que deu margem à elaboração de argumentos que defendiam a separação entre magia e religião.

A análise das fórmulas e dos amuletos mágicos produzidos no Egito a partir do século IV a. C. nos indica que, na prática, o mago executava as mesmas atividades religiosas de um sacerdote, como a purificação, a adoração, os sacrifícios, as oferendas e os votos. Os papiros e amuletos mágicos do Egito helenístico e romano foram produzidos em um ambiente multicultural e são, portanto, objetos multiculturais também. Todavia, a grande maioria das técnicas apresentadas nos papiros encontram precedentes na magia egípcia da época faraônica, como, por exemplo, a ideia de que as divindades eram dependentes dos humanos (os deuses precisavam ser revividos todos os dias, dependendo dos rituais para assegurar sua existência), o recurso aos mortos como intermediários entre o mundo sobrenatural e o natural, a fabricação de estatuetas mágicas e amuletos protetores, o desenho de símbolos sagrados, a invocação das divindades por seus nomes “verdadeiros” e a integração dos magos egípcios aos cultos de mistério (PINCH, 1994;

BRASHEAR, 1995; MARTÍN VALENTÍN, 2002). Daí apreende-se que o mago, tendo conhecimento dos “mistérios” acerca dos deuses, poderia ameaçar interromper a cerimônia, forçando assim os deuses a atendê-lo. O saber esotérico do qual o mago dispunha, especialmente o conhecimento do nome verdadeiro da divindade ou *daimon* invocado, situava-o em posição superior, concedendo-lhe vantagens na consecução de seus objetivos.

Tanto os papiros mágicos quanto os amuletos encontrados no Egito greco-romano são evidências da agência mágica dos especialistas religiosos. O que pretendemos afirmar aqui é que as interações culturais entre egípcios e gregos nos revelam um mundo em que a magia, seus conceitos e práticas não eram estáticos. Como produtos do *sistema mágico-religioso helenístico*, os papiros e amuletos constituem documentos riquíssimos, pois nos revelam o grande amálgama de tradições mágicas presentes no Egito tardio, contando com a influência das escolas de magia egípcia, grega, romana e também judaica, como veremos a seguir.

### **A presença da magia judaica nos PGM e nas gemas mágicas**

A relação do judaísmo com a magia é muito antiga, tanto no que concerne às práticas taumatúrgicas do povo hebreu, tal como vemos no Antigo Testamento, quanto no que se refere à reputação dos judeus como magos eficientes. Apesar da ancestralidade das práticas de magia executadas pelos judeus, a relação destes com os ritos mágicos sempre foi ambivalente: em alguns momentos podiam proibir e difamar as artes mágicas e, em outros, 74ãos74a-las. Tanto a aceitação quanto a difamação da magia partiam sempre das autoridades religiosas (BRASHEAR, 1995).

As práticas de magia e a adivinhação, com destaque para a interpretação dos sonhos, estavam disseminadas em Israel (BRASHEAR, 1995, p. 3420). A Bíblia hebraica nos apresenta várias técnicas de adivinhação pelo fogo, por sinais observados no ar, movimento na água ou no vinho, por meio das pedras e até mesmo a consulta aos mortos. Mesmo que estas práticas não sejam descritas textualmente, a proibição já constitui um indício seguro da sua existência, como se segue:

Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação, magia, ou que pratique encantamentos, que interrogue espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos; pois quem pratica essas coisas é abominável a Iahweh, e é por causa dessas abominações que Iahweh teu Deus as desalojará em teu favor (*Deuteronômio*, 18, 10-12).

O excerto nos apresenta um conjunto de admoestações dirigidas ao povo de Israel a fim de afastá-lo dos costumes e rituais dos adoradores de outros deuses. Gideon Bohak (2008), no livro *Ancient Jewish magic*, defende que a grande preocupação aqui refere-se à possibilidade de os hebreus se apropriarem das práticas mágicas dos cananeus. Portanto, o que se observa é que as práticas mágicas proibidas aos judeus são aquelas que se assemelham às dos povos estrangeiros.

Moisés, um herói do povo hebreu, foi reconhecido na Antiguidade como fundador de uma autêntica escola de magia, o que deu margem a uma variada gama de escritos esotéricos atribuídos a ele. Um dos mais conhecidos intitula-se *Livro sagrado de Moisés ou Oitavo (Livro) de Moisés (PGM XIII)*, no qual são empregadas expressões como “a chave de Moisés” ou “o apocalipse de Moisés”, que fazem referência à identificação do libertador do povo hebreu como um poderoso mago. As práticas mágico-religiosas utilizadas por Moisés para libertar os hebreus do cativeiro, segundo o *Livro do Êxodo* (7-13), foram consideradas legítimas. A trajetória de Moisés é marcada por feitos maravilhosos, resultado da intervenção divina. Muitas das práticas por ele realizadas,

contudo, assemelham-se aos rituais executados pelos magos egípcios, talvez daí a reputação de Moisés como um mago poderoso em Alexandria, na Síria-Palestina e no Ocidente (BUDGE, 1994, p. 04-05). Uma das passagens mais emblemáticas do *Êxodo* é o momento em que Moisés, disputando com os magos do faraó, lança seu cajado ao chão e ele se transforma em uma serpente:

Se Faraó vos disser: ‘apresentai um prodígio em vosso favor’, então dirás a Aarão: ‘Toma a tua vara e lança-a diante do Faraó; e ela se transformará em serpente’. Moisés e Aarão foram a Faraó, e fizeram como Iahweh ordenara. Lançou Aarão a sua vara diante de Faraó e diante dos seus servos, e ela se transformou em serpente. Faraó, porém, convocou os sábios e os encantadores, e, com seus sortilégios, os magos do Egito fizeram o mesmo. Cada um lançou sua vara, e elas se tornaram serpentes. Mas a vara de Aarão devorou a vara deles (*Êxodo*, 7, 9-12).

O simbolismo presente nesta breve passagem permite compreender um pouco do complexo sistema religioso judaico. Num primeiro momento, é importante frisar que a ação aqui apresentada ocorreu no Egito, na presença de egípcios, e, para eles, a vara era um artefato associado aos magos, um instrumento mágico. A serpente também era um símbolo da magia. No Egito, era a forma escolhida pelo deus Heka para ser representado. Observamos, assim, que na narrativa do *Êxodo* a transmutação de um objeto inanimado em um animal foi ressignificada, passando a ser vista não como um encantamento, mas como manifestação visível da potência da divindade hebraica, que sobrepujava as divindades egípcias. O uso da magia também é atestado em diversas passagens do *Antigo Testamento*, por exemplo, quando Iavé ordena a Moisés que levante uma serpente de bronze: “Moisés, portanto, fez uma serpente de bronze e a colocou em uma haste; se alguém era mordido por uma serpente, contemplava a serpente de bronze e vivia” (*Números*, 21, 9). O *Livro dos Números* (22-24) também relata a atuação do mago Balaão, cujos poderes são solicitados pelo rei Balac, de Moab, que objetivava impedir a investida dos israelistas contra seu reino.

No Egito, a pátria da magia, nenhum elemento estrangeiro foi tão popular quanto os de origem semita (BRASHEAR, 1995, 3426). A explicação para isso talvez resida no fato de os contatos entre egípcios e os semitas serem bastante antigos e de os judeus constituírem a maior população estrangeira em Alexandria, mas os pesquisadores ainda não chegaram a uma conclusão definitiva (BRASHEAR, 1995; BOHAK, 2008). Os elementos judaicos superam, de longe, todos os outros elementos estrangeiros nos textos mágicos greco-egípcios. Exceto no caso de Hélios, nenhuma outra divindade aparece com tamanha frequência e é invocada tantas vezes como Iao (a versão grega do *tetragrammaton*), Sabaoth (O Senhor dos anfitriões) ou Adonai (Meu Senhor). A divindade judaica era identificada também por outros nomes, como Elohim, Eloé, Eloai e similares. Moisés, como um poderoso mago, comparece nos papiros como autor de diversas fórmulas mágicas. Como declara Németh (2010), os patriarcas do Antigo Testamento, Abraão, Isaac e Jacó costumavam ser elevados à condição de divindades e ser invocados pelos magos em troca de oferendas. Salomão aparece também nos *PGM*, tratado geralmente como um poderoso exorcista. Davi, os anjos, arcanjos, querubins e serafins são igualmente conclamados a auxiliar o mago em seu ofício. Outros nomes com raízes semíticas são mencionados, como Baal, “Senhor” (soletrado no papiro como Bol, Bal, Bel).

Dentre os principais personagens da cultura judaica presentes nos papiros mágicos, os mais frequentes são: *a*) Abraão, Isaac e Jacó – os patriarcas do Antigo Testamento são associados ao epíteto “grande deus”; *b*) Abrasax: um dos elementos mais comuns de todas as *voces magicæ*, empregado para nomear divindades solares (NÉMETH, 2010, p. 182). O equivalente numérico de suas letras gregas era igual a 365, o número de dias do ano (GAGER, 1992, p. 265) e é retratado como uma criatura com cabeça de galo e pernas em forma de serpente (BOHAK, 2008, p. 201). O termo abrasax também aparece em várias

gemas mágicas, sempre associado à imagem do galo com pernas de serpente (MASTROCINQUE, 2014). Para Bohak (2008, p. 201), esta *vox magica* começou a ser utilizada num ambiente grego e, posteriormente, foi incorporada pela tradição mágica judaica como uma entidade independente; c) Adônai: o termo é utilizado como referência ao Deus dos judeus e seus vários epítetos, e significa “Meu Senhor” (BRASHEAR, 1995; BOHAK, 2008; NÉMETH, 2010); d) Gabriêl: nome de um anjo e significa “Homem de Deus” (NÉMETH, 2010, p. 184).

Vários nomes de anjos e arcanjos aparecem em tratados mágicos greco-egípcios, indicativo de que os anjos também estavam contemplados entre as potestades invocadas pelos magos; e) Iaô: a versão grega do *Tetragrammaton*; f) Sabaôth: um dos muitos epítetos utilizados para representar o Deus dos judeus, descrevendo-o como “Senhor dos Exércitos” e “Hospedeiro celestial” (BOHAK, 2008; NÉMETH, 2010). Para Bohak (2008, p. 198-199), o termo tem origem judaica, contudo, nos textos mágicos, o emprego do epíteto não aparece relacionado ao “Único deus dos judeus”; g) Sesenge barpharangês: o nome mítico de um espírito protetor; e h) Salomão: personagem de grande visibilidade nos *PGM* é Salomão, filho de Davi, rei de Israel, reconhecido pela sua sabedoria e pelos poderes de exorcismo e práticas mágicas que exercia (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 130; BOHAK, 2008; NÉMETH, 2010). Além das personagens da cultura judaica, o palíndromo *Ablanathanalba* também é muito comum em *defixiones* e em amuletos. De acordo com Németh (2010, p. 181-182), a origem da expressão pode estar relacionada à frase hebraica “o pai (*ab*) vem até nós (*lanath*)”. Brashear, (1995, p. 3577) apresenta outra interpretação, considerando um acrônimo hebraico, *Atta Barouch Leolam Adonai nathan alba*, como a possível origem do palíndromo.

A reputação dos judeus como exímios feiticeiros remonta principalmente ao período helenístico, quando a cultura judaica era já reconhecida como uma das principais

referências do saber mágico-religioso proveniente do Oriente Próximo. Os magos judeus eram tidos, nesse período, como portadores de habilidades sobrenaturais. A associação entre judaísmo e artes mágicas é expressa, por exemplo, nas obras de Possidônio, Plínio, o Velho e Celso, que consideravam os judeus como praticantes da magia ensinada por Moisés (SILVA, 2012, p. 48). Temos também exemplos de amuletos entalhados em pedra ou lâminas de metal, contendo inscrições em hebraico. Em geral, as gemas mágicas oriundas tanto da Síria-Palestina quanto de outras regiões do Mediterrâneo exibem uma mescla de símbolos egípcios, helênicos e judaicos. Muitos amuletos exibem cenas retiradas de textos bíblicos ou apócrifos, em especial a representação de Salomão sobre um cavalo lutando contra demônios, de Daniel na cova dos leões e as aventuras de Jonas, como apresentado num amuleto mágico datado entre os séculos III e IV:

**Figura 3** – Jonas e a baleia



Classificação iconográfica: Jonas. Publicação: Bonner, 1951. Número: 347. Material: Cornalina vermelha. Datação: Séculos III e IV. Procedência: Coleção do Museu de Belas Artes de Boston.

Dimensões: 1,7 x 1,5. **Anverso:** no centro, um barco com um timoneiro, enquanto uma figura mergulha da proa e um monstro marinho nada em sua direção (Jonas engolido pela baleia). À esquerda, uma figura vestindo uma túnica, com as mãos levantadas em oração (Jonas orando). Atrás do barco, uma árvore com um pássaro, embaixo, uma figura sentada (Jonas) segurando um cajado. **Fonte:** (CBd-1515).

Nos *PGM*, o *Tetragrammaton* (YAWH), marca que identifica o nome oculto do deus dos hebreus, e os nomes dos anjos Miguel, Rafael e Gabriel e dos patriarcas Abraão, Jacó e Moisés geralmente são escritos em hebraico, a fim de tornar o rito mais potente. Nos amuletos, também aparecem referências aos anjos e arcanjos, invocados a fim de garantir a proteção aos oficiantes do rito contra a influência de espíritos malignos, como é possível constatar no amuleto retratado na Figura 4, datado entre o V e VI século, onde podemos observar a representação de um arcanjo, alado, vestindo uma túnica e a cabeça aureolada, com o nome dos anjos Gabriel, Miguel, Ouriel e Souriel ao redor do amuleto:

**Figura 4** – Arcanjo



Classificação iconográfica: Arcanjo. Publicação: Mastrocinque, 2014. Número: 517. Material: Jaspe. Datação: séculos V – VI. Procedência: Coleção de Clercq. Dimensões: 2,10 × 1,50 × 0,30. **Anverso:** Representação de um arcanjo alado, vestido com túnica, de frente, cabeça nimbada (aureolado), segurando um cetro feito de esferas sobrepostas que terminam em um menisco com uma estrela. Ao redor, lemos a inscrição: ΓΑΒΡΗΛ ΜΙΧΑΗΛ ΟΥΡΙΗΛ ΣΟΥΡΙΗΛ. Que significa: Γαβριήλ Μιχαήλ Ουριήλ Σουριήλ, “Gabriél Michaél Ouriél Souriél”. **Reverso:** lemos a inscrição ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Εἷς θεός: “deus único”. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 188).

A descrição de práticas de magia cujos executores são personagens da Bíblia hebraica não é uma particularidade dos papiros mágicos gregos. Na Antiguidade, foram atribuídos a Salomão vários textos intitulados *Testamento de Salomão*, contendo informações astrológicas, demonológicas e proféticas (MARCOS, 1985; NÉMETH, 2010). Temos conhecimento também da circulação de uma série de livros e manuais de magia que, apesar da censura das autoridades, foram bastante difundidos. Um dos mais célebres manuais de magia foi o *Sefer na-Razim (Livro dos Mistérios)*. Dividida em sete seções, a obra recolhe listas com nomes de anjos, instruções para a realização de encantamentos, invocações, exorcismos e adivinhações datados entre os séculos III e IV, que ensinavam, por exemplo, como vencer nas corridas de cavalos ou se fazer invisível (BOHAK, 2008, p. 182; SILVA, 2012, p. 58).

Reconhecidos como exímios praticantes das artes mágicas, os judeus no Império Romano, a exemplo dos profissionais de magia do mundo grego, também foram alvo de críticas, objetivando desqualificar sua crença. Isso porque, no Império Romano, de acordo com Silva (2012, p. 48), o exercício da magia era uma das acusações mais frequentes contra rivais fossem “eles adversários nas competições de retórica, adeptos de doutrinas ou práticas religiosas tidas como bizarras (*superstitiones*) ou mesmo usurpadores da púrpura imperial, o que os tornava réus de crime de *maleficium* e, portanto, sujeitos à pena capital”, o que terminava por reforçar a crença na eficácia dos ritos mágicos.

### **As artes magicae na legislação romana**

O Direito romano previa, desde o V século a. C., a punição para aqueles que praticassem as artes mágicas. O mais antigo preceito jurídico romano relativo à magia

foi incluído na *Lex XII Tabularum* (*Lei das XII Tábuas*), um compêndio de infrações e penalidades de caráter consuetudinário composto em meados do século V a. C. (COLLINS, 2009, p. 208; LIMA NETO, 2015, p. 192).<sup>68</sup>

Na *Lei das XII Tábuas*, poderiam ser condenadas por prática de magia tanto pessoas acusadas de realizar um feitiço nocivo ou maldizer alguém de forma abusiva, proferindo um *malum carmen*, quanto como indivíduos acusados de encantar (*excantare*) a colheita de outrem (*Lex XII Tabularum*, VIII, 8<sup>a</sup>; VIII, 8b; VIII, 1). A utilização do verbo *excantare* parece indicar a prática de conduzir algo de um lugar para o outro, de forma invisível, por meio de recitação (GRAF, 1997; COLLINS, 2008; LIMA NETO, 2015). Assim, *excantare* passou a ser utilizado para caracterizar atos de magia, no sentido de evocar ou fazer vir mediante conjuros mágicos.

Por meio da *Lei das XII Tábuas* (VIII, 8<sup>a</sup>; VIII, 8b; VIII, 1), temos informações de alguns rituais mágicos muito antigos praticados na Península Itálica e que eram julgados como delitos como, por exemplo, a prática de *fruges excantare*, arruinar a colheita de outro camponês ou passar a si o excedente da produção de um vizinho recitando certos encantamentos.<sup>69</sup> A *Lei das XII Tábuas* também considerava delito recitar um *malum carmen* ou qualquer encantamento mágico destinado a ferir alguém; o verbo utilizado era *incantare*. Além disso, as práticas mágicas continuaram a ser punidas em toda a tradição jurídica romana por meio da *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, que foi instituída por Sila, em 81 a. C. (MARCO SIMÓN, 2001, p. 113). Segundo Collins (2009, p. 210), conhecemos o registro de apenas um caso de acusação de magia baseado na *Lei das XII Tábuas*, contra um homem grego livre, de nome Fúrio Cresimo,<sup>70</sup> datado

---

<sup>68</sup> Segundo Lima Neto (2015, p. 193), da *Lei das XII Tábuas* restaram apenas poucos fragmentos preservados por autores de períodos posteriores, tais como Plínio, o Velho e Virgílio.

<sup>69</sup> Para Marco Simón (2001, p. 110), a prática de *fruges excantare* era julgada como delito contra a propriedade e não como um delito de magia.

<sup>70</sup> Fúrio Cresimo, um homem livre grego, foi acusado de *veneficium* por ter atraído, por meio de magia, a colheita de seus vizinhos para a sua propriedade. Temendo ser condenado, Cresimo levou ao tribunal seus

do século II a. C. Cresimo foi acusado de atrair para suas terras a colheita de seus vizinhos por meio de magia (*veneficium*).<sup>71</sup> Do conteúdo original da *Lei das XII Tábuas*, contamos, atualmente, com excertos preservados por autores de períodos posteriores, tais como Plínio, o Velho e Virgílio (GRAF, 1997, p. 37; LIMA NETO, 2015, p. 193).

Outro preceito jurídico relativo à regulação das práticas mágicas consideradas maléficas foi publicado apenas no final do período republicano. Em 81 a. C., Sila, a fim de ampliar os poderes do Senado mediante uma reforma legislativa, promulgou a chamada *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*.<sup>72</sup> A *quaestio* de Sila tratava das medidas punitivas aplicadas contra os crimes de homicídio, calúnia, latrocínio, incêndio criminoso e a administração de venenos, ou seja, todo crime praticado contra a vida dos cidadãos, incluindo o uso de magia. De acordo com Lima Neto (2015, p. 193), o conteúdo da lei promulgada por Sila, em 81 a. C., previa a deportação como punição contra aqueles que administrassem *venena* com objetivo de ferir alguém. Desse modo, os praticantes de magia poderiam ser punidos pela prática de *veneficium*, e a *Lex Cornelia* passou a ser a principal referência legal sobre a matéria (GRAF, 1997; MARCO SIMÓN, 2001; COLLINS, 2008). O que podemos depreender da *Lei das XII Tábuas* e da *Lex Cornelia* é que as duas prescrições legislativas indicavam que aqueles que manipulassem feitiços ou produzissem substâncias que pudessem causar danos materiais, ameaçar, ferir ou mesmo matar alguém seriam punidos com severidade.

---

empregados e as ferramentas de que dispunham para o trabalho no campo e declarou à audiência que a “mágica” de sua colheita abundante era fruto de árduo trabalho. A justificativa de Cresimo foi aceita e ele foi absolvido pelo tribunal (COLLINS, 2009, p. 210).

<sup>71</sup> Derivação do vocábulo *venena*, o termo pode identificar tanto o veneno e o ato de envenenar, quanto uma substância mágica. Aquele que usa o *venena* é denominado *veneficus*, palavra que pode ser utilizada para definir o envenenador e o praticante de magia. O vocábulo latim, *venena* é equivalente ao termo grego *pharmakon*, que poderia designar os remédios ou a prática da magia, no mundo grego (GRAF, 1997, p. 12).

<sup>72</sup> Da *Lex Cornelia*, conhecemos apenas alguns fragmentos por meio de comentários de fontes jurídicas dos séculos III, IV e VI, tais como as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19), a *Mosaicarum et Romanarum legum Collatio* (II, 1-3) e o *Digestum* (XLVIII, VIII, 1-17) (LIMA NETO, 2015, p. 193).

O termo *venenum* (e seu plural, *venena*) poderia significar tanto a manipulação de algum tipo de fármaco com finalidades terapêuticas quanto a preparação de poções ou substâncias com propósitos ilícitos (GRAF, 1997, p. 46-47; COLLINS, 2009, p. 144-145; LIMA NETO, 2015, p. 194). Desse modo, na medida em que o conhecimento das propriedades contidas nos elementos da natureza era considerado patrimônio por excelência dos magos, o termo *venenum* foi integrado ao vocabulário jurídico romano como sinônimo de poção mágica assassina (SILVA, 2003, p. 228). No tocante às regulações contra os crimes de magia no Principado, observa-se a inexistência de uma condenação específica das artes mágicas. Em geral, penalizava-se o mau uso que alguns indivíduos poderiam fazer das práticas de magia, porém, muito embora estas fossem consideradas atividades suspeitas, a conduta do Estado romano em relação à magia, até o século III, foi marcada por certa tolerância (SILVA, 2003, p. 229).

Nem todas as práticas mágicas eram vistas com desconfiança pelas autoridades romanas. A bem da verdade, os romanos dividiam as operações mágicas em dois níveis: as *teúrgicas*, práticas legalizadas e socialmente admitidas, e as *goéticas*, condenáveis e passíveis de punição (LIMA NETO, 2015, p. 174). A palavra *teurgia* requer uma explicação: em alguns contextos pode ser classificada como uma forma sublime de magia, praticada por uma figura sacerdotal respeitada, não por “qualquer mago”. Muito mais próxima dos filósofos, os teurgos eram sábios especializados nas questões divinas (LIMA NETO, 2015, p. 175). Sendo assim, podemos associar a teurgia a uma magia aplicada a um fim religioso e que se apoiava na revelação dos mistérios divinos a um sacerdote especialista. A teurgia pode então ser conceituada como uma prática mágica vinculada às religiões de mistério (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 72). Portanto, a figura do teurgo legitimava os magos que atuavam como sacerdotes e toda operação teúrgica possuía caráter mágico e religioso (LUCK, 1985, p. 56).

As práticas de adivinhação, por exemplo, integravam a *práxis* religiosa própria da cidade. Derivada da palavra *divinare*, que significa predizer, *divinatio* também se relaciona a *divinus*, que compreende tudo o que diz respeito aos deuses, demonstrando que o dom de prever o futuro era concedido pelas divindades. A adivinhação era, portanto, um instrumento privilegiado de interação entre os homens e o mundo divino (LUCK, 1985, p. 271). Em Roma, ela era vista como uma forma de se estabelecer contato com a vontade divina; nesse sentido, não era considerada uma prática exclusivamente mágica, mas um componente importante da religião tradicional, cuja função era garantir a *pax deorum*, a harmonia entre os homens e as divindades, o bem estar da comunidade.<sup>73</sup> Logo, podemos afirmar que as práticas de magia faziam parte da vida cidadina em Roma e estavam integradas à religião. Para os romanos, a religião tinha como fundamento a *ortopraxis*, a necessidade de se manter a execução correta dos ritos prescritos (SCHEID, 2016, p. 33-34). A *religio*, termo do qual deriva a palavra religião, não designava o elo pessoal entre os indivíduos e as divindades, mas um conjunto de regras formais e objetivas, constituídas como herança comum da cidade, que fixavam a conduta social a ser observada pela comunidade para que esta se mantivesse coesa. Em Roma, portanto, todo ato religioso era também comunitário, pois os romanos estabeleceram uma religião social primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo (SCHEID, 1998). Assim, a *teurgia* buscava vincular as práticas mágicas à função exercida pelos sacerdotes, partilhando da noção de *religio*.

O oposto da *teurgia* seria a *goeteía*, compreendida como um ramo marginal da magia, cujas práticas tinham por intenção causar malefícios. A devoção excessiva aos

---

<sup>73</sup> Dentre as diversas práticas divinatórias romanas podemos destacar os *omnia*: presságios escutados ao acaso, considerados advertências dos deuses. Sua interpretação interessava ao indivíduo e a sua vida privada. Os *auspicia* também podem ser considerados presságios, relacionados à visão. A interpretação de um auspício interessava, principalmente, à cidade, pois o crédito aos auspícios era condição primordial para a legitimidade de toda a iniciativa política, tanto na paz como na guerra (BUSTAMANTE, 2008, p. 149).

deuses, os rituais executados sem a supervisão das autoridades cidadinas, em ambientes privados, eram rotulados como ímpios e fraudulentos por ameaçarem a *pax deorum* (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 216). A *goeteía* estava associada ao termo *superstitio* e designava as práticas mágicas manipuladas por populares, tidas como malélicas, praticadas por charlatões e qualificadas como pertencentes a um ramo marginal do sistema mágico-religioso romano, o que tornava a *goeteía* passível de punição legal (LUCK, 1985, p. 57; DICKIE, 2003, p. 130; LIMA NETO, 2015, p. 175). O *goés*, cujo ofício não se encontrava atrelado às atividades do templo, não poderia ser controlado pelo Estado, sendo, portanto, criminalizado como alguém que atuava contra o bem público. Na realidade, a distinção entre *teurgia* e *goeteía* dependia, em grande medida, da atitude do agente mágico. Caso o ritual fosse realizado por agentes num ambiente clandestino e alheio ao controle das autoridades, a ação poderia ser considerada malélica. Observa-se que a censura à *goeteía* não questionava a eficácia da magia; ao contrário, por se acreditar na potência dos rituais e se reconhecer o grande saber depositado nas mãos dos magos é que o Estado romano buscava regulamentar as *artes magicae*, controlando-as para que não se tornassem ameaçadoras às elites cidadinas. Por certo, o poder sobrenatural à disposição dos especialistas nas *artes magicae* era algo preocupante para a sociedade romana imperial, pois tais especialistas detinham o poder de interrogar os seres divinos, deuses ou espíritos acerca da fortuna, da morte, da saúde ou de qualquer assunto relacionado ao destino dos imperadores ou de membros da aristocracia. Por essa razão, sob os governos de Augusto (27 a. C.-14) e de Tibério (14-37), por exemplo, foram publicados preceitos legais que visavam a regulamentar a prática da adivinhação e expulsar da cidade de Roma astrólogos, magos e adivinhos que realizassem consultas em segredo (SILVA, 2003, p. 229). A prática da magia e da adivinhação era, para os magos e adivinhos, a condição fundamental para que pudessem adentrar nos domínios dos

deuses; talvez por isso tal atividade fosse sempre objeto de controle pelas autoridades romanas e estivesse presente na descrição de vários dispositivos legais (SILVA, 2003; COLLINS, 2009).

No século III, a *Lex Cornelia* foi ampliada pelos juristas romanos para incorporar uma maior variedade de atividades mágicas (COLLINS, 2009, p. 233). Segundo Lima Neto (2015, p. 196), o jurista Pseudo (Paulo), ao tecer comentários sobre a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, criminalizou “a magia por ela mesma independente do exercício bom ou mau que dela os indivíduos pudessem fazer” (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 17-18). Além de criminalizar a magia, Paulo caracterizou como sortilégios o uso de poções de amor e abortivas; a celebração de rituais ímpios ou noturnos para encantar, amarrar ou restringir alguém; os sacrifícios humanos ou aqueles que utilizavam sangue humano em rituais; a posse de livros de magia e o ato de provocar a morte através de medicamentos (SILVA, 2003, p. 230; COLLINS, 2009, p. 234). Contudo, as evidências arqueológicas e literárias, como é o caso dos artefatos e dos papiros mágicos, atestam que havia, no Império Romano, inúmeros praticantes dos mais diversos tipos de magia. E no Egito, segundo Zago (2010, p. 111-112), a aplicação da *Lex Cornelia* esteve restrita a cidadãos romanos instalados em Alexandria e não atingiu a população nativa local.

A relação entre o imperador e os especialistas nas *artes magicae* começou a mudar a partir do governo de Diocleciano, quando este, em 296, pela primeira vez promulgou uma lei que proibia em toda a extensão do Império Romano a prática da astrologia, um dos conhecimentos basilares aos praticantes de magia e adivinhação (*Codex Justinianus*, 9, 18, 2). Segundo Silva (2003, p. 244), a lei permaneceu letra morta, visto que o imperador não publicou penalidades escritas contra os praticantes, de modo que os astrólogos continuaram realizando livremente seus prognósticos.

Após Diocleciano, coube a Constantino estabelecer sob a forma de lei o entendimento da casa imperial quanto à atuação dos mágicos e adivinhos. Em 319, o imperador publica uma lei que prevê pena capital contra os arúspices e deportação/confisco daqueles que consultassem os especialistas (*Codex Theodosianus*, 9, 16, 1). O que se verifica é a preocupação de Constantino em evitar que o recurso à magia pudesse ameaçar a segurança e a reputação de alguém, por isso a proibição de consultas a adivinhos privativamente, a exemplo do que já estava atestado em lei desde o governo de Tibério (SILVA, 2003, p. 250).

Com Constâncio, os parâmetros contra a atuação de magos, adivinhos e astrólogos muda radicalmente, pois, para o imperador, toda arte mágica é por definição maléfica e perigosa, de modo que todos, profissionais da magia e consulentes, poderiam ser levados ao tribunal e condenados à pena capital. Desse modo, como defende Gilvan Ventura da Silva (2003) na obra *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia*, as prescrições legais promulgadas por Constâncio resultaram em duas alterações importantes: 1) o fim da antiga distinção legal entre, por um lado, *honestiores/humiliores* e, por outro, entre oficiantes e consulentes; 2) restrição à interpretação da lei por parte dos juízes. Ademais, Constâncio punia igualmente tanto a magia terapêutica, que prescrevia encantamentos contra a febre e a dor; quanto a consulta sobre os assuntos relacionados à casa imperial. Entre 356 e 359, foram deflagradas, por toda a extensão do Império, perseguições contra os praticantes de magia, sob pretexto de defender a casa imperial contra qualquer um que fizesse uso das *artes magicae*, razão pela qual tanto a utilização de amuletos apotropaicos quanto as consultas sobre a vida do imperador eram punidas da mesma forma.<sup>74</sup> Sendo assim, as prescrições legais

---

<sup>74</sup> Segundo Silva (2003, p. 246-247), Constâncio, entre os anos de 356 e 358, publica quatro constituições exprimindo uma compreensão *sui generis* a respeito da atuação de magos e adivinhos no Império: a primeira, publicada em 356, que regulava a transmissão dos bens dos condenados em processos (*C. Th.*, 9, 42, 2); a segunda, datada entre finais de 356 e início de 357, foi o primeiro edito de Constâncio proibindo

publicadas por Constâncio objetivavam suprimir por completo o conhecimento dos saberes esotéricos de orientação pagã.

A fim de garantir o sucesso de sua empreitada, não obstante as dimensões continentais do Império e as dificuldades de estabelecer um controle rigoroso sobre todo o território, especialmente nos distritos rurais, como o Alto Egito, e nas zonas de fronteira, Constâncio se utilizou de todos os meios a sua disposição para executar a tarefa de extirpar os praticantes de magia do território, proibindo com rigor o exercício da magia e da adivinhação (SILVA, 2003, p. 246). Além disso, em virtude das disposições de Constâncio, não apenas as atividades mágico-divinatórias estavam proibidas, como também os sacrifícios e as festividades pagãs tradicionais que faziam parte da vida cotidiana de boa parte dos habitantes do Império. Logo, as prescrições legais de Constâncio contra os magos e adivinhos acabou por acarretar o enfraquecimento do templo como *locus* do sagrado por excelência e espaço de manifestação divina por meio dos rituais realizados pelos oficiantes religiosos (ZAGO, 2010, p. 124). Contudo, tais disposições não levaram à imediata superação do paganismo no Egito ou ao esvaziamento de poder dos sacerdotes egípcios, muito pelo contrário, o que observamos é a adaptação e realocação dos rituais que doravante eram realizados no templo para outros espaços, em especial o doméstico, e a permanência das práticas de magia no Egito tardio nos indicam que o mago se mantinha, ainda no IV século, num contexto marcado pela oposição aos praticantes de magia como agentes de poder nas comunidades do Vale do Nilo.

Neste sentido, Michela Zago (2010) defende, na obra *Tebe magica e alchemica*.

*L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la Collezione Anastasi*, que as disposições

---

expressamente a magia e a adivinhação (*C. Th.* 9, 16, 4); ainda no ano de 357, o imperador se pronuncia em edito acerca da atuação de magos e adivinhos, afirma que por serem “estranhos à natureza que um flagelo mortal os consuma” (*C. Th.*, 9, 16, 6) e em 358, numa lei ao prefeito do pretório da Itália (*C.Th.* 9, 16, 6), Constâncio prescreve as penalidades a serem aplicadas às pessoas de condição social elevada envolvidas em crimes de magia.

legislativas contra os magos e adivinhos promulgadas desde Constantino e intensificadas por Constâncio nos permitem identificar dois movimentos entre aqueles que mantiveram como prática a religiosidade tradicional pagã: a resistência e a adaptação. Para Zago (2010, p. 125), no Egito romano, em especial na região do Vale do Nilo, impedir os rituais mágicos nos santuários não interrompeu a prática da magia. Como podemos depreender mediante o estudo dos *PGM*, os sacerdotes-magos adaptaram os rituais doravante realizados unicamente no espaço do templo a uma nova realidade político-social, garantindo, assim, a continuação das práticas mágico-religiosas.

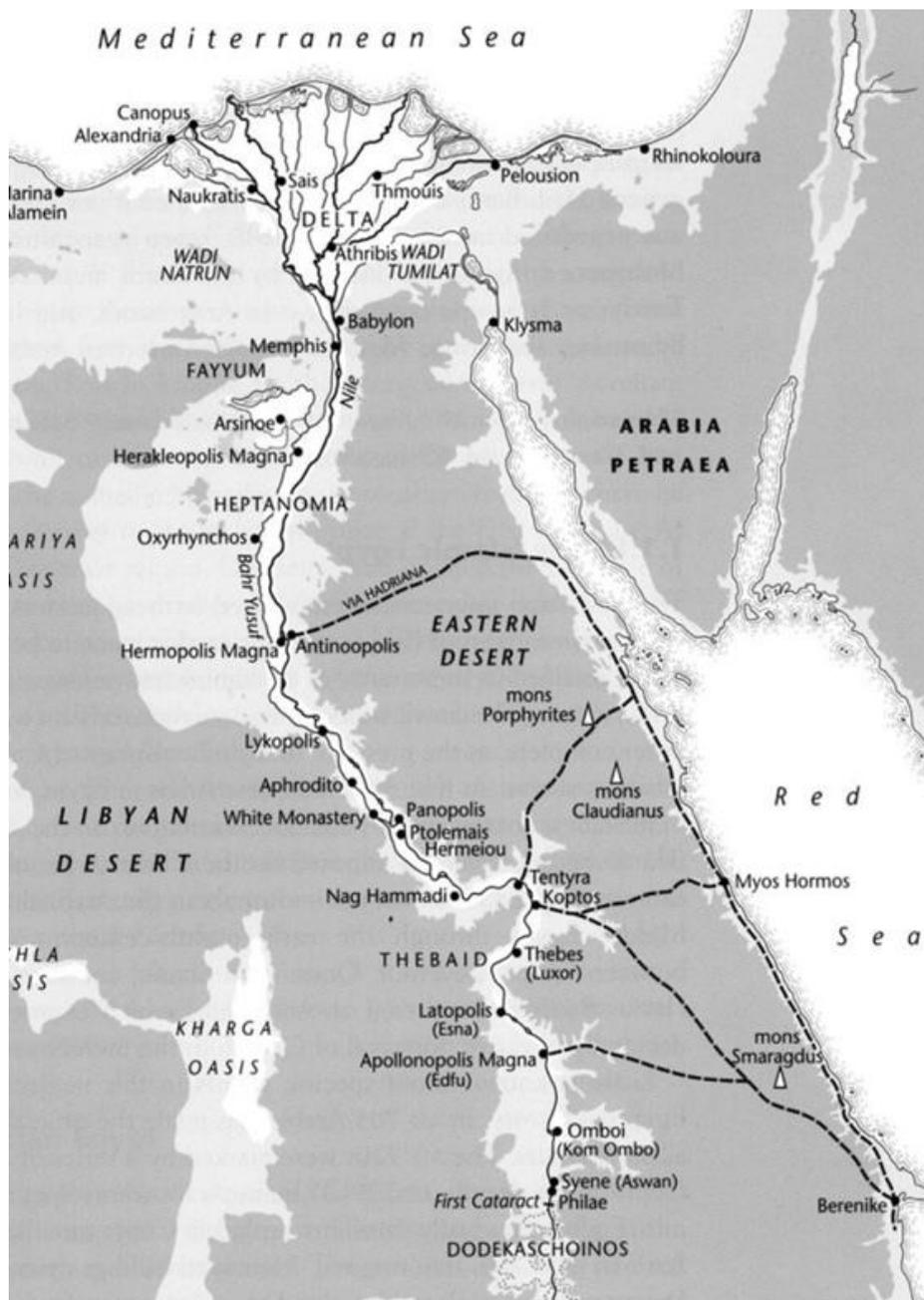
### **O universo mágico da Tebaida segundo os *PGM***

Não obstante o rigor da tradição jurídica romana, o expressivo repertório de gemas e papiros mágicos provenientes do Egito e datados do século III ao V, longe de indicar o abandono das práticas mágico-religiosas, revela todo um inventário de saberes mágicos que poderiam ser empregados pelos sacerdotes-magos para lidar com as forças invisíveis, produzir sonhos oraculares, interferir nos acontecimentos futuros e garantir a proteção divina, apesar das severas medidas punitivas contra tais atividades, presentes na legislação romana desde Constantino. Uma parte substantiva do saber que envolvia as artes mágicas na Antiguidade Tardia foi recolhida no Egito, principalmente na época de dominação romana, demonstrando assim que a magia não era estática e que tais práticas mudavam com o tempo de acordo com o contexto e os interesses em jogo.

Muito embora o contexto dos feitiços descritos nos *PGM* tenha se concentrado entre os séculos III e V, seu conteúdo remonta a uma tradição muito mais antiga, cujo saber estava restrito aos limites dos santuários e era divulgado apenas entre os integrantes do corpo sacerdotal. O fato de os papiros terem sido recolhidos na região da Tebaida

(Mapa 1) não é de todo surpreendente, pois a região contava com o maior número de templos dedicados aos deuses nativos e seu colégio sacerdotal, desde a época faraônica, sempre foi muito influente. Sendo assim, consideramos pertinente analisar a tradição mágica difundida na região de proveniência dos *PGM*, o Vale do Nilo.

**Mapa 1 – A Tebaida**



Fonte: (BAGNALL; RATHBONE, p. 20).

A afirmação de que a coletânea conhecida como *Papyri Graecae Magicae* provém da cidade de Tebas é uma afirmação relevante.<sup>75</sup> Com efeito, constitui um dos fundamentos de nossa tese, visto que nos propomos a analisar a emergência dos sacerdotes-magos como homens divinos e sua atuação como agentes de poder no Egito tardio segundo os *PGM*. Para tanto, importa investigar o local de atuação dos magos egípcios e seu contexto, a saber a região de Tebas e todo o Vale do Nilo.

Tendo em vista o contexto das escavações arqueológicas e o comércio de antiguidades do Oitocentos, o sítio de Tebas era uma área arqueológica muito extensa em 1828, quando da descoberta dos *PGM* pela expedição patrocinada por Jean d'Anastasi,<sup>76</sup> e ainda o é. À época faraônica, era uma área repleta de habitações e com uma imensa necrópole real, cujas construções funerárias remontam ao final do Reino Antigo (2543-2120 a. C.) (VANDORPE, 1995, p. 208; ZAGO, 2010, p. 80).

Nenhum estudioso interessado nos papiros mágicos da *Coleção Anastasi* conseguiu definir com exatidão a área de escavação onde foram encontrados os papiros mágicos. Jacob Dieleman (2005, p. 168-170) afirma que nada se sabe ao certo sobre o contexto arqueológico da descoberta dos textos, a identidade dos vendedores ou as circunstâncias da negociação, mas que existe um consenso entre os catedráticos de que a *Coleção Anastasi* foi encontrada em uma das muitas tumbas situadas nas montanhas da necrópole tebana, apesar de não termos evidências seguras que embasem tal hipótese. Preisendanz (2001, p. 79) retoma o assunto e faz alusão a um contexto funerário sem, contudo, fornecer detalhes e, de forma breve, afirma que o “cônsul sueco não os escavou ou os encontrou, mas aparentemente os comprou pelos nativos. Pode-se supor que todos

---

<sup>75</sup> Tebas é um dos maiores, mais ricos e mais conhecidos sítios arqueológicos do mundo. Localizada acerca de 900 km ao sul do Cairo, Tebas foi fundada às margens do rio Nilo. Na borda leste do rio, abaixo da moderna cidade de Luxor, encontram-se os vestígios da antiga cidade faraônica, datada entre os séculos XV e X a. C. (BAGNALL, 1995; BOWMAN, 1996; LAJTAR, 2012).

<sup>76</sup> Jean d'Anastasi era cônsul geral da Suécia no Egito em 1828, patrocinador da expedição que encontrou os *PGM* e um rico colecionador de antiguidades.

esses papiros estavam no túmulo de seu senhor, preservados em um jarro de barro ou caixa de madeira”, o que explicaria a boa preservação do achado, por estarem guardados em um local seco e protegido por milhares de anos. A falta de informações precisas sobre o local de depósito da *Coleção Anastasi* levou muitos estudiosos dos papiros a tentar encontrar, nos próprios relatos do cônsul, pistas sobre o sítio de onde foram recolhidos.

Na obra *A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt, made under the direction of Henry Salt, esq. to which is added a detailed catalogue of Mr. Salt's collection of Egyptian antiquities* (1836), Anastasi deixa claro que ele frequentava e conhecia bem a zona chamada *Memnonia*, denominada com o nome moderno de Gurta, que significa “cidade dos mortos” (ATHANASI, 1836, p. 09). A partir da leitura dos relatórios e cartas de Anastasi, podemos afirmar que sua pesquisa arqueológica estava concentrada muito mais em Gurta que em Karnak, e que, durante as expedições, o cônsul residiu no subúrbio ocidental de Tebas, entre as tumbas de faraós utilizadas como acampamento, na colina Sheikh Abd el-Qurna, na tumba TT52, de Nakht.<sup>77</sup> Para Michela Zago (2010, p. 83), é nesta zona de Tebas, conhecida como *Memnoneia*,<sup>78</sup> que devemos procurar o lugar de pertença dos papiros mágicos.

Tendo tratado da importância do sítio de Tebas para o estudo dos *PGM*, retomemos a discussão quanto à tradição mágico-religiosa da Tebaida presente nos *PGM*.

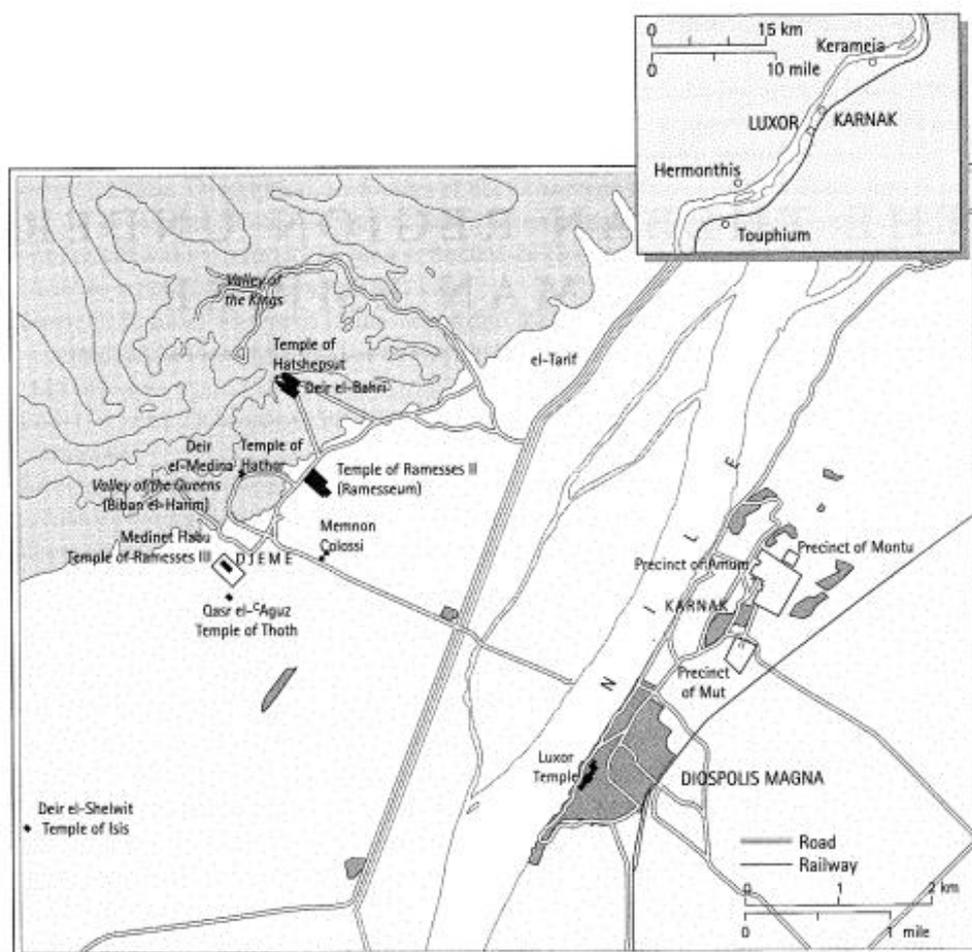
---

<sup>77</sup> A tumba TT52, localizada na necrópole de Tebas, data da XVIII dinastia, séc. XIV a. C. O túmulo tem formato cruciforme, como um hipogeu clássico, com decoração no vestíbulo transversal, e é um dos mais bem preservados de toda a necrópole tebana. O proprietário, o escriba Nakht, foi “chefe do gado”, “responsável dos vinhedos reais”, “segundo profeta” e “astrônomo real de Amon” no templo de Karnak no fim do reinado de Tutmés IV e início do reinado de Amenhotep III (SALES, 2015, p. 171).

<sup>78</sup> Na região tebana, o topônimo grego *Memnoneia* corresponde à região do templo mortuário de Amenophis III e ao Colosso de Memnon, uma estátua monumental situada à frente do complexo, identificada como o filho da deusa grega Aurora (BAGNALL; RATHBONE, 2004, p. 195). O topônimo cobriu, provavelmente, a partir do século II a. C., toda a área da necrópole situada à margem oeste do Nilo, que se estende de Medinet Habu a Deir el-Medina e deste a Deir el-Bahari (BATAILLE, 1952, p. 24; ZAGO, 2010, p. 84). Corresponde a Djême, do texto copto, a *Castrum Memnoniôn* (ou *Castra Memnonia*) e *Castrum-Djême*, que designam a mesma área e suas redondezas (ZAGO, 2010, p. 84). A região do grande santuário de Karnak, dedicada aos deuses Amon, Mut, Montu e onde está localizado o templo de Amon-Opet, em Luxor, estão do lado oposto e recebem uma denominação específica: *Diospolis Magna*, a cidade dos vivos (VANDORPE, 1995, p. 223; ZAGO, 2010, p. 85).

Durante o Reino Médio (2000-1580 a. C.), Tebas ganhou reputação como centro religioso, local onde os egípcios construíram os complexos templários de Karnak e Luxor. Na margem ocidental, encontra-se a Necrópole Tebana (Mapa 2), cobrindo cerca de 10km<sup>2</sup>, onde os arqueólogos encontraram milhares de túmulos, dezenas de templos e uma infinidade de casas, aldeias, santuários, mosteiros e estações de trabalho, revelando assim, como veremos adiante, que o espaço de Tebas foi compartilhado por grupos de matrizes religiosas e culturais muito variadas (LAJTAR, 2012, p. 171).

**Mapa 2** – A cidade de Tebas no período romano



**Fonte:** (LATJAR, 2012, p. 172).

O nome *Tebas* foi dado à cidade pelos primeiros viajantes gregos. Alguns historiadores acreditam que os gregos derivaram o nome da cidade de uma área em torno de Medinat Habu, Djeme (a *Memnoneia*); outros, que o topônimo veio de *Tapé*, ou *tp*, que significava cabeça em egípcio antigo (LATJAR, 2012). Na Bíblia, Tebas foi chamada de *Nō* derivada do vocábulo egípcio *niw*, que significa cidade. Os egípcios também chamavam o nomo de Tebas de *waset* ou cidade de Amon, que os gregos traduziram literalmente como Dióspolis, a cidade de Zeus (o deus que os gregos associavam a Amon). Além disso, a cidade era conhecida por vários epítetos, tais como “cidade dos senhores da eternidade”, “cidade dos mistérios” e “senhora dos templos”. O nome mais recente da região tebana, Luxor, deriva do vocábulo árabe “al-Uqsur”, que significa “campo fortificado”, em referência à existência de antigas fortificações romanas na região à época da dominação muçulmana do Egito (LATJAR, 2012; BATAILLE, 1951).

O estudo da região de Tebas durante os períodos de domínio ptolomaico e romano é bastante privilegiado devido à existência de um rico e multifacetado material de pesquisa, que podemos dividir em duas categorias: fontes arqueológicas e fontes escritas. A primeira compreende os artefatos recuperados das zonas arqueológicas da região, cujas características predominantes são os motivos sagrados e funerários, mesmo porque os principais sítios correspondem aos complexos templários e a necrópole de Tebas. Na segunda categoria estão alocados os documentos escritos em egípcio (com inscrições em hieróglifo, hierático e demótico), grego e latim. Os textos em hieróglifo estão, principalmente, inscritos nas paredes dos templos e nos recintos mortuários. Escritos em hierático, temos os papiros funerários e mágico-religiosos. A escrita demótica estava presente nos papiros literários, nos registros de dados oficiais e inscrições

em estelas, pedras, paredes e *ostraka*.<sup>79</sup> Inscrições em grego são encontrados tanto em monumentos quanto sob a forma de grafites de visitantes (CRISCUOLO, 1995, p. 24). Já o latim restringe-se aos grafites de visitantes registrados no Colosso de Memnon e no Vale dos Reis, na maioria das vezes deixados por soldados e oficiais romanos, demonstrando que a língua falada pelos habitantes da região de Tebas era o grego e o copta, sendo o latim pouco utilizado (LATJAR, 2012, p. 173).

À época do Reino Novo, sob a 11ª Dinastia, Tebas foi escolhida como capital do Egito. Muito embora o centro de poder do Egito tenha sido transferido para o Norte ao final da 21ª dinastia, Tebas continuou sendo um importante polo religioso e principal cidade do Alto Egito devido, em grande parte, ao poder dos sacerdotes do deus local Amon, cujas atividades econômicas e religiosas tinham por base o templo de Karnak (LATJAR, 2012, p. 173).

A dominação ptolomaica sobre o Egito acarretou algumas mudanças na posição sociopolítica de Tebas. Os Ptolomeu estabeleceram em Ptolemais, cidade fundada por Ptolomeu na Tebaida, o centro político do Alto Egito, objetivando manter o controle político da região (MANNING, 2003, p. 36). Nos séculos III e II a. C., a população do Alto Egito viu uma retomada expressiva da atividade construtora na região, muitas vezes financiada pelas doações dos monarcas lágidas, que se fizeram representar na restauração dos recintos sagrados dos templos antigos da margem leste do rio e na construção de novos santuários por todo o Vale do Nilo, a fim de estabelecer a legitimação mágico-religiosa da dinastia ptolomaica por meio da cooptação dos segmentos locais que possuíam atividades vinculadas aos templos. A adoção de elementos egípcios pela dinastia ptolomaica se mostrou decisiva na região da Tebaida, palco de várias dissidências

---

<sup>79</sup> Textos em escrita demótica eram muitos comuns no período ptolomaico e no início da dominação romana, até a metade do século I a. C., mas depois o número diminuiu consideravelmente, com exceção dos papiros mágicos gregos (*PGM*), escritos em língua grega, demótica e copta (DIELEMAN, 2005).

deflagradas contra a dominação estrangeira dos greco-macedônicos (LATJAR, 2012).<sup>80</sup> Uma das mais bem documentadas assinala que entre 205 e 186 a. C. Foi estabelecida, no Alto Egito, uma monarquia independente sob a tutela divina de Amon-Rá, o que levou os Ptolomeu a estabelecerem guarnições militares a norte e a sul de Tebas a fim de controlar o deslocamento de pessoas e impedir a eclosão de outras revoltas (MANNING, 2003, p. 37).

O início da dominação romana na Tebaida também foi marcado por uma insurreição contra as severas cobranças fiscais aplicadas pelo novo governo. A revolta foi rapidamente sufocada por Cornélio Galo,<sup>81</sup> prefeito da recém-criada província imperial de Alexandria e do Egito (LATJAR, 2012; MINAS-NERPEL; PFEIFFER, 2010).<sup>82</sup> Em 25 a. C., a fim de estabelecer a dominação romana no Egito, Augusto enviou uma legião a Tebas e outras duas estavam estacionadas em Nicópolis e Babilônia do Egito (HAENSCH, 2012, p. 69).<sup>83</sup> Os esforços militares implementados para pacificar o Alto Egito devem ter produzido os resultados esperados, visto que antes de 23 d. C. O número

---

<sup>80</sup> A principal revolta estabelecida em Tebas contra a dinastia Lágida ocorreu entre 205 e 186 a. C. O líder local Harwennefer (Haronnophris) se coroou em Tebas e seu sucessor foi Ankhwennefer (Chanophris). Essa rebelião fez com que os Ptolomeu adotassem estratégias de legitimação de seu poder político que levassem em conta as tradições culturais e religiosas dos egípcios, como por exemplo a necessidade de representação e afirmação dos monarcas Ptolomeu como sucessores faraônicos, e também o estabelecimento de guarnições militares em Tebas, Pátiris e Crocodilópolis, a fim de controlar o fluxo populacional e garantir a estabilidade política na região. Muito embora a presença de soldados fiéis à coroa lágida fosse uma boa estratégia para garantir a minimização de conflitos no local, entre 90 e 88 a. C. outra revolta eclodiu na região de Tebas e a cidade de Pátiris foi completamente arrasada pelos rebeldes e nunca mais recuperada (LATJAR, 2012, p. 173).

<sup>81</sup> Cornélio Galo, então prefeito da província do Egito, publicou em um estela no templo de Ísis, em Filas, que subordinou as cidades de Borexis, Coptos, Ceramice, Dióspolis Magna e Ophieon, no contexto das revoltas da Tebaida (MINAS-NERPEL; PFEIFFER, 2010, p. 265).

<sup>82</sup> Em 30 a. C., um ano após a batalha do Ácio, Augusto visitou pela primeira e última vez o território egípcio, agregando-o às posses romanas, colocando fim à dinastia Ptolomaica e submetendo o Egito à Roma. Enquanto imperador, Augusto tratou de isolar politicamente o Egito como podemos depreender da proibição de entrada de senadores na província, exceto via autorização, bem como a exclusão de nativos egípcios da administração da província (DONADONI, 2010, p. 191-195).

<sup>83</sup> Derda (2019, p. 58) assinala o papel estratégico da localização das legiões no Egito: a legião em Nicópolis controlava a turbulenta Alexandria, protegendo o *praefectus aegypti* e as instituições; a legião estacionada em Babilônia do Egito guardava a hidrovia que liga o Nilo ao Mar Vermelho, e a unidade estabelecida em Tebas salvaguardava os interesses romanos na Tebaida e no Vale do Nilo, nas proximidades de Coptos e do porto de Mios Hormos, garantindo a segurança das rotas comerciais que seguiam para a costa do Mar Vermelho e as pedreiras de Mons Claudianus e Mons Porphyritès.

de legiões foi reduzido para duas: a *legio XXII Deiotariana* e a *legio III Cirenaica*. No século II d. C., a *legio XXII Deiotariana* foi mencionada pela última vez, a *Legio III Cirenaica* mudou-se para a província da Arábia e a *legio II Traiana fortis*, que se mudou para o Egito durante década de 120, permaneceu até o século III como a única legião da província (FISCHER-BOVET; SÄNGER, 2019, p. 172).

Todavia, a região da Tebaida não ficou desguarnecida, pois em lugar da legião foram instaladas três unidades auxiliares permanentes na fronteira meridional do Egito, na Primeira Catarata, nas proximidades de Siene e Filas, a fim de proteger o Egito de ataques inimigos no extremo sul do *limes* imperial (HAENSCH, 2012, p. 71). Infelizmente, informações precisas sobre as instalações romanas no Alto Egito são escassas, mas sabemos que um posto militar foi erguido no eixo principal do templo de Luxor. Um recinto do santuário foi então convertido em capela dos estandartes. Possivelmente, a presença dessa unidade militar na cidade tencionava prevenir possíveis levantes na Tebaida (LAJTAR, 2012, p. 174).

Sob o Império Romano, a importância de Tebas como centro político-econômico do Alto Egito foi minimizada frente ao crescimento do comércio realizado entre a cidade de Coptos, localizada a cerca de 43 km ao norte de Luxor, e os portos de Mios Hormos e Berenice, no Mar Vermelho, de onde escoava o produto da exploração mineral realizada no deserto da Arábia (GATES-FOSTER, 2012; LATJAR, 2012; BLUE, 2018). As rotas mais importantes atravessaram o deserto de Coptos a Mios Hormos e Berenice na costa do Mar Vermelho. Durante o reinado de Adriano, uma nova estrada foi construída na Tebaida, a Via Adriana que ligava Antinópolis ao porto de Berenice (ADAMS, 2019, p. 245). O porto de Mios Hormos estava localizado no final de Wâdi al-Hammâmât, uma antiga rota que ligava Luxor, no Vale do Nilo a cerca de 180 km a Oeste, atravessando o

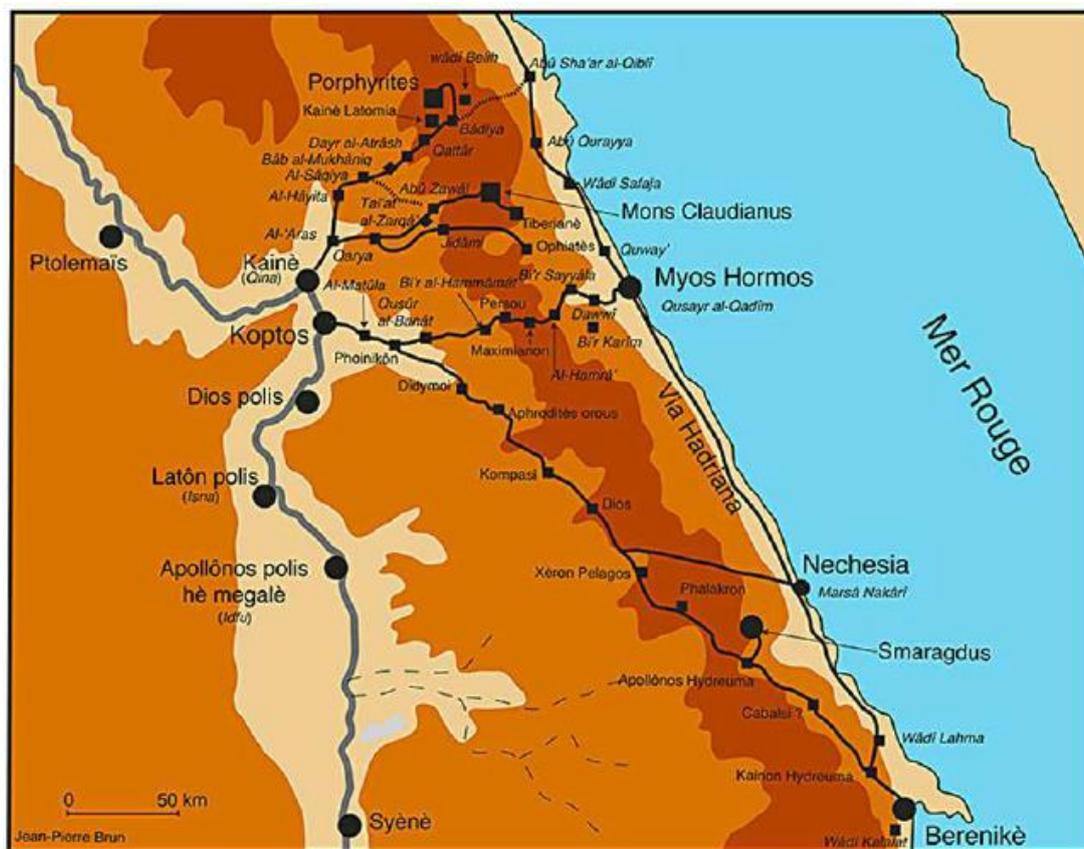
deserto em direção ao Mar Vermelho, atual Quseir al-Qadim (BLUE, 2018, p. 597).<sup>84</sup> Mios Hormos era um importante entreposto comercial romano; Estrabão (II, 5, 12), afirma que “120 navios navegam de Mios Hormos para a Índia”, de onde podemos observar a importância do porto para o comércio romano no Mar Vermelho e no Oceano Índico e seu papel como porta de entrada para o Alto Egito (BLUE, 2018, p. 598).

O deserto da Arábia se estende por uma vasta área de montanhas e planícies arenosas entre o Vale do Nilo e o Mar Vermelho; suas riquezas naturais – ouro, pedras preciosas e rochas de alta qualidade, como granito de Mons Claudianus, Tiberianè ou Ophiatès, Mons Porphyritès, basanites de Wâdi al-Hammâmât – foram exploradas desde o período pré-dinástico (BRUN; FAUCHER; REDON; SIDEBOTHAM, 2018, p. 06). O deserto da Arábia também foi passagem para todos os tipos de caravanas repletas de produtos provenientes da costa africana, da Arábia e da Índia que chegavam ao porto de Mios Hormos. A principal rota de caravanas entre o Vale do Nilo e o Mar Vermelho atravessava o deserto e passava pela cidade de Coptos (Mapa 3), que se tornou um importante entreposto comercial da região (PANTALACCI, 2008, p. 21; DERDA, 2019, p. 54).

---

<sup>84</sup> A localização exata de Quseir al-Qadim como o antigo porto de Mios Hormos foi primeiro sugerida por Peacock e finalmente confirmada por dados arqueológicos e epigráficos em 1999 (BLUE, 2018). O sítio ocupa uma posição crucial no litoral egípcio do Mar Vermelho.

**Mapa 3** – As rotas comerciais entre Coptos e Mios Hormos (séc. III).



Fonte: (BRUN, 2018, p. 164).

Contudo, muito embora Coptos tivesse destaque como centro econômico, Tebas era mencionada em muitos registros oficiais como capital da Tebaida, provavelmente devido à tradição milenar que legava à *metropolis* a posição simbólica de centro cultural e religioso. Sendo assim, embora na época tardia Tebas não figure entre as cidades economicamente mais proeminentes do Alto Egito, isso não quer dizer que a antiga capital tivesse sido abandonada. Se a leste de Tebas observamos importantes polos econômicos que conectavam o Alto Egito aos mercados da Índia e da Arábia, a oeste as rotas comerciais que atravessavam o deserto conduziam ao Vale do Nilo mercadorias e produziam um intenso fluxo populacional. O deserto Ocidental dominava a paisagem das

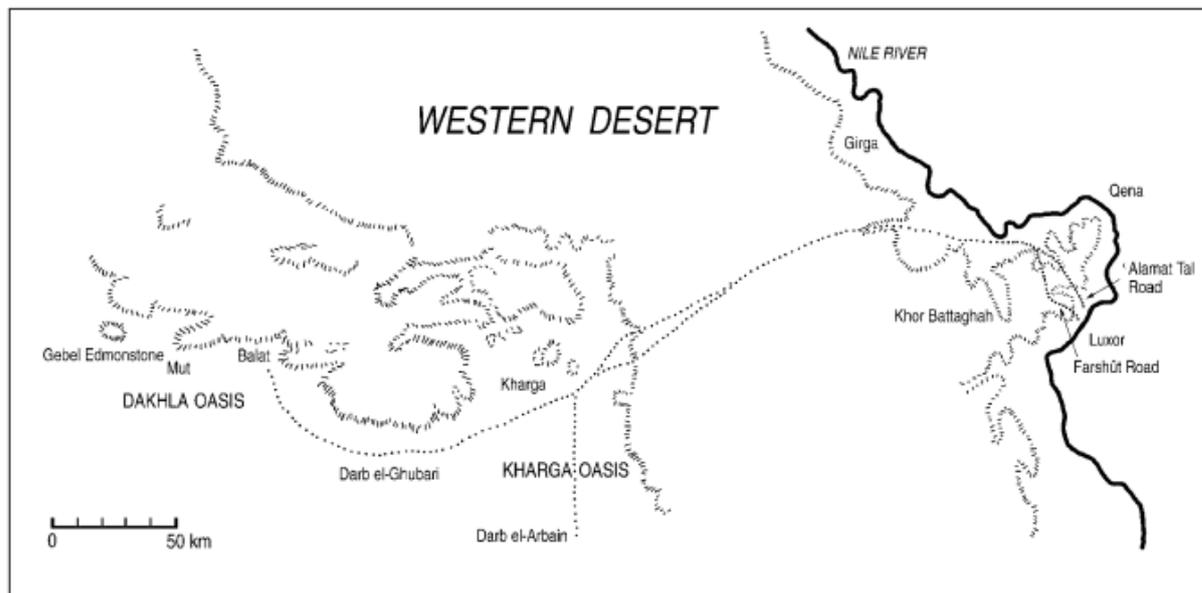
terras a oeste da Tebaida e as condições climáticas na região eram (e ainda são) implacáveis. O horizonte árido e seco só era atenuado pela visão de um de seus cinco oásis: Siwa, Bahariya, Farafra, Dakhla e Kharga (BOOZER, 2015, p. 06).<sup>85</sup>

O controle das rotas comerciais que ligavam o Vale do Nilo aos oásis de Kharga e Dakhla (Mapa 4) durante o período de dominação romana na província do Egito também recebeu atenção dos representantes do Império Romano na região, como atesta a construção de fortes ao longo das rotas dos oásis nos séculos III e IV cujo objetivo era minimizar a ação de bandidos ao longo do trajeto e garantir a soberania romana no *limes* egípcio.<sup>86</sup> Contudo, sabemos que essas fortificações eram multifuncionais, servindo também como abrigos militares, edifícios administrativos e até mesmo religiosos (BOOZER, 2015, p. 24).

---

<sup>85</sup> A ocupação dos oásis é muito antiga, remontando a períodos pré-históricos. O oásis de Dakhla foi claramente um local importante na história da colonização no Egito e Kharga parece ter sido um importante espaço de agrupamento dos primeiros grupos humanos. Pesquisas recentes sugerem que Kharga pode ter sido um ponto de conexão integral entre as culturas pré-dinásticas do Vale do Nilo e os pastores saarianos durante uma fase de crescente aridificação do deserto (BOOZER, 2015, p. 82).

<sup>86</sup> O governo de Tebas, desde o Reino Médio, estabeleceu um domínio político e militar sob os oásis de Dakhla e Kharga, a fim de garantir a gestão econômica das atividades agrícolas e pastoris desses oásis, bem como das rotas de caravanas que levavam à Tebaida (DERDA, 2019, p. 55).

**Mapa 4 – Dakhla e Kharga**

**Fonte:** (DARNELL; DARNELL, 2002, p. 04).

Fontes textuais revelam que os oásis estavam fortemente ligados à Tebaida e à costa do Mediterrâneo por meio de atividades comerciais, conexões familiares, laços religiosos e relações políticas. Isso pode ser atestado pelo número expressivo de *corpora* com registros de nomes pessoais conhecidos em Dakhla derivados de nomes gregos, além do grande número de vestígios que comprovam a influência greco-romana na região, como podemos verificar num painel datado do século IV (Figura 5), descoberto na cidade de Trimithis, a Oeste de Dakhla, que destaca a personificação da Pólis de Trimithis (BAGNALL, 1993, p. 42-43; BOOZER, 2019, p. 367-369).<sup>87</sup> De fato, em 304, a cidade de Trimithis adquiriu *status* de pólis, e um *corpus* substancial de *ostraka* recolhidas no

<sup>87</sup> A cidade de Trimithis (atual Amheida) parece ter sido ocupada consistentemente por muitos milênios. Escavações em 2004, dirigidas por Roger Bagnall, identificaram duas casas, datadas do século IV (B1 e B2). Os painéis da casa B1 são particularmente notáveis por suas representações proeminentes de cenas da mitologia clássica (BOOZER, 2019, p. 370).

sítio sugere que um dos proprietários, Sereno, era membro do conselho citadino (BOOZER, 2019, p. 370).

**Figura 5** – A personificação da Pólis de Trimithis (Amheida)



Classificação iconográfica: Painel. Publicação: Anna Lucille Boozer (2019). Datação: Século IV. Procedência: Trimithis (Amheida), casa B1. **Fonte:** (Ahmeida Project).

Além dos vestígios encontrados em Dakhla, as fortificações e sistemas agrícolas, que datam do século III, encontrados no oásis de Kharga, indicam-nos que a região ocupou uma posição central na rede de rotas que ligavam o deserto Ocidental a Tebaida e ao restante do Vale do Nilo até pelo menos o século IV. Logo, muito embora Tebas não fosse mais a resplandesciente cidade dos faraós, a região estava situada no

entroncamento de rotas e caravanas que ligavam o Mar Vermelho e o deserto da Arábia aos oásis localizados no deserto Ocidental, por onde circulavam mercadorias e pessoas de todas as regiões do Oriente Próximo e que mantinham acesa a tradição milenar de Tebas como a cidade sagrada por excelência do Egito.

Tal tradição relaciona-se à predominância, na paisagem de Tebas, dos templos suntuosos da época dos faraós (HEILPORN, 2009, p. 33).<sup>88</sup> Os santuários dominavam a cidade, tanto visual quanto culturalmente, e os mais proeminentes estavam localizados em Karnak, três deles dedicados aos deuses tebanos Amon, sua consorte Mut e ao deus guerreiro Montu (VANDORPE, 1995, p. 212). No recinto da cidade, um templo chamado *Ἀμμονιεῖον*, *Ammonieion*, entre os gregos, homenageava a divindade que era patrona de Tebas, Amon-Rá. O grande templo de Amon situava-se numa posição central em Karnak. Ao seu redor, outros santuários menores dividiam com ele o espaço sagrado. O mais importante deles era o *Herakleion*, dedicado ao culto de Khonsu, divindade que, segundo a mitologia tebana, era filho de Amon e Mut, compondo assim a tríade tebana. Ao sul do complexo, erguia-se o templo da deusa Mut, consorte de Amon, onde era exaltada como a principal divindade feminina da região. Os templos no complexo de Karnak conectavam-se todos por meio de galerias por onde as procissões e os fiéis poderiam transitar (VANDORPE, 1995; HEILPORN, 2009).

Vários templos situavam-se fora do santuário de Karnak, cuja existência é atestada por meio de registros textuais e vestígios arqueológicos, como o templo de Toth (associado a Hermes) e os templos de Neferhotep, Ísis e Khnum. A uma distância de três

---

<sup>88</sup> A maior parte dos templos que dominavam a geografia e a paisagem cultural de Tebas foi erguida na época faraônica, em especial no Reino Novo, quando a cidade foi capital do Egito. Como vimos, no período Ptolomaico vários santuários também foram construídos a fim de legitimar os governantes da dinastia lágida como *basilei* revestidos das insígnias e da autoridade monárquica dos faraós, tornando o governo estrangeiro mais palatável aos autóctones. Na época romana, contudo, não observamos grandes construções realizadas na região de Tebas, com exceção dos fortes construídos por Diocleciano no século III, o que demonstra que os romanos estavam mais preocupados em garantir o domínio sobre o Alto Egito por meio da presença de unidades militares na região para impedir a eclosão de novas revoltas na Tebaida.

quilômetros ao sul de Karnak, outro santuário dominava a paisagem: o templo de Luxor. Os dois mais proeminentes complexos arquitetônicos de Tebas eram dedicados ao deus Amon, patrono da cidade, e estavam conectados por uma avenida ladeada de esfinges. Em frente ao santuário de Luxor, foi construído um pequeno templo dedicado a Serápis, em estilo clássico, em homenagem ao imperador Adriano, por ocasião de seu aniversário, em 24 de janeiro de 126.

Em Karnak e Luxor havia dois conjuntos residenciais separados pelos templos de Amon. Segundo Estrabão (XVII, 1, 46), Tebas parecia mais um conglomerado de aldeias interconectadas, as quais eram nomeadas distritos (*laurai*),<sup>89</sup> como atesta o grande número de recibos de pagamento de taxas registrados em *ostraka* datando entre os séculos I e III (HEILPORN, 2009, p. 33-43). Os *laurai* de Tebas eram Xarax, Agorai, Borrax, Notos, Lips, Notos Kai Lips, Ophieon e Notos Kai Apeliotes. Dentre as aldeias da cidade de Tebas, apenas Notos Kai Lips localizava-se na parte ocidental, todas as demais ocupavam a margem oriental do Nilo. Ophieon era o assentamento construído nos arredores do templo de Luxor, enquanto os demais sítios estavam próximos do templo de Amon, em Karnak (LATJAR, 2012, p. 176). A parte ocidental de Tebas era conhecida como Djeme, para os egípcios, e Memnonia para os gregos, este último sendo um topônimo utilizado entre os séculos III e VIII para designar o distrito populacional localizado nos arredores dos templos funerários de Amenhotep III, Set I e Ramsés VI. Vários vilarejos também se desenvolveram fora do perímetro de Tebas; a Leste, a aldeia de Kerameia, a 8 quilômetros a norte de Tebas, e Touphinium, distante cerca de 20 quilômetros. Ambos os vilarejos abrangiam templos dedicados aos deuses Montu. Na parte ocidental da Tebaida, a aldeia de Hermonthis possuía também um santuário em

---

<sup>89</sup> Muito embora o primeiro sentido do termo *laurai* seja “caminho, passagem”, Heilporn (2009, p. 38) afirma que a tradução geralmente adotada foi proposta por Wilcken (1888) e significa “distrito ou bairro”.

homenagem ao deus Montu e um *Bucheum*, uma necrópole dedicada ao sepultamento do touro sagrado Buchis.<sup>90</sup>

Em outras *metropoleis* da Tebaida, nos núcleos urbanos onde vivia a elite local, algumas comodidades características do modo de vida romano, tais como ginásios, teatros, templos e banhos foram identificados por meio de escavações. Na *metropolis* de Antinoópolis, fundada por Adriano em 130 d. C., edifícios comuns às *civitates* romanas estavam presentes, como um hipódromo, um teatro e termas.<sup>91</sup> Já em Hermópolis, foram encontradas estruturas monumentais, dentre os quais um grande templo com colunas coríntias e um *komasterion* (local para reuniões e procissões), datados do século II. Em Panópolis, foram encontrados vestígios de dois templos dedicados a Pan-Min, contando com referências a outras divindades como Amon, Agathodaimon, Hermes e Chnoubis (VAN RENGEM, 2013, p. 5028-5030). Além disso, Panópolis foi um importante centro cultural e religioso na Tebaida, abrigando festivais em homenagem ao deus Pan-Min, onde aconteciam jogos e musicais.<sup>92</sup> Portanto, mesmo distante de Alexandria, o principal centro cultural do Egito, as elites da Tebaida haviam estabelecido ambientes confortáveis para uma vida cultural a exemplo das *poleis*, e assumiam cargos na administração municipal, podendo mesmo alcançar postos no governo imperial.

Muito embora os templos em homenagem aos deuses nilóticos dominassem a paisagem da Tebaida, na virada do segundo para o terceiro século começamos a observar

---

<sup>90</sup> Segundo afirma Thiers (2013, p. 720-723), a antiga cidade de Hermonthis (Iunu-Montu, em egípcio antigo), estava localizada a 15 km ao sul de Tebas, na margem oeste do Nilo. O *Bucheum* de Hermonthis era o local de enterro do touro Buchis, animal consagrado ao deus Montu. Os touros eram enterrados na necrópole desde a época de Nectanebo II e a prática se estendeu até 340, durante o reinado de Constâncio.

<sup>91</sup> Alexandria, Buto, Antinoópolis, Hermópolis, Crocodilópolis, Oxirrincos, Tebas e Panópolis possuíam termas. Infelizmente, é impossível estudar em detalhes a arquitetura desses edifícios, pois somente quatro chegaram até nós (Alexandria, Antinoópolis, Buto e Tebas), sendo que apenas a termas de Tebas está bem preservada. Pesquisas arqueológicas no sítio de Tebas indicam que a termas tenha sido construída no século II, perto da entrada do templo de Amon.

<sup>92</sup> Além de contar com uma elite política, o nomo panopolita, localizado na Tebaida, foi o berço de personalidades ilustres entre os séculos III e V, como o alquimista Zózimo (nascido em 300), os poetas Ciro de Panópolis, Nono (400-470) e Pamprépio (440-484) e os sacerdotes Heraisco e Asclepiades, no século V (RÖMER, 2019, p. 81).

uma ampliação da presença cristã no Vale do Nilo atestada, por evidências papirológicas e pela ocupação e/ou construção de espaços sagrados por homens divinos cristãos, em especial os monges. No Egito, as primeiras comunidades cristãs estavam presentes em Alexandria desde o primeiro século, embora a escassez de fontes nos impeça de conhecer com maior riqueza de detalhes o desenvolvimento do cristianismo no Egito nos dois primeiros séculos (CHOAT, 2012, p. 476). O mais antigo relato sobre a origem da comunidade cristã de Alexandria consta da obra *Historia Ecclesiastica* escrita por Eusébio, bispo de Cesareia Marítima, no século IV, sendo atribuído ao evangelista Marcos a fundação da primeira igreja cristã na cidade. É possível que o cristianismo tenha se difundido, no início, entre as comunidades judaicas de Alexandria. A partir da segunda metade do século II, os testemunhos de Clemente (150-215) e Orígenes (185-253) descrevem a pujança da comunidade cristã alexandrina e sua proximidade com a tradição filosófica platônica e com o judaísmo helenístico. Contudo, não encontramos, na obra de Clemente e Orígenes, menção à existência de quaisquer comunidades cristãs na *chora*,<sup>93</sup> o que reforça a ideia de que a difusão do cristianismo no Egito, nos dois

---

<sup>93</sup> Segundo Choat (2012), na ausência de evidências textuais acerca da difusão do cristianismo para além de Alexandria, muitas vezes elencam-se os papiros literários cristãos para demonstrar a expansão do cristianismo na *chora* no século II. No entanto, para Choat (2012), dois problemas acompanham essa análise, em primeiro lugar porque nem sempre é possível ter certeza se os textos eram lidos onde foram encontrados no século II ou se foram levados para lá posteriormente. Em segundo, um problema mais sistêmico surge da imprecisão e subjetividade inerente à datação paleográfica e da busca entusiástica por textos cristãos primitivos (BAGNALL, 2009, p. 9-24). Dada as imprecisões de datação e procedência dos papiros literários, não podemos utilizá-los como fonte inequívoca para o mapeamento da disseminação do cristianismo na *chora* ou para quantificá-lo. Sendo assim, o mais correto seria dizer que havia alguns cristãos na *chora*. Antes da época de Demétrio, bispo de Alexandria entre os anos de 189 e 232, talvez não devêssemos ver os poucos papiros literários como representantes de uma dispersão muito mais ampla, mas como uma amostra representativa da presença cristã no Vale do Nilo (CHOAT, 2012, p. 490-492). Durante o bispado de Demétrio, a disseminação do cristianismo fora de Alexandria pode ser observado de forma mais concreta. Eusébio cita uma “carta particular” do bispo de Jerusalém para a comunidade cristã de Antinoópolis, por volta de 200 (*Historia Ecclesiastica*, 6,11,3), e os Anais de Eutychiús ibn Batrîq, patriarca Melquita de Alexandria entre os anos de 933 e 939, mencionam que Demétrio ordenou três bispos, fora de Alexandria (WIPSZYCKA, 2009, p. 74-76). Tal feito do bispo alexandrino é entendido por Wipszycka (2009) como uma resposta à existência de comunidades cristãs em algumas cidades sobre as quais o bispo de Alexandria estava agora assumindo um controle mais direto.

primeiros séculos, foi um acontecimento circunscrito à elite alexandrina versada na cultura helênica (WIPSZYCKA, 2009; CHOAT, 2012).

A partir da segunda metade do século III e por todo o século IV é que observamos a ampliação das comunidades cristãs para além do Delta, alcançando mesmo as aldeias do Vale do Nilo, reduto por excelência das práticas da piedade popular nativa. Tal avanço do discurso e práticas cristãs nas cidades e aldeias da *chora* ocorreu mesmo durante as perseguições deflagradas por Décio, Valeriano e, mais tarde, Diocleciano, quando “os *confessores* se transformaram em líderes espirituais de primeira grandeza, disputando prestígio e influência com os bispos, os quais em mais de uma ocasião, capitularam diante das imposições imperiais (SILVA, 2003, p. 204). O processo de humilhação e sofrimento impostos aos mártires cristãos, como um ritual de iniciação, elevava-os rumo à proximidade com o divino. Com o fim das perseguições, a referência para os cristãos de líderes espirituais eram, mais uma vez, aqueles que detinham acesso aos domínios do sagrado. No Egito, em especial no Vale do Nilo, o monge como homem divino passou a ressacralizar, sob um viés cristão, espaços outrora ocupados apenas por especialistas religiosos pagãos, concorrendo assim com os sacerdotes-magos pelo monopólio da audiência das comunidades do Alto Egito. Desse modo, as ruínas dos templos antigos não eram ocupadas apenas pelos magos; muitos recintos dos santuários pagãos situados nas aldeias do Alto Egito foram adaptados pelos monges de acordo com seus próprios interesses. Portanto, o espaço sagrado que servia de adoração aos deuses antigos, era (re)sacralizado ao abrigar os homens divinos cristãos e convertia-se em testemunho da ascese monástica (WIPSZYCKA, 2018, p. 05).

No Alto Egito, no final do século III, eremitas cristãos, desejosos de purificar o corpo e elevar a alma, penetraram nos vales, grutas e necrópoles da Tebaida, adotando um estilo de vida ascético, marcado por jejuns, mortificações, abstinência sexual e o

incessante combate aos espíritos do mal. A emergência do monacato se confunde com a biografia de Antônio, o filho de um rico proprietário de terras agrícolas no Faium, região da Heptanômia, que, por volta de 270, com a idade de 20 anos, opta por abandonar o conforto da vida familiar para se estabelecer no deserto e viver uma vida ascética, tendo aí permanecido por quinze anos (WIPSYCKA, 2018, p. 13). Ocupando de início uma fortaleza abandonada a leste do Nilo, por volta de 305, Antônio começou a reunir em torno de si, discípulos que ansiavam por seguir o caminho da vida monástica, os quais estabeleceram-se no Vale da Níttria e no deserto da Célia, no Baixo Egito<sup>94</sup> (WIPSYCKA, 2018; SILVA, 2003; BROWN, 1990). É nesse período que o monacato, sustentado pelos anacoretas, recebeu o impulso da Grande Perseguição, visto que inúmeros cristãos refugiaram-se no deserto, onde poderiam realizar suas práticas religiosas e professar sua fé. Em 320, Pacômio, um ex-soldado do imperador Maximino Daia, elabora uma nova orientação para o movimento monástico com a criação do monacato cenobítico, fundado no Alto Egito, na aldeia de Tabenisi, a primeira comunidade monástica que reunia um conjunto de monges para viver sob uma regra comum. No século IV, o monacato não estava mais restrito apenas ao Egito.

Na Síria, Palestina e Mesopotâmia, ascetas afastavam-se do mundo em busca da purificação da carne e da elevação do espírito, dando testemunho de sua fé ao superar as tentações mundanas por intermédio de uma rigorosa disciplina, da comunhão com Cristo e da sacralização dos espaços profanos. Convertidos em homens divinos cristãos, os monges eram reverenciados pelos discípulos que os cercavam, pela *Ecclesia* e pela audiência das aldeias, na qualidade de intermediários entre o céu e a Terra. No Vale do Nilo, o local de ocupação preferido pelos monges era a necrópole de Tebas. Mas por que

---

<sup>94</sup> Segundo Eva Wipszycka (2018), ao escrever sobre os monges, os tradutores latinos de textos gregos usaram o termo *mons* (a montanha) em lugar do termo grego *oros* (o deserto). Ao fazer isso, eles acabaram por introduzir o termo *mons* ao vocabulário eclesiástico, que, por sua vez, utilizava-o em referência às comunidades monásticas.

um local de sepultamento da realeza faraônica foi escolhido pelas comunidades monásticas tebanas? Para Wipszycka (2009), a necrópole interessava aos monges por duas razões, talvez contraditórias, a saber: o desejo de viver isolados do mundo e, de outra parte, a vontade de estar em grupo, de viver em uma comunidade com interesses comuns, nos *hagioi oroi*, os desertos sagrados. Neste sentido, as ruínas dos templos e túmulos entalhados nas rochas das colinas constituía refúgio privilegiado para a prática ascética.

Assim, Tebas, a cidade dos deuses, muito embora não fosse mais a imponente capital sagrada da época faraônica, ainda mantinha seus santuários e estátuas majestosas, o que lhe garantia a posição de espaço sagrado no Alto Egito. Atravessada por rotas comerciais, a cidade sagrada de Amon se mantinha viva, e seus espaços sagrados eram ocupados pelos sacerdotes-magos e também pelo homem divino cristão, o monge. Ambos os tipos de *theioi andres* atraíam a Tebas todos aqueles desejosos por aprender e usufruir dos saberes esotéricos – dada a reputação da cidade –, em especial os magos e adivinhos, mesmo após as duras disposições legislativas promulgadas por Constâncio II. A crescente oposição chancelada pela casa imperial contra a atuação de magos e adivinhos nos indicam que o conhecimento do qual dispunham constituía uma modalidade específica de saber que conferia poder àqueles que dominassem os códigos e símbolos. Nesse sentido, ao mesmo tempo que a historiografia assinala a superação do paganismo e a cristianização da sociedade tardia, o expressivo número de feitiços, encantamentos e amuletos provenientes do Egito que recolhiam os saberes esotéricos das principais escolas de magia do Mundo Antigo demonstram a vitalidade dos ritos pagãos, dos quais os sacerdotes-magos eram os principais depositários, que buscamos assinalar a partir da análise dos *PGM* e dos amuletos do Egito tardio.

## CAPÍTULO 2

### OS PAPIROS E AMULETOS DO EGITO TARDIO

O Egito, desde a Antiguidade, sempre fascinou os visitantes que, de um lado a outro do Nilo, encantavam-se com a beleza de seus majestosos templos e com os mistérios ocultos pelas areias do deserto. Neste capítulo, buscamos refletir sobre a riqueza cultural dos amuletos e dos papiros recuperados pelas escavações arqueológicas realizadas no Egito. Atraídos pelo exotismo que sempre esteve presente na visão dos europeus sobre a cultura egípcia, arqueólogos, filólogos, comerciantes de antiguidades e colecionadores colaboraram, cada um a seu modo, na composição dos acervos de entalhes mágicos e na reunião dos papiros depositados hoje nos mais renomados museus da Europa, mas separados uns dos outros por milhares de quilômetros. A seguir, refletiremos sobre o uso do papiro como suporte de encantamentos, sobre as características de estilo dos *PGM*, a história de formação das coleções dos papiros mágicos e amuletos mágicos, bem como sobre as particularidades metodológicas aplicadas ao estudo desses documentos.

#### **O papiro como suporte dos textos mágicos**

De todos os materiais empregados como suporte para a escrita na Antiguidade, o papiro, sem dúvida, era um dos mais práticos.<sup>95</sup> Produzido a partir das fibras da planta

---

<sup>95</sup> Os povos antigos que usaram o papiro também utilizaram pedaços de cerâmica quebrada (chamados *ostraka*), pergaminhos (fabricados a partir do couro curtido de bovinos), pedaços de madeira e osso para os mesmos tipos de finalidades para as quais o papiro foi empregado; a saber, a produção de registros (BAGNALL, 1995, p. 07).

que lhe dá o nome, o papiro, graças a sua leveza e flexibilidade, era fácil de ser transportado e armazenado. Contudo, a fragilidade era sua principal desvantagem. Em razão disso, defende-se que os papiros não foram utilizados com a pretensão de serem suportes permanentes de registro, visto que, para esse fim, os antigos faziam uso de materiais mais duráveis, como a pedra e o metal, em particular o bronze (BAGNALL, 1995, p. 8). Tal consideração nos leva a tratar os papiros como artefatos históricos e a discutir a abrangência de seu uso no Mundo Antigo. De fato, a resistência milenar de documentos tão frágeis reclama atenção. O papiro, sendo de origem orgânica, resiste melhor quando protegido do ar e da água. Na prática, isso significa que a umidade do solo e a chuva são as suas principais inimigas. Já o solo desértico é o mais adequado à sua preservação, o que explica o fato de o Egito, país de clima seco, ser um dos locais mais propícios à preservação de papiros.<sup>96</sup>

A grande quantidade de papiros provenientes do Egito, grafados em hierático, grego, demótico e mesmo copta nos leva a formular uma questão importante: seriam os egípcios ávidos escritores e leitores ou as condições privilegiadas de preservação do material é que nos possibilitam maior conhecimento acerca do papiro como suporte material? Guglielmo Cavallo (1998), ao tratar da difusão de livros no Império Romano a partir do século II, fornece-nos informações importantes sobre o assunto. Em primeiro lugar, o público de leitores, no Império Romano, era minoria. Entre os leitores havia os “círculos aristocráticos cultos”, os gramáticos, alguns escravos e libertos e um grupo de leitores provenientes das “classes médias baixas” (CAVALLO, 1998, p. 76). Ao discutir a alfabetização como um privilégio social, o autor cita o exemplo dos papiros egípcios, que revelam a complexidade relativa ao domínio da leitura e da escrita, pois textos

---

<sup>96</sup> Os papiros egípcios não são os únicos do Mediterrâneo a serem favorecidos pelo fator climático. Foram recuperados papiros em grego, latim, hebraico, aramaico, siríaco em várias regiões do Oriente Médio e da Arábia (BAGNALL, 1995; BOWMAN, 1996).

literários sofisticados foram encontrados em localidades afastadas do Egito, indicando que mesmo pessoas do povo sabiam ler e escrever (CAVALLO, 1998, p. 76).

No tocante aos *PGM*, sabemos que foram redigidos em grego, demótico, hierático e copta, e foram recolhidos, sob a forma de *volumen* ou *codex*,<sup>97</sup> em necrópoles do Alto Egito. No Egito à época da dinastia ptolomaica, os hieróglifos, a escrita sagrada da época faraônica, continuava a ser utilizada nas inscrições templárias e em estelas comemorativas (BAGNALL, 1995). Outras duas modalidades de escrita foram empregadas no Egito: a hierática, forma cursiva dos hieróglifos, cujo domínio estava a cargo dos profissionais dos templos, e a demótica, que mesclava um alfabeto silábico com símbolos ideográficos e era empregada pelos escribas e demais profissionais responsáveis pela administração dos templos (BAGNALL, 1995). Durante o governo lágida, a escrita demótica se difundiu principalmente no Alto Egito, onde as tradições nativas ainda se mantinham. Contudo, no início do período romano, o demótico e o hierático tiveram seu uso reduzido. De acordo com Bagnall (1995, p. 15), isso se deve em parte à influência tardia da língua grega nas comunidades egípcias e à falta de apoio concedida aos templos pelos romanos, sendo importante lembrar que os templos eram centros religiosos e também econômicos, pois contavam com as terras por eles exploradas. A partir do século III, um novo sistema de escrita começou a se difundir entre os egípcios, o copta, um idioma híbrido que mesclava o alfabeto grego com símbolos demóticos (BAGNALL, 1995; FRANKFURTER, 2017). A princípio utilizado em textos cristãos, o copta, em meados do século IV, passou a ser empregado em documentos de caráter privado, como observamos nos *PGM*.

---

<sup>97</sup> O *volumen* era o livro-rol de papiro, neste suporte o texto era gravado em colunas. O *volumen* começou a ser difundido em Roma na segunda metade do século II a. C., período em que seu uso já estava amplamente difundido no mundo helenístico (CAVALLO, 1998, p. 72). Já o *codex*, o livro com páginas, começou a substituir o rolo a partir do século II. Aos poucos, o *codex* garantia preferência entre escritores e leitores, pois seu custo era menor e o registro poderia ser feito nos dois lados do material (CAVALLO; CHARTIER, 1998, p. 20).

Quanto à utilização do *volumen* (rolo) ou do *codex* (códice) pelos redatores dos *PGM*, não constatamos preferência por um formato ou outro. Sabemos que do século II em diante o rolo começou a ser substituído pelo códice, mas graças aos numerosos papiros greco-egípcios dos quais dispomos é possível afirmar que este último somente se tornou o suporte preferido dos leitores no século V. Boa parte dos *PGM* foi redigida entre os séculos III e IV, período em que notamos a difusão do códice, cujo formato era adequado a “cadernetas de anotações e prontuários de uso profissional” (CAVALLO, 1998, p. 92). A popularidade crescente desse suporte pode ser explicada pela facilidade de organização do material (papiro ou pergaminho) em páginas e a possibilidade de registrar textos mais extensos, tanto no anverso quanto no verso do suporte, o que não se verificava no rolo. Pode-se dizer que a prática da leitura se modificou bastante com a introdução do códice. O *volumen* era um suporte com uma estrutura fixa e com técnicas bem demarcadas de organização e apresentação do conteúdo; o mesmo rigor da escrita era reproduzido na leitura condicionada à capacidade textual do rolo. O *codex*, por sua vez, poderia reunir num mesmo “objeto-livro” vários outros textos, proporcionando uma leitura mais abrangente (CAVALLO, 1998, p. 94).

No que diz respeito aos manuais de magia, estes também se beneficiavam da praticidade da estrutura do códice. Como suporte escrito menos convencional que o rolo, o códice permitia a introdução nos textos de *charakteres*, sinais do mesmo tamanho das letras gregas, entendidos como suplemento sagrado ao sistema de escrita, cada vez mais usuais nos encantamentos e fórmulas mágicas dos papiros do Egito tardio (FRANKFURTER, 2017, p. 198). O uso desses sinais sugere que os redatores dos *PGM* tinham controle sobre formas de escrita não-semânticas que poderiam ser utilizadas com fins rituais, o que nos traz à discussão acerca da estrutura e do estilo da língua mágica utilizada pelos escribas nos papiros mágicos.

## A magia da escrita e os recursos de estilo dos *PGM*

Com relação ao conteúdo dos papiros, seu caráter é basicamente esotérico. Os encantamentos neles contidos podem ser classificados nas seguintes categorias: ritos de iniciação, feitiços terapêuticos, feitiços de submissão amorosa e hinos mágicos. O conhecimento mágico registrado nos *PGM* estava à disposição de um grupo restrito de oficiantes, o que nos remete a uma problemática de grande relevância no estudo dos papiros: a de definir a posição social dos sacerdotes-magos, os usuários do conhecimento recolhido nos papiros, como agentes que possuíam poderes taumatúrgicos e domínio sobre o sagrado, o que lhes conferia autoridade e prestígio. Para Betz (1992), os taumaturgos poderiam tanto ser sacerdotes dos templos egípcios quanto oficiantes religiosos errantes, que se deslocavam de região em região prestando favores a todos aqueles que os procurassem.<sup>98</sup>

No tocante aos rituais de iniciação presentes nos *PGM*, podemos afirmar que as referências aos cultos de mistérios nos indicam o impacto da tradição mágica grega sobre o universo religioso egípcio após a interação cultural com os helenos, como vimos no capítulo anterior. Desse modo, importa ressaltar que o contato com as tradições do Oriente no período helenístico revelou ao mundo greco-romano uma imensa diversidade sociocultural, em especial os assim denominados mistérios, isto é, cerimônias que aconteciam à parte do culto público e eram realizadas em segredo, com a presença do iniciado e do corpo sacerdotal, no interior do santuário (ALVAR, 1995, p. 438).<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Podemos classificar como taumaturgos os oficiantes religiosos, sejam eles sacerdotes, magos ou profetas. Esses indivíduos realizavam seus rituais em nome de uma divindade cultuada pelo grupo ao qual pertenciam à medida que estivessem envolvidos na produção de *thaumai*, maravilhas (SILVA, 2003, p. 167).

<sup>99</sup> Nas línguas modernas a palavra *mistério* está relacionada ao sentido da palavra *secreto*, sentido que remonta ao Novo Testamento. O caráter secreto constituía um atributo interessante dos mistérios antigos, manifestando-se sob a forma da *cysta mystica*, uma cesta de madeira fechada por uma tampa. Mas essa definição não é suficiente para esclarecer o termo culto de mistério. Nem todos os cultos secretos são mistérios; o termo não se aplica à magia privada nem às complexas hierarquias sacerdotais com acesso restrito aos locais ou objetos sagrados. Os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante. Esse caráter de

Referências aos cultos de mistério nos *PGM*, segundo autores como Burkert (1991) e Turcan (2001), demonstram que a tradição da magia e a tradição dos mistérios coexistiram por um longo período, estabelecendo-se múltiplas interseções entre elas.

Burkert (1991), na obra *Antigos cultos de mistério*, afirma que a tradição da magia e a tradição dos cultos de mistério tinham como denominador comum o ofício praticado pelos magos. Segundo o autor, magia e religião tenderiam a se opor, pois os mistérios, associados à religião, introduziam o iniciado num grupo que celebrava uma festa coletiva, enquanto que o mago “se mantém solitário entre seus sonhos de onipotência, ao mesmo tempo visando a fins práticos estritamente delimitados: o conhecimento do futuro, a aquisição de riquezas e concubinas” (BURKERT, 1991, p. 79). Não podemos, todavia, concordar com tal afirmação, pois defendemos que os magos dos papiros ofereciam a esperança da cura por meio de encantamentos e poções, o que reforça a prática da magia como ato coletivo, que visava à produção de resultados e que necessitava da exposição de tal eficácia para legitimação coletiva (MONTERO, 1990).

Muito embora Burkert (1991, p. 79) afirme que as funções terapêuticas dos encantamentos contidos nos papiros tenham recuado para um segundo plano, não é o que verificamos em nossas pesquisas. Boa parte dos feitiços e encantamentos presentes nos papiros podem ser classificados como terapêuticos. Muitos estudiosos dos *PGM* têm concentrado esforços em analisar as práticas terapêuticas empregadas pelos sacerdotes-magos, que associavam *materia medica* às divindades portadoras de atributos mágicos e ao rito do exorcismo. Em defesa de nosso argumento, podemos mencionar o artigo de Roy Kotansky (1991), *Incantations and prayers for salvation on scribed Greek amulets*, e a pesquisa de John Scarborough (1991), *The pharmacology of sacred plants, herbs, roots*, ambos publicados na obra *Magika Hiera: Ancient religion*, organizada por

---

exclusividade é acompanhado pelo segredo e, na maioria dos casos, por um cenário noturno (BURKERT, 1991, p. 19-20).

Christopher A. Faraone e Dirk Obbink (1991). Ainda sobre a prática da magia empregada com fins curativos pelos sacerdotes, segundo Haro Sanchez (2010), no artigo *Magie et médecine dans les papyrus grecs d'Égypte*, o ato mágico da cura possuía dois componentes: a palavra, o *logos*, a fórmula mágica pronunciada corretamente pelo mago; e o ritual, a *práxis*, realizado em paralelo ao encantamento, cuja eficácia residia não apenas na correta execução do ritual, mas também no seu valor simbólico, o que reforça a concepção do ato mágico como crença coletiva e o domínio do conhecimento especializado, da arte mágica, pelo sacerdote, conhecimento este derivado das tradições mágicas e dos cultos de mistério.

Outro grupo importante de encantamentos presente nos *PGM* são os hinos mágicos, um meio especial de comunicação entre os homens (magos) e os deuses que combinava discurso religioso, literatura e música (BLANCO CESTEROS, 2012, p. 53). Todos os *logoi* métricos dos *PGM* são considerados hinos mágicos, compostos por duas realidades: os *drómena*, “das coisas feitas”, e os *legomena*, “das coisas ditas” (BLANCO CESTEROS, 2012, p. 54). Este tipo de encantamento pretendia forçar a pessoa amada a se apaixonar, proporcionar a fidelidade ou o retorno do ser amado, obter vingança nos casos de desprezo, garantir favores, vitória ou o controle sobre a multidão, conjurar a presença de um assistente divino na execução de rituais mágicos ou invocar as divindades (FARAONE; OBBINK, 1991). Com relação aos saberes esotéricos transmitidos pelos papiros, verificamos a presença de um sistema teúrgico com ênfase na existência de uma divindade única e criativa que se manifesta através do todo o elenco de divindades do Mediterrâneo a partir do conhecimento de seus nomes, atributos, manifestações e símbolos, atraindo sua assistência para o ritual mágico, alçando o mago oficiante a um estado de êxtase com a divindade (BLANCO CESTEROS, 2012, p. 54; HERRERO VALDÉS, 2016, p. 19). Quanto aos recursos estilísticos empregados nos hinos mágicos,

estes não são tão elegantes quanto aqueles empregados nas obras literárias, mas quanto a isso devemos recordar que o discurso mágico preza mais pela funcionalidade do que pela exibição artística – na ação ritual, não há intermediários ou público (BLANCO CESTEROS, 2012, p. 55). A natureza da ação ritual, no Império tardio, era ilegal e muitas vezes punível com a pena de morte, principalmente após as disposições legislativas de Constâncio no século IV, contexto de grande parte dos papiros analisados nesta tese, de modo que o mago sempre se dirigia à divindade sem a intermediação de outros, apenas na presença dos iniciados nas artes mágicas, sem audiência, vale dizer, sem testemunhas (HERRERO VALDÉS, 2016, p. 20).

Outro elemento importante presente nos hinos mágicos dos *PGM* são as *voces magicae*, as palavras mágicas, também denominadas *onomata barbara*, *voces mysticae* ou *nomina magica*, palavras e expressões que, apesar de parecerem sem sentido, eram amplamente utilizadas nos feitiços (BLANCO CESTEROS, 2012; HERRERO VALDÉS, 2016; CARDOSO, 2016). A presença das *voces magicae* durante os rituais como forma de apelo aos deuses já era usual entre os assírios e os egípcios desde o segundo milênio a. C. (BRASHEAR, 1995, p. 3429-3430). Não obstante a ausência de significado aparente, não podemos afirmar que as *voces magicae* careciam completamente de sentido (CARDOSO, 2016). Segundo afirma Gager (1992, p. 07), elas podem ser classificadas como “uso não-padrão da linguagem”, assim como os palíndromos, as séries de vogais e formas geométricas construídas com palavras. No entanto, qualquer tentativa de se estabelecer “padrões” de análise para os papiros que não leve em consideração a particularidade da coletânea pode acabar incorrendo em erro. Desse modo, definir, como afirma Gager (1992), as *voces magicae* como uma linguagem “fora de padrão” pode não ser um recurso eficaz. Já Willian Brashear (1995, p. 3434) procurou identificar aquelas que lexicalmente não possuem sentido ou das quais não se pode extrair significado com

base em nenhum dos códigos linguísticos utilizados nos *PGM* como “*voces magicae bona fide*”. Em tal caso, seria impossível acessar o significado de tais expressões ao analisar o ritual ou invocação realizado pelo mago.

Um escrutínio mais atento das palavras mágicas, como aquele elaborado por Patrícia Schlithler da Fonseca Cardoso (2016), no artigo *O uso das voces magicae nos Papiros Mágicos Gregos*, nos permite constatar a presença de “vários nomes reconhecíveis junto às *voces magicae*” (CARDOSO, 2016, p. 164). Como exemplo, a autora cita as sequências de vogais empregadas em inúmeros feitiços, seja em ordem alfabética ou com uma repetição numérica específica. No contexto da magia, as sete vogais gregas ( $\alpha$ ,  $\epsilon$ ,  $\eta$ ,  $\iota$ ,  $\omicron$ ,  $\upsilon$ ,  $\omega$ ) possuíam significado simbólico, sendo associadas aos planetas ou mesmo a entidades sobrenaturais (VERSNEL, 2002, p. 115). Sendo assim, não podemos afirmar que as sequências de *voces magicae* incluídas nos feitiços tivessem um sentido estanque.

Como sustenta Versnel (2002), no ensaio *The poetics of the magical charm: an essay on the power of words*, podemos elencar três interpretações possíveis acerca do conteúdo das *voces magicae*. À época de sua composição, elas possuiriam significado, mas em um código inacessível à nossa compreensão atual; a outra hipótese é a de que elas teriam significado em sistemas de escrita conhecidos, mas ainda sem decifração; e, por fim, é possível que de fato elas nada signifiquem. Em geral, os estudos das *voces magicae* objetivam encontrar, na origem etimológica dessas palavras, o significado dos códigos revelados pelos deuses que garantiriam a eficácia do ritual, uma vez que os saberes contidos nos papiros correspondem ao conhecimento ofertado pelos próprios deuses aos indivíduos versados nos mistérios divinos (SILVA, 2003, p. 179).

Ademais, vários nomes de divindades podem ser reconhecidos entre as *voces magicae*. Essas personagens podem fazer parte do panteão grego e egípcio ou pertencer

à tradição judaica, tais como: Iao, Hermes, Hélio, Harpócrates, Tifão, Sabaoth, Adonai, Abrasax, Ísis, Osíris, Rá, dentre outros. Os nomes divinos não aparecem somente como invocações diretas, mas entremeados às palavras que, em conjunto, formam as *voces magicae*, como depreende-se do *PGM IV*, 850-929 (BETZ, 1992, p. 55):

Eu digo seus nomes que o Hermes três vezes grande escreveu em Heliopolis com letras hieroglíficas: ARBAKORIPH MENIAM OBAOB ABNIOB MERIM BAIAX CHENOR PHENIM ORA ORESIOU OUSIRI PNIAMOUSIRI/ PHREOUSIRI HORIOUSIRI NAEIORSIRI MENIMOUSIRI MNEKOUSIRI PHLEKOUSIRI PELELOUSIRI ONIO RABKOUSIRI ANIOBOUSIRI AMEAOUSIRI ANOROUSIRI AMENEPHEOUSIRI. Entre dentro dele e revele a mim (Tradução William Grese. Grifo nosso).

O excerto supracitado faz parte do feitiço chamado *Transe de Salomão*, cujo objetivo era invocar a divindade utilizando-se como intermediário um homem ou menino. Após conclamar a divindade em seu auxílio, o mago inicia a recitação das vozes mágicas na qual constatamos a menção ao nome de Osíris (demarcado com grifo nosso) e em seguida uma longa lista de divindades do panteão egípcio associadas a ele, como “Pre-Osíris, Horus-Osíris, Onnuris-Osíris, Amenophis-Osíris, Amon-Osíris” (BETZ, 1992, p. 55). Logo, as *voces magicae* apresentadas no presente excerto não eram sem sentido, muito embora seja difícil perceber o nome dos deuses egípcios.

Uma explicação razoável para o emprego desse recurso é a de que essas palavras e expressões seriam uma linguagem compreendida apenas pelos deuses (CARDOSO, 2016). Segundo Graf (1997, p. 219-220), o filósofo neoplatônico Jâmblico de Cálcis, autor da obra *De Mysteriis*, ao descrever a natureza dos deuses, argumenta que estes possuíam uma linguagem própria, diferente e superior à linguagem humana. As *voces magicae* poderiam também ser o nome secreto dos deuses, pois a expressão “nomes secretos” ou “nomes sagrados” frequentemente acompanha as palavras mágicas. Tal hipótese tem respaldo no fato de o conhecimento dos nomes secretos das divindades ser

declarado nos feitiços como garantia da eficácia do encantamento e da credibilidade do mago ao estabelecer com a divindade uma relação de proximidade e súplica (GRAF, 1991, p. 192). Ademais, é também possível que as *voces magicae* exprimiram a tentativa de transcrição dos encantamentos, especialmente daqueles em língua egípcia. Como afirma Cardoso (2016), nos últimos séculos do primeiro milênio a. C., a língua egípcia era escrita num alfabeto próprio, uma versão cursiva dos hieróglifos: a escrita demótica. A partir dos séculos I e II, os esforços de transcrição da língua egípcia utilizando-se os códigos gregos (em conjunto com alguns sinais demóticos suplementares) resultaram no copta antigo. Sabemos que a pronúncia correta dos nomes e palavras era importante para que o encantamento fosse eficaz e, de fato, várias palavras que no passado foram consideradas sem sentido lexical, hoje já são consideradas egípcias.<sup>100</sup>

Em todo caso, ainda hoje não encontramos explicações definitivas acerca das *voces magicae*. O que de fato podemos afirmar é que a pronúncia correta dos nomes e palavras era importante para que o encantamento fosse bem-sucedido, sendo os oficiantes de tais ritos detentores de saberes esotéricos revelados pelas divindades após o ritual de iniciação, o que justificaria um maior interesse dos magos-escribas em registrar os rituais e procedimentos revelados pelos deuses durante os cultos secretos em livros de consulta que permaneceram ocultos por quase dezesseis séculos, até serem descobertos por Jean d'Anastasi, em 1828, nos arredores de Tebas.

---

<sup>100</sup> Brashear (1995), em seu catálogo de *voces magicae*, indica várias palavras com origem egípcia. Alguns exemplos: καρφισυθ, “pai primeiro”; κεφ, “macaco”; Βανχωωωχ, “espírito da escuridão”; αρτεν, “criatura elevada”; αγεβυκρωμ, “o que carrega o brilho do sol e o fogo”, equivalente ao grego πυρφορός, entre outras.

## A “Biblioteca Mágica de Tebas”: descoberta, transmissão e recepção

A descoberta dos *PGM*, na primeira metade do século XIX, bem como a de outros importantes textos e artefatos sobre a sociedade egípcia, da época faraônica à tardo antiga, só foi possível graças à abertura política pela qual passou o moderno Estado egípcio a partir do século XVI.<sup>101</sup> Contudo, o fascínio pelo Egito não surgiu na Idade Moderna. Desde a Antiguidade, os visitantes do Egito, seus vizinhos cretenses, gregos, fenícios, assírios e, posteriormente, os invasores persas, macedônios e romanos, fascinados pela riqueza cultural do Egito, levaram para seus territórios de origem elementos artísticos e religiosos criados pelos egípcios.<sup>102</sup>

No século VII, a conquista do Egito pelos árabes após a derrota bizantina pôs fim ao trânsito dos visitantes e por 700 anos o Egito se tornou praticamente inacessível aos europeus.<sup>103</sup> Durante o Renascimento, a estabilização da situação política no Oriente Médio possibilitou o regresso dos viajantes europeus ao Egito. Em 1517, ao tomar posse do Egito, o sultão Osman Selim I abriu novamente o país ao mundo ocidental. Os

---

<sup>101</sup> Dentre as grandes descobertas do período podemos destacar a abertura do templo de Ramsés II, em Abu Simbel; a descoberta das tumbas de Ramsés I e Seti I, no Vale dos Reis; a abertura da pirâmide de Quéfren, em Gizé, e a remoção do busto de Ramsés II do Ramesseum, em 1816, hoje exposto no Museu Britânico, em Londres (TIRADRITTI, 1998). Todas essas descobertas foram realizadas pelo comerciante de antiguidades Giovanni Battista Belzoni (VERCOUTTER, 2002).

<sup>102</sup> Inúmeras práticas tradicionais da cultura egípcia foram difundidas no Ocidente, como as promessas de sobrepujar a morte, dos cultos de Ísis e Serápis, o próprio culto à deusa Ísis que se tornou muito popular no Império, inclusive em Roma, e o transporte de obeliscos, monumentos comemorativos que objetivavam transmitir à posteridade a memória sobre fatos marcantes ou grandes feitos dos imperadores (BAKOS, 2004).

<sup>103</sup> Em 284 ascendeu ao poder o imperador Diocleciano, que realizou importantes modificações políticas no sistema imperial, cujas diretrizes foram responsáveis pela manutenção do Império Romano do Ocidente até 476 e forneceram as bases para fundação do Império Bizantino (SILVA; MENDES, 2006, p. 199). Uma das principais foi a criação da Tetrarquia, um sistema de governo que organizou a divisão do Império entre dois ou mais titulares com o objetivo de “otimizar a administração e defesa do amplo território controlado pelos romanos” (SILVA; MENDES, 2006, p. 199). Na divisão territorial estabelecida pelo imperador, o Egito e o Oriente ficaram sob a responsabilidade de Diocleciano. A tendência à repartição do Império Romano acabou se afirmando como importante estratégia política, principalmente após a morte de Constantino, em 337 (SILVA; MENDES, 2006, p. 200), e só chegou ao fim com a repartição definitiva do Império pelos filhos de Teodósio, em 395, quando Honório ficou com a parte ocidental e Arcádio com a parte oriental. O Egito foi mantido como território bizantino até o século VII quando foi conquistado por persas, sendo reconquistado pelos bizantinos liderados por Heráclio, em 629, e em seguida, pelos árabes em 642 (DONADONI, 2010, p. 213).

européus receberam proteção durante sua estadia no Egito, possibilitando a mercadores, colecionadores e eruditos visitar as pirâmides e todo o complexo templário milenar da época dos faraós (CURRAN, 2007, p. 24). Osman Selim I concedeu-lhes inclusive o direito de escavar o deserto e antigas necrópoles em busca de múmias e outros objetos valiosos, fazendo com que as jornadas se convertessem em autênticas expedições de pilhagem.

Até o final do século XVII, a maioria dos túmulos da necrópole de Sakkara, em Mênfis, foi profanada e suas múmias, roubadas (CURRAN, 2007, p. 26). Antiquários e colecionadores, aproveitando-se da abertura política, também foram ao Egito recolher seus próprios objetos, intensificando assim o saque das antiguidades egípcias (GORDON, 2012, p. 148).<sup>104</sup> A expedição ao Egito liderada por Napoleão Bonaparte entre 1799 e 1801 abriu definitivamente o país para o Ocidente. A descoberta de um fragmento de estela, a Pedra de Roseta, no delta do Nilo, permitiu ao linguista francês Jean-François Champollion decifrar os hieróglifos, a misteriosa escrita egípcia, em 1822, tornando-a inteligível pela primeira vez em 1500 anos.<sup>105</sup> A decifração dos hieróglifos e o aumento das escavações levaram ao surgimento de uma nova disciplina acadêmica: a Egiptologia.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Segundo Richard Gordon (2012), os relatos de Napoleão e seu conselheiro cultural Vivant Denon atraíram a atenção de comerciantes de antiguidades como Bernardino Drovetti, Giambattista Belzoni e Henry Salt, interessados nas riquezas do Egito. Essa empreitada arqueológica financiada pela iniciativa privada acabou por equipar os proeminentes museus da Europa – Britânico, Louvre, Rijksmuseum, Berlim, Leiden – com os mais belos artefatos do Egito antigo (GORDON, 2012, p. 148).

<sup>105</sup> A Pedra de Roseta é um bloco de granito preto que contém um decreto promulgado em 196 a. C., na cidade de Mênfis, em nome do faraó Ptolomeu V, cujo conteúdo está escrito em três línguas diferentes: hieroglífico, demótico e grego. Quando os ingleses derrotaram os franceses, em 1801, eles a removeram do Institut Nationale, no Cairo, e a transportaram para o Museu Britânico, em Londres (GORDON, 2012, p. 148).

<sup>106</sup> A história da egiptologia, ciência que trata de todos os assuntos e objetos relacionados ao antigo Egito, foi fundada no século XVIII, após a expedição de Napoleão Bonaparte e da descoberta da pedra de Roseta. O marco fundador da área corresponde aos estudos dos artefatos encontrados pela missão cultural que Bonaparte levou ao Egito, estudos estes que foram possibilitados graças ao trabalho de decifração dos hieróglifos realizado por Champollion (BAKOS, 2004, p. 10).

As descobertas realizadas pelos arqueólogos e colecionadores de antiguidades e a decifração da escrita egípcia, no início do século XIX, deram ensejo à publicação de inúmeros trabalhos sobre o Egito antigo, dentre eles a coleção de textos mágicos conhecidos como *Papyri Graecae Magicae*. Contudo, longe de suscitar qualquer esforço acadêmico em prol de sua tradução e estudo, os primeiros exemplares dos papiros mágicos foram deixados de lado pela maioria dos pesquisadores. Embora estivessem catalogados como artefatos egípcios, os especialistas na língua egípcia o ignoravam, já que estavam escritos em grego, ao passo que os classicistas os desconsideravam por não serem originários do contexto helênico.

Até a descoberta dos papiros mágicos, as únicas evidências seguras de práticas mágicas na Antiguidade eram gemas e alusões ou descrições ocasionais de encantamentos e exorcismos feitas pelos autores clássicos. Em 1826, *A maldição de Artemísia*, o texto mágico grego mais antigo escrito em papiro – e até nossos dias, um dos mais antigos papiros gregos do mundo –, foi publicado por Giovanni Petrettini, e é um dos mais notáveis testemunhos acerca das práticas de magia no Mundo Antigo, remontando ao século IV a. C. (BRASHEAR, 1995, p. 3402).

Dois anos após a publicação de Petrettini, em 1828, em um túmulo nos arredores de Tebas foram encontrados vários papiros contendo encantamentos e fórmulas mágicas datados entre 250 e 350 (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995; GORDON, 2012; DOSOO, 2014). Jean d’Anastasi adquiriu a biblioteca e vendeu a maior parte dela para vários colecionadores europeus.<sup>107</sup> A coleção conhecida como papiros de Estocolmo, no entanto, foi doada por ele a Caspar Reuvers, curador do Rijksmuseum van Oudheden (BETZ, 1992, p. xlii; BRASHEAR, 1995, p. 3402). Anastasi, à época cônsul geral da

---

<sup>107</sup> Existem várias grafias alternativas do nome de Anastasi; aqui utilizamos na forma que aparece na obra de Hans Dieter Betz (1992), Jean d’Anastasi. Seu primeiro nome é por vezes grafado Jean ou Giovanni, enquanto que o segundo é escrito como Anastasi, Anastasy, Anasthasi, Anasthasy e Anastazy (DOSOO, 2014).

Suécia no Egito e também patrocinador da expedição que encontrou os papiros, era um dos comerciantes de antiguidades mais ricos e influentes do Cairo (GORDON, 2012, p. 33).<sup>108</sup> Como assinala Ritner (1995), em seu artigo *Egyptian magical practice under Roman Empire: the Demotic spells and their religious context*, estes papiros sozinhos correspondem à metade das fórmulas mágicas atualmente preservadas e, devido à sua origem e ao seu conteúdo, esse conjunto é comumente chamado de “biblioteca mágica de Tebas” (RITNER, 1995; HARO SANCHEZ, 2008; ZAGO, 2010; GORDON, 2012; DOSOO, 2016).

Segundo Dosoo (2014), supõe-se que a biblioteca tebana tenha sido encontrada em uma ânfora ou caixa depositada num túmulo ou templo na margem ocidental de Tebas; suposição esta que, diga-se de passagem, é amplamente reconhecida pela comunidade acadêmica, sendo inclusive mencionada nas obras de Betz (1992) e Brashear (1995), principais referências no estudo dos *PGM*. De acordo com Dosoo (2014), a hipótese da “biblioteca mágica de Tebas” representa “um eco da descoberta do arquivo conhecido como *Ramesseum papyri* e uma dedução razoável dos escritos de Giovanni d’Athanasí”, escavador de antiguidades egípcias que atuava na área de Tebas, contemporâneo de Jean d’Anastasi, que relatou, em suas memórias, que os papiros demóticos eram geralmente encontrados em urnas de terracota depositadas nos túmulos da necrópole tebana. Com efeito, pouco se sabe sobre como Anastasi adquiriu os papiros, se por meio de escavações ou da mão de comerciantes de antiguidades (DOSOO, 2014, p. 33-34). Ainda que se possa questionar a procedência exata da “biblioteca mágica de Tebas”, muitos autores aceitam a suposição de que a biblioteca seria de origem tebana. Ritner (1995) defende

---

<sup>108</sup> Após a retirada do exército francês do Egito, em 1802, Anastasi estabeleceu-se em Alexandria, tornou-se amigo íntimo do vice-rei Muhammad Ali, e um dos homens mais ricos do Egito, graças ao monopólio da venda de grãos negociado com a Suécia em troca de ferro-gusa. Juntamente com suas atividades comerciais, Anastasi acumulou uma das maiores coleções de antiguidades egípcias de sua época, parte disso foi o produto de suas próprias escavações em Saqqara, Mênfis e Abidos, enquanto a porção restante, e talvez maior, foi comprada de egípcios (DOSOO, 2014, p. 26).

que os papiros mágicos são provenientes de Luxor, afirmação embasada nas anotações de Jean d'Anastasi. Magali de Haro Sanchez (2008), no artigo *Les papyrus iatromagiques grecs et la région thébaine*, chama a atenção para as características próprias do dialeto tebano, evidenciadas pelo uso de termos em demótico e em língua copta, identificadas nas fórmulas e encantamentos presentes nos papiros, que apontariam a Tebaida como sua região de origem.

A coleção de papiros adquirida por Anastasi continha textos escritos em quatro idiomas: hierático, demótico, copta antigo (isto é, o egípcio grafado em caracteres gregos) e grego, todos encontrados supostamente no mesmo túmulo, nas cercanias de Tebas (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995; HARO SANCHEZ, 2008; GORDON, 2012; DOSOO, 2014). A descoberta patrocinada por Anastasi trouxe à luz um *corpus* substancial composto por vários papiros, atualmente sob a guarda de diferentes museus, como apresentado na Tabela 1:

**Tabela 1** – Lista de papiros pertencentes à “Biblioteca de Tebas”

Referência	Local	Número	Datação	Descrição	Conteúdo
PGM I	Staatliche Museum (Berlim)	<i>Papyrus Berolinensis</i> inv. 5025	IV-V	<i>Volumen</i> , textos em grego.	Manual de magia com diferentes instruções.
PGM II	Staatliche Museum (Berlim)	<i>Papyrus Berol.</i> Inv. 5026	IV-V	<i>Volumen</i> , textos em grego.	Manual de magia com diferentes instruções e fórmulas para revelação.
PGM III	Museu do Louvre (Paris)	<i>P. Louvre</i> 2391 ( <i>P. Mimaut</i> 1-4)	IV	<i>Volumen</i> , textos em grego.	Feitiços para revelação, previsão do futuro e invocação do deus Hélios.
PGM IV	Biblioteca Nacional de França (Paris)	<i>BNF Manuscrit Supplément grec</i> 574	IV	<i>Codex</i> , 30,5 x 27 cm, textos em grego e copto.	Feitiços para produção de amuletos apotropaicos, submissão amorosa, Liturgia de Mitra, hinos e orações.

<i>PGM V</i> <sup>109</sup>	Museu Britânico (Londres)	<i>P. Lond. 46</i>	IV	<i>Codex</i> , 28 x 21 cm, textos em grego.	Feitiços para revelação, previsão do futuro, atração, obtenção de assistente divino, iniciação mágica, submissão amorosa e amuletos.
<i>PGM VII</i>	Museu Britânico (Londres)	<i>P. Lond. 121</i>	III-IV	<i>Volumen</i> , 200 x 33 cm, textos em grego.	Oráculo de Homero, dias e horas para adivinhação, terapêuticos, feitiços para submissão amorosa, horóscopo, feitiços para revelação, adivinhação, submissão, coerção, restrição, amuletos para favor divino e vitória.
<i>PGM XII</i>	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	<i>P. Lugd. Bat. J 384 (V)</i>	IV	<i>Volumen</i> , 360 x 22 cm, textos em grego e demótico.	Ritos para manifestação da deusa Koré (Perséfone), feitiços para conseguir favores, afastar inimigos, conseguir um oráculo, interpretar sonhos, revelações, submissão amorosa e amuletos.
<i>PGM XIII</i>	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	<i>P. Lugd. Bat. J 395 (W)</i>	IV	<i>Codex</i> , 150 x 26, 5 cm, textos em demótico e grego.	Livro sagrado de Moisés e ritual de iniciação.
<i>PGM XIV</i>	Museu Britânico (Londres)	<i>P. Leiden I 383 e P. Lond. Demot. 10070</i>	III	<i>Volumen</i> , papiro dividido em dois para venda, 500 x 24 cm, textos em hierático, demótico, grego, copto antigo e núbio.	Feitiços terapêuticos, para adivinhação, revelação, para causar pesadelos, para submissão amorosa e informações sobre ervas, salamandras, minerais e outros materiais mágicos.
The Leyden Papyrus X	Rijksmuseum van Oudheden (Leiden)	<i>P. Leiden X</i>	IV	<i>Codex</i> , 30 x 34 cm, textos em grego.	Receitas de Alquimia, instruções para purificação e fabricação de metais
The Stockholm Papyrus e <i>PGM Va</i>	Museu Victoria (Uppsala)	<i>P. Holmiensis</i>	IV	<i>Codex</i> , 30 x 16 cm, textos em grego.	Receitas de Alquimia, instruções para lapidação de pedras preciosas e

<sup>109</sup> Segundo Magali de Haro Sanchez (2008, p. 98), o *PGM V* pode ser incluído entre os papiros adquiridos (ou encontrados) por Anastasi em 1828 na Tebaida.

					semipreciosas, produção de tintas para tecidos e feitiço para conseguir visão ( <i>PGM Va</i> ).
<i>PGM LXI</i>	Museu Britânico (Londres)	<i>P. Brit. Mus.</i> 10588	III	<i>Volumen</i> , 244 x 24 cm, textos em grego, demótico e copto antigo	Feitiços terapêuticos, para sonhos oraculares, submissão amorosa e produção de amuletos.

**Fonte:** (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995; HARO SANCHEZ, 2008).

Em 1828, foram vendidos ao Rijksmuseum van Oudheden, localizado na cidade de Leiden, quatro rolos de papiros, os *PGM XII*, *XIII*, *XIV* e *Leiden Papyrus X*. O primeiro, também conhecido como *Anastasi V*, em referência ao seu número de série na coleção de Anastasi, tem pouco mais de três metros de comprimento e contém dezenove encantamentos, dentre os quais quatro estão escritos em demótico, dois em demótico e grego e treze em língua grega. O *PGM XIII*, escrito em copta e grego, remonta ao século IV. Já o *PGM XIV* foi dividido em duas partes, vendidas para diferentes museus: uma parte ficou com o Rijksmuseum van Oudheden e a outra, com o Museu Britânico. Os dois fragmentos contêm 62 feitiços em demótico, ambos pertencentes ao século III. Em 1830, Caspar Reuvens publicou um relatório dos acervos greco-egípcios da coleção Anastasi. Ao analisar o papiro identificado como *Anastasi IX*, notou que se tratava de receitas químicas para purificação e fabricação de metais, o que o levou a caracterizá-lo como sendo alquímico e não mágico. Nas traduções dos papiros que se seguiram, como as de Betz (1992) e Brashear (1995), o papiro *Leiden Papyrus X* permanece ausente devido à classificação estabelecida por Reuvens.

Em 1857, a Biblioteca Nacional de França comprou o *PGM IV*, contendo 36 feitiços em copta e grego, redigidos em 3274 linhas. O manuscrito é conhecido como

*Papiro Mágico de Paris* e sua datação remonta ao século IV. O Louvre, por sua vez, adquiriu o *PGM III (Anastasi 1061)*, um rolo com sete colunas escritas em língua demótica e uma coluna escrita em grego, contando ainda com trechos em hierático, copta antigo e demótico, cujo autor parece ser o mesmo escriba do *PGM XII* (BRASHEAR, 1995, p. 3404).

Já o Museu Britânico comprou, em 1839, o *PGM V*, um *códex* com 489 linhas escritas em grego. Em 1857, adquiriu a segunda parte do *PGM XIV*, também chamado de *Papiro Mágico de Londres*. O *PGM VII*, comprado pelo Museu Britânico em 1888, não possui datação nem procedência definida. Acredita-se que seja um documento do século III e que proceda do Egito, contudo não é de todo certo que ele seja proveniente da mesma tumba de Tebas na qual foram encontrados os demais.

Ao Museu Victoria foi doado o *Papyru Holmiensis*, um *códex* contendo 15 páginas de fórmulas de alquimia, em língua grega (FARAONE, 1996; BRASHEAR, 1995; JENSEN, 2008). Devido às numerosas repetições, abreviações e omissões presentes no papiro, acredita-se que tais receitas funcionavam como lembretes para aqueles que já eram hábeis na prática da alquimia (JENSEN, 2008, 47). Cento e cinquenta e quatro receitas foram registradas no papiro, sendo boa parte delas destinada à instrução quanto à lapidação de pedras preciosas e semipreciosas. Entre as páginas do *P. Holmiensis* foi encontrada uma página perdida de um papiro mágico então identificado como *PGM Va* (BRASHEAR, 1995, p. 3403).

Os *PGM I e II*, vendidos ao egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius, em 1857, muito embora pertençam à coleção de Anastasi e sejam provenientes de Tebas, não fazem parte da mesma coletânea encontrada em 1828 (BRASHEAR, 1995). O mesmo se pode dizer do *PGM LXI*, um *volumen* contendo sortilégios escritos em demótico, grego e copta antigo datado do século III. O *PGM III*, do século IV, foi adquirido pelo Louvre em 1837,

da coleção de Jean-François Mimaut, e acredita-se que tenha pertencido à coleção reunida por Anastasi (BETZ, 1992, p. xlii; BRASHEAR, 1995, p. 3405).

Uma questão que intriga todos aqueles que se dedicam ao estudo dos papiros mágicos é desvelar o motivo que levou um mago a encerrar numa tumba um conjunto tão precioso de encantamentos. Talvez tal indivíduo buscasse respaldar-se no além-túmulo, ao dispor de todo o conhecimento necessário ao exercício de seu ofício. No entanto, se considerarmos o contexto do IV século, período em que foram escritos os papiros mais recentes encontrados em Tebas, é possível que a intenção tenha sido a de colocar textos tão preciosos ao abrigo da perseguição deflagrada pelos imperadores cristãos contra as artes mágicas.

Logo após o Rijksmuseum van Oudheden, o Museu Britânico, Louvre, Victoria e a Biblioteca Nacional de França adquirirem os papiros da “Biblioteca Mágica de Tebas”, os pesquisadores iniciaram as primeiras traduções e estudos. O ensaio acadêmico mais antigo sobre os papiros da *Coleção Anastasi* é de autoria de Caspar Jacob Christian Reuvens (1830), em sua obra *Lettre à M. Leitronne*, que reúne breves fragmentos do PGM XII (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995; JENSEN, 2008; DOSOO, 2014).<sup>110</sup> O estudo de Reuvens teve o mérito de despertar o interesse de importantes pesquisadores do Mundo Antigo, como Karl Otfried Muller e Conrad Leemans, para os textos mágicos encontrados em Tebas.

A primeira publicação de um papiro mágico em língua moderna foi realizada por Charles Wycliffe Goodwin (1852). A obra intitula-se *Fragment of a Graeco-Egyptian work upon magic* e traz uma tradução comentada do PGM V (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995). Outra importante tradução comentada, produzida ainda no século XIX, foi a obra

---

<sup>110</sup> Caspar Reuvens, em seu parecer crítico acerca dos papiros adquiridos da coleção Anastasi, considerou o *P. Leyden X* como alquímico. Apenas em 1869 o *Papiro Leyden X* foi traduzido e chamou a atenção do químico e historiador alemão Hermann Kopp, que incluiu uma descrição do documento baseada no resumo de Reuvens em sua obra *Beiträge zur Geschichte der Chemie* (JENSEN, 2008, p. 98).

*Zwei Griechische Zauberpapyri des Berliner Museums*, de Gustav Parthey (1865), na qual o autor ensaia uma sutil comparação entre as fórmulas mágicas dos *PGM I e II*, objeto de sua tradução, e algumas gemas mágicas e *defixiones* sob a guarda do Museu de Berlim. Em 1885, Leemans, por sua vez, publicou a obra *Papyri Graeci Musei Antiquarii Publici Lugduni-Batavi*, apresentando os *PGM XII e XIII* numa versão em latim (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995).

Ainda no século XIX, um trabalho relevante foi realizado pelo papirologista Carl Wessely (1888), que publicou a tradução do grande papiro mágico de Paris (*PGM IV*) e do papiro de Londres (*PGM V*), numa obra intitulada *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London* (BRASHEAR, 1995; DOSOO, 2014). Traduções do Papiro Mimaut (*PGM III*) e do Papiro do Museu Britânico (*PGM VII*) também foram elaboradas nesse ínterim (BETZ, 1992). Em 1893, Frederic George Kenyon publicou a obra *Greek Papyri in the British Museum*, na qual apresenta a tradução dos *PGM VII, VIII-X e XI(a)*. Assim, por volta de 1893, todos os textos mágicos gregos mais importantes já haviam sido publicados. Enquanto os encantamentos descritos nos papiros encontrados no Alto Egito eram decifrados pelos pesquisadores, escavações em Oxyrhynchus, a cargo de Grenfell e Hunt, em 1896, traziam à luz novos documentos, como os *PGM XXIV (a) e (b), XXVII, XXVIII (a) e (c)*. Outros achados em Eshmunein, em 1903, como o *PGM XIX (a)* e em Hawara, em 1899, com as descobertas dos *PGM XXXII, XXXII (a)*, desenterravam da areia do deserto evidências substanciais acerca da complexa e híbrida religiosidade do Egito greco-romano, oferecendo aos contemporâneos um novo panorama acerca das práticas mágico-religiosas do Mundo Antigo.

Foi um renomado especialista em religião grega, Albrecht Dieterich (1866-1908), que, ao oferecer um seminário em Heidelberg sob o título *Selected pieces from the Greek Magical Papyri*, despertou o interesse da comunidade acadêmica internacional

para os *PGM*. Assessorado por seus alunos, Dieterich iniciou uma abrangente edição dos *PGM* (BETZ, 1996, p. 43). Um dos primeiros ensaios de interpretação acerca dos papiros mágicos foi elaborado por Dieterich (1891). Trata-se de *Abrahas: Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums*, obra cujo objetivo era detectar vestígios da antiga religião políade grega nos *PGM* da época tardia. Avançando com as pesquisas acerca dos papiros, Dieterich (1903), na obra *Eine Mithrasliturgie*, propôs que as linhas 475 a 829 do *PGM* IV contêm a descrição de um ritual iniciático do culto de Mitra, afirmação que não é unânime entre os pesquisadores das práticas de magia no Egito tardio.

Após essa tese bombástica de Dieterich, o principal objetivo dos especialistas, ao investigar os *PGM*, passou a ser encontrar, neles, textos de teor religioso, de modo que se pudesse estabelecer uma separação entre religião e magia, acompanhando-se assim as discussões formuladas por Frazer e Tylor, no início do século XX. À época, era necessário estabelecer uma definição de magia e de religião para se enquadrarem os papiros. A obra clássica de Frazer (1890), *The golden bough*, foi o principal aporte teórico para esta definição, de maneira que os textos dos papiros foram incluídos no domínio da magia e tidos como uma degenerescência diante da religião antiga, uma miscelânea de elementos religiosos provenientes do Oriente e do Ocidente (SILVA, 2003). Com o passar do tempo, os aspectos populares e pouco ortodoxos das crenças do Egito na época tardia, cujos oficiantes prometiam fortuna e glória ou ofereciam proteção contra doenças e animais perigosos, despertaram o interesse daqueles que ansiavam por conhecer melhor essas práticas mágicas, consideradas primitivas pelos antropólogos, mas que faziam parte do cotidiano de sociedades complexas, como a egípcia.

O objetivo inicial de Dieterich era realizar uma compilação de todos os textos mágicos gregos do Egito, independentemente de seu suporte, fossem *ostraka*, papiros ou

pergaminhos (BRASHEAR, 1995). Com sua morte repentina, em 1908, seus colegas e alunos da Universidade de Heidelberg deram continuidade à empreitada. Richard Wünsch assumiu a verificação da métrica textual, ao passo que Adam Abt e Ludwig Fahz deram prosseguimento à tradução do papiro de Berlim (*PGM I e II*). Os papiros com seções em escrita demótica ficaram aos cuidados de Georg Möller e a reedição do Papiro Mimaut (*PGM III*) e de todo o restante dos *corpora magicae* foi atribuída a Karl Preisendanz (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995). O primeiro esboço do trabalho do grupo de Heidelberg ficou pronto apenas depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Em 1915, Wünsch morreu em combate contra o exército russo, na cidade de Ilza; Abt e Möller, em 1918. A fim de recompor o grupo, foram convidados Sam Eitrem, da Universidade de Oslo, e Adolf Jacoby, de Luxemburgo (BRASHEAR, 1995, 3410).

Apenas em 1928, após a revisão dos excertos e a retomada dos trabalhos com o fim da guerra, é que o primeiro volume dos *Papyri Graecae Magicae* teve condições de ser publicado. O volume apresentou a tradução dos papiros de Berlim (*PGM I e II*), do Grande Papiro de Paris (*PGM IV*) e dos papiros de Londres (*PGM V e VI*). Em 1931, foi publicado o segundo volume, com a inclusão dos *PGM VII* ao *LXI*, dos textos cristãos, enumerados de um a vinte, de cinco *ostraka* e de dois tabletes (BETZ, 1991, 1992; BRASHEAR, 1995; DOSOO, 2014). No início da Segunda Guerra Mundial, foi iniciada a preparação do terceiro volume da coletânea, que contaria com um extenso catálogo dos hinos presentes nos *corpora*. Contudo, a cidade de Leipzig, onde estavam reunidos os pesquisadores, sofreu, em 1943, sucessivos ataques aéreos e boa parte do material foi destruído (BETZ, 1992; BRASHEAR, 1995).

Após a morte de Preisendanz, em 1968, Albert Henrichs foi encarregado de elaborar uma reimpressão revisada dos *PGM*, que foi publicada em dois volumes, o primeiro em 1973 e o segundo, em 1974. Depois da reedição dos textos mágicos greco-

egípcios, Hans Dieter Betz, por sugestão de Morton Smith, retomou a classificação de Preisendanz, acrescentando aos 81 papiros deste último mais 49 e incluindo, na lista, os *Papiros Mágicos Demóticos*. O projeto começou em 1978 e terminou com a publicação, em 1986, de *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic spells*, obra que marcou época. Outros papiros foram classificados por William M. Brashear (1994), em *The Greek Magical Papyri: an introduction and survey; annotated bibliography*, indício de que os documentos que elegemos como *corpora* estão em constante ampliação, acompanhando o desenvolvimento das pesquisas na área de Filologia, Papirologia e Arqueologia. A tradução dos *PGM* para o espanhol, por Calvo Martinez e Sánchez Romero (1987), *Textos de magia en Papiros Griegos* é acompanhada de uma extensa introdução descrevendo a aquisição de Anastasi. A obra foi responsável por estimular o interesse pelo estudo dos papiros mágicos entre os pesquisadores de língua espanhola.

Logo após a publicação das traduções dos *PGM*, começaram a despontar estudos embasados neste *corpus*, dentre os quais podemos citar o estudo de Eitrem (1947), *Orakel und Mysterien am ausgang der Antike*, sobre os antigos oráculos e seus cultos dos mistérios; a obra de Campbell Bonner (1950), *Studies on magical amulets*, sobre as gemas “gnósticas”, por ele identificadas como “mágicas”; o trabalho em quatro volumes de André-Jean Festugière (1944-1949), *La révélation d’Hermès Trismégiste*, sobre o hermetismo como produto da interação entre a filosofia helênica e as práticas de magia egípcias, tendo o autor incluído os papiros mágicos como evidência em sua pesquisa. Seguindo o modelo editorial dos *PGM*, Robert Halleux publicou, em 1891, *Les Alchimistes grecs*, uma série de textos contendo os principais escritos alquímicos gregos, bem como reedições e traduções de textos mágico-alquímicos da coleção *Anastasi*, dentre os quais as receitas do *PGM XII*. Christopher Faraone e Dirk Obbink (1991), organizadores da coletânea *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*, valeram-

se dos *PGM* para sustentar a impossibilidade de se estabelecerem definições fixas para as diversas práticas rituais antigas. Particularmente valioso para o debate acerca do conteúdo dos papiros mágicos é o artigo *Dreams and divination in magical ritual*, de Samson Eitrem (1991), no qual o autor discute a importância dos sonhos e da adivinhação nos rituais mágico-religiosos.

Outra obra fundamental é a de Hans Dieter Betz (1991), *Magic and mystery in the Greek Magical Papyri*, que trata das possíveis aproximações entre os cultos de mistério e os textos mágicos dos papiros da Coleção Anastasi. Já Walter Burkert (1991), em seu livro *Antigos cultos de mistério*, afirma que, nos livros mágicos recuperados do Egito, não existe praticamente nada que guarde relação direta com os ritos iniciáticos das religiões de mistério. O mesmo posicionamento é encontrado em Robert Turcan (1992), em sua obra *Les Cultes orientaux dans le Monde Romain*, quando este afirma que não podemos extrair “liturgias de mistérios” dos papiros mágicos, visto que a relação estabelecida entre a divindade e o oficiante não é marcada pela providência, mas por uma técnica manipulada pelo sacerdote-mago. Fritz Graf (1997), em *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, também privilegia o estudo dos papiros mágicos no contexto dos intercâmbios culturais no Mediterrâneo, entretanto, para Graf (1997), a religião egípcia tradicional teria sido absorvida pelo vasto tecido do paganismo greco-romano.

O debate acerca da oposição entre magia e religião nos papiros mágicos também é evidenciada por Richard Gordon (1999) em *Imagining Greek and Roman magic*. Para o autor, “não existe uma visão de magia” entre os antigos, mas reflexões que procuram compreender os limites do possível, do irreal e do crível. Tanto no mundo grego quanto no mundo romano, a última palavra sobre o que pertencia à religião cívica era definida pelas altas instâncias políticas e, portanto, segundo o autor, a religião na Antiguidade sempre foi mais uma questão de política do que de teologia.

Identificamos, assim, a existência de pesquisas bastante generalistas acerca do contexto, origem e categorização dos textos, rituais e encantamentos contidos nos *PGM*. Boa parte dos estudos concentra-se mais na busca por uma separação definitiva entre magia e religião. Uma das lacunas que verificamos nos estudos sobre os *PGM* é a ausência de uma reflexão específica acerca da figura do mago como *theios áner*, como um homem divino atuante nas comunidades do Egito tardio. Outra particularidade no estudo dos papiros é uma tendência a se estudar o texto por si mesmo, o que buscamos superar ao incorporar no nosso aporte documental a cultura material, pois entendemos que os objetos culturais também expressam conteúdos discursivos e, a despeito dos manuais de magia, foram elaborados, reelaborados e compartilhados nas relações cotidianas (REDE, 2012, p. 146). Sendo assim, objetivando investigar o intercâmbio cultural realizado entre egípcios, gregos, romanos e hebreus no Egito tardio, que forjou as bases do híbrido sistema religioso-mágico helenístico, agregamos à nossa investigação a coleção de artefatos mágicos da Biblioteca Nacional de França.

### **A “desdocumentalização” dos amuletos mágicos da Biblioteca Nacional de França**

O emprego da cultura material – aqui entendida como todo fragmento do meio físico apropriado pelo ser humano – nos estudos históricos tem por principal objetivo iluminar os diferentes contextos nos quais a intervenção humana produz a materialidade, bem como as interações estabelecidas entre a sociedade e a dimensão material da existência com base em convenções socioculturais compartilhadas (REDE, 2012, p. 147). Nesse sentido, a cultura material é não apenas produto das relações humanas, mas também um suporte tangível das representações sociais.

Como exemplo disso, podemos citar os amuletos mágicos, artefatos produzidos por meio de práticas e representações, que eram empregados como objetos apotropaicos, talismânicos e terapêuticos nas diversas localidades do Império Romano, como revelam as coleções de amuletos mágicos reunidas em museus e bibliotecas pelo mundo. A produção desse objeto cultural inscreve-se num processo regido pelas práticas e representações. Ao mesmo tempo que os objetos culturais são criados e revestidos de poder por meio das práticas mágicas, as representações sociais acerca das práticas de magia legitimam e validam o papel desempenhado pela cultura material nas relações sociais. Logo, a capacidade de agir (*agência*) não é atributo exclusivo do ser humano, mas também da cultura material. Os objetos, sejam eles criados, personalizados, organizados, vendidos e trocados, são depositários da capacidade de *agência* e portam em si traços do ambiente social nos quais foram fabricados e consumidos (REDE, 2012, p. 147; FRANKFURTER, 2017, p. 23). Por isso, ao se estudar a coleção de amuletos mágicos presentes na Biblioteca Nacional de França, devemos imaginar os objetos reinseridos em seu contexto, para então podermos explicar seu papel histórico e cultural nas comunidades do Egito. Para tanto, é preciso “desdocumentalizar” o artefato e refletir de modo retroativo sobre sua trajetória, partindo-se do arquivo para alcançar o contexto histórico primário, no caso, o Egito na época tardia (MENESES, 1983, p. 110).

Os amuletos do Gabinete de Medalhas da Biblioteca Nacional de França datam dos séculos XIX e XX e, a exemplo dos *PGM*, foram levados do Egito por exploradores ou comprados das mãos de comerciantes de antiguidades. Os antiquários reuniam grandes coleções, que contavam com os mais diversos objetos, com o propósito de levá-los aos mais importantes museus da Europa (TIRADRITTI, 1998). Os artefatos da coleção da Biblioteca Nacional de França, em sua maioria, foram adquiridos por meio de doações da realeza francesa, da Abadia de Sainte-Geneviève e de

coleccionadores particulares que mantinham, em seu acervo privado, verdadeiros tesouros históricos (MASTROCINQUE, 2014, p. 12). Amantes das antiguidades do Oriente Próximo e do Mundo Clássico, Henri Seyrig, Louis de Clercq, Gustave Schlumberger e Wilhelm Froehner desempenharam papel fundamental na promoção dos estudos sobre as práticas mágico-religiosas (MASTROCINQUE, 2014).

Nascido em Héricourt, em 1895, Henri Seyrig era numismata, arqueólogo e historiador, tendo se especializado na análise de insígnias. Sua carreira teve início na Grécia e depois prosseguiu no Oriente Médio. Em 1929, foi nomeado pelo governo francês como diretor de Antiguidades da Síria e do Líbano e por mais de vinte anos dirigiu o Instituto Francês de Arqueologia de Beirute. Entre seus principais estudos, podemos destacar as publicações *Trésors du Levant anciens et nouveaux* (1973) e a coleção de artigos *Scripta numismatica* (1986). Sob o título de *Antiquités syriennes* (Paris, 1934-1953), um trabalho em quatro volumes, foram reunidos os artigos de Seyrig sobre Arqueologia e História Antiga da Síria. Após sua morte, em 1973, a biblioteca da Universidade de Neuchâtel adquiriu sua coleção pessoal. Boa parte das pedras gravadas, selos e moedas foram doados ao Gabinete de Medalhas. O grande interesse pelas gemas mágicas da coleção de Seyrig reside no fato de que elas vieram, na maior parte, do Egito, do Oriente Próximo e de Atenas, logo podemos supor que os objetos dessa coleção constituem uma amostra representativa dos amuletos utilizados no Egito, Grécia e Síria sob o domínio romano.

O colecionador Louis de Clercq, nascido no norte da França, em 1836, participou, em 1859, de várias escavações na Síria, em Jerusalém e no Egito. Entre 1858 e 1859 publicou seis volumes de suas fotografias sob o título de *Voyage en Orient*. Parte do acervo de Louis de Clercq foi doada ao Louvre, mas as gemas mágicas ficaram sob a guarda da Biblioteca Nacional de França. O arqueólogo e numismata Adrien Blanchet,

membro da Academia de Inscrições e Belles-Lettres, também colaborou com o aumento do acervo da Biblioteca Nacional de França ao doar cerca de setenta e cinco peças ao Gabinete de Medalhas (MASTROCINQUE, 2014, p. 15). Outro antiquário, Gustave Schlumberger, nascido em Guebwiller, Alsácia, em 17 de outubro de 1844, do mesmo modo apoiou a expansão do acervo do Gabinete de Medalhas. Schlumberger era médico, mas viajou pelo norte da África, Síria, Ásia Menor, Espanha, Portugal, Suíça e Itália realizando pesquisas históricas sobre as Cruzadas e o mundo bizantino, ocasião em que adquiriu inúmeros artefatos antigos. Em 1884, tornou-se presidente da Society of Antique Dealers of France e membro da Académie des inscriptions et Belles-Lettres. Do acervo pessoal de Schlumberger, a Biblioteca Nacional de França recebeu cinquenta artefatos classificados como amuletos mágicos.

Outro antiquário, Wilhelm Froehner, dedicou-se à coleta de inscrições, especialmente de origem grega. Sua coleção contava com cerca de 3.540 peças, descritas individualmente em cadernos de estudo de campo. Nos cadernos, foram registrados dados referentes à procedência das peças, geralmente imprecisos, pois Froehner não tinha o hábito de indicar se a informação se referia ao local da descoberta, da compra ou da produção do objeto (MASTROCINQUE, 2014, p. 17). Muitos objetos foram adquiridos na Itália, no Egito, em Chipre e na Palestina. Com base em suas anotações publicou, em 1875, a obra *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*, na qual comenta acerca do material com o qual foram produzidas as peças, as divindades retratadas e as inscrições gravadas nos entalhes mágicos. Morreu em 1925 e legou sua coleção à Biblioteca Nacional de França e ao Louvre.

No século XIX, emerge uma concepção mais formalizada da cultura material, tida à época como toda matéria processada pelo homem e que poderia fornecer aos pesquisadores informações sobre o nível cultural das sociedades de acordo com o ideal

de progresso das nações europeias (REDE, 2012, p. 134). O crescente afluxo de objetos culturais advindos do Egito após aproximação política entre Muhammad Ali, representante do Império Otomano no Egito entre 1805 e 1848,<sup>111</sup> e as principais potências europeias enriqueceu comerciantes de antiguidades e ampliou as coleções de museus e bibliotecas europeias e norte-americanas, como a Biblioteca Nacional de França, oferecendo assim um notável suporte material às pesquisas de historiadores e arqueólogos interessados na História do Egito.

### **Os amuletos mágicos como fontes para a pesquisa histórica**

Em nossa tese, definimos como “amuletos mágicos” ou “gemas mágicas” pedras preciosas ou semipreciosas e todo tipo de artefatos produzidos com matéria-prima que, quando lapidados ou polidos, favoreciam a atuação dos sacerdotes-magos, ou seja, daqueles que se valiam das práticas de magia para atingir objetivos pessoais ou coletivos. A expressão “gema mágica” não é um conceito antigo, mas uma categoria formulada pela arqueologia moderna para designar uma tipologia específica de pedras esculpidas durante o Império Romano, cujas características são: o uso de pedras semipreciosas, com tamanho médio de 10 a 40 mm, esculpidas em formato elíptico e, geralmente, inseridas em peças de joalheria (DASEN; NAGY, 2018; FRANKFURTER, 2018). Estima-se que cerca de 5.000 gemas mágicas do Mundo Antigo estejam catalogadas em museus e bibliotecas na Europa e nos Estados Unidos (MICHEL, 2011, p. 141). A maior coleção, composta por cerca de 700 itens, encontra-se no Museu Britânico, em Londres; outras 694 peças estão

---

<sup>111</sup> Muhammad Ali (1769-1849) foi vice-rei do Egito, representando o Império Otomano. O oficial albanês foi reconhecido como paxá do Egito em 1805, pelo sultão Selim III, e iniciou um projeto político de abertura do país ao mundo ocidental, principalmente do Império britânico (TIRADRITTI, 1998).

sob a guarda da Biblioteca Nacional de França. As gemas mágicas da Biblioteca têm entre 1,5 e 3 cm de comprimento, fabricadas a partir de pedras semipreciosas, principalmente o jaspe verde, marrom, vermelho, amarelo, multicolorido ou intercaladas com calcedônia e, também, hematita e magnetita, apenas para mencionar alguns dos minerais mais utilizados. Mastrocinque (2011, p. 62), num ensaio intitulado *The colours of magical gems* defende que a escolha e utilização de determinados minerais em procedimentos mágicos obedecia a certas “semelhanças” entre as pedras e o corpo humano, de acordo com a noção de que “o semelhante cura o semelhante”. Como exemplo disso, o autor cita as *galactitis* (galáxias), gemas de coloração leitosa, motivo pelo qual eram pulverizadas, pelos praticantes, e, em pó, misturadas com água a fim de se obter um líquido parecido com leite. O mesmo ocorreu com a hematita, que se assemelhava ao sangue coagulado, mas, quando pulverizada, ressaltava uma cor como do “sangue vivo” (MASTROCINQUE, 2011, p. 70). Livros lapidários, inclusive o papiro de Estocolmo e outros textos de astrólogos e magos orientais, apresentam-nos as conexões estabelecidas entre pedras, plantas, estrelas e partes do corpo humano, demonstrando que a escolha por um determinado mineral não era fortuita.

Alguns amuletos têm como matéria-prima o vidro,<sup>112</sup> o que pode ser um indicativo de diferenciação social entre os usuários dos amuletos (BONNER, 1950, p. 11). As gemas mágicas – amuletos mágicos – encerravam, em dimensões mínimas, fundamentos místicos capazes de compelir os deuses a realizar a vontade de seu possuidor, seja afastar o mal ou atrair a fortuna. Logo, era um importante paramento sagrado, produto do conhecimento e do saber esotérico do qual apenas o mago desfrutava.

---

<sup>112</sup> Segundo Simone Michel (2011, p. 141), cerca de 3% do total de gemas que chegaram até nós foi fabricado a partir da manipulação do vidro.

A primeira obra a tratar dos entalhes mágicos, *L'Abrassax*, foi publicada em 1657 por Jean-Jacques Chiflet, na qual o autor defendeu que a representação do galo anguípede (Fig. 6) nas gemas mágicas era, na verdade, a imagem do deus Abrasax.

**Figura 6** – O galo anguípede



Classificação iconográfica: Galo anguípede. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 01. Material: Jaspe verde. Datação provável: Século III. Procedência: Coleção de Hakky Bey. Dimensões: 1,80 × 1,30 × 0,25. **Anverso:** Galo anguípede, com cabeça voltada para a direita e pernas em forma de serpente, veste um peitoral. Na mão direita segura um chicote e na esquerda um escudo, em forma de roda com seis raios. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 112).

Chiflet (1657), tendo por base os textos dos Padres da Igreja, concluiu que a palavra “Abrasax”, termo que aparecia com frequência nas gemas, era o nome de um deus gnóstico de uma seita criada por Basilides, no século II.<sup>113</sup> O equívoco de Chiflet (1657) residia no fato de associar as gemas mágicas aos ritos gnósticos e não às tradições religiosas do Egito greco-romano (SFAMENI, 2010; DASEN; NAGY, 2018). Segundo Diblasi Neto (2015), Abrasax era uma divindade inserida no contexto sincrético dos *PGM*, e comumente invocada junto a outros deuses e anjos para a realização

<sup>113</sup> Basilides foi um filósofo do século II estabelecido em Alexandria que adaptou os textos, os termos e as problemáticas típicas do cristianismo às categorias próprias do estoicismo (SCHMITT, 2015, p. 173).

procedimentos mágicos, cuja imagem foi amplamente difundida em amuletos.<sup>114</sup> Seu nome foi tema de debates entre autores antigos e modernos, assim como seu espectro de atuação. Para Dasen e Nagy (2018, p. 149), Abrasax não seria o nome de uma divindade, mas sim, os atributos associados ao Deus de Israel, tendo em vista que os elementos que compõem a figura, como a cabeça de galo, as pernas em formas de serpente e o uso de peitoral e escudos, são elementos que sintetizam os atributos de um deus “poderoso” (*gvurah*), segundo a tradição judaica. Sabe-se, ao certo, tratar-se da representação de um deus situado no limiar de várias tradições mágico-religiosas estabelecidas no Egito, presente em várias gemas mágicas.

As primeiras coletâneas sobre os artefatos mágicos apresentavam as peças como objetos que evocavam um estranho e exótico paganismo ou um cristianismo e judaísmo heterodoxos e, portanto, as tomavam como fruto de superstição, como vimos no caso das imagens de Abrasax (Fig. 6). A escolha dos amuletos e o julgamento quanto à sua natureza e finalidade dependia, via de regra, da opinião pessoal do estudioso. Desse modo, a construção da categoria de “gemas mágicas” dependeu, em larga medida, do refinamento do conceito de magia. Os gabinetes de museus e bibliotecas, até o século XVII, buscavam na Antiguidade o excêntrico, o exótico e o extraordinário, tudo o que se afastasse das categorias estéticas convencionais e dos padrões culturais europeus (REDE, 2012, p. 135).<sup>115</sup> Logo, os amuletos, nesse contexto, eram vistos como objetos mágicos estranhos, um produto da mentalidade supersticiosa dos antigos. Assim, nos séculos XVIII e XIX nota-se a substancial redução de trabalhos acerca da magia e dos amuletos

---

<sup>114</sup> De acordo com Diblasi Neto (2015, p. 137), Abrasax é invocado em pelo menos vinte fórmulas mágicas dos *PGM*, acompanhado de anjos como Miguel, Gabriel e Rafael, e deuses gregos e egípcios como Hermes, Zeus, Atena, Osíris e Ísis. Seu espectro de atuação é absolutamente diverso, alternando-se entre fórmulas de exorcismo, feitiços de amor, ataque a inimigos, proteção absoluta e obtenção do dom da profecia.

<sup>115</sup> Os gabinetes de curiosidades, em parte, são resultado do interesse de particulares, das Casas reais, da nobreza e do alto clero em acumular peças de arte e objetos diversificados – seguindo critérios como originalidade, valor estético, histórico e raridade – para estudo ou pelo prazer da contemplação (GIRAUDY; BOUILHET, 1990, p. 23).

mágicos. Tal constatação, segundo Simone Michel (2011, p. 143), relacionava-se às concepções classicistas dos pesquisadores, que viam a magia como a antítese da racionalidade propugnada pelo helenismo antigo.

A retomada do estudo dos amuletos mágicos, no século XX, ancora-se na publicação dos *Papyri Graecae Magicae*, de Preisendanz (1928), cuja leitura fomentou uma nova compreensão acerca das práticas de magia no Egito greco-romano e alçou o estudo dos amuletos ao patamar de objetos culturais repletos de significados a serem desvendados pelos historiadores e arqueólogos (MICHEL, 2011, p. 143). Não tardou para que os pesquisadores começassem a observar possíveis correspondências entre as gemas mágicas e os papiros, logo reconhecidas por meio do estudo acadêmico e da tradução das inscrições contidas nas gemas.

Com o avanço das pesquisas e a ampliação do conhecimento acerca do conceito de magia e dos amuletos como objetos de estudo as expressões “gemas mágicas” e “amuletos” começaram a substituir os termos mais antigos, como “gemas gnósticas”, “basilidianas” e “*Abraxas*”. À vista disso, em 1914, Armand Delatte iniciou a elaboração de um inventário dos entalhes mágicos greco-egípcios sob a guarda da Biblioteca Nacional de França, tendo sido o primeiro autor a defender que os artefatos mágicos em apreço “não pertenciam exclusivamente a seitas gnósticas, mas eram amuletos que faziam parte das práticas de magia greco-egípcias” (DELATTE, 1914, p. 21-22).

Outro importante estudo sobre os amuletos mágicos foi produzido por Campbell Bonner (1950) e intitula-se *Studies in magical amulets and chiefly Graeco-Egyptian*. Rejeitando a ideia de que os artefatos eram gnósticos, Bonner (1950) utilizou, em seu estudo, o termo “amuletos mágicos” a fim de afirmar a origem sincrética e o contexto multicultural de produção desses objetos. Nos anos seguintes, o estudo de Bonner (1950) despertou o interesse dos pesquisadores para as gemas mágicas, objetos diminutos que

havia sido desprezados pela perspectiva tradicional da História Política, amiúde ocupada com os grandes feitos dos imperadores e reis. De objetos exóticos e, quiçá, pouco atrativos,<sup>116</sup> as gemas foram elevadas à condição de suportes sofisticados – ainda mais se considerarmos seu local de procedência, o Egito, reconhecido pelo requinte artístico – que encerravam, numa pequena dimensão, o conhecimento esotérico de séculos de intercâmbio entre a magia do Egito faraônico e as práticas esotéricas próprias dos demais povos da bacia do Mediterrâneo.

Em 1964, o inventário das gemas mágicas da Biblioteca Nacional de França foi concluído. O trabalho, iniciado em 1914 por Delatte, precisou aguardar o fim de duas guerras mundiais para ser retomado de modo satisfatório. Ao final do conflito, Delatte, auxiliado pelo egiptólogo Philippe Derchain, a publicação de *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (1964), apresentou à comunidade acadêmica a interpretação, análise e descrição detalhada de mais de 526 peças sob a tutela do Gabinete de Medalhas da Biblioteca (MASTROCINQUE, 2014). Desde então foram publicados inúmeros catálogos de coleções de museus que, nas décadas de 1960 e 1970, foram responsáveis por tornar as gemas mágicas mais conhecidas e acessíveis aos pesquisadores (MICHEL, 2011, p. 150).

O catálogo publicado por Simone Michel (2004), *Die Magischen Gemmen*, reúne amuletos de inúmeros museus, principalmente do Museu Britânico, com fotos de excepcional qualidade, tradução das inscrições registradas nos amuletos e a descrição detalhada das peças. Já o mais recente catálogo das gemas mágicas do acervo do gabinete

---

<sup>116</sup> O questionamento quanto ao valor estético das gemas mágicas foi posto pelo fundador da arqueologia clássica, Johann Joachim Winckelmann (1764), o qual afirma que as gemas mágicas não eram dignas da arte da contemplação. A qualidade estética das gemas mágicas, no entanto, nunca foi considerada enquanto objeto de estudo. A aparência, por vezes disforme, dos amuletos pode ter surpreendido os admiradores da *aesthesis* grega, mas também nos indicam que, talvez, o objeto em questão não havia sido elaborado para ser um adorno, um objeto valorizado pela sua alegada beleza (NAGY, 2011, p. 75).

de medalhas francês foi organizado por Attilio Mastrocinque (2014), *Les intailles magiques du Département des Monnaies, Médailles et Antiques*. O catálogo apresenta organização e classificação das peças do acervo semelhantes à publicação de Delatte e de Derchain (1964), iniciando-se pelos artefatos de divindades egípcias, seguidos pelas representações do Círculo do Deus-Serpente, do Deus Pássaro, de Abrasax, de divindades greco-romanas, de *daimones* e de divindades não identificadas, de personagens e santos cristãos, de figuras da tradição judaica, animais, objetos e inscrições. A reprodução do verso e do anverso das imagens nos possibilita observar os detalhes das peças, seus símbolos e inscrições (MASTROCINQUE, 2014). Essa maior divulgação dos amuletos tornou possível a emergência de novos estudos sobre as gemas mágicas à luz de metodologias e conceitos advindos da Arqueologia, da Antropologia, da História Cultural e dos estudos iconográficos que propiciaram o redimensionamento dos objetos de pesquisa envolvendo a magia e seus paramentos.

Um amuleto, como dissemos, é um objeto destinado a proteger o portador contra males espirituais e físicos. No Mundo Antigo, as pessoas acreditavam que os amuletos tinham o poder de produzir efeitos positivos no outro e de influenciar as decisões e vontades dos indivíduos que os portassem. Os amuletos poderiam ser fabricados a partir dos mais distintos materiais, como papiros, tecidos e pedras semipreciosas.<sup>117</sup> As pedras preciosas, mais valiosas, não são comuns no fabrico desses objetos, assim como o metal, também pouco utilizado na confecção de amuletos no Egito greco-romano. Convém lembrar, contudo, que os artefatos feitos de metais básicos, como chumbo e bronze, são logo destruídos pelo desgaste e pela corrosão, a menos que sejam mantidos sob condições favoráveis. Ainda é possível que os amuletos feitos de prata e ouro possam, depois de

---

<sup>117</sup> As inscrições em finas lâminas de chumbo, chamados *defixiones*, foram suportes mágicos muito populares e sua utilização se estendeu a várias regiões da bacia do Mediterrâneo como a Grécia, Egito e Síria (SFAMENI, 2010).

algum tempo, terem sido derretidos para o aproveitamento do metal (BONNER, 1950, p. 16). Os *PGM* nos revelam que o material preferido para a produção dos amuletos eram as pedras.<sup>118</sup> A maioria das gemas mágicas são pedras esculpidas em um ou em ambos os lados, feitas para ser colocadas em anéis ou colares.

A proveniência exata dos entalhes mágicos que chegaram até nós, na maioria das ocasiões é indefinida, já que tais objetos não foram recuperados em escavações regulares, mas comprados, vendidos ou doados por colecionadores e comerciantes de antiguidades (BONNER, 1950; DELATTE, DERCHAIN, 1964; SFAMENI, 2010; GORDON, 2011; MICHEL, 2011), logo, os dados referentes ao local de origem dos objetos acabaram se perdendo. O que podemos afirmar, com certeza, é que o número de peças atesta uma ampla distribuição desse tipo de material por todas as regiões da bacia do Mediterrâneo, evidência de que as gemas costumavam ser transportadas para regiões muito distantes dos locais de produção, como afirmam Delatte e Derchain (1964, p. 15):

Apesar da enorme dispersão, a unidade da doutrina, técnicas mais ou menos semelhantes aplicadas por uma mão de obra inteligente com a doutrina dos papiros descobertos no Egito, nos inclinamos a acreditar que nos encontramos na maioria dos casos frente a produtos da indústria egípcia e mais precisamente alexandrina.

Segundo Erica Zwierlein-Diehl (2007), o estudo da iconografia dos amuletos, suas inscrições e seu local de achado nos indicam que os principais ateliês de confecção de tais objetos estavam localizados no Egito, em especial na cidade de Alexandria, e que o período de maior produção do gênero foram os séculos II e III da Era Cristã.<sup>119</sup> De fato,

---

<sup>118</sup> Não há dúvida que alguns magos registraram instruções para fabrico e uso de objetos mágicos, como podemos ler nos *PGM* (JENSEN, 2008). Não resta dúvida também quanto ao fato de os próprios magos serem, muitas vezes, os usuários de tais artefatos empregados como símbolos materiais do poder sobrenatural que diziam possuir (CHRONOPOULOU, 2015, p. 14).

<sup>119</sup> Os designers das gemas precisaram recorrer a um volume sistematizado de conhecimentos de caráter esotérico, numa ampla variedade de campos como medicina, astrologia, religião e magia (ZWIERLEIN-DIEHL, 2007; GORDON, 2011; MICHEL, 2011).

sabemos que uma das principais rotas para a importação de pedras (principal matéria-prima para confecção dos amuletos) e incensos advindos da Índia e da Arábia, chegavam ao Egito pela cidade de Hermópolis, seguindo até o Alto Egito, onde as pedras estariam disponíveis para compra e poderiam ser utilizadas na confecção dos amuletos (GORDON, 2011, p. 40).<sup>120</sup> O papel de Alexandria como centro produtor de gemas mágicas deve-se ao fato de que, nesta cidade, mais do que em qualquer outra, comunidades étnicas diferentes (egípcias, judaicas, gregas e romanas) compartilharam os mesmos espaços por um longo período (SFAMENI, 2010; BOWMAN, 1996). Nesse sentido, vale destacar que Alexandria, desde sua fundação, contou com uma população grega (cidadãos) e uma população não grega composta por egípcios, judeus e escravos que levaram para a cidade suas “culturas, religiões, línguas e valores diversos” (CLÍMACO, 2010, p. 29). Os judeus, em particular, constituíam o maior contingente estrangeiro da cidade, o que poderia explicar a frequente utilização de motivos judaicos nos amuletos e a presença expressiva de elementos bíblicos nos textos mágicos greco-egípcios.<sup>121</sup> Contudo, não existem entraves metodológicos à hipótese de que as gemas mágicas possam ter sido fabricadas na Palestina, na Síria ou mesmo em Roma. Na falta de evidências arqueológicas que nos permitam definir com segurança o local de produção dos artefatos mágicos, cabe a nós investigar outros indícios que nos permitam esclarecer tal questão, como aqueles reunidos por Frankfurter (2017, p. 152). Segundo o autor, havia no Egito tardio inúmeras oficinas dedicadas à moldagem da terracota para o fabrico de imagens e à produção de artefatos em pedra, a exemplo das gemas mágicas. Essas oficinas

---

<sup>120</sup> Essa rota seguia de Qana (no Iêmen) até Berenice ou Mios Hormos, na costa egípcia do Mar Vermelho, e depois atravessava o deserto até chegar à cidade de Hermópolis (GORDON, 2011, p. 47).

<sup>121</sup> No que tange à comunidade judaica, ela esteve presente no Egito desde a fundação de Alexandria e durante a dinastia Lágida e pôde continuar praticando sua fé de acordo com suas tradições. Segundo Clímaco (2010), muitos judeus em Alexandria eram falantes do grego, possuindo inclusive traduções para o grego do Pentateuco. A boa convivência com a dinastia reinante e as elites de Alexandria garantiu a conquista de privilégios como a cidadania alexandrina para alguns judeus influentes (CLÍMACO, 2010, p. 29).

funcionavam como anexos dos templos e mosteiros, integrando o conjunto das atividades econômicas dessas instituições, ou ainda nas residências, como um ofício compartilhado pelos membros da família.

A hipótese segundo a qual os ateliês de produção dos amuletos estariam lotados em Alexandria, no entanto, não é plenamente aceita. Se considerarmos a difusão da *techné* necessária à confecção dos amuletos, tal conhecimento teria sido patrimônio de um corpo sacerdotal radicado na *chora*, interessados em atender às demandas das elites locais que poderiam pagar pelos objetos. Essas elites locais, enquanto proprietárias de terras, certamente tinham recursos para investir em amuletos, e é difícil defender que a demanda por artefatos mágicos só pudesse ser satisfeita em Alexandria. Todavia, segundo Gordon (2011), como diversas peças não apresentavam um acabamento sofisticado, o nível de conhecimento dos artesãos, que pode ser inferido das inscrições, não parece ter sido compatível com aquele exigido dos sacerdotes. Em contrário, acreditamos que a fabricação das gemas mágicas requeria pelo menos duas habilidades fundamentais: em primeiro lugar, o conhecimento de um especialista nas artes mágicas, encarregado de fornecer o esboço da gema e executar o rito de consagração do artefato e, em segundo, a expertise de um lapidário, um *daktyliographos*, quem entalharia a pedra de acordo com as recomendações do sacerdote-mago. Portanto, o conhecimento necessário à fabricação dos amuletos coaduna-se às atividades desempenhadas pelos sacerdotes (DASEN; NAGY, 2018, p. 123).

Convém ressaltar, contudo, que provavelmente a elite grega não era a única a utilizar amuletos, haja vista a profusão de símbolos e *voces magicae* próprios da religiosidade judaica presentes nos artefatos, que pode indicar que tais objetos poderiam também ser consumidos por uma clientela judaica, seguramente numerosa em Alexandria e em muitas aldeias da *chora*. Além disso, a existência de amuletos fabricados com maior

refinamento ao lado de peças mais simples sugere que as gemas seriam acessíveis a diversas categorias sociais. Ainda acerca do nível de conhecimento dos artesãos que fabricaram os amuletos, precisamos ter em conta que as gemas são artefatos diminutos que exigiam do artesão muita habilidade para registrar as inscrições mágicas requisitadas pelos devotos, razão pela qual as inscrições deveriam ser simples e diretas, tais como εἶς θεὸς Σάραπις, “um só Deus, Sarapis”; νικᾷ ἡ Ἴσις, “Ísis conquista”; e breves comandos: “concedam favor” ou “protejam o usuário de todo o mal” (BONNER, 1950, p. 15). De fato, não havia espaço, nos amuletos, para orações elaboradas.

Como a proveniência dos amuletos mágicos é em muitos casos de difícil definição – uma vez que as gemas encontradas em escavações regulares são raras e por conseguinte, os amuletos seguramente provenientes do Egito também o são – decidimos utilizar em nossa tese apenas as gemas com iconografia egípcia devido ao fato de pertencerem ao mesmo espaço e contexto dos papiros mágicos. Ainda ressaltamos que a defesa de uma origem egípcia para a produção dos entalhes mágicos parece-nos bastante possível e metodologicamente verificável dada a estreita relação entre as gemas mágicas e os papiros.

Quanto à possibilidade de classificação das gemas mágicas, como propõe Sfameni (2010), elas podem ser reunidas em dois grupos, de acordo com o tipo do material e a função no ritual (BONNER, 1950). No entanto, o segundo critério é um tanto ou quanto complicado de ser definido, pois muitas vezes um amuleto poderia ser empregado para a obtenção de diferentes benefícios, como sucesso e sonhos oraculares, saúde e exorcismo, ou mesmo proteção e poder. Mediante a identificação dos símbolos e inscrições contidos nos entalhes e sua comparação com os textos dos papiros é possível obter algumas conclusões quanto às finalidades do amuleto e seus possíveis oficiantes e clientes.

A categorização das gemas mágicas obedece, em geral, a identificação nas peças a partir de características formais como imagens, textos e signos, que podem ser identificados nos objetos de forma combinada ou isolada (DASEN; NAGY, 2018, p. 140). Com relação à iconografia das gemas, as imagens representadas são, em geral, de divindades preferencialmente àquelas popularmente reconhecidas no Egito como patronas das *artes magicae* como Ísis e seu consorte Osíris, Hermes e Hélio; animais míticos como o galo anguípede e símbolos mágicos associados aos deuses conclamados durante a consagração do objeto.

Quanto as características formais, os textos inscritos nas gemas têm por objetivo ativar o poder mágico da pedra (FRANKFURTER, 2001, p. 160). Por isso, as inscrições fazem referência a “nomes divinos”, palavras reconhecidas como mágicas independentemente de seu significado. Como exemplo, podemos citar o emprego das expressões *Iaô* e *Sabaôth*, associadas ao Deus dos judeus, que eram usadas para agregar proteção à pedra. Outro tipo de inscrição muito frequente nos amuletos são as *voces magicae*, das quais já tratamos no capítulo, cujo objetivo era invocar o nome oculto das divindades. Cada *vox magica* empregada servia como um valioso paramento ritualístico, representando a forma mais adequada de conclamar a potência divina (DASEN; NAGY, 2018, p. 140). Alguns termos como ABRASAX aparecem com frequência também nos *PGM*, uma valiosa evidência da estreita relação estabelecida entre os textos mágicos e a cultura material. Um terceiro tipo de inscrição presente nas gemas mágicas são as petições solicitando ajuda, proteção, pedidos de sucesso e favores (*charis*), saúde (*hygieia*) e sorte (*tychê*). Algumas indicam a função terapêutica do objeto como podemos verificar na Figura 7, um amuleto dedicado aos deuses Asclépio e Higeia, empregado para garantir o alívio das dores estomacais:

**Figura 7** – Amuleto de Asclépio e Higeia para o estômago



Classificação iconográfica: Asclépio. Publicação: Mastrocinque 2014. Número: 363. Material: Hematita. Datação: Séculos I-III. Procedência: Adquirido no Egito, em 1913. Dimensões: 2,60 x 1,95 x 0,35. **Anverso:** À esquerda, Asclépio em pé, de frente, com a cabeça barbada, virado em direção à esquerda, vestindo um *himation* (manto), deixando o torso quase nu, segura na mão direita o bastão no qual uma serpente está enrolada e, na mão esquerda, um rolo. Para direita, vemos Higeia, na mesma atitude que Asclépio, vestida com uma longa túnica, e segura na mão direita um recipiente no qual uma serpente vem comer. Acima, uma lua crescente entre duas estrelas. **Reverso:** Inscrição CTOMAXOY – στομάχου – cujo significado é “amuleto para o estômago”. Abaixo da inscrição, o símbolo do deus Chnoubis, três serpentes cortadas por uma linha horizontal. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 138).

Não é fácil estabelecer uma tipologia definitiva para os artefatos de origem mágica, pois toda classificação é, de certa forma, reducionista. Contudo, tendo em vista uma melhor organização da extensa série de artefatos, os catálogos agrupam as gemas mágicas de acordo com um conjunto pré-definido de atributos divinos. Quanto à função das gemas mágicas, raramente elas remetem à magia agressiva, pois, em geral, seu objetivo é defender os portadores contra o mal (DASEN; NAGY, 2018, p. 157).<sup>122</sup> Os amuletos utilizados com finalidade apotropaica tinham também o propósito de desviar a ira da divindade contra o mago que estava realizando o ritual, revelando assim, como

<sup>122</sup> Em geral, as gemas foram utilizadas em três áreas: remédios médicos, profilaxia e amuletos de amor (MICHEL, 2011, p. 142).

defende Chronopoulou (2015, p. 15), que dedicar-se ao ofício da magia poderia ser perigoso. No *PGM IV*, 1190, o sacerdote-mago clama por proteção contra “todo excesso de poder”, o que nos indica que as divindades poderiam agir contra o mago, por isso a necessidade de proteção. Os amuletos não tinham, no entanto, função apenas apotropaica. Muitos amuletos eram empregados em procedimentos terapêuticos, utilizadas para repelir ou curar doenças (MASTROCINQUE, 2014, p. 110). As gemas gravadas com a imagem do galo anguípede,<sup>123</sup> geralmente associado à palavra mágica *Abrasax*, na coleção da Biblioteca Nacional de França, são bastante significativas. Cerca de 42 peças foram recolhidas no Egito, Síria e Atenas, o que pode ser indício da difusão desse tipo de amuleto no século III, principalmente na costa mediterrânea.

O portador do amuleto poderia utilizá-lo como pingente, anel ou pedra, devendo o usuário conservá-lo junto a si.<sup>124</sup> Sinais de desgaste indicam que algumas peças podem ter sido manipuladas com afincos a ponto de terem sido danificadas por seus portadores (MICHEL, 2011; BONNER, 1950). As fontes literárias e arqueológicas permitem vislumbrar apenas parte do contexto performativo nos quais as gemas mágicas estavam inseridas. Alguns procedimentos mágicos presentes nos *PGM* sugerem que as pedras, provavelmente, eram consagradas antes de seu uso, como indicado no *PGM V*, 447-448, datado do século IV, onde uma pedra gravada com Serápis “sentado, com um cetro real egípcio” deveria ser moldada sob a forma de um anel e a fórmula deveria “ser recitada enquanto mantém pressionado o anel com a mão esquerda”. Além disso, as *voces magicae*, que integravam o ritual, deveriam ser recitadas em voz alta, “com a boca aberta,

---

<sup>123</sup> Um anguípede é uma criatura mitológica cuja parte inferior do corpo é retratada sob a forma de duas serpentes (MASTROCINQUE, 2014, p. 110).

<sup>124</sup> Alguns amuletos eram chamados de *περιάμματα* (*periamata*), palavra que significa “coisas amarradas ao redor do corpo”. De acordo com Bonner (1950, p. 12), em sua forma mais simples, que provavelmente foi por muito tempo a mais comum, tais amuletos eram meramente cordões ou faixas estreitas amarradas no pescoço, no braço, no tornozelo ou presos em um ombro através do corpo. Por outro lado, ouvimos falar de anéis mágicos, que certamente eram menos perecíveis, e pingentes mágicos, que eram provavelmente feitos de metais duráveis ou pedras em uma data muito mais cedo do que podemos determinar a partir de restos existentes.

como se estivesse enrolado em ondas” (*PGM V*, 24). Em outro caso, a pedra é imersa em uma poção e a fórmula é pronunciada e incenso é queimado em forma de sacrifício (*PGM VII*, 628). Como todos os amuletos, as gemas mágicas deveriam estar, a princípio, em contato com o corpo do devoto, próximo da área que queria ser curada (SFAMENI, 2010; MASTROCINQUE, 2014; DASEN; NAGY, 2018).

Sua eficácia simbólica está relacionada às representações populares de doenças expressas por metáforas em textos médicos. Um recurso simbólico recorrente é o do combate, que corresponde a uma concepção muito antiga que percebe a doença como um agente ativo que penetra no corpo. Nos textos mágicos, os agentes causadores de doenças são espíritos malignos que devem ser expulsos, por isso a escolha por figuras guerreiras como Ares, o galo anguípede e Salomão, vestindo indumentária militar e portando lanças e escudos, ou como um inimigo amarrado ou derrotado, como podemos verificar na gema de Salomão (Fig. 8), listada abaixo:

**Figura 8** – Amuleto de Salomão



Classificação iconográfica: Salomão. Publicação: Michel, 2001. Número: 436. Material: Hematita. Datação: Século IV. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,50 x 1,50 x 0,40. **Anverso:** Salomão em um cavalo virado para a direita. Ele está usando sapatos, túnica,

manto e coroa com raios, golpeando com uma lança uma figura feminina que está deitada ao solo. A mulher tem cabelos compridos e está levantando a mão direita em um gesto defensivo (Lilith). Em campo livre: uma estrela de oito pontas na frente da cabeça de Salomão. Inscrição ao redor, começando acima da cauda do cavalo: *σολομων* (Salomão). **Reverso:** inscrição em três linhas: *σφραγις θεου* “σφραγις θεου” (o selo de Deus). **Fonte:** The British Museum Collection, na base de dados CBd-794.

O objetivo desse tipo de imagem era repelir as doenças ou inimigos. Os amuletos e toda a magia ligada ao nome de Salomão estavam relacionados à crença de que ele era capaz de submeter os espíritos malignos com o selo de Deus. De fato, no reverso de muitos amuletos, encontramos a inscrição *sphragis theou*, “o selo de Deus”, como representado na Figura 8.

As gemas mágicas e os papiros recuperados no Egito tardio nos permitem, portanto, vislumbrar as necessidades cotidianas de pessoas pertencentes aos mais distintos estratos sociais. O emprego de suportes menos duráveis na confecção de amuletos sugere que a magia poderia ser acessível a diferentes categorias sociais, das mais abastadas às menos favorecidas (SFAMENI, 2010, p. 465). E mesmo que as pessoas comuns não dominassem os saberes e símbolos esotéricos empregados na confecção dos amuletos, bastava que elas estivessem de posse do objeto e que acreditassem de fato no poder de tais artefatos para que estes fossem eficazes.

## CAPÍTULO 3

### A FORMAÇÃO DOS SACERDOTES-MAGOS SEGUNDO OS PGM

Sacerdotes, magos e filósofos neoplatônicos do período tardo-antigo foram reconhecidos como importantes homens divinos pagãos. Dispondo de densa formação filosófica que incluía não apenas o aprendizado dos clássicos, mas também o domínio sobre os saberes esotéricos e as artes mágicas, tais personagens encontraram, no Egito tardio, o ambiente ideal de formação nas *artes magicae*, tendo por base a experiência milenar adquirida pelos sacerdotes-magos egípcios no estudo da *heka*, entendida como potência divina criadora, somada às tradições mágicas do mundo grego, judaico e romano, bem como aos discursos filosóficos neoplatônicos (RITNER, 1993; VÁZQUES HOYS, 2003). Tendo em vista tais considerações, nos propomos, neste capítulo, a investigar a formação mágico-filosófica do sacerdote egípcio a fim de compreender os saberes e conhecimentos necessários à sua atuação como *theios áner* nas comunidades do Vale do Nilo entre os séculos III e V.

#### **A aplicabilidade do conceito de *theios áner* ao sacerdote-mago**

Em diversas sociedades, observamos inúmeros recursos sobrenaturais, esotéricos e mágicos executados por meio de palavras e gestos, pela comunidade ou por um grupo restrito de especialistas, capazes de realizar curas, operar feitos maravilhosos e promover alterações na realidade natural por meio de sua proximidade com o divino. Na

Antiguidade, uma série de termos eram utilizados para identificar os profissionais do sexo masculino, a saber: o feiticeiro (*goês*), mago (*magos*), sacerdote mendicante (*agurtês*), adivinho (*mantis*) e iniciador nos mistérios órficos, cujas principais habilidades eram manipular as entidades sobrenaturais, realizar purificações, empregar encantamentos medicinais e executar sortilégios para submissão amorosa, práticas estas realizadas por meio da interferência divina (OGDEN, 2002, p. 16).

Ao longo do período helenístico, observamos a consolidação de uma nova terminologia para designar os homens de vida e caráter excepcionais que operavam maravilhas entre seus contemporâneos e que fundamentavam sua proximidade com o divino por meio da capacidade de realizar milagres, o termo θεῖος ἄνθρωπος, *theios áner* (SILVA, 2003, p. 176). Mas como definir o termo *theios áner*? Muito embora a expressão tenha sido utilizada na Antiguidade, o debate em torno da aplicabilidade do conceito de *theioi andres* suscitou inúmeras discussões acerca da organização de modelos teóricos capazes de definir a figura do homem divino na Antiguidade. Segundo Chevitarese e Brasil Justi (2019, p. 22) o impasse com relação a definição de *theios áner* e a utilização da categoria como um modelo teórico foi marcado, fundamentalmente, pela vinculação, ou não, de Jesus como um homem divino.<sup>125</sup>

Assim, em 1935, Ludwig Bieler, foi o primeiro a endossar o emprego de *theios áner* como um tipo ideal que poderia ser definido a partir do cumprimento dos seguintes requisitos: desfrutava de uma relação especial com as divindades; é legitimado por meio da realização de milagres; seu nascimento e morte são marcados por prodígios; sua vida é errante e é acompanhado por discípulos; após a sua morte o homem divino com frequência se torna um deus (CORNELLI, 2001, p. 29; CHEVITARESE; BRASIL

---

<sup>125</sup> Como o objetivo de nosso trabalho é discutir o sacerdote-mago como homem divino, não nos ateremos aos debates em torno da vinculação, ou não, da figura de Jesus como *theios áner*. Sobre este assunto recomendamos a leitura das teses de Cornelli (2001) e Brasil Justi (2015).

JUSTI, 2019, p. 23). O modelo teórico proposto por Bieler (1935) recebeu duras críticas, principalmente em razão de ser muito restritivo, tendo em vista que a descrição do autor considerou como parâmetro as trajetórias de Jesus e Apolônio de Tiana, excluindo, portanto, inúmeras personagens históricas. Contudo, a relevância de seu trabalho reside no fato de ter reunido, sob um mesmo modelo analítico, figuras históricas da Antiguidade cuja reputação estava baseada na capacidade de operar maravilhas por intermédio dos deuses.

Para Rudolf Bultmann (1948), autor da obra *Theology of the New Testament*, o homem divino era detentor de um poder (*dynamis*) que o diferenciava dos demais. Além disso, tal poder distintivo do homem divino, era diferente do Espírito (*pneuma*), característico apenas de Jesus e de seus discípulos. Muito embora Bultmann (2007) tivesse como objetivo manter como original o carisma de Jesus, diferenciando-o dos demais homens divinos, a definição de *dynamis* como a potência divina presente no homem divino foi fundamental para a consolidação do termo *theios áner* como um modelo teórico.

Nesse sentido, a obra de Gail Corrington (1986), *The “divine man”: his origin and function in Hellenistic popular religion*, foi determinante em considerar a aplicabilidade do conceito *theios áner*, visto que “mesmo não ocorrendo muito frequentemente como um termo na literatura antiga, é uma forma de categorizar ou classificar olhares por parte de certa audiência” (CORRINGTON, 1986, p. 43). Para Chevitarese e Brasil Justí (2019, p. 28), o trabalho de Corrington (1986) contribuiu de forma inédita para a questão ao tratar da importância da audiência do homem divino na construção do modelo *theios áner*, considerando assim o contexto de recepção “que a formulação do conceito conheceu no(s) momento(s) de sua(s) experiência(s) histórica(s)”. Destarte, para Corrington (1986, p. 44), o modelo de *theios áner* está

calcado na noção de *dynamis*, a capacidade de controlar ou manipular as forças divinas, por parte de um ser humano, atribuições de um ser considerado divinizado que media as relações entre os homens e o sagrado, além disso, o taumaturgo é tido como uma epifania, uma manifestação do sagrado que representa, e aqueles que são capazes de demonstrar tais feitos e operar maravilhas (dentre eles os filósofos, magos e sacerdotes) são caracterizados como homens divinos e seus oponentes os consideram charlatães (*goetai*) ou feiticeiros (*pharmakoi*).

Portanto, longe de ser apenas um *sophós*, um sábio conhecedor da essência divina, o *theios áner* era reconhecido como homem divino por sua natureza ser similar à dos deuses (ALVIZ FERNÁNDEZ, 2016, p. 17). Para Maria José Hidalgo de La Vega (2001), *theios áner* era o filósofo que, após libertar seu espírito de toda servidão à carne, romper com sua família, afastar-se do ambiente social e dedicar-se a uma vida de rigoroso ascetismo (*enkrateia*), adquiria reconhecimento público por compartilhar da potência divina (*dynamis*) mediante a evocação de suas habilidades em controlar os poderes arcanos.<sup>126</sup> A gama de homens divinos torna-se muito ampla e difusa, englobando tanto os filósofos quanto teurgos como Apolônio de Tiana, Plotino, Alexandre Abonoteicos e Jâmblico de Cálcis. Além disso, tal modelo poderia incluir também os bispos e os monges do deserto egípcio e das aldeias sírio-palestinas, assim como os sacerdotes-magos egípcios como defendemos em nossa tese.

O arquétipo do homem divino foi Pitágoras de Samos, cujo conhecimento da magia, dos mistérios e das práticas divinatórias o fez ser reconhecido como um dos

---

<sup>126</sup> *Dynamis* é um conceito preciso que faz referência à capacidade de controlar os poderes do universo e do relacionamento entre homens e deuses, o que garantia ao homem divino o *status* de intermediário e mediador entre o mundo natural e o sobrenatural. Em sua origem, esta manipulação de poderes foi considerada um atributo divino e apareceu formalmente em diversas narrativas mitológicas com relação aos deuses. Posteriormente o termo foi também atribuído para aqueles homens dotados de capacidade excepcional, que demonstravam desfrutar do mesmo domínio e poder sobre os elementos da natureza e realizavam milagres (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 213).

maiores magos da Antiguidade. Muito influente em Crotona e Metaponto, no século VI a. C., Pitágoras mesclava conhecimentos matemáticos com simbolismos numéricos e doutrinas sobre a imortalidade e a vida ascética (CORNELLI, 2001, p. 147; BURKERT, 2007, p. 399). As rigorosas prescrições de pureza e tabus alimentares que envolviam o modo de vida pitagórico podiam ser facilmente identificadas naquelas observadas pelos adeptos dos cultos de mistério, inserindo-os numa tradição que os exaltava como “homens extraordinários” que seguiam severas regras de disciplina, abstinência e purificações (BURKERT, 2007, p. 403).

Quando as doutrinas pitagóricas foram retomadas em Roma e em Alexandria a partir do século I a. C., por intermédio da atuação de astrólogos e praticantes de magia, o neopitagorismo, como foi chamado o movimento, abriu caminho para que, no decorrer do século II, “o filósofo ideal se convertesse em exímio taumaturgo” (SILVA, 2003, p. 177).<sup>127</sup> No entanto, ainda que o modelo de homem divino fosse o de um sábio-filósofo, não era qualquer filósofo que poderia aspirar à divinização pessoal. Em primeiro lugar, era preciso tomar como guia um mestre ou preceptor, que não fosse apenas um erudito, mas alguém que fosse capaz de operar maravilhas. Aqui, novamente, o paradigma filosófico era Pitágoras, muito embora o pitagorismo tendesse mais à defesa de um estilo de vida fundado na reverência aos deuses e marcado por certos princípios ascéticos.

No início do século III, o neoplatonismo, corrente filosófica formada a partir da incorporação de preceitos filosóficos das escolas aristotélica, epicurista e estoica, surgiu em Alexandria com Amônio Sacas e Plotino de Licópolis. Estes neoplatônicos

---

<sup>127</sup> O termo neopitagorismo reúne sob um conceito diferentes escolas filosóficas que tiveram destaque no período helenístico e no começo da época imperial romana. Todas essas escolas tinham como principal referência os ensinamentos de Pitágoras de Samos. Nesta corrente neopitagórica podemos situar os filósofos Numênio de Apameia, Nicômaco de Gerasa, Moderato de Gades e Teón de Esmirna. Um dos maiores expoentes do neopitagorismo teria sido Apolônio de Tiana, representado na obra *Vida de Apolônio de Tiana* escrita pelo biógrafo Filóstrato como filósofo-mestre pitagórico e habilidoso mago e taumaturgo (CORNELLI, 2001, p. 71).

consideravam que o homem, habitante do plano sensível, estava distante do Uno, a origem da existência, que habita o plano inteligível e imutável. Sendo assim, o único meio de transcender a matéria e alcançar a eternidade, o Uno, era a ascese (GONÇALVES; NETO, 2010, p. 11-12). A preocupação com um modo de vida regrado e orientado pela busca do bem não era uma prerrogativa exclusiva dos neoplatônicos. Entretanto, um dos filósofos posteriores, Jâmblico de Cálcis, que viveu entre a segunda metade do século III e início do século IV, expandiu a mística neoplatônica para um horizonte muito mais amplo, ao defender que as divindades e entidades sobrenaturais intermediavam a relação entre o Uno e os homens, admitindo na filosofia neoplatônica uma hierarquia de seres sobrenaturais que era apregoada pelas *artes magicae*. Além disso, Jâmblico reconhecia que as entidades podiam ser impelidas pelo filósofo a atender às suas vontades através da *teurgia*, uma prática mágica associada aos filósofos e, interessada no conhecimento acerca das divindades e dos *daimones*, caracterizada como uma prática digna, justa e benéfica, como vemos na passagem a seguir:

O *teurgo* dá ordens aos poderes cósmicos graças à força dos símbolos inefáveis, não como um homem nem como quem se serve de uma alma humana, mas, como se estivesse já no nível dos deuses, recorrendo a ameaças superiores à sua própria essência, não com a intenção de fazer tudo o que afirma, mas ensinando com o uso dessas palavras quanto, quão grande e que poder ele tem para sua união com os deuses, garantido pelo conhecimento dos símbolos inefáveis (Jâmblico, *De mysteriis*, VI, 6).

A emergência do homem divino pagão na Antiguidade Tardia e sua crescente popularidade nos círculos intelectuais de Roma, Atenas, Apameia e Alexandria está diretamente relacionada ao avanço do neoplatonismo. A fim de estabelecer uma íntima união com o divino e aumentar seu conhecimento sobre o mundo e os homens, os filósofos neoplatônicos adotaram técnicas e rituais emprestados do repertório mágico-

religioso do Oriente Próximo helenizado (DICKIE, 2003, p. 196). Contudo, aos olhos de muitos de seus contemporâneos, os teurgos não eram diferentes dos magos e, muito embora os filósofos neoplatônicos engajados na teurgia não identificassem sua atividade como produto da magia, o conjunto de sortilégios, gestos e procedimentos postos em movimento pelo filósofo a fim de invocar o auxílio das divindades e demais entidades sobrenaturais de modo a interferir no mundo sensível, pertence ao *métier* próprio dos oficiantes das práticas mágicas.

Sendo assim, a afirmação de Silva (2003, p. 177), segundo o qual a conversão do filósofo neoplatônico em teurgo coincide com a difusão dos magos itinerantes e astrólogos que há séculos realizavam práticas mágicas no Oriente e na Hélade, nos indica o caminho para a compreensão do contexto histórico em que emerge o homem divino. A retomada dos princípios filosófico-religiosos do pitagorismo a partir do século I a. C. promoveu a elaboração de novos sistemas de crença filosófica definidos como neoplatonismo. Contudo, a recuperação de doutrinas filosóficas próprias da Antiguidade grega ocorre num contexto de expansão das fronteiras políticas e culturais do Império Romano e da integração, sob uma mesma autoridade, da Península Itálica e do Oriente helenizado, o que culminou na emergência dos homens divinos pagãos e cristãos no decorrer do século III.<sup>128</sup>

A integração proporcionada pelo Império Romano rompeu e ampliou antigos limites sociais e espaciais, estabelecendo um novo espaço-comum onde transitavam bens, informações, pessoas, saberes e técnicas de maneira nunca antes vista (GUARINELLO, 2010, p. 124).<sup>129</sup> O estreitamento das relações políticas e comerciais na Bacia do

---

<sup>128</sup> Segundo Norma Musco Mendes (2007, p. 28), a expansão romana deve ser entendida como um fenômeno de longa duração (entre o século V a. C. e o século II d. C.), com ritmo e intensidade variantes durante o governo do imperador Trajano, quando o Império Romano atingiu sua maior extensão após a anexação dos territórios da Dácia, Armênia, Mesopotâmia e Arábia.

<sup>129</sup> Dentre os custos da integração promovida pelo Império Romano, podemos citar: a imposição de um único poder legítimo, a marginalização dos menos afortunados, a repressão violenta empregada pela ordem

Mediterrâneo e a constituição progressiva do *orbis romanorum* promoveu o contato entre novas modalidades de crença religiosa aliadas a novas práticas de tipo divinatório, como a astrologia, destinadas a responder às necessidades de segurança individual e conforto espiritual intensamente vivenciadas pela população amalgamada pela nova ordem política vigente (BAYET, 1984, p. 247). É claro que esta integração política e cultural não se processou sem conflitos, recuos e hibridizações, mesmo porque raríssimas vezes o Império Romano assimilou elementos da cultura oriental em seu Estado original (SILVA, 2005, p. 196). De fato, para serem aceitos pelos romanos era preciso que as influências orientais, fossem elas de cunho religioso, filosófico ou artístico, se expressassem em latim ou ao menos em grego (TURCAN, 2001, p. 20). No domínio das práticas divinatórias, a expansão promovida pelos romanos deu continuidade ao processo iniciado por Alexandre, no século IV a. C., uma vez que o avanço macedônico rumo ao Oriente fez com que muitos astrólogos profissionais, denominados *chaldaei* e *mathematici*, migrassem para o Mediterrâneo Ocidental, transmitindo aos gregos o saber milenar elaborado pelos antigos magos da Caldeia (BAYET, 1984, p. 247; BARTON, 2003, p. 34).

A difusão da astrologia no Ocidente coincidiu com o surgimento de uma concepção que fazia da Fortuna (a *Tyché* dos gregos) a grande responsável pelos destinos humanos. A percepção do caráter oscilante do destino, por sua vez, relaciona-se à crise da cidade-Estado republicana e aos conflitos em torno da reforma agrária, quando se tem a afirmação do poder pessoal como característica cada vez mais marcante do Estado

---

imperial contra aqueles que contestavam o poder vigente, a criação de margens e bordas fronteiriças em muitas áreas rurais dentro do próprio Império e a dificuldade de integrar populações localizadas na parte exterior do limes. Sendo assim, a integração promovida pelo Império Romano pode ser compreendida enquanto “um complexo sistema de exploração contra o qual as alternativas eram escassas, dada a imensa dispersão geográfica e cultural dos insatisfeitos, talvez, a incapacidade de transformar essa integração econômica e cultural numa verdadeira integração social, numa comunidade de interesses, explícita, e em parte, sua progressiva dissolução como unidade política” (GUARINELLO, p. 2010, p. 127).

romano. Como afirma Barton (2003, p. 62-63), o *timing* de ascensão da astrologia em Roma, no momento em que a República oligárquica dava lugar ao governo de um único homem, não foi mera coincidência, pois a astrologia era um saber esotérico adequado à legitimação do protagonismo individual, como vemos no caso dos líderes republicanos que digladiavam pela supremacia.

O clima de insegurança e instabilidade política que marcou a construção do Império Romano evidenciou a dificuldade das práticas religiosas tradicionais em atenuar os conflitos que se produziam individual e socialmente. Por isso, os indivíduos de todas as categorias sociais, dos mais abastados aos mais humildes, desejosos de conhecer o que a Fortuna lhes reservava, não tardaram em lançar mão dos recursos simbólicos à disposição dos astrólogos, adivinhos, magos e oficiantes dos cultos de mistério que pelas ruas das cidades ofereciam os seus serviços (GRIMAL, 1999, p. 123). Assim, todos os profissionais devotados às *technai* que envolviam os saberes esotéricos passaram a gozar de posição privilegiada diante daqueles que ansiavam por compreender a dinâmica da roda da Fortuna.

A popularidade alcançada pela astrologia rapidamente enfraqueceu as outras formas de adivinhação, em particular os oráculos gregos e os antigos ritos divinatórios de observação do voo das aves e das entranhas dos animais operados pelos áugures e arúspices, respectivamente (MACMULLEN; LANE, 1992, p. 128). Muitos oráculos foram, então, abandonados em virtude da emergência de agentes com capacidades excepcionais, cujos vaticínios estavam ancorados na habilidade individual de conjurar o poder dos deuses, e não no espaço sagrado onde a prática mágico-divinatória era realizada. Como afirma Silva (2003, p. 178):

O que se está produzindo, assim, é uma ênfase cada vez maior na habilidade de determinados indivíduos em cumprir a função de

mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural e, nesse sentido, o novo perfil assumido pelos oráculos a partir do século II é um bom exemplo de como a atuação dos *theioi andres* propiciou uma redefinição do *locus* do sobrenatural na sociedade imperial.

Os oráculos eram modalidades de adivinhação estabelecidos em um local considerado sagrado, visto que era o lugar de manifestação das divindades, a exemplo do oráculo de Apolo em Delfos. Entretanto, os oráculos como *locus* do sagrado foram gradativamente eclipsados pela atuação dos sacerdotes-magos, filósofos neoplatônicos e monges cristãos, num contexto em que o lugar de manifestação do sagrado não estava mais restrito ao local. A capacidade que alguns indivíduos dispunham em alcançar o mundo divino havia suplantado os limites impostos pelo espaço físico. Em meados do século IV, os oráculos passavam por uma fase de abandono progressivo e somente os sítios onde se praticava a *incubatio*, um tipo específico de consulta realizada nos templos para fins terapêuticos, ainda permanecia em atividade (SILVA, 2003, p. 178). Desta feita, o *locus* sagrado havia sido transferido de um espaço físico, financiado e controlado pelas autoridades municipais ou pelos colégios sacerdotais, para a pessoa do homem divino, o *theios áner*, aquele que, por sua *dynamis*, a força sobrenatural que o habilitava a operar maravilhas e realizar toda sorte de prodígios, conseguia acessar o mundo divino.

### **A reputação do sacerdote-mago como homem divino**

A emergência dos *theioi andres*, homens instruídos que amalgamaram conhecimentos mágicos milenares com princípios interesses filosóficos, é um acontecimento cuja evidência torna-se mais abundante a partir do século II, tendo em vista o grande número de relatos que dão conta da atuação de filósofos-teurgos, adivinhos e magos, em várias regiões do Império Romano, principalmente nas províncias orientais (DICKIE, 2003, p. 195). Muitas foram as personagens que, apresentando-se como sábios

pitagóricos, usaram seus conhecimentos do mundo suprassensível para angariar uma reputação que oscilava entre o homem sábio e o feiticeiro. Isso se deu pelo fato de a reação do público a tais personagens ser das mais diversas: para alguns, eles eram homens divinos, revestidos de sacralidade cujas vidas e ações deveriam ser registradas em biografias; para outros, eles eram charlatães, embusteiros e feiticeiros cuja malícia precisava ser exposta para que as pessoas não fossem ludibriadas. Muito embora as narrativas acerca do caráter dessas personagens não sejam homogêneas, observamos, ao fim e ao cabo, a influência cada vez maior desses indivíduos na vida cotidiana das pessoas que os consultavam.

Dentre os homens divinos em atuação no Império Romano, os sacerdotes egípcios eram figuras recorrentes, muito porque o Egito era tido como a pátria da magia para os antigos. Desde a anexação do Egito como província romana, em 30 a. C., a imponência dos templos construídos em honra aos deuses antigos, a permanência dos cultos, festivais e ritos funerários que remontavam à época dos faraós e que eram preservados por um séquito de sacerdotes cuja atuação exaltava as tradições religiosas egípcias constituíam recursos simbólicos que legitimavam o Egito como a terra da magia, substituindo a Pérsia e a Babilônia na imaginação popular. Portanto, não é de se admirar que muitos dos homens divinos que atuavam no Império tenham creditado o conhecimento do qual eram detentores a algum especialista egípcio ou tenham passado por um período de estudos nas terras do Nilo.

No final do século II, tornava-se cada vez mais difícil distinguir a filosofia em alguns dos seus ramos da magia, pois os filósofos neoplatônicos, para efetuar a união com o divino, utilizavam técnicas e rituais semelhantes às utilizadas pelos especialistas em magia, principalmente do Egito. Estudar com os sacerdotes egípcios e ser iniciado nos mistérios da magia era condição *sine qua non* para que o teurgo fosse convertido em

homem divino e reconhecido como tal pelos seus contemporâneos. Na obra *Philopseudes*,<sup>130</sup> escrita no século II por Luciano de Samósata,<sup>131</sup> o autor descreve um sábio egípcio de nome Pancrates como “um dos escribas sagrados, pessoa de admirável sabedoria, que conhecia toda a cultura dos egípcios. Dizia-se que tinha vivido vinte e três anos nos santuários subterrâneos, onde fora instruído na magia pela própria Ísis” (LUCIANO, *Philopseudes*, 34, p. 133). Pancrates é descrito como um ἱερογραμματεὺς “escriba sagrado”, alguém responsável pela conservação e transmissão dos textos esotéricos depositados nos templos que havia experimentado um longo processo de iniciação nos mistérios da deusa Ísis, o que o capacitou a operar feitos maravilhosos, condição necessária à sua atuação como homem divino, como nos indica Luciano (*Philopseudes*, 34, p. 133):

Ora bem: a princípio, eu não sabia quem ele era, mas depois, ao vê-lo, sempre que o barco atracava, operar grande número de prodígios (como, por exemplo, montar crocodilos e nadar junto destes animais, que se lhe mostravam dóceis e lhe abanavam as caudas), fiquei a saber que se tratava dum santo homem. [...] Logo que chegávamos a uma hospedaria, o egípcio pegava numa tranca de porta, ou numa vassoura, ou num pilão de almofariz, vestia-lhe um manto, recitava uma fórmula mágica e punha-o a andar, em tudo semelhante a um homem. Este ia buscar água, cozinhava, arrumava a casa, enfim, executava todos os serviços e ajudava-nos com muita habilidade. Depois, quando já não tinha necessidade dos seus serviços, recitava outra fórmula mágica e voltava a transformar a vassoura em vassoura, ou o pilão em pilão, etc. Embora eu tivesse um grande desejo de aprender essa magia, não havia maneira de ele me ensinar. De fato, era muito cioso nesse ponto, embora em tudo o mais fosse bastante acessível. Ora um dia, tendo-me

---

<sup>130</sup> Escrita no século II, a obra *Philopseudes* ou *O mentiroso*, apresenta as histórias incríveis de curas milagrosas, exorcismos, demônios e fantasmas, encantamentos amorosos, aparições infernais, metamorfoses e levitação narradas por Tiquíades a seu amigo Fílocles, que, por sua vez, ouvira contar tais histórias em casa de Êucrates, onde, na ocasião, estavam reunidos filósofos de várias escolas, como pitagóricos, platônicos, peripatéticos, cínicos, estóicos e epicuristas. Tiquíades, contudo, afirma ao amigo que ele era o único que tentava contrariar, com base numa argumentação racional, as histórias fantásticas, mesmo mentirosas, que a ele eram contadas – tarefa que se mostrava difícil, visto que, além de ser um só contra muitos, era deselegante discutir a natureza de fenômenos defendidos de forma tão veemente pelo anfitrião, que afirmava ser testemunha dos fatos (OGDEN, 2004, p. 101; MANGUEIJO, 2012, 112; LACARRIÈRE, 2013, p. 60).

<sup>131</sup> Luciano nasceu em Samósata, capital do antigo reino de Comagena, ao norte da Síria, na margem direita do rio Eufrates. Viveu entre os anos de 125 e 190 d. C. Seguramente, a vida literária de Luciano transcorreu na segunda metade do século II, período durante o qual escreveu cerca de oitenta obras (MANGUEIJO, 2012, p. 11).

escondido num canto mais obscuro, escutei, sem ele se aperceber, a fórmula mágica, que tinha três sílabas. Em seguida, o egípcio ordenou ao pilão o que este tinha de fazer, e foi para a praça pública.<sup>132</sup>

Seria o sacerdote egípcio Pancrates uma figura histórica ou uma personagem fictícia criada por Luciano de Samósata? A resposta afirmativa a esta indagação nos permitiria compreender a atuação dos sacerdotes como homens divinos no Egito e nos forneceria indícios acerca da rígida formação da qual participavam os sacerdotes até se habilitarem ao ofício de mago. Segundo Ogden (2004, p. 107), o escriba sagrado Pancrates, mencionado em *Philopseudes*, relaciona-se à figura histórica de um poeta egípcio, do mesmo nome que fez parte da comitiva de Adriano quando da visita do imperador à província do Egito, em 130. Tal informação provém de três fragmentos de um hexâmetro sobre as caçadas de Adriano e Antínoo atribuído a Pancrates (OGDEN, 2004, p. 107). Em reforço a esta hipótese, sabemos que um profeta egípcio da cidade de Heliópolis, de nome Pacrates, é associado a Adriano no *PGM IV*, 2450-2455, datado do século IV:

Oferta queimada: Pacrates, o profeta de Heliópolis, revelou isso ao imperador Adriano, demonstrando o poder de sua própria magia divina. / Para isto atraiu em uma hora; fez alguém doente em duas horas; o destruiu em sete horas, enviou sonhos ao próprio imperador, como ele pessoalmente testou toda a verdade da magia dentro de seu poder. Ele ficou tão impressionado com o profeta, / que ele ordenou o dobro de honorários a ser dado a ele.

Segundo Betz (1992, p. 83), apesar da grafia diferenciada, o profeta Pacrates citado no *PGM IV* pode ser identificado com o escriba Pancrates descrito por Luciano de Samósata. Embora o *PGM IV* tenha sido escrito no século IV, a identificação da autoria

---

<sup>132</sup> O famoso conto *O aprendiz de feiticeiro*, conhecido principalmente a partir da obra de Goethe, *Der Zauberlehrling* (1779), e da animação *Fantasia* (1940), dos estúdios Disney, foi baseado nesse trecho da obra de Luciano de Samósata, *Philopseudes*, cujo título pode ser traduzido como *O mentiroso ou O incrédulo*, segundo a versão por nós utilizada de Custódio Mangueijo (2012).

do procedimento mágico e a referência ao *princeps* podem ser elencados como recursos empregados pelo mago com o intuito de conferir legitimidade ao feitiço. Além disso, contribui para a historicidade de Pancrates ou Pacrates o fato de ambos serem egípcios, desfrutando de certa proximidade com Adriano. Como defende Ogden (2004, p. 108), é possível que Pancrates tenha sido um consultor de Adriano, o que reforça o caráter político-religioso da atuação dos homens divinos sob o Império Romano.

Os homens divinos, a partir do século III, tornaram-se cada vez mais populares, tanto entre os pagãos quanto entre os cristãos, pois é nesse período que observamos um súbito aumento da documentação textual e arqueológica sobre o *theios áner*. Exemplo disso são as biografias escritas sobre os feitos dos filósofos teurgos como Apolônio, Porfírio e Jâmblico, bem como os papiros mágicos gregos e os amuletos encontrados no Egito, que recolhem os saberes esotéricos à disposição do sacerdote-mago na Antiguidade Tardia.<sup>133</sup> Já a partir do século IV começam a se multiplicar, a exemplo das biografias dos sábios pagãos, a biografia dos homens santos cristãos, os “homens ébrios de Deus”, conforme a definição de Lacarrière (2013, p. 33). No início, essa literatura era redigida em grego, descrevendo os feitos maravilhosos dos monges egípcios, como a *Vida de Antão*, escrita por Atanásio, bispo de Alexandria; a *Historia Lausiaca*, de Paládio, e a obra anônima *História dos monges do Egito*, traduzida para o latim por Rufino de Aquileia. Nas narrativas, os anacoretas abandonavam a vida mundana para se consagrar a uma vida marcada pela solitude, meditação e oração. No deserto, a prática da disciplina rigorosa e do ascetismo propiciava a conversão do monge em taumaturgo com habilidade

---

<sup>133</sup> Na obra *Vida de Apolônio de Tiana*, datada do início do século III, Filóstrato apresenta a trajetória de Apolônio como um importante homem divino. Nascido na Capadócia, por volta do ano 3, Apolônio muito jovem teria iniciado seus estudos filosóficos, com cerca de quatorze anos. Aos dezesseis teria entrado em contato com os pitagóricos e iniciado os estudos da doutrina no templo de Asclépio, onde permaneceu por cinco anos. Após seu período de estudo no templo, Apolônio teria partido em viagem ao Oriente a fim de aprender sobre os ensinamentos esotéricos. Segundo Filóstrato, Apolônio de Tiana teria viajado pela Índia, Babilônia, Ásia Menor, Esparta, Atenas, Roma, Gades, Etiópia e Egito realizando prodígios e maravilhas por onde passava (DICKIE, 2003; SILVA, 2003; SILVA, 2014).

de realizar curas, milagres e toda sorte de exorcismo. Para tanto, seguia o mesmo *modus operandi* dos homens divinos pagãos.

Seriam tais narrativas apenas mais uma ficção baseada numa transmissão de tradição literária que considera o Oriente, em particular o Egito, o lugar próprio de aprendizagem e saberes místicos? A fim de oferecer uma resposta plausível a essa questão, devemos investigar em que medida as tradições mágicas do Egito foram absorvidas, adaptadas e transmutadas nos textos mágicos gregos e na iconografia dos amuletos mágicos, bem como o grupo de especialistas responsáveis pela produção e disseminação do saber arcano da magia egípcia, ou seja, os sacerdotes-magos. Em primeiro lugar, não é fácil encontrar uma resposta definitiva para esta questão devido à natureza dos *Papiros Mágicos Gregos* e dos amuletos mágicos, mas também à figura multifacetada daquele que manipulava os saberes esotéricos.

Como dissemos anteriormente, no Mundo Antigo, todo indivíduo dotado de atributos sobrenaturais, tais como interagir com os agentes espirituais conscientes, era visto como alguém favorecido pelas divindades, sendo detentor de saberes e técnicas adquiridas mediante um rigoroso processo de especialização espiritual.

### **A transmissão dos saberes esotéricos entre os sacerdotes-magos**

No Egito, o indivíduo que se encontrava mais próximo das divindades era o sacerdote dos templos, um profissional altamente especializado responsável pela preservação e transmissão de um saber milenar reunido, em grande medida, nos papiros copiados nos próprios santuários. Importa reconhecer que os sacerdotes dos templos tinham por função copiar, estudar e preservar toda uma literatura de conteúdo mágico (RITNER, 1993, p. 220). A familiaridade dos sacerdotes com a cultura escrita foi

decisiva na preservação e transmissão dos sortilégios revelados pelos deuses e contidos nos *PGM*. Desse modo, os santuários egípcios ofereciam o ambiente ideal para a conversão do sacerdote em mago, um sacerdote iniciado nos cultos de mistério e capaz de realizar maravilhas (GORDON, 2012, p. 153). Mas como explicar a transformação do sacerdote em mago no Egito tardio? Para tanto, precisamos investigar como se dava a formação e iniciação do sacerdote postulante a mago, e os *PGM* nos fornecem muitas informações sobre esse processo.

Tornar-se um mago, não era tarefa fácil e requeria o cumprimento de ritos específicos. Assim, podemos afirmar que o mago, sendo um especialista religioso, deveria, em algum momento de sua formação, passar por uma iniciação como todos os especialistas religiosos em várias culturas, do xamã ao monge cristão. Sendo assim, o conhecimento esotérico do mago, adquirido por meio de um ritual de iniciação, é visto como um “presente dos deuses” (GRAF, 1997, p. 92). Como descrito no *PGM* III, 440, “procedimento mais eficaz que este não existe; foi testado por Maneton, a quem foi dado como um presente por Osíris o Grande. Executá-lo, executá-lo com sucesso e silenciosamente”. As narrativas sobre os ritos de iniciação que autorizam a prática da magia são diversas, a menção a uma ou mais divindades que ensinam ao homem sua práxis, como no caso do excerto supracitado, é antiga e a maneira de adquirir tal conhecimento envolve, necessariamente, uma iniciação ritual (BURKERT, 1991; GRAF, 1997; GENNEP, 2011; GORDON, 2012).

A essa altura, poderíamos nos questionar quanto ao poder do rito que garantia a eficácia da magia e legitimava o status do oficiante. O rito de iniciação nas artes mágicas, como categoria analítica, foi tratado por Arnold Van Gennep (1909), na obra *Les rites de passage*, como um fenômeno social. Sendo assim, a passagem do iniciado de um grupo para outro ocorre por meio de um processo ritual de separação, liminaridade e

reintegração social. A iniciação do mago é considerada uma das formas possíveis dos ritos de passagem, visto que o mago deveria se unir à esfera do sagrado, o que implicava a passagem de um estado ao outro (GENNEP, 2011, p. 97-98). O mago iniciante, antes de assumir o ofício, precisava se submeter a uma cerimônia de iniciação, pois certos ritos descritos nas fontes literárias e nos papiros mágicos eram, como podemos observar, destinados a conferir ao iniciado o status e as prerrogativas de homem divino. Desse modo, como sugere Burkert (1991, p. 20), os rituais de iniciação podem ser definidos como uma “teatralização da condição social” ou uma espécie de mudança cerimonial do estatuto social de um indivíduo dentro de um grupo. O rito de iniciação que conferia ao mago a prerrogativa de especialista na magia tinha por objetivo transformar a relação do indivíduo com a divindade. A experiência pessoal com o sagrado ao qual era submetido o mago no momento da iniciação promovia uma mudança pessoal, voluntária, espiritual e irrevogável, tornando o iniciado apto a manipular as técnicas mágicas (ELIADE, 1992, p. 89).

No Egito faraônico, a magia consistia na capacidade de manipular o *heka*, o poder mágico, que, por sua vez, era um atributo divino cujo fim era o conhecimento da natureza, do universo e dos meios sensíveis capazes de controlá-lo (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 49). Os magos eram, portanto, responsáveis pela preservação do *heka* como atributo divino; integrando o corpo sacerdotal dos templos, eles eram sacerdotes iniciados na ciência divina. É interessante notar que, no Egito faraônico, magia e religião não estavam em lados opostos. A religião egípcia,<sup>134</sup> sendo um sistema de conhecimento que a partir de seus rituais e práticas conferia sentido à realidade, encontrava na magia os procedimentos necessários à manifestação do sagrado no mundo. Dessa forma, para que

---

<sup>134</sup> Importante salientar, como afirma Baines (2002, p. 150), que a religião egípcia consistia em uma vasta gama de crenças e práticas religiosas e não deve ser pensada como uma unidade, pois os egípcios viviam e participavam, a bem da verdade, de uma diversidade religiosa.

os magos-sacerdotes pudessem praticar a magia, era necessário participar de um rigoroso processo de formação realizado no interior dos santuários, em recintos denominados *Casas da Vida* (*Per-Ânkh*) ou *Scriptorium*, durante a dominação romana.<sup>135</sup>

As Casas da Vida eram células privadas dos templos egípcios. Conhecidas desde os períodos faraônico e ptolomaico, eram núcleos de transmissão de saber por meio da cópia e ensinamento de textos sagrados (GARDINER, 1938, p. 157; ZAGO, 2010, p. 142). As afamadas bibliotecas das Casas da Vida conservavam coletâneas de textos mágicos, teológicos, hinos, cantos sagrados, tratados de medicina, astronomia e matemática que estavam à disposição de escribas e sacerdotes (MARGANNE, 2013, p. 71; KOENIG, 1997, p. 57; MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 53). À época faraônica, as principais Casas da Vida eram aquelas vinculadas ao templo de Thot, em Hermópolis, e ao templo de Hórus, em Edfu.<sup>136</sup> A tarefa de copiar, conservar e transmitir os ensinamentos contidos nos papiros requeria dedicação e profundo conhecimento dos textos. Tal responsabilidade ficava a cargo dos sacerdotes leitores (*hery-heb hery-tep*), conhecidos em língua grega como *ἱερογραμματεῖς* (*hierogrammateis*) ou escribas sagrados (SUÁREZ DE LA TORRE, 2017, p. 114). O recinto da Casa da Vida e as atividades ali realizadas eram secretos e apenas os iniciados tinham acesso a ele. Na condição de técnica, a magia poderia ser praticada por qualquer indivíduo que conhecesse os procedimentos, contudo a seleção daqueles que estariam aptos a integrar o restrito

---

<sup>135</sup> As Casas da Vida eram edifícios anexos aos templos, cujos recintos eram acessíveis apenas aos iniciados nos mistérios da divindade consagrada no templo. A principal atividade realizada na Casa da Vida consistia em preparar e selecionar as obras religiosas necessárias ao culto, compilar e corrigir manuscritos, preencher lacunas e passagens com falta de linhas. A partir do estudo exaustivo dos textos sagrados reunidos nas Casas da Vida, os “sacerdotes leitores” desenvolviam textos de teologia específicas para cada templo. De acordo com a religiosidade local, produziam fórmulas e encantamentos mágicos, tabelas astronômicas, transcreviam versões do Livro dos Mortos e produziam tratados de medicina e filosofia. Além do corpo sacerdotal, as Casas da Vida também acolhiam vários especialistas profissionais, como artistas e decoradores, que tinham por tarefa cobrir as paredes dos templos com as inscrições e relevos desejados pelo corpo sacerdotal (GARDINER, 1938, p. 158; SAUNERON, 1960, p. 136; KOENIG, 1994, p. 57).

<sup>136</sup> Sauneron (1960, p. 135), afirma que foram encontrados vestígios de Casas da Vida em Mênfis, Ábidos, Hermópolis, El Amarna, Panópolis, Coptos, Esna e Edfu – e sugere que cada complexo templário possuía, como anexo, sua própria Casa da Vida.

círculo de sacerdotes-magos era realizada conforme critérios de ascendência, revelação onírica e fatos extraordinários ocorridos no nascimento ou durante a infância do iniciado, quando eram levados às Casas da Vida para viver em isolamento e receber a formação religiosa (MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 56).<sup>137</sup> Após um longo período de estudos dos textos sagrados, os sacerdotes postulantes a especialistas nas *artes magicae* deveriam dar provas de seu conhecimento arcano. Em seguida, poderiam ser conduzidos perante uma autoridade superior de sacerdote-mago do templo,<sup>138</sup> que julgaria se os conhecimentos do aprendiz eram suficientes para que este passasse à condição de iniciado.<sup>139</sup> Logo, para exercer as funções de mago no Egito antigo, era necessário pertencer ao clero e ter integrado uma das Casas da Vida, de maneira que o conhecimento mágico não se encontrava, em absoluto, ao alcance de todos.

No Egito, desde a época faraônica o mago estava integrado a uma instituição religiosa e administrativa do Estado. Os principais requisitos para ingresso na vida sacerdotal eram a circuncisão e abstenção de alimentos proibidos. O recrutamento dos indivíduos se dava por cooptação, designação real ou hereditariedade. Comumente, o ingresso na carreira sacerdotal no Egito era um privilégio herdado do pai e tal condição se manteve mesmo durante a época helenística e romana. Nos principais templos, o

---

<sup>137</sup> Acerca da integração precoce às Casas de Vida, Sauneron (1960, p. 135) nos apresenta a história de Senosiris, que, ainda criança e com pouca instrução na escrita egípcia, foi levado a um escriba e escolhido para fazer parte do corpo sacerdotal da Casa da Vida do templo de Ptah após surpreender os sacerdotes com seu conhecimento excepcional dos textos mágicos.

<sup>138</sup> Para exercer as funções de mago era obrigatório pertencer ao corpo sacerdotal de algum santuário, portanto o mago pertencia a uma organização religiosa reconhecida pelo poder estatal. O corpo sacerdotal estava hierarquicamente dividido e tal distinção também pode ser observada entre os magos (BURKERT, 1991, p. 20). Os níveis de elevação iniciática e as funções desempenhadas nas Casas da Vida eram os principais critérios de organização hierárquica entre o corpo de sacerdotes-magos. Na posição mais elevada do grupo estava o “grande mago”, também chamado de sacerdote leitor (*hery-heb hery tep*), em seguida o sacerdote responsável pelo culto mágico (*fekety*) e o mago *henty*, encarregado de realizar os sacrifícios rituais (GARDINER, 1938, p. 159; MARTÍN VALENTÍN, 2002, p. 62).

<sup>139</sup> Com base nos *Textos dos sarcófagos*, as cerimônias de iniciação relacionadas à formação do mago no Egito faraônico, em geral, envolviam cultos onde a admissão do iniciado dependia de algum ritual a ser executado sobre o iniciante, e esse caráter de exclusividade e solenidade na formação do especialista religioso acontecia, na maioria dos casos, em segredo e em um ambiente retirado (BURKERT, 1991; MARTÍN VALENTÍN, 2002).

desempenho das tarefas sacerdotais obedecia a uma alternância mensal entre as cinco tribos (*phylai*) de famílias do clero.<sup>140</sup> A organização do pessoal do templo era muito diversificada e frequentemente definida de acordo com o serviço prestado à divindade.

De acordo com Clarysse (2010, p. 288), por via de regra todos os membros do corpo sacerdotal, alocados nos principais templos, eram denominados *hiereus*, “puros”. Alguns sacerdotes poderiam se destacar mais que outros nas atividades do santuário, e em função disso, recebiam títulos condizentes com o ofício que desempenhavam. Podemos destacar, na hierarquia sacerdotal, os *prophetes*, “servos do deus”, responsáveis pela administração do templo; os *stolistai*, “os sacerdotes que entram o *adyton* para vestir o deus”; os *pterophoroi*, “escribas do livro” e os *hierogrammateis*, “os escribas das Casas da Vida” (VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 417). Além dos sacerdotes de ofício, integravam o pessoal do templo cantores, dançarinos e músicos que participavam das celebrações, rituais e festividades, e os *pastophoroi*, que portavam os objetos sagrados durante as procissões em homenagem às divindades. Os templos mais importantes também possuíam uma hierarquia administrativa interna. As atividades financeiras ficavam a cargo de um *lesonis*, o chefe do templo, e as obrigações rituais eram presididas por um sumo sacerdote, chamado *archiereus* (CLARYSSE, 1995, p. 18; VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 418).<sup>141</sup> O templo, não estava aberto ao público, longe disso, o

---

<sup>140</sup> Segundo Willy Clarysse (2010, p. 287), as tribos eram conduzidas pelo *phylarchos*, chamado “o grande do *phyle*” ou “o grande do mês”. É possível que os títulos “primeiro”, “segundo”, “terceiro profeta” façam referência às tribos, e não a uma hierarquia entre os sacerdotes. Tal assertiva se coaduna a algumas inscrições ptolomaicas que apresentam sacerdotes proeminentes acumulando funções em tribos e templos diferentes. Aparentemente, isso foi menos comum no período romano.

<sup>141</sup> No período ptolomaico, os *lesoneis* eram eleitos anualmente e sua atuação restringia-se à administração financeira do templo – provavelmente eles eram os responsáveis fiscais pelas contas do santuário –, ficando afastados do sacerdócio. Exemplo disso é que, no século III, uma família de sumos sacerdotes de Edfu, mesmo passando por dificuldades financeiras, teve que vender parte de sua propriedade para saldar as dívidas do templo. Durante a dominação romana, os *lesoneis* integraram também um conselho de sacerdotes (CLARYSSE, 1995, p. 18).

santuário era um território proibido às pessoas comuns, e mesmo os sacerdotes não tinham acesso a todos os ambientes do recinto.

Segundo Sauneron (1961), em seu artigo *Les conditions d'accès à la fonction sacerdotale à l'époque gréco-romaine*, tais requisitos de acesso à carreira sacerdotal se mantiveram durante as fases de dominação helenística e romana. O autor cita como fonte um papiro de 162 d. C. encontrado na cidade de Tebtunis, localizada na região do Faium, que assinala como critérios de acesso ao ofício de um templo: a pertença a uma família sacerdotal, a circuncisão (condição indispensável ao ofício sagrado) e a submissão a um exame, aplicado por sacerdotes, cuja finalidade era verificar se o candidato tinha competência em leitura e escrita de textos em língua hierática.

Podemos afirmar que, no Egito, a “formação do mago” na época tardia era semelhante à “formação do sacerdote”, porém o mago deveria passar por rituais de iniciação que não eram necessários ao pessoal dos templos. Sendo assim, não observamos impedimentos nem de ordem empírica nem de ordem conceitual para considerar que os autores das receitas mágico-religiosas reunidas nos *PGM* tenham sido sacerdotes dos templos egípcios. David Frankfurter (1997, p. 131-135), em capítulo intitulado *Ritual expertise in Roman Egypt and the problem of the category 'magician'*, ao analisar os praticantes de magia nos períodos helenístico e romano, sugere uma categorização em quatro tipos: a) os especialistas locais (como, por exemplo, Apolônio de Tiana); b) os *literatti*, que atuavam em âmbito local e periférico e que dispunham de reputação ancorada na tradição (aqui se inserem os sacerdotes dos templos); c) os que se denominavam profetas ou taumaturgos, como os monges e iatromédicos, atuando como curandeiros) e d) os perseguidos, qualificados como “inimigos dos curandeiros”. Em nossa opinião, a proposta de Frankfurter (1997, p. 131-135) em repartir os praticantes de magia em grupos pré-definidos mais limita o campo de investigação do que explica quem

seriam os “magos”, visto que, muitas vezes, os especialistas nas *artes magicae* extrapolavam os limites estabelecidos pela definição do autor. Já Mathew Dickie (2003, p. 302-304) lança mão da categoria de *learned magician*, na obra *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, para definir os praticantes de magia e adivinhos responsáveis por recolher a tradição mágica com estreita relação com os sacerdotes dos templos. Sendo assim, cumpre notar que, tanto na proposta de Frankfurter (1997), quanto na de Dickie (2003), os sacerdotes são os únicos com livre acesso ao templo, o local de preservação dos saberes esotéricos.

Desta feita, acreditamos que os sacerdotes egípcios na época tardia, como detentores dos saberes mágico-esotéricos recolhidos nos templos, assimilaram as interpretações das correntes mágico-filosóficas helenísticas e adaptaram-nas à sua realidade e exigências cotidianas. Tal vinculação entre os sacerdotes-magos e a tradição mágica dos templos preservada nos papiros mágicos pode ser depreendida a partir do sortilégio mencionado no *PGM XII, 270-350*, datado entre o final do século III e início do século IV:

Um anel. Um pequeno anel para sucesso, favor e vitória. Ele torna homens famosos, grandes, admirados e ricos como podem ser, ou ele torna possível a amizade com tais homens. O anel é sempre seu [para usar] de modo justo e bem sucedido para todos os propósitos. Ele contém um nome insuperável. Hélio deve ser entalhado em uma pedra heliotrópica<sup>142</sup> como se segue: uma grossa serpente na forma de uma espiral deve ser [mostrada] tendo a sua cauda em sua / boca. Dentro [do círculo formado pela] serpente coloque um escaravelho sagrado [besouro cercado por] raios. No lado de trás da pedra você deve inscrever o nome em hieróglifos, como os profetas o pronunciam. Então, tendo consagrado [o anel], use-o enquanto estiver puro. O mundo não possui nada maior que isso. Pois quando o tiver em seu poder, você sempre obterá qualquer coisa que pedir a alguém. Além disso, ele acalma a ira de senhores e reis. Usando-o, qualquer coisa que diga a qualquer um, você será acreditado e você será agradável a qualquer um. Qualquer um pode abrir portas e partir correntes e rochas se ele / as toca com a pedra, isto é, a gema, e pronuncia o nome escrito abaixo. Ele também funciona para possesores. Apenas o dê [para

---

<sup>142</sup> Calcedônia verde com manchas vermelhas em jaspe (MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 51).

alguém] usar e o demônio fugirá imediatamente. Assim, ao alvorecer fique de pé na direção do sol segurando a bem planejada, benéfica, divina, sagrada, útil, moderada, misericordiosa pedra que provê as suas necessidades, a beleza e conveniente, [diga]: “Grande deus que excede / todo poder, eu o invoco IAO, SABAOTH, ADONAI, EILOEIN... ABRAAN, ISAK, AKKOBİ [...]. Eu o invoquei, grande deus, e através de você em todas as coisas, que você possa conceder força divina e suprema a essa imagem e possa 178ãos178-la eficaz e poderosa contra todos os [oponentes] e que seja capaz de chamar de volta as almas, mover espíritos, sujeitar oponentes legais, fortalecer amizades, produzir [toda espécie de] vantagens, propiciar / sonhos, dar profecias, provocar paixões psicológicas e sofrimentos corporais e doença incapacitante e aperfeiçoar todos os filtros eróticos. Por favor, senhor, realize uma consagração completa. Quando você executar esse rito, diga [o encantamento] três vezes cada dia na terceira, sexta e nona hora, e isso por quatorze dias, começando quando a lua entra em sua terceira fase. E tente ter a deusa [i.é, a lua] ou [ascendendo] no [signo zodiacal de] Touro, Virgem, Escorpião, Aquário ou Peixes. Também quando você estiver realizando a consagração, toda vez / que recitar [o encantamento] derrame como libação os [líquidos] especificados acima e todos os tipos de perfume exceto incenso. E quando você tiver terminado a consagração propriamente, tenha um galo vivo com uma dupla crista – branco ou amarelo; se mantenha distante do negro – e após a consagração abra o galo e introduza a [pedra com a] imagem bem dentro das suas tripas, tomando cuidado para que as entranhas do animal não sejam rompidas. Deixe [isso aí] por um dia, / então na nona hora da noite retire-o e coloque-o em um lugar sagrado e o use como lhe [parecer] melhor. Sempre que você desejar comandar o deus, dê [seu] comando, dizendo o grande [nome] OUPHOR e ele irá executar. Você tem [agora] a consagração [para assegurar] a ação suprema e divina. Esse OUPHOR é o [deus] o qual Urbicus usou, o santo, verdadeiro OUPHOR. Aqui é verdadeiramente escrito, com toda brevidade, [o rito] pelo qual todos modelaram imagens e gravuras / e pedras esculpidas se tornam vivas. Pois esse é o verdadeiro [rito], e os outros semelhantes que circulam amplamente, são falsificados e feitos de vã verborragia. Assim, mantenha-o em um lugar secreto como grande mistério. Oculte-o, oculte-o! [...] Oculte o verdadeiro [encantamento para controlar] OUPHOR, / o qual contém a verdade em resumo. Segue a invocação a OUPHOR.

O encanto acima descrito apresenta, em sua primeira parte, as instruções para a confecção e consagração de um anel, utilizando como material uma pedra semipreciosa. Mediante um procedimento mágico, o objeto seria convertido em amuleto, útil ao mago no exercício de seu ofício, auxiliando-o na realização de prodígios, tais como “chamar de volta as almas, mover espíritos, sujeitar oponentes legais, fortalecer amizades, produzir [toda espécie de] vantagens, propiciar / sonhos, dar profecia” (*PGM XII*, 304). O grande

poder do anel estaria associado à cuidadosa lapidação e ao preparo da pedra em questão, uma heliotrópica (MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 49).

Na condição de fontes arqueológicas, as gemas e amuletos mágicos recuperados em escavações no Egito exibem, em seus símbolos e formatos, a heterogeneidade das práticas mágico-religiosas forjadas a partir do intercâmbio entre a tradição mágica do Egito e a cosmovisão grega. Concordamos com Delatte e Derchain (1964, p. 15-16) que a iconografia religiosa helenística e, ocasionalmente, o uso de *charakteres* nos artefatos sugere que os artífices responsáveis pela fabricação dos amuletos mágicos, como apresentado na Figura 9, datado entre os séculos I e III, possivelmente eram membros da categoria sacerdotal, como podemos observar na gema mágica identificada a seguir:

**Figura 9** – Serpente Ouroboros e escaravelho



Classificação iconográfica: Escaravelho. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 48. Material: Jaspe verde e vermelho. Datação provável: Séculos I-III. Procedência: coleção de Crignon de Montigny, 1887. Dimensões: 1,85 x 1,30 x 0,31. **Anverso:** Escaravelho dentro de um *Ouroboros*. **Reverso:** inscrição  $\text{CATPAI EPKMHPT ONEIΦIDIW KENIW}$ . Mastrocinque (2014, p. 60), defende que a inscrição “ $\text{κατραπε[ρ]κμήφ, το/η ξιφιδίω κ<νημιδ>ίω}$ ” significa “satrapa Kemateph, o punhal e caneleiras.” **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 112).

O amuleto acima, embora não seja exatamente idêntico àquele mencionado no feitiço supracitado, guarda com ele várias correspondências que nos auxiliam a compreender a cultura mágico-religiosa na qual o sacerdote-mago estava inserido. A primeira semelhança entre o feitiço para a elaboração de um anel talismânico e o amuleto em questão diz respeito à pedra semipreciosa empregada no sortilégio, um jaspe verde e vermelho, que, assim como a calcedônia verde (a pedra mencionada no *PGM XII, 270-350*), era uma das rochas mais utilizadas nos rituais em homenagem aos deuses solares. Outra semelhança com o anel mencionado no *PGM XII, 270-350* é a representação do deus solar, “o escaravelho” circundado pela serpente Ouroboros, símbolo da eternidade e do cosmos, muito frequente nos papiros mágicos e com uma origem que remonta ao antigo Egito.<sup>143</sup> Nos períodos helenístico e romano, Ouroboros era associada ao deus tebano Kemateph/Aion, deus primordial sob a forma de uma serpente, que é mencionada inclusive em textos de filósofos neoplatônicos, como os de Jâmblico de Cálcis, que o considerava o líder dos deuses celestiais (CLARK, 2008, p. 166).<sup>144</sup> Ademais, tanto o feitiço quanto o amuleto estavam consagrados ao deus Hélio, personificação helênica do Sol, representado sob a forma de um escaravelho sagrado, inseto associado ao deus egípcio Kepera, responsável por rolar o Sol no firmamento (BUDGE, 1994, p. 37-38).

<sup>143</sup> A serpente enquanto símbolo mágico era dos mais populares no antigo Egito. A mais antiga representação imagética do Ouroboros remonta ao período pré-dinástico, e constitui a imagem de uma cobra enrolada, com a diferença de que esta não tem em sua boca a própria calda. A representação do Ouroboros à maneira que observamos nos *PGM* remonta ao período do Reino Novo (1550 – 1070 a. C.) e indicava a viagem noturna do deus Sol (MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 50; VÁSQUEZ HOYS, 2013, p. 392).

<sup>144</sup> Assim Jâmblico cita o deus Kemateph: “seguindo outro sistema de ordenação, ele [Hermes-Toth] atribui a primeira posição a Kmeph, o líder dos deuses celestes [...] É lá que reside o elemento inteligível primordial e o objeto primordial do intelecto (Jamblico, *De Mysteriis*, VIII, 3).

No amuleto, por sua vez, a imagem gravada da serpente evoca os infundáveis ciclos do Sol e segue a instrução de registrar no verso da gema o nome da divindade e seu epíteto “punhal e caneleiras”, os equipamentos de proteção utilizados pelos soldados, simbolicamente aludidos a fim de garantir por meio da magia a salvaguarda do possuidor do objeto, o que sugere que o amuleto fora fabricado para fins apotropaicos, assim como o sortilégio apresentado no *PGM XII*, 270-350. Esta funciona como mais uma evidência da reciprocidade entre os feitiços dos papiros e a cultura material.

Voltando à análise do encantamento contido no *PGM XII*, entre as linhas 270 e 350, chama-nos a atenção o fato de se requerer do artífice do objeto mágico o conhecimento da escrita hieroglífica, visto que seria revelado ao oficiante o verdadeiro nome da divindade e este deveria ser inserido no verso do amuleto utilizando-se os caracteres da escrita sagrada, o que nos sugere que o artesão teria certo grau de familiaridade com a tradição mágico-religiosa dos sacerdotes egípcios (MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 51). No Egito, o uso de amuletos mágicos era muito comum. Na vida cotidiana era empregado de forma apotropaicas, visando a proteger o portador contra todo tipo de mal, e, também, durante ritos funerários. Os sacerdotes eram os especialistas que dominavam as técnicas de fabricação e uso de tais objetos, devido à carga ritualística e simbólica agregada a cada amuleto, sendo assim, a sequência ritual exposta no encanto nos permite afirmar que os paralelismos entre sortilégio e objetos mágicos não era mera coincidência. Antes disso, tal paralelismo revela que esses objetos eram elaborados por especialistas religiosos de acordo com um complexo ritual que tinha lugar no recinto do templo, e, certamente, este é o caso, tendo em vista o excerto que analisamos. Como afirmam Moyer e Dieleman (2003, p. 50), o escriba responsável pela compilação do *PGM XII* era versado em grego e demótico, um dado revelador da formação intelectual dos

redatores e compatível com a instrução que era exigida dos sacerdotes, em especial dos *hierogrammateis*.

Gravar no amuleto a imagem da divindade, seus símbolos e seu nome sagrado era apenas o primeiro passo do complexo processo ritual que resultaria na elaboração de um poderoso paramento mágico, um anel de proteção. Para que a pedra fosse convertida em amuleto era preciso que o mago observasse uma série de etapas. Primeiramente, o mago deveria recitar, ao amanhecer, uma longa invocação que confirmava o poder supremo e celestial da divindade solar, assim como representado na pedra. Durante a invocação, o mago recorria à tradição grega, egípcia e judaica para definir a identidade suprema da divindade, cujo poder era atestado pelas mais reconhecidas escolas de magia da Antiguidade Tardia. Ao final da performance, o mago justificava a invocação nos seguintes termos: “Eu te invoquei, grande deus, e através de ti em todas as coisas, que tu possas conceder força divina e suprema a essa imagem e possas torná-la eficaz e poderosa” (*PGM XII*, 302). Segundo Moyer e Dieleman (2003, p. 55), o amuleto, que representaria uma imagem da divindade solar, seria um receptáculo da essência divina disponível ao devoto, que poderia portar o amuleto em qualquer circunstância. O que Moyer e Dieleman (2003) defendem é que o feitiço descrito no *PGM XII*, 270-350 é um exemplo do processo de *miniaturização* descrito por Jonathan Z. Smith (2001, p. 27), para quem os elementos e a estrutura próprios da religião tradicional são transportados pelos especialistas religiosos por meio de rituais próprios para objetos tornados suportes de magia. Assim, o *locus* sagrado estava acessível e disponível ao devoto e não mais restrito ao templo.

Na tradição mágico-religiosa egípcia, o acesso ao divino era amiúde restrito aos sacerdotes, os responsáveis pelas liturgias, pela organização das festividades em honra às divindades, pela preservação dos livros sagrados, pela manutenção dos templos e pela

instrução de outros sacerdotes. Assim, tradicionalmente, o *locus* do sagrado no Egito era o templo, reconhecido como a casa dos deuses, lugar onde as divindades se manifestavam e onde era realizado todo tipo de ritual mágico. Houve um gradual abandono dos santuários egípcios a partir do século III, devido, em grande medida, à diminuição dos recursos dispensados à manutenção dos edifícios e do corpo sacerdotal pelas elites citadinas. No entanto, longe de interromper as práticas mágico-religiosas que tinham lugar no Egito, principalmente na região do Vale do Nilo onde a tradição nativa era ainda muito vigorosa, antes promoveu pouco a pouco a mudança no lugar da experiência religiosa de um centro sagrado permanente, o templo, para um local temporariamente santificado por um especialista religioso o sacerdote-mago (SMITH, 2001, p. 21).

Sob esta perspectiva, os *PGM* podem ser compreendidos como manuais de magia portáteis disponíveis para consulta do sacerdote-mago onde quer que fosse. Neles, estavam anotados comentários e ensinamentos acerca das práticas mágico-religiosas reconhecidas como eficazes no sistema mágico-religioso helenístico e amplamente difundidas no Egito greco-romano. Ao analisarmos os papiros, podemos perceber que os magos possuíam formação sacerdotal, sabiam manusear os caracteres da escrita hieroglífica, eram versados em grego e demótico, dominavam a cosmogonia das divindades gregas e egípcias, tinham familiaridade com símbolos, palavras mágicas e personagens místicos da tradição judaica, eram versados em astrologia, botânica e gemologia e empregavam tais conhecimentos nos rituais de invocação, purificação, iniciação e na elaboração de amuletos mágicos. Uma pletera de saberes como esses alçava os sacerdotes à condição de *theioi andres*, especialistas nas artes mágicas, intérpretes privilegiados dos desígnios sobrenaturais, que exerciam um tipo superior de poder.

Acreditamos que o processo de *miniaturização*, ou seja, a mudança dos *loca* da experiência religiosa – do templo para objetos sacralizados – promoveu o sacerdote-mago a figura responsável por exercer os conhecimentos mágicos ancestrais, mesmo que não estivessem vinculados exclusivamente aos santuários. Tal assertiva pode ser verificada numa gema mágica em honra ao deus Serápis (Fig. 10), que retrata numa diminuta pedra semipreciosa o ritual de “abertura da boca”, procedimento mágico que tinha por objetivo animar a estátua dos deuses no interior do templo (MASTROCINQUE, 2014, 41):

**Figura 10** – Serápis: ritual de abertura da boca





Classificação iconográfica: Serápis e outras divindades. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 294. Material: Jaspe verde e marrom. Datação provável: Séculos I-III. Procedência: Coleção de Gustave Schlumberger. Dimensões: 3,60 x 3,10 x 0,65. **Anverso:** Dentro de uma serpente Ouroboros, vemos o barco de Serápis, onde estão sete personagens. O arco à esquerda é adornado com a cabeça de um carneiro. À esquerda, Hélio, de pé, vestido com uma pequena capa, a cabeça coroada com cinco raios, olha para a esquerda, segura o chicote na mão esquerda e saúda pela direita. Ao lado dele, Hermes, de pé, vestido com um casaco pequeno, a cabeça coberta com o pétaso alado, também olha para a esquerda, segurando o caduceu com uma mão e um galho com a outra. Deixando o barco e olhando para a direita, Seth está segurando um galho com a mão esquerda. A seguir, um homem nu, de pé, segurando um instrumento sagrado com uma lâmina bífida. O instrumento é direcionado para a boca de Serápis, de pé, vestido com uma túnica, a cabeça encimada pelo cálato, segurando um galho com a mão direita e um longo cetro da esquerda. Atrás dele, Anúbis, de pé, vestindo uma roupa curta, retratado com cabeça de cachorro, virado para a esquerda, segura um galho com a mão esquerda e um objeto alongado da direita. No leme, uma figura em pé. **Reverso:** Em um esforço, da esquerda para a direita: Hécate, com três cabeças, das quais apenas duas são representadas, está de pé, sua vestimenta está marcada com três linhas horizontais. Sua cabeça é encimada por uma coroa em forma de ponta de flecha. Ela segura um chicote duplo com a mão direita e, com a esquerda, uma tocha longa que termina em três chamas. Ao lado dela, Seth está de pé, retratado com cabeça de cavalo, virado para a esquerda, derramando líquido em um pequeno altar no qual um fogo está queimando. Em seguida, vem uma serpente na vertical, a cabeça inclinada para a esquerda. Finalmente, Anúbis, de pé, vestido com uma túnica curta, cabeça virada para a esquerda, segura o cetro com a mão direita e a mão esquerda está apoiada segurando um objeto formado por três linhas. A inscrição diz *Ιαρθαθ αγραμνη Φιβω Χνημεω Περω Μουικρω Ιαρθαθ αγραμνη Φιβω Χνημεω*, que significa “Ia, Arbath [= quatro], o grande cordeiro [ou o grande íbis], Chnoum o grande, o faraó Moui Srô [= leão-ovelha]”. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 41-42).

Na gema apresentada na Figura 10, podemos observar várias entidades do mundo helenístico dividindo a mesma cena: Serápis, Hélio, Hermes, Seth e Anúbis na barca solar. Na gema, estão presentes vários elementos que remetem à execução de um ritual.

Segundo Delatte e Derchain (1964, p. 215), a gema retrata a cerimônia de abertura da boca que ocorria nos templos, cujo objetivo era animar, por meios mágicos, a estátua de uma divindade convertida em receptáculo da essência divina após o ritual. No amuleto em questão, a figura de um homem, no centro da gema, aponta um instrumento mágico em direção à boca do deus Serápis, ação semelhante à empregada pelos sacerdotes que realizavam o ritual de abertura da boca. Toda a cena está envolta pela serpente Ouroboros, indicando tratar-se de um procedimento mágico. No reverso da imagem, a representação da deusa Hécate ctônica possuidora de três faces, a principal divindade reverenciada pelos magos, sugere que a miniaturização da cerimônia no artefato foi realizada mediante os ensinamentos de Hécate, deusa reveladora dos sortilégios e responsável por ensinar a magia aos seus oficiantes.

Enquanto legítimos depositários dos saberes esotéricos, os sacerdotes convertidos em magos tinham todas as condições de atuar como agentes de poder em suas comunidades, visto que dominavam um saber que lhes conferia prestígio, pois acreditava-se que poderiam interferir diretamente no curso dos acontecimentos ou antecipá-los por meio da adivinhação.

O conhecimento de que dispunham os sacerdotes-magos era amplo, diverso e coerente com o hibridismo do Egito greco-romano. Os papiros mágicos reuniam divindades das mais diversas origens, receitas e fórmulas mágicas que poderiam ser utilizadas de forma terapêutica ou em submissões amorosas, sempre com caráter pessoal e individualizado. Neles, podemos perceber a influência de correntes esotéricas como neoplatonismo, hermetismo, além de práticas divinatórias e oraculares (SUÁREZ DE LA TORRE, 2017, p. 118).

Richard Gordon (2013), no artigo *Cosmology, astrology, and magic: discourse, schemes, power and literacy*, ao discutir as estratégias de legitimação da autoridade dos

sortilégios nos *PGM*, assim define a atuação dos sacerdotes egípcios em relação aos papiros mágicos:

Embora estes textos invoquem constantemente a autoridade do templo egípcio, e eles assumam como certo um treinamento no ritual do templo [...], eles exemplificam uma nova prática, dirigida a um novo tipo de clientela. [...] Duas coisas parecem ter se transformado: primeiro, as exigências da clientela, provavelmente habitantes que falavam grego, relativamente prósperos, de Alexandria e das metrópoles (principalmente do Baixo Egito), e segundo, a condição social de muitos sacerdotes, que se viram forçados a incrementar seus rendimentos mediante a venda de serviços mágicos pessoais. E apesar de seu caráter sincrético, os textos nos apresentam o desejo de manter viva a gloriosa tradição antiga dentro de um mundo em transformação (GORDON, 2013, p. 109-110).

A nova prática mágico-religiosa assumida pelos sacerdotes de que trata Gordon refere-se ao inventário de saberes terapêuticos e taumatúrgicos que faziam parte do cotidiano do sacerdote egípcio e do qual poderiam dispor sempre que fosse requerido por sua clientela. Esse caráter de compêndio esotérico dos *PGM* é que nos conduz à discussão acerca da importância da transmissão de conhecimentos aos aprendizes de magia. Muito embora a formação sacerdotal compreendesse todos os requisitos para o exercício da magia, adquirir *status* de mago exigia a aquisição de um saber específico. Por mais que os sacerdotes, ou seja, aqueles que dominavam a escrita hierática, estivessem mais diretamente implicados na prática da magia, como afirma Emily Teeter (2011) na obra *Religion and ritual in Ancient Egypt*, não acreditamos que o critério *sine qua non* para a formação de um sacerdote-mago fosse o conhecimento das escritas antigas, pois este era um requisito obrigatório a todos aqueles que quisessem integrar o corpo sacerdotal. Em nossa opinião, para se alcançar a condição de especialista nas *artes magicae* era necessário passar por um ritual de iniciação de caráter místico, ou seja, era necessário o cumprimento de uma exigência adicional.

## Os sacerdotes-magos como integrantes dos cultos de mistério

Não obstante serem numerosos os estudos que abordem a atividade individual dos *theioi andres* – sejam eles bispos, monges, monjas, virgens, filósofos e filósofas – e seu protagonismo taumatúrgico, o mesmo não se pode dizer do mago e da formação que conferia a ele (ou ela) a autoridade e reconhecimento para o exercício de seu ofício. Fritz Graf (1997), em seu trabalho *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, ao questionar “como se tornar um mago”, buscou em testemunhos e textos mágicos indícios acerca de uma possível categorização social do mago, dividindo sua análise em duas frentes: a opinião externa sobre o mago e a visão dos próprios praticantes de magia. Seguindo os pressupostos de Mauss (1974) – que definiu a magia como um fenômeno social, construído coletivamente, do qual faziam parte agentes, atos, representações e um amplo conjunto de ritos e mitos que garantiam a eficácia da magia e legitimavam o mago como o agente responsável por realizar os ritos e portanto, um agente de poder –, Graf (1997, p. 94-95), em sua análise, tece algumas observações acerca do saber esotérico como dom divino e sobre a relação entre magia e mistérios de acordo com o testemunho dos *PGM*, concluindo que os magos faziam parte de um grupo, mas, de modo contraditório, atuavam isoladamente, fazendo uso pessoal das fórmulas mágicas. Sendo assim, acreditamos que, embora Graf (1997) aponte a magia como uma atividade atrelada à religião e enfatize o caráter social da prática, seu estudo está ainda preso a uma interpretação que coloca magia e religião em lados opostos, o que o leva a propor uma categorização do mago como um sujeito que vive à margem da normalidade, atrelado à esfera individual e aos seus próprios caprichos.

Emilio Suárez de la Torre (2017), numa publicação recente intitulada *La formación del mago: el testimonio de los papiros mágicos del Egipto grecorromano*, assinala a importância dos ritos iniciáticos na transmissão do saber mágico, evidenciando

a atuação dos sacerdotes como recompiladores do saber sagrado preservado nos templos. Contudo, mesmo assumindo que os magos, possivelmente, fariam parte de um grupo, Suárez de la Torre (2017) não apresenta conclusões efetivas acerca da transmissão individual ou familiar do conhecimento arcano, da atuação dos magos e da sua clientela.

Importa salientar aqui o contato com o divino como o principal recurso simbólico transmitido aos magos de acordo com o conteúdo presente nos sortilégios dos *PGM*. Assim, por meio dos rituais de iniciação, o sacerdote postulante a mago estabelecia um relacionamento pessoal com as divindades e, por intermédio dos deuses, estaria apto a controlar e manipular as forças divinas (*dynameis*). Consequentemente, a intimidade com os deuses é que alçava o mago à categoria de homem divino, *theios áner*, visto que o conhecimento compartilhado pelas divindades é que conferia ao mago a capacidade de operar a cura de enfermidades, a expulsão de demônios, a submissão amorosa, bem como toda sorte de favores e benesses que poderiam ser conferidos pelos deuses aos seres humanos por meio da intervenção do homem divino.

Os *PGM* representam uma pequena parte do imenso material de natureza mágico-religiosa elaborado no Egito tardio. Neles, são descritos rituais, encantos e feitiços à disposição de um seleto grupo de profissionais, especialistas nas *artes magicae*. Nos *PGM*, encontramos de forma bastante evidente a relação estrita estabelecida entre os rituais de iniciação e a formação do sacerdote-mago. A iniciação era o ápice da transformação do homem comum em mago: era durante esse ritual que o sacerdote postulante a mago estabelecia um contato pessoal com a divindade e obtinha o poder (*dynamis*) de operar maravilhas em nome dos deuses. Após esse processo, o sacerdote-mago assumia uma nova personalidade, dividindo sua vida entre antes e depois do rito. Como bem assinala Mircea Eliade (1992, p. 103), o rito iniciático propiciava ao indivíduo vivenciar a manifestação do sagrado e o conhecimento dos mistérios ao partilhar

revelações transcendentas. Assim, durante o ritual iniciático, os saberes esotéricos eram concedidos ao mago pelos deuses, como evidenciado no *PGM* III, 440, datado do século IV: “procedimento mais eficaz que este não existe; foi testado por Maneton, a quem foi dado como um presente por Osíris o Grande. Executá-lo, executá-lo com sucesso e silenciosamente”. A menção a uma divindade que ensina ao homem determinado conhecimento é mais antiga que o relato extraído do *PGM* III. Segundo Graf (1997, p. 92), o conhecimento esotérico que é a magia, a manipulação de suas ferramentas, seus ritos de seus conjuros, pertence aos deuses, àqueles que concedem a magia como um presente ao homem, e a maneira de adquiri-lo envolve um rito de iniciação.<sup>145</sup> Nos *PGM*, uma das maneiras mais efetivas de convocar a intercessão divina era aprender o nome secreto de uma divindade superior, revelado durante um ritual iniciático, como podemos observar no excerto do *PGM* XII, 90-95, confeccionado no século IV:

Eu sou aquele que você conheceu aos pés da montanha sagrada e para quem você deu o conhecimento do seu grande [nome], cujo conhecimento vou eu mesmo manter em santidade, transmitir a ninguém salvar a própria iniciação em seus próprios santos mistérios, IARBATHATRA MENEPSIBAO CHNEMEOPS. Vem! Submeter-se a este serviço e ser meu assistente (Traduzido por Hubert Martin Jr.).

No trecho supracitado, podemos observar que o conhecimento do verdadeiro nome da divindade havia sido revelado ao mago durante um rito de iniciação místico, num espaço sagrado por ela escolhido, e onde o neófito havia estabelecido um pacto com ela, prometendo manter em segredo o saber que lhe havia sido revelado e dedicando-se fielmente aos seus ofícios/serviços.

---

<sup>145</sup> Esta busca por um conhecimento derivado diretamente dos deuses não estava restrito aos magos. Filósofos neo-platônicos, herméticos e gnósticos também buscaram a comunhão com as divindades e aspiravam às revelações divinas por meio de rituais, acabando, muitas vezes, sendo acusados de magia por seus detratores (GRAF, 1994, p. 94).

Segundo Graf (1997, p. 93), os ritos iniciáticos e mesmo a magia individual ritual é mencionada nos *PGM* como *mysterion*, “a coisa secreta”; *theron mysterion*, “a coisa secreta piedosa”, ou ainda, simplesmente *telete*, rito. Um anel mágico de poder especial é chamado de “uma grande coisa secreta”, seguindo o mesmo padrão relativo aos ritos místéricos. Os colegas do mago são chamados “companheiros iniciados”; as pessoas comuns são os “não iniciados”; e um mago de conhecimento especializado torna-se “aquele que introduz os mistérios” ou *mistagogo*, como mencionado no *PGM IV*, 172:

Primeiro, conecte-se ao deus Hélios da seguinte maneira: na madrugada que você quiser, (quando for o terceiro dia da lua), suba para a parte mais alta da casa e espalhe uma roupa de linho puro no chão. Faça isso com um *mistagogo*.

A afirmação de que os *PGM* evocam textos de caráter místico não é unívoca no meio acadêmico. Desde a publicação *Eine Mithrasliturgie*, de autoria de Dieterich, em 1903, buscou-se encontrar nos textos mágicos dos papiros narrativas que revelassem os segredos da religiosidade dos antigos. Dieterich (1903) defendeu a tese de que o *PGM IV*, entre as linhas 475 e 829, continha o relato da viagem pessoal de um iniciado nos mistérios de Mitra, como vemos no excerto que segue:

Seja gentil comigo, ó Providência e Psique, enquanto escrevo esses mistérios [...], não para ganho, mas para instrução; e para um filho único eu peço imortalidade, ó iniciados deste nosso poder (além disso, é necessário para você, ó filha *Θυγάτηρ thugatēr*, tomar / os sucos de ervas e especiarias, que serão [conhecidos] no final do meu santo tratado), que o grande deus Hélios-Mitra ordenou que me fosse revelado por seu arcanjo, para que eu pudesse subir sozinho para o céu como uma águia/ e contemplar tudo.

A primeira revisão crítica da tese proposta por Dieterich (1903) foi feita por Franz Cumont (1904), para quem o relato apresentado no papiro, ainda que mencionasse o deus Mitra, não apresentava nenhuma referência à escatologia do deus persa. É bem verdade que embora o trecho em questão faça menção à associação entre os deuses Hélios e Mitra, outras entidades são mencionadas ao longo do feitiço, como Zeus e Aion, por isso, a proposta de Dieterich (1903) não foi suficiente para convencer os especialistas da presença de uma liturgia do culto de Mitra nos papiros mágicos. Contudo, é inegável que o relato é a representação textual de um rito de iniciação ao qual o mago era submetido durante sua formação.

Logo nas primeiras linhas do feitiço, podemos observar o *exordium*, a fórmula de uma oração de petição: “Seja gentil comigo” (*PGM IV*, 475), demonstrando a necessidade de certo protocolo para se corresponder com os deuses, segundo a qual a divindade era convidada a interagir com o iniciante de forma amigável, e, em seguida, o iniciante invoca a intermediação da Providência e da Psique.<sup>146</sup> Ao tecer comentários acerca da tradução do *PGM*, Betz (2003, p. 89) afirma que a menção às duas entidades de forma seguida (Providência e Psique), como exposto no trecho, pode ser um indício da influência do estoicismo e do neoplatonismo entre os autores dos papiros, visto que a ocorrência de tais divindades nos textos filosóficos neoplatônicos é bastante frequente, em especial Psique, comumente traduzida como “a alma”, uma das hipóstases do Uno segundo a filosofia neoplatônica. O motivo da petição é assim apresentado pelo oficiante: “[...] enquanto escrevo esses mistérios [...] não para ganho, mas para instrução” (*PGM IV*, 475). A justificativa apresentada pelo oficiante era a formação/instrução dos magos iniciantes, e

---

<sup>146</sup> A oração se inicia com a súplica *Ἰλαθι μοι Πρόνοια καὶ Ψυχή* (Seja gentil comigo, ó Providência e Psique). Essa invocação gerou muitas controvérsias entre os filólogos, principalmente com relação ao nome da segunda divindade. Dieterich (1903) traduziu como *Τύχη* (Tichè). A tradução mais aceita foi a proposta por Preisendanz (1974), para quem a entidade mencionada era Psique. A escolha em favor da letra (*Ψ*) e não (*T*) segundo Betz (2003, p. 89) está baseada no contexto de escrita do *PGM IV* e na análise dos outros papiros da coletânea.

não o ganho pessoal. Desta forma, na primeira parte do encantamento, o oficiante preocupa-se em apelar para a benevolência das divindades, muito embora ele tenha realizado uma prática impura – descrever por escrito o rito sagrado que deveria ser mantido como uma tradição secreta, porém por uma causa justa (a instrução), por meio da oração de petição. Outro indicativo da finalidade do rito pode ser encontrado no emprego do termo “mistérios”, utilizado para definir todo o ritual descrito pelo mago, o que nos permite supor que os mistérios constituíam uma cerimônia de iniciação.

A continuação do encantamento apresentado no excerto é reveladora não apenas do caráter instrutivo da iniciação, mas também do possível destinatário do feitiço. Em primeiro lugar, observamos no trecho a referência aos “iniciados desse nosso poder” (PGM IV, 480). Aqui, a alusão a certa coletividade é mais um indicativo de que o mago deveria passar por um processo de iniciação que o alçava a uma condição hierarquicamente superior, separando-se em grupos distintos os iniciados e os não iniciados. De acordo com Betz (2003, p. 93), a linguagem familiar empregada no *exordium*, “filho único”, é também uma característica dos cultos de mistério que denota certo grau de proximidade afetiva entre seus membros.

O caráter familiar dos cultos de mistério foi um assunto discutido por Burkert (1991). Segundo o autor, os mistérios eram marcados pela falta de organização, solidariedade e coesão, além da ausência de uma demarcação religiosa e de uma identidade consciente de grupo ou de fronteira entre grupos rivais. A análise dos papiros, contudo, nos apresenta, mesmo que de forma sutil, a demarcação entre “iniciados” e “não-iniciados” e a necessidade de formação nas *artes magicae* para atuação como sacerdote-mago. A solidariedade do grupo aparece, inclusive, nas recomendações sugeridas ao membro que seria em breve aceito entre os iniciados: “é necessário para você, ó filha Θυγάτηρ, *thugatēr*, tomar / os sucos de ervas e especiarias, que serão [conhecidos] no

final do meu santo tratado” (*PGM IV*, 480). Segundo Betz (2003, p. 96), quando no texto o destinatário é mencionado, o registro é feito em uma inserção secundária, onde enquanto toda a frase é neutra, o termo “filha” é empregado para suscitar uma especificação suplementar. De fato, no decorrer de todo o feitiço, as fórmulas contidas no texto pressupõem, em geral, um iniciado do sexo masculino. Contudo, o emprego do termo “filha” de forma suplementar, como indica Betz (2003, p. 96), nos leva a concluir que o *exordium* em questão inclui as instruções iniciais a uma mulher.

Com efeito, sabemos que, com exceção dos mistérios de Mitra,<sup>147</sup> não existiam impedimentos à participação de mulheres na iniciação aos mistérios. Segundo Silva (2003, p. 255), uma das conclusões importantes a respeito da condição social dos implicados em crimes de *maleficium* no século IV é o fato de a grande maioria dos indivíduos ser composta por homens.<sup>148</sup> Sendo a prática da magia uma atividade que envolvia poder, o controle das forças sobrenaturais por meios mágicos, a capacidade de antever acontecimentos futuros e, assim, antecipar a tomada de decisões eram procedimentos que se coadunavam não apenas com as atividades religiosas no Império, mas também com a *praxis* política. O exercício do poder mágico encontrava-se, preferencialmente, sob a tutela masculina, informação confirmada tanto pelos *PGM* quanto pelos processos de acusação contra os praticantes das *artes magicae*. É por isso que, além de ser um exemplo único nos *PGM*, o emprego do termo “filha” no sortilégio que analisamos nos sugere a existência de mulheres praticantes de magia na Antiguidade

---

<sup>147</sup> Nos mistérios de Mitra a hierarquia de iniciação aos mistérios estava distribuída em sete níveis: *Corax*, *Nimphus*, *Miles*, *Leo*, *Persa*, *Heliodromus* e *Pater*. Muitas inscrições indicam que, para abertura de um centro de culto, o *Mithraeum*, era necessário a presença de um *Pater*, um iniciado elevado. No culto de Mitra as mulheres não eram aceitas. Nos grupos com contingentes mais numerosos entre seguidores de Mitra estavam os soldados e os comerciantes (BURKERT, 1991, p. 66; TURCAN, 2001, p. 216).

<sup>148</sup> Dos implicados em crimes de *maleficium* citados por Silva (2003, p. 260), apenas uma mulher é mencionada: Assíria, esposa de Barbácio, então *magister peditum praesentalis*, na cidade de Sírmio. O casal foi decapitado em 359, após a conclusão do processo.

Tardia, demonstrando assim que os sacerdotes-magos egípcios não eram exclusivamente homens.

De acordo com Betz (2003, p. 96), dirigir-se ao destinatário da invocação mágica como “filha” denota que a mulher em questão é uma maga e suscita ao menos duas hipóteses: em primeiro, o mago, enquanto pai, transmitiria a tradição sagrada para sua filha, que também seria uma maga; e como segunda hipótese, o termo “filha” seria empregado de forma metafórica entre os membros dos cultos de mistério. Ambas as explicações são possíveis e estão em conformidade com a linguagem e as práticas de transmissão de conhecimento empregadas no período. Além do *PGM* em questão, não temos outro testemunho sobre as aprendizes na tradição mágica greco-egípcia. No entanto, como bem salienta Miriam Blanco Cesteros (2017), em capítulo intitulado *Women and the transmission of magical knowledge in the Greco-Roman world: rediscovering ancient witches*, na Antiguidade Tardia temos alguns exemplos significativos da transmissão de um tipo de sabedoria exclusiva entre pai e filha, mesmo em espaços dominados por homens, como, por exemplo, Hipácia de Alexandria, Asclepigênia de Atenas e Sosípatra de Pérgamo.<sup>149</sup> A pessoa mencionada no *PGM*, no entanto, não é tratada como uma aprendiz, mas como uma maga iniciada, *νόστυς*, *mystes*. Se o autor chama a sua “filha” em sentido metafórico, ela pode ter sido uma aprendiz, mas já teria passado pela cerimônia de iniciação, por isso o tratamento afetivo entre ambos, mas sem que isso implicasse uma ruptura hierárquica. De fato, como um “pai” real ou espiritual, o sacerdote-mago superior supervisionava a transmissão dos

---

<sup>149</sup> Pertencentes à corrente neoplatônica, de acordo Blanco Cesteros (2017, p. 98), uma vez que os cultos pagãos se ocultaram com o fortalecimento do cristianismo, a posição das mulheres foi elevada nos círculos pagãos, como detentoras das mais antigas tradições místicas porque, na atmosfera tensa da Antiguidade Tardia, as mulheres estavam idealmente posicionadas fora do olhar público e, discretamente, mantinham viva os saberes esotéricos. Isso, contudo, não ao aumento do número de filósofas praticantes de *teurgia* nesse período; pelo contrário, elas eram vistas por seus contemporâneos como uma raridade e, por isso, sua fama aumentou.

graus de iniciação aos seus aprendizes. Se, por outro lado, estivermos diante uma relação de natureza familiar, certamente o sacerdote-mago considerava a filha sua herdeira nas *artes magicae*, a quem estaria entregando um conhecimento ancestral.

A transmissão do conhecimento esotérico de pai para filho também exprime uma prática egípcia mais antiga, que se manteve no Egito durante a época tardia. Em muitos textos religiosos, principalmente nos tratados herméticos, a deusa Ísis teria sido introduzida no mundo arcano por Hermes, embora seja reconhecida como filha de Cronos/Geb (BLANCO CESTEROS, 2017, p. 96). Além disso, como discutimos anteriormente, os magos egípcios faziam parte do corpo sacerdotal e uma das características do sacerdócio local é que os ensinamentos eram, em geral, transmitidos hereditariamente,<sup>150</sup> o que levou inclusive à organização de famílias sacerdotais que detinham enorme poder, influência e propriedades no Egito tardio.

O poder do mago emanava das divindades e, no excerto sobre o qual nos debruçamos, é reveladora a relação entre o saber esotérico conferido pelos deuses aos iniciados. Em primeiro lugar, a hierarquia estabelecida entre deuses/homens e sacerdote-mago experiente/iniciado-aprendiz é reforçada por meio do uso da fórmula “que o grande deus Hélios-Mitra ordenou que fosse revelado a mim por seu arcanjo, para que eu pudesse subir sozinho no céu como uma ‘águia’/ e contemplar tudo” (PGM IV, 485). A divindade revela ao mago o saber esotérico e este, por sua vez, compartilha com a aprendiz seus conhecimentos superiores. Com relação à invocação aos deuses e ao emprego de termos específicos, Betz (2003), na obra *The Mithras Liturgy*, defende que a menção a Hélios-Mitra como principal divindade, assim atestada pelo emprego do epíteto ὁ μέγας θεός, “o grande deus”, a quem se dirige a invocação, revelaria o interesse do autor em

---

<sup>150</sup> Betz (2003, p. 96) chama atenção para a possibilidade de transmissão do conhecimento sacerdotal a descendentes do sexo feminino, na ausência de sucessores masculinos.

ênfatizar uma religiosidade monoteísta. Em nossa opinião, tal afirmação provém da suposição segundo a qual as teorias filosóficas dos séculos III e IV associadas aos homens divinos, em especial as teorias neoplatônicas, cujas referências podemos perceber nos textos dos *PGM*, apresentam um evidente apelo monoteísta. No entanto, reconhecidos expoentes do neoplatonismo, como Plotino e Jâmblico, além dos sacerdotes-magos dos *PGM*, são declaradamente politeístas, defendendo a crença em vários deuses como uma consequência do poder infindável das divindades, o resultado da emanção do Uno para os neoplatônicos (PEREIRA, 2009, p. 49). Assim, não nos parece que os sacerdotes-magos dos *PGM* defendessem uma crença monoteísta, para eles a união com os deuses só era possível mediante uma *praxis* que se organizava mediante símbolos mágicos e rituais revelados pelos próprios deuses que eram conclamados em cerimônias de iniciação. Portanto, no caso do feitiço mencionado no *PGM IV*, entre as linhas 475 e 829, o deus Hélio é invocado em vários momentos, não apenas no *exordium*, mas em situações específicas do ritual onde se requeria a manifestação ou interferência direta da divindade, demonstrando que, para a correta *praxis* da cerimônia de iniciação aqui apresentada, a potência divina conclamada era Hélio, uma divindade pagã.

Cada ritual possuía simbolismos e práticas específicas, a serem seguidas rigorosamente tanto pelos iniciantes na magia quanto pelo mago profissional. Em várias passagens dos *PGM*, os magos fazem referência à necessidade de iniciação em rituais próprios para a prática eficaz da magia, como podemos observar no *PGM IV*, 724-750, datado do século IV:

Depois de ter dito essas coisas, ele responderá imediatamente com uma revelação. / Agora você vai ficar fraco na alma e não estará em si mesmo, quando ele responder a você. Ele fala ao oráculo com você em verso, e depois de falar ele partirá. Mas você permanece calado, já que você será capaz de compreender todos esses assuntos sozinho; porque mais tarde você se lembrará infalivelmente das coisas ditas pelo grande deus, mesmo que o oráculo contivesse uma miríade de versos. Se você também deseja usar um companheiro iniciado, para que somente ele possa ouvir com você as coisas ditas, deixe ele ficar puro com você por

[sete] dias, e abstenha-se de carne e banho. E mesmo que você esteja sozinho e não compreenda as coisas comunicadas pelo deus, você fala como se profetizasse em êxtase. E se você também deseja 198ãos198a-lo, julgue se ele é completamente digno como homem /: trate-o como se em seu lugar você estivesse sendo julgado em matéria de imortalização e sussurre para ele a primeira oração, da qual o começo é “Primeira origem da minha origem AEEIOYO”. E diga as coisas sucessivas como um iniciado, sobre sua cabeça, em voz suave, para que ele não ouça como você está unguindo o rosto dele com o mistério. Essa imortalização ocorre três vezes ao ano. E se alguém, ó criança, após o ensino, deseja desobedecer, então, para ele, não terá mais efeito.

O ritual de iniciação apresentado no excerto invoca a presença de uma divindade para fins proféticos. O rito tem por objetivo levar o postulante a mago ao transe que lhe permitirá contemplar a manifestação divina e receber os dons divinatórios. Muito embora o ritual possa ser realizado de forma individual, a colaboração de um “companheiro iniciado” está prevista no feitiço, colega este que deveria observar o mesmo rigor purificador que o iniciante, dado que confirma nossa hipótese de que os sacerdotes-magos atuavam em grupos, ainda que pequenos, e compartilhavam os saberes esotéricos entre os membros. Além disso, podemos observar a preocupação do autor em resguardar a empatia entre os participantes do ritual ao solicitar que o mago trate o companheiro iniciado “como se em seu lugar você estivesse sendo julgado” (*PGM IV, 741*). Já a hierarquia entre eles se revela no momento em que o mago oficiante do ritual relata “os mistérios” ao “companheiro iniciado”, em “voz suave”, de modo que ele não escute, a fim de manter em sigilo as revelações feitas pela divindade, pois muito embora o mago tivesse a seu lado um colega iniciado, este ainda não estava preparado para conhecer de forma plena os mistérios divinos. Logo, o exercício das artes mágicas contemplava diferentes graus de iniciação, de acordo com o nível de poder ao qual aspirava o profissional da magia.

Tendo em vista que o sacerdote-mago necessitava, como parte de sua formação, passar por um ou mais ritos iniciáticos, podemos considerar o sacerdote-mago como um

adepto dos cultos de mistério. No tocante aos rituais de iniciação presentes nos *PGM*, é possível afirmar que as referências aos cultos de mistério nos indicam a profunda influência da cosmovisão helenística sobre o universo religioso egípcio. Desse modo, importa ressaltar que o contato com as tradições do Oriente no período helenístico pôs o Egito em contato com uma imensa diversidade mágico-religiosa, em especial os assim denominados mistérios, isto é, cerimônias que aconteciam à parte do culto público e eram realizadas em segredo, na câmara interna dos templos, com a presença apenas dos iniciados e de um seletto corpo sacerdotal (MAZA; ALVAR, 1995, p. 438). Em muitas passagens dos *PGM*, podemos observar a estreita relação entre a magia e os mistérios, principalmente no tocante à linguagem ritual empregada pelos magos para caracterizar sua prática e os membros do grupo cujos termos fazem clara referência aos cultos de mistério, como se pode constatar na tabela a seguir:

**Tabela 2** – A menção aos ritos de mistério nos *PGM*

<i>PGM</i>	Termos referentes aos cultos de mistério
IV	<p>“Ó iniciados deste nosso poder” (<i>PGM</i> IV, 474).</p> <p>“Senhor, agora que eu renasci estou morrendo; agora que cresci e estou fortalecido, / estou morrendo; agora que nasci de um princípio gerador de vida, estou passando, liberto para a morte – como você fundou, como decretou e estabeleceu o mistério” (<i>PGM</i> IV, 715-725).</p> <p>“Se você também deseja usar um companheiro iniciado, para que somente ele possa ouvir com você as coisas ditas, deixe ele ficar puro com você por [sete] dias, e abstenha-se de carne e banho” (<i>PGM</i> IV, 730).</p> <p>“E diga as coisas sucessivas como um iniciado, sobre sua cabeça, em voz suave, para que ele não ouça como você está unguindo o rosto dele com o mistério” (<i>PGM</i> IV, 745).</p> <p>“Seu grande mistério, deusa” (<i>PGM</i> IV, 2590).</p>
V	<p>“Sou Moisés, seu profeta, a quem você transmitiu seus mistérios” (<i>PGM</i> V, 110).</p>
XII	<p>“Aqui está realmente escrito, com toda a brevidade, [o rito] pelo qual todas as imagens e gravuras modeladas e pedras esculpidas são feitas vivas. Pois este é o verdadeiro [rito], e os outros que são amplamente divulgados, são falsificados e compostos de verbosidade vã. Portanto, mantenha isso em um lugar secreto como um grande mistério” (<i>PGM</i> XII, 320).</p> <p>“Respire o mistério que preparei” (<i>PGM</i> XII, 330).</p>

XIII	<p>“Porque sem eles o deus não escutará, mas desejará 200ãos200a-lo como não iniciado, a menos que você diga enfática e antecipadamente os nomes do senhor do dia e da hora” (<i>PGM XIII</i>, 55-58).</p> <p>“Pois se você não os invocar, eles não ouvirão você, como sendo não iniciado” (<i>PGM XIII</i>, 380).</p> <p>“Agora comece a recitar a estela e o mistério do deus” (<i>PGM XIII</i>, 685).</p> <p>“Pois sem eles o deus não escutará, mas, pensando que você não é iniciado, se recusará a 200ãos200a-lo, a menos que você enfaticamente diga a ele os nomes do senhor do dia e da hora” (<i>PGM XIII</i>, 427-430).</p>
------	---

O emprego da expressão “mistérios” nos *PGM*, nos leva, de imediato, ao encontro dos cultos orientais, bastante populares no contexto do Império Romano,<sup>151</sup> cujo reconhecimento deve ser relacionado à disposição da divindade cultuada em atender às necessidades pessoais de seus adoradores tanto nesta vida quanto no além (BURKERT, 1991; SANZI, 2006). A fim de não adotarmos uma postura teórica que reforce os estereótipos das “religiões de mistério” como manifestações religiosas de estilo oriental próprias da Antiguidade Tardia e que denotavam uma espiritualidade elevada, tal como sugere Burkert (1991, p. 14),<sup>152</sup> a referência aos mistérios, segundo os *PGM*, ultrapassa o uso corrente do vocábulo ao revelar que o termo era utilizado: para identificar um segredo revelado pelos deuses aos sacerdotes-magos; estabelecer contato com as divindades; caracterizar os saberes esotéricos e qualificar um ritual de iniciação conduzido pelo mago.

<sup>151</sup> Inúmeros fatores propiciaram a difusão dos cultos de mistério no mundo helenístico. O primeiro foi a intensa circulação de pessoas no Mediterrâneo após as conquistas de Alexandre III, que perduraram mesmo após a prematura morte do herdeiro do império macedônico, com a subdivisão do território entre os diádocos. Tais eventos possibilitaram a intensificação do intercâmbio entre indivíduos e populações, o que proporcionou a difusão dos cultos do Oriente nas províncias romanas ocidentais (SANZI, 2006, p. 37).

<sup>152</sup> Para Burkert (1991, p. 14), persistem alguns estereótipos no estudo das religiões orientais que precisam ser questionados pelos historiadores. O primeiro seria a afirmação de que as religiões de mistérios são “tardias”, assertiva que não corresponde a uma verdade absoluta, visto que o culto de Êleusis tornou-se reconhecido ainda no século VI a. C. O segundo estereótipo refere-se à tese de que as religiões de mistério são tipicamente orientais, ideia difundida principalmente na obra *The Oriental Religions in Roman Paganism*, de Franz Cumont (1911). E, por último, a alegação de que os cultos de mistério têm uma espiritualidade mais elevada, podendo ser caracterizadas como “religiões de salvação” e, portanto, são paralelas ao surgimento do cristianismo. Tal afirmação leva em conta o cristianismo como modelo de religião, o que acaba por confundir mais do que explicar as diferenças e particularidades de cada sistema religioso (BURKERT, 1991, p. 15).

Sendo assim, podemos afirmar que os *PGM* foram escritos de modo a serem lidos por apenas alguns poucos iniciados, e não para serem divulgados em público, constituindo, pois, um material de instrução individual cujo conhecimento era compartilhado apenas entre os “companheiros iniciados”. Assim, o *PGM XII*, 401- 44, datado do século IV, nos informa o seguinte:

**\*Interpretações** traduzidas procedentes dos templos das quais se serviam os escribas sagrados. Devido à curiosidade das massas eles [os escribas] inscreveram os nomes das ervas e outras coisas que eles empregavam nas estátuas dos deuses, de modo que eles [as massas], uma vez que não tomam precauções,/ não podem praticar mágicas, [sendo impedidos] devido às consequências de sua má-compreensão. Mas nós coletamos as explicações [desses nomes] a partir de muitas cópias [dos escritos sagrados], todos eles secretos.

O teor da passagem nos indica que o inventário dos artefatos e objetos mágicos foi realizado por um ou mais indivíduos que colocaram à disposição de seu grupo o saber recolhido nos textos sagrados utilizados pelos escribas nos templos, um forte indício de que os agentes mágicos dos papiros detinham autoridade sacerdotal, visto que possuíam acesso aos templos. Também é revelador o fato de mencionarem que os textos sagrados eram secretos, o que nos remete aos *cultos de mistério*. Este texto nos revela algumas das preocupações dos magos no século IV. No curso da era imperial, provavelmente o conhecimento integral da antiga língua sagrada dos escribas havia sido perdido, o que tornava a leitura dos hieróglifos, bem como dos demais símbolos de caráter esotérico, uma atividade restrita que requeria uma *téchne* específica cujo acesso estava disponível apenas aos iniciados nas *artes magicae*. O conhecimento dos mistérios distinguia o verdadeiro sacerdote-mago das massas.

A consequência do sigilo é a necessidade de iniciação, treinamento e formação. Assim, apenas era possível vivenciar uma aproximação com o sagrado mediante a iniciação na magia (GRAF, 1997, p. 100). O ritual de iniciação tinha por objetivo levar

o mago para além da experiência comum, portanto os sortilégios presentes nos *PGM* não podem ser caracterizados genericamente como utilitaristas, pois representam a transformação do homem comum em sacerdote-mago, em *theios áner*. Para Graf (1997, p. 105), a iniciação aos cultos de mistério e a iniciação à magia constituem processos diferentes, em especial no que concerne ao status do oficiante. No entanto, ao analisar os *PGM*, percebemos que o ritual de iniciação, além de ser requisito para a ascensão de uma pessoa comum à categoria de especialista nas artes mágicas, tinha também por objetivo promover o mago a um nível mais alto de poder, não constituindo, pois, processos distintos, como afirma Graf (1997, p. 105).

Quanto mais próximo da potestade divina, maior era o poder do mago. Sendo assim, a invocação aos deuses para que agissem a pedido do sacerdote-mago requeria feitiços poderosos, realizados por profissionais experientes mediante rituais de iniciação cujo propósito era invocar um *daimon* pessoal, o que requeria um feitiço de Σύστασις, *systasis* (encontro), a fim de estabelecer uma conexão entre o homem e o divino, ou atrair um πάρεδρος, *paredros*, um assistente divino (GRAF, 1997, p. 105; PACHOUMI, 2017, p. 12). Tais ritos introduziam o sacerdote-mago nos domínios do sagrado e transformavam seu status de homem comum em *theios áner*, ao passo que o aproximavam dos deuses e dos demais seres sobrenaturais como alguém capaz de operar prodígios e maravilhas.

### **O ritual de *systasi* e a elevação do sacerdote-mago à condição de *theios áner***

Dentre os rituais de iniciação mais poderosos contidos nos *PGM* estão aqueles que propiciavam o encontro com o divino, cuja técnica denomina-se *systasis*, termo frequentemente empregado nos *PGM*, e aplica-se a um ritual e/ou oração para estabelecer

uma conexão ou encontro entre um homem e alguma entidade sobrenatural, na maioria das vezes um deus, ou δαίμων, *daimon*, pessoal, ou mesmo um assistente divino, *paredros* (BETZ, 1992, p. 339; PACHOUMI, 2017, p. 12). Segundo Hans Lewy (1978), na obra *Chaldean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*, o vocábulo *systasis*, corrente no léxico das artes mágicas, era empregado para designar a “conjunção” entre o mago e um deus ou com um *daimon paredros* (δαίμων πάρεδρος), responsáveis por auxiliar o teurgo concedendo-lhe poderes sobrenaturais para executar o ato mágico. Podemos classificar as referências ao ritual de *systasis* nos *PGM* em seis categorias, de acordo com sua finalidade, como descrito no quadro a seguir:

**Tabela 3** – Recorrência do ritual de *systasis* nos *PGM*

Categoria – Ritual de <i>Systasis</i>	Recorrência nos <i>Papiros Mágicos Gregos</i>
Rito/feitiço para “encontro/conjunção” com seres sobrenaturais ordenado pelo mago	<i>PGM</i> II, 64-183; <i>PGM</i> III, 494-611; <i>PGM</i> IV, 755-780; <i>PGM</i> VII, 505-528; <i>PGM</i> VIII, 1-63; <i>PGM</i> XIII, 346-646.
Oração para “encontro/conjunção” entre o mago e os deuses	<i>PGM</i> III, 187-262; <i>PGM</i> IV, 260-285.
Encontro divino ordenado pelo mago com fins divinatórios	<i>PGM</i> II, 1-64; <i>PGM</i> III, 187-262; <i>PGM</i> III, 633-731.
Conjunção duradoura entre o mago e os deuses	<i>PGM</i> I, 42-195; <i>PGM</i> IV, 154-285; <i>PGM</i> XIII, 1-343; 343-646; 927-931.

A análise do complexo categorial nos suscita pelo menos duas questões: como podemos identificar o ritual de *systasis* nos *PGM*? De que maneira eles denotam um ritual de iniciação? Em primeiro lugar, o ritual de *systasis* é mencionado em feitiços que têm por finalidade estabelecer uma relação direta com entidades sobrenaturais, sejam elas deuses ou *daimones*, sempre a partir da vontade ou desejo do sacerdote-mago em executar

um rito profético ou em aumentar o seu poder de modo a garantir a ele toda a força espiritual e mágica para a realização de prodígios. Por essa razão, podemos afirmar que o ritual de *systasis* está atrelado à formação e especialização do sacerdote-mago. Vejamos o feitiço apresentado a seguir, no *PGM VII*, 505-528, datado entre os séculos III e IV:

**Encontro com seu próprio *daimon*:** Saudações, Tyché, e você, o *daimon* deste lugar, e você, a hora presente, e você, o dia de hoje – e todos os dias também. Saudações, Universo, isto é, terra e céu. Saudações, Hélios, pois você é quem se estabeleceu em luz invisível sobre o santo firmamento / ORKORÉTHARA. “Você é o pai do renascido Aion ZARACHTHO. Você é o pai da terrível Natureza *Thortchophano*. Você é quem tem em si a mistura da natureza universal e quem gerou as cinco estrelas errantes que são as entranhas do céu e da terra, a fonte das águas e a violência / do fogo [...]; você é o jovem, de nobre nascimento, descendente do templo sagrado, parente do mero santo chamado Abismo, que está localizado ao lado de dois pedestais Skiathi (Σχιαθι) e Manto (Μαντω). E os quatro porões da terra foram abalados, ó mestre de todos, santo escaravelho [...] Escreva o nome com tinta de mirra em dois ovos machos. Você deve se purificar completamente com um; depois lamba o nome, quebre-o e jogue-o fora. Segure o outro com a mão direita parcialmente aberta e mostre-o ao sol ao amanhecer [...] levante a mão direita, apoiando o cotovelo com a mão esquerda. Então fale a fórmula sete vezes, abra o ovo e engula o conteúdo. Faça isso por sete dias e recite a fórmula ao pôr do sol e ao nascer do sol (Traduzido por Hubert Martin).

O encanto acima visa a convocar a serviço do mago seu próprio *daimon*, a fim de esclarecermos o propósito do encanto aqui descrito, nos *PGM*, bem como na literatura grega, o vocábulo *daimon* é empregado para denominar as potestades e espíritos que se pretendia controlar (BETZ, 1992, p. 334). Na obra *O trabalho e os dias* (123-124), Hesíodo, um autor do século VII a. C., descreve os *daimones* como “guardiães dos humanos” e entidades hierarquicamente inferiores aos deuses.

Em Platão, podemos observar, em vários de seus tratados, a descrição do *daimon* como um guia pessoal das almas que possuiria origem divina. Segundo o autor, “um deus deu a cada um de nós o seu *daimon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo –

e dizemo-lo muito corretamente – e nos eleva desde a terra até aquilo que é nosso congêneres no céu” (Platão, *Timaeus*, 90a, 2-5).

Entre os neoplatônicos é recorrente a referência ao *daimon* pessoal, e no Neoplatonismo é onde encontramos mais elementos para explicar o encanto mencionado nos *PGM*, posto que, como já discutimos, constatamos nos sortilégios apresentados expostos nos papiros mágicos inúmeras referências à filosofia neoplatônica. Como observa Pachoumi (2017, p. 18), nas obras de Plotino e Jâmblico, o *daimon* pessoal é associado à alma como um espírito divino, um deus interior e individual. Portanto, na Antiguidade Tardia, estava em consonância com o sistema simbólico corrente apoiar-se em entidades sobrenaturais, visto que, na percepção da época, o mundo era constituído por uma infinidade de entidades imperceptíveis, amiúde invisíveis e sempre veneráveis, a quem o sacerdote-mago poderia apelar.

Dessa forma, podemos afirmar que o sacerdote-mago ambicionava controlar as *dynameis*, as forças divinas emanadas dos seres divinos. Para tal feito, era necessário realizar um ritual de iniciação que tinha por objetivo conectar simbolicamente o mago com o mundo divino. No sortilégio, a conexão com o divino é requerida por meio da invocação de entidades como a Tyché, “o *daimon* deste lugar”, “a hora presente”, “o dia de hoje”, o Universo, Hélio e Aion. Merece destaque o fato de que ao mesmo tempo que o *daimon* é invocado, no título do encanto, como um espírito divino que habita cada ser humano, tal entidade poderia também habitar determinado local, daí o cuidado demonstrado pelo sacerdote-mago em reverenciar “o *daimon* do lugar”, o *genius loci*, indicando assim que o feitiço deveria ser realizado em dia, hora e lugar específicos. A associação entre a deusa Tyché e o *daimon* não é, em absoluto, fortuita.<sup>153</sup> A

---

<sup>153</sup> Importante frisar que nenhuma divindade, símbolo, material, objeto era mencionado ou requerido nos feitiços sem uma finalidade e aplicabilidades específicas, muito pelo contrário, a análise que fazemos dos papiros mágicos demonstra o cuidado e expertise dos magos em selecionar, dentro do inventário mágico de que dispunham, um conteúdo específico e particular de deuses, feitiços, ritos, amuletos, em acordo com o

representação da Tyché como senhora do destino humano, como uma caprichosa dispensadora de boa ou má sorte, foi associada pelos filósofos neoplatônicos à descrição do *daimon* pessoal, como “guardião da vida dos homens”, “cumpridor das escolhas de um homem”, “cumpridor do que alguém escolheu” ou mesmo “cumpridor das vidas da alma”, o que conciliava filosoficamente a deusa Tyché com o destino individual (PACHOUMI, 2017, p. 14). Outra divindade invocada no papiro é Hélios, descrito como “o jovem, de nobre nascimento, descendente do templo sagrado, parente do mero santo chamado Abismo, que está localizado ao lado de dois pedestais Skiathi e Manto” (PGM VII, 516-518). De acordo com Bergman (1982, p. 30), Skiathi e Manto são os nomes gregos das barcas solares *Mesektet* e *Mandjet*, as barcas da noite e do dia, respectivamente, e a menção “nobre nascimento” é uma alusão ao deus solar, do nascimento e da existência, Khepri. Outra referência importante ao deus Khepri aparece na sequência do feitiço, quando o sacerdote-mago declara “ó mestre de todos, santo escaravelho”, pois é uma das mais comuns representações de Khepri (PINCH, 1994, p. 27).

Muito embora, no decorrer do rito, o mago não apresente nenhuma demanda direta aos deuses, podemos concluir que, para o mago estabelecer uma conjunção com o seu próprio *daimon*, era necessário realizar uma conexão com o *daimon* do lugar escolhido para a realização do rito. A ênfase dada ao espaço onde se desenrolava o rito, representado pelo *daimon* do lugar, pelos deuses do dia e da hora e pelo deus solar, indicam a tentativa de situar o mago em conexão cósmica com Hélios, o que lhe permitiria ativar o seu *daimon* pessoal. Mais uma evidência de que o sacerdote-mago poderia, por meios mágicos, sacralizar um espaço, não sendo necessário que o rito se realizasse exclusivamente no templo. Além disso, vale ressaltar que o ritual não se concretizava de

---

propósito de cada oficiante, seja cura, feitiços de submissão amorosa, ritos de iniciação, purificação ou exorcismos.

imediatamente, sendo necessário um rigoroso processo de purificação que envolvia a ingestão de um “ovo macho”, – aqui vale a pena lembrar que, para os egípcios, o ovo era um símbolo cosmogônico – prática que deveria se estender por sete dias (PACHOUMI, 2017, p. 20; PINCH, 1994, p. 23).

O rito, ao estabelecer uma relação entre o *daimon* pessoal, a Tyché, o destino, o deus Hélios e outras entidades sobrenaturais finda por demonstrar a influência de concepções filosóficas, principalmente neoplatônicas nos feitiços do *PGM*. Contudo, a conexão com o próprio *daimon* pretendida pelo mago somente poderia ser alcançada mediante a correta execução do ritual de *systasis*, e não por meio de uma operação intelectual, como defendiam os neoplatônicos. O ritual de *systasis* apresentado no *PGM* permitiria ao sacerdote-mago atingir um nível mais elevado de poder ao conectá-lo com uma entidade intrinsecamente associada ao destino, a Tyché, e ao controle da criação cósmica, por meio do seu *daimon* pessoal.

O *daimon* pessoal, tal como aparece nos *PGM*, pode ser interpretado como um espírito interior associado à alma, que passava a servir ao mago após iniciação. Outro exemplo emblemático do ritual de *systasis* encontra-se presente no *PGM* XIII, 1-10,<sup>154</sup> o sortilégio apresenta um cenário ritual cujo propósito é invocar a presença de uma divindade capaz de fornecer revelações sobre o futuro:

**DEUS / DEUSES. O livro sagrado chamado “Único” ou “Oitavo livro de Moisés”,<sup>155</sup> a respeito do santo Nome. Seu conteúdo é o**

<sup>154</sup> Os textos apresentados no *PGM* XIII, 1-343; 343-646 correspondem a diferentes versões de um mesmo manual mágico-religioso denominado “Oitavo livro de Moisés”, atestados no mesmo códice grego, cuja cópia remonta ao século IV, nomeadamente o *Leiden Papyrus* J 395, traduzidos por Karl Preisendanz (1974), Hans Dieter Betz (1992) e Morton Smith (1992), em mesma edição publicada por Betz (1992).

<sup>155</sup> De acordo com Todd Klutz (2011, p. 136), o *Oitavo livro de Moisés* pertence ao mesmo gênero de textos como *Sefer ha-Razim*, *Harba de-Moshe* (A espada de Moisés) e a *Liturgia de Mitra* (*PGM* IV, 475-830), sendo considerado um dos mais completos manuais de ritual mágico-religioso da Antiguidade Tardia. Ainda que o título do ritual *Oitavo livro de Moisés* nos faça refletir acerca da possível existência de um *Sexto* e *Sétimo* (além do cinco livros do *Pentateuco*), nos faltam evidências históricas acerca da circulação na Antiguidade de tais livros atribuídos a Moisés. Contudo, no mesmo códice podemos observar a presença de diferentes manuais atribuídos a ele como: *A Chave (de Moisés)*, *Livro Arcanjo (de Moisés)*, *Livro secreto*

seguinte: Permaneça puro 41 dias, tendo calculado antecipadamente para que sua conclusão coincida com a escuridão da lua que ocorre em Áries. Tenha uma casa ao nível do solo, na qual ninguém tenha morrido durante o ano passado. A porta deve estar voltada para o oeste. Agora monte, no meio da casa, um altar de barro e madeira pronta de cipreste, dez pinhas cheias de sementes; dois galos brancos, / incólumes e sem manchas, e duas lâmpadas, cada uma de posse de um oitavo de litro, cheio de bom óleo.

O encanto acima descrito, cuja cópia remonta ao século IV, contém instruções precisas para a realização de um rito de iniciação em que, num primeiro momento, são apresentadas as prescrições para a realização do procedimento e os materiais necessários à prática do ritual. Na introdução do feitiço, as prescrições em forma de receita consistem numa combinação de elementos cujo objetivo é obter uma revelação por intermédio de um encontro com “o deus” (*PGM XIII*, 210-212), que deve responder à invocação do sacerdote-mago, revelando a ele seu nome sagrado. O iniciado deveria permanecer puro por 41 dias. Muito embora não se especifique o que se entende por puro, é provável que o neófito devesse se abster de carne e relações sexuais, recomendações de purificação que deveriam ser observadas pelos sacerdotes. Além disso, o ritual só poderia acontecer uma vez ao ano, visto que deveria realizar-se na fase da Lua nova, no período em que a trajetória do Sol estivesse na constelação de Áries, o que exigiria do iniciado um preparo antecipado. Áries, no círculo zodiacal, representa a ascensão do Sol no início da primavera no hemisfério norte, associando-se ao renascimento, ao início de um novo ciclo para o sacerdote-mago (BARTON, 2003, p. 109).

Todo o ritual apresentado no *Oitavo livro de Moisés* guarda profunda relação com a linguagem dos mistérios. De fato, o manual nos apresenta uma típica progressão iniciática, durante a qual o candidato é transportado de um estado anterior, não-iniciado

---

*da lua de Moisés e o Décimo livro secreto de Moisés*. A recorrente atribuição de autoria dos manuais de magia a Moisés demonstra, sem dúvida, que a personagem contava com alto grau de respeitabilidade, não apenas dentro do judaísmo, mas também nos círculos pagãos na época (KLUTZ, 2011, p. 138)

e potencialmente inferior, para um novo *status*, já iniciado e promovido a um nível mais alto de poder, como revela uma das seções do *PGM XIII*, 230-235, datado do século IV:

A iniciação chamada *O Monada* foi totalmente declarada a você, filho. Agora vou acrescentar para você, criança, também os usos práticos deste livro sagrado, as coisas que todos os especialistas realizam com este livro sagrado e abençoado. Como te fiz jurar, criança, no templo de Jerusalém, quando estiveres cheio de sabedoria divina, elimine o livro para que ele não seja encontrado.

Por meio do ritual de iniciação assegurava-se a *systasis*, a união do sacerdote-mago com o divino, durante a qual eram revelados ao iniciado os mistérios da divindade, em geral seu nome mágico, o saber secreto que permitia ao sacerdote-mago controlar o poder que emanava dos deuses para a realização de seus prodígios. Como nos cultos de mistério, a relação estabelecida entre o celebrante do rito e o iniciado, embora marcada pela hierarquia do grupo, apresentava-se também como uma relação de amizade, como demonstra o emprego dos termos “filho” e “criança”. Assim, ao mesmo tempo que o ritual propicia a alteração no *status* do neófito, de iniciante a iniciado nos mistérios, ele lhe garante também a formação necessária ao seu exercício do ofício da magia. O mistagogo, o sacerdote responsável pela condução do rito, ensina ao iniciado como usar o livro para que desenvolver sua *expertise* até que esteja apto a realizar o procedimento mágico sem a consulta ao manual, de modo a manter os segredos revelados durante a iniciação. Aqui, observamos duas questões importantes: em primeiro lugar, os diferentes níveis de especialização que um sacerdote-mago poderia atingir, a depender de sua perícia,<sup>156</sup> e, em segundo lugar, a indicação de que as atividades de formação dos

---

<sup>156</sup> Talvez aqui encontremos a motivação para os feitiços destinados a memória, como o indicado no *PGM III*, 427-430: “me avise com antecedência de uma vez por todas, as coisas que vão acontecer, as coisas que estão prestes a acontecer, as coisas que foram feitas e todas as atividades de hoje” (BETZ, 1992, p. 29). A memorização dos feitiços, hinos e fórmulas mágicas poderia garantir ao mago o exercício do ofício sem a necessidade de recorrer aos manuais de magia, figurando entre os especialistas “cheio de sabedoria divina” (*PGM III*, 235). Interessante ressaltar que o próprio mago instrui o colega iniciado a, tão logo possível, eliminar o livro, a fim de manter assegurado e restrito o conhecimento revelado. E, em tempos de acirrada

sacerdotes-magos acontecia em recintos sagrados, mais um dado que confirma nossa hipótese de que os sacerdotes eram os mais prováveis candidatos ao posto de especialistas das *artes magicae* no Egito tardio.

Conhecer os mistérios divinos: era este o fim último da formação do sacerdote postulante a mago. Nas artes mágicas, conhecer o nome mágico dos deuses representava o mais alto nível de sabedoria. Os sacerdotes-magos, como herdeiros de uma longa tradição, atribuíam grande importância ao conhecimento do “verdadeiro nome” da divindade invocada. Todos os encantamentos, feitiços e rituais descritos nos *PGM* estavam saturados de conhecimentos técnicos e mágico-filosóficos acerca da natureza do mundo divino. O desafio do sacerdote-mago era romper, por meio da retórica de conjuração, as barreiras que impediam o homem de intervir na natureza e no destino e, para isso, era necessário que o sacerdote-mago, na condição de especialista religioso, dominasse o conhecimento dos arcanos.

No Egito tardio, a magia era concebida como uma força moralmente neutra, tendo o sacerdote-mago à sua disposição uma *téchne* que o permitia manipular a vontade divina. Convertidos em taumaturgos, por meio dos rituais de iniciação, os sacerdotes-magos estavam aptos a desfrutar de livre acesso às divindades e *daimones*, que conclamavam em seu auxílio, como vemos no seguinte trecho do *PGM XII*, 144-152, proveniente do século IV:

Petição de um sonho. Um método exato para tudo. Usando sangue de codorniz, desenhe em uma faixa de linho o deus Hermes, de pé, com rosto de Íbis. Depois, com mirra escreva também o nome e diga a fórmula: Venha a mim rápido, você que tem o poder. Invoco a ti, o designado deus dos deuses que está acima dos espíritos, para mostrar isso a mim em sonhos. Eu conjuro [você] pelo seu pai, Osíris, e Ísis, sua mãe, para me mostrar uma de suas formas, e revelar sobre o que eu quero. Seu nome é EIIOUATHI PSREPNOUA NERTER

---

perseguição religiosa contra magos e adivinhos no século IV, a memorização do manual de magia garantiria ao mago a manutenção do ofício profissional em sigilo.

DIOCHASBARA ZARACHO, a quem eles chamam BALCHAM. Revelar sobre isto sobre todas as coisas [sobre o qual] eu pergunto.

Nesse excerto, o sacerdote-mago realiza o rito a fim de comunicar-se com as divindades por meio da oniromancia, a adivinhação com base na interpretação dos sonhos. Na Antiguidade, a oniromancia era a forma mais comum de o indivíduo entrar em contato com os deuses (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 430). No trecho supracitado, o mago suplica o apoio de Hermes com cabeça de Íbis (uma clara referência ao deus egípcio Toth), de Osíris e de Ísis. A fim de compelir as divindades a atender seu desejo, o mago pronuncia o nome mágico delas, potencializando ainda mais o conjuro e demonstrando que não bastava suplicar aos deuses: era necessário conhecer a forma correta de o fazer.<sup>157</sup>

A adivinhação onírica é uma prática muito antiga, não sendo monopólio dos sacerdotes-magos dos *PGM*. No Egito, acreditava-se que durante o sonho as pessoas teriam acesso a uma dimensão distinta da vida ordinária e que, enquanto o corpo estava em repouso, a alma despertaria para uma nova vida. O Antigo Testamento também traz várias referências aos sonhos como uma maneira legítima de comunicação entre Deus e seus escolhidos, como os sonhos de José, cujas premonições despertaram a ira dos irmãos:

Ora, José teve um sonho e o contou a seus irmãos, que o odiaram mais ainda. Ele lhes disse: “Ouvi o sonho que eu tive: pareceu-me que estávamos atando feixes nos campos, e eis que o meu feixe se levantou e ficou de pé, e vossos feixes o rodearam e se prostaram diante de meu feixe”. Seus irmãos lhes responderam: “Queres acaso governar-nos como rei ou dominar-nos como senhor?” E eles o odiaram ainda mais, por causa de seus sonhos e de suas intenções (*Gênesis*, 37, 5-9).

---

<sup>157</sup> Os egípcios acreditavam que as palavras possuíam uma força criadora. A criação estava relacionada à palavra divina, a força mágica do nome, o nome mágico. Nesse sentido que a prática mágica poderia se tornar ainda mais poderosa se o conjurador conhecesse o nome mágico (verdadeiro) da divindade conclamada (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 430).

Os sonhos poderiam revelar alegrias para uns e infortúnios para outros. Mas, sem dúvida, distinguiam o portador do sonho profético, aquele que recebera a revelação, como um eventual agente de poder devido à sua possibilidade de “romper com a cadeia completamente impessoal de acontecimentos que governam o destino” (LUCK, 1985, p. 279). Assim, toda a panóplia de recursos sobrenaturais à disposição dos sacerdotes-magos, como as revelações oníricas, os conjuros, as fórmulas mágicas, as *voces magicae* e os amuletos o colocavam na posição de um autêntico *theios áner*, em virtude da familiaridade que possuía com as divindades invocadas, cumprindo a função de mediador entre o mundo sobrenatural e o natural. Os sacerdotes-magos eram também detentores de saberes que provinham da revelação divina, adquiridos após um rígido ritual de iniciação. A possibilidade de comunicação regular entre os sacerdotes-magos e as divindades dependia da reprodução correta do rito ensinado aos *theioi andres* pelos próprios deuses, como atesta o *PGM*, XII, 153-160, datado do século IV:

Encanto para uma revelação divina: Invocar o grande nome em um momento de grande atribulação, em crises importantes e prementes. Caso contrário, você se culpará. Além disso, diga três vezes Iaw, depois o grande nome da divindade. Eu invoco você, [...] ABLANATALBA ABRASLAOUA AKRAMMACHAMAREI THOTH HOR ATHOPO. Venha, senhor e revele. Virá o senhor com figura de serpente e te responderá. Quando você dispensar [ele] faça uma oferta de uma pele de serpente.

Nessa passagem, observamos, logo de início, a recomendação quanto ao uso moderado do encantamento, tendo em vista o cuidado com a manutenção do vínculo harmonioso entre homens e deuses, devendo tal feitiço ser utilizado apenas em momentos de grave crise. A invocação prossegue, recomendando-se mais uma vez a menção ao “nome mágico” da divindade como condição fundamental para a correta execução do ritual. O apelo que o devoto deve fazer ao “grande nome da divindade” (*PGM*, XII, 154-155) tem um objetivo preciso: garantir a eficácia do feitiço. Como dissemos, o

conhecimento do nome dos deuses era um dos muitos atributos dos sacerdotes-magos, revelado apenas aos iniciados nos cultos de mistério. No Egito, e em muitas outras civilizações da Antiguidade, o nome correspondia à essência mágica de seu portador. Homens, mulheres, objetos, animais existiam a partir do instante em que recebiam um nome, portanto, mais que um meio de identificação, o nome representava a manifestação de um ser com todas os seus predicados e atributos (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 407). A fórmula mágica apresentada no *PGM XII*, 153-160 indica, como prescrição a fim de se alcançar o êxito do ritual, a repetição, por três vezes, da palavra Iaô, o nome mágico do Deus dos hebreus.<sup>158</sup>

Dessa forma, podemos propor algumas conclusões: 1) o ritual deveria ser realizado em honra ao deus dos hebreus, empregando-se a versão grega do *Tetragrammaton*; 2) o nome verdadeiro da divindade não deveria ser invocado ao bel prazer do consulente, recomendando-se moderação; 3) o ritual tinha objetivos divinatórios; e 4) a oferenda votiva, como fator mediador nas relações estabelecidas entre os planos material e espiritual, era o elemento que formalizava o vínculo entre o sacerdote-mago e os deuses.

A invocação do nome mágico das entidades sobrenaturais, associada à correta entonação das *voces magicae*, compõe o ambiente místico adequado à manifestação da divindade compelida pela fórmula mágica. Ao fim do ritual, a entidade estaria dispensada, não sem antes receber a oferta votiva de seu invocador. Caberia ao sacerdote-mago limitar e direcionar os efeitos da associação que se esperava entre a palavra mágica e o objetivo da prática ritualística – no caso, a revelação divina. Por meio das *voces magicae* (o *logos*), limitavam-se os efeitos e a finalidade do feitiço.

---

<sup>158</sup> Segundo Vázquez Hoys (2003), o número três também era considerado mágico, porque representava a unidade e dualidade simultaneamente. Por ser a soma do menor número par e do menor número ímpar.

Todo paramento mágico para lidar com as forças invisíveis, produzir sonhos oraculares, interferir nos acontecimentos futuros e garantir a proteção divina era empregado pelos sacerdotes-magos. De posse do “verdadeiro nome da divindade” e conhecedor da retórica de conjuração, ou seja, do feitiço capaz de persuadir as forças sobrenaturais, o mago poderia conduzir a vontade divina de acordo com seus próprios interesses. Por conseguinte, a iniciação permitia ao sacerdote-mago aplicar uma série de recursos que nos fornecem valiosos indícios acerca da atuação do mago como *theios áner* e de seus atributos, como podemos observar no quadro a seguir:

**Tabela 4** – Os atributos do mago iniciado no *PGM XIII*

Atributos do mago/iniciado	
Feitiço para invisibilidade	<i>PGM XIII</i> , 235
Buscar um amante	<i>PGM XIII</i> , 238
Tornar um concorrente romântico pouco atraente	<i>PGM XIII</i> , 239
Expulsar demônios dos possuídos	<i>PGM XIII</i> , 243
Se disser “o nome” sobre uma erisipela	<i>PGM XIII</i> , 245
Se disser “o nome” três vezes sobre uma convulsão ou fratura	<i>PGM XIII</i> , 247
Conjuro para dominar a ira	<i>PGM XIII</i> , 251
Se você deseja romper feitiços	<i>PGM XIII</i> , 254
Fazer o sol aparecer	<i>PGM XIII</i> , 255
Se você deseja matar uma serpente	<i>PGM XIII</i> , 263
Tornar-se invisível	<i>PGM XIII</i> , 267
Ressurreição de um cadáver	<i>PGM XIII</i> , 280
Se você deseja atravessar o Nilo sobre um crocodilo	<i>PGM XIII</i> , 285
Para liberação de vínculos	<i>PGM XIII</i> , 290
Para apagar fogo	<i>PGM XIII</i> , 300
Para incêndio continuar	<i>PGM XIII</i> , 305
Enviar sonhos	<i>PGM XIII</i> , 306
Feitiço para embebedar	<i>PGM XIII</i> , 320
Impedir a esposa de sucumbir a outro homem	<i>PGM XIII</i> , 322
Para abrir portas	<i>PGM XIII</i> , 326
Alcançar qualquer coisa imaginável	<i>PGM XIII</i> , 344

Como é possível concluir a partir do quadro acima, muitos eram os poderes à disposição do mago após a iniciação nos mistérios divinos. Ao lado das benesses divinas, após a iniciação, o sacerdote postulante a mago recebia de seu colega iniciado, possivelmente um mistagogo – aquele que o havia conduzido nos mistérios divinos – a

cópia do manual mágico, como se depreende do seguinte excerto do *PGM XIII*, 341-343: “Você recebeu agora, filho, o livro sagrado e abençoado, *Único*, que ninguém [até agora] foi capaz de traduzir ou colocar em prática. Fique bem, criança”. De posse do livro, iniciado nos mistérios e protegido pelas divindades, o sacerdote-mago estava apto a operar maravilhas. O nome da divindade seria revelado ao sacerdote-mago durante a iniciação. Tal rito deveria seguir o *modus operandi* estabelecido no livro, como descrito no trecho do *PGM XIII*, 30-40:

Primeiro, no entanto, apresente-se, /em qualquer auspiciosa lua nova que ocorra, aos deuses das horas do dia, cujos nomes você tem na *Chave*. Você será iniciado deles como segue: faça três figuras com farinha fina, uma com cara de touro, uma com cara de bode e outra com cara de carneiro, cada uma delas de pé no polo celestial e segurando um chicote egípcio. E após incensá-los, coma-os, dizendo o feitiço para os deuses das horas (que estão na *Chave*) e a fórmula compulsiva para eles e os nomes dos deuses estabelecidos ao longo das semanas. Então você será feito o iniciado deles. Em seguida, para todo o importante encontro, tenha um tabuleiro de natrão no qual você escreverá o grande nome com as sete vogais.

O sortilégio acima descrito cuja cópia remonta ao século IV, apresenta o rito que deveria ser seguido pelo neófito a fim de que fosse iniciado nos mistérios dos deuses de cada hora. A *systasis* prometida pelo ritual aconteceria durante a Lua nova, período considerado auspicioso para a prática da magia por representar a abertura de um novo ciclo, um momento de transição entre passado e futuro. Em seguida, o aprendiz deveria fabricar três figuras de farinha com cabeça de animais (bode, touro e carneiro), todos representantes de signos zodiacais (áries, touro e capricórnio), que deveriam portar o chicote egípcio, símbolo mágico de poder. Após lançar incenso sobre as estátuas, o iniciado deveria comê-las e recitar o feitiço em homenagem aos deuses das horas do dia. Como bem observa Graf (1997, p. 106), o rito de iniciação aqui descrito – envolvendo processos de fabricação de artefatos mágicos, sua sacralização por meio da aspersão de

incenso e posterior apropriação por ingestão – retoma a estrutura de iniciação semelhante àquela encontrada nos ritos de mistério, visto que promove a progressão espiritual do iniciado perante a manifestação divina por intermédio da performance, que abarca a fabricação e apropriação de elementos sagrados.

Os rituais de iniciação tinham por função estabelecer uma conexão entre o mago e mundo divino a fim de que pudesse partilhar com os seres sobrenaturais a força criadora que era a magia, cuja potência garantia-lhes a atuação como *theios áner*, pois teriam sob seu domínio a capacidade de intervir no curso da natureza e do destino. Para Graf (1997, p. 106), muito embora o ritual de *systemis* possibilitasse a conexão entre o mago e os seres sobrenaturais, como o *daimon* pessoal ou os deuses das horas do dia, tais entidades detinham poderes limitados e, portanto, seus favores não eram tão úteis ao sacerdote-mago. Acreditamos, contudo, que a opinião de Graf (1997, p. 106) está pautada no exame do trecho supracitado como um rito desconectado do contexto apresentado no *PGM XIII*. Em nossa opinião, as referências ao rito iniciático presentes no papiro não nos permitem separar ou desconectar os feitiços de seu contexto. Todos os encantos, rituais e sortilégios contidos no *Oitavo livro de Moisés* integram um único manual, cuja finalidade é a iniciação nos mistérios divinos e o conhecimento do “grande nome” da divindade. Outro ponto importante mencionado por Graf (1997, p. 106-107), e com o qual também não concordamos, é o fato de o poder conferido aos sacerdotes-magos, por meio do ritual de *systemis*, ser “limitado”, tendo em vista que a conexão mágica estabelecida entre os magos e o mundo divino seria mediada por deuses inferiores. Não acreditamos que ressuscitar os mortos, desatar vínculos, romper feitiços, apagar incêndios por meios mágicos, enviar sonhos proféticos ou alcançar qualquer coisa imaginável possam ser concebidos como potencialmente limitados, haja vista que, em virtude de tais atributos é que os sacerdotes-

magos eram dignos de prestígio e distinção em suas comunidades, sendo reconhecidos como especialistas nas *artes magicae* e podendo inclusive atuar como *theioi andres*.

Conhecer os deuses, no entanto, não significava a garantia de *expertise* nas artes mágicas. Muitas vezes era necessário ao mago um *assistente* divino para realizar o que um humano não poderia fazer sozinho, o *paredros*. Betz (1992, p. 164) define o *paredros* como um “tipo especial de *daimon*” ou mesmo um *daimon* assistente. Literalmente, *paredros* significa “sentado ao lado” e foi um termo amplamente utilizado nos cultos gregos, cujas referências mais antigas podem ser encontradas nos ritos minoicos em honra à Grande-Mãe e no culto de Dioniso (PACHOUMI, 2017, p. 36). Posteriormente, o vocábulo passou a ser empregado para designar o assistente dos deuses. Para Pachoumi (2017, p. 60), nos papiros mágicos, a menção ao *paredros* pode ser encontrada em diferentes feitiços e está associada a vários tipos de *daimones*, em geral ao bom *daimon*, o sagrado Orion, o poderoso primeiro *daimon* ou o corpo e espírito ressuscitado de um morto por violência. O termo ainda pode aludir a Eros, à dimensão cósmica, a Osíris, a Harpócrates e a deuses e deusas revelados ao mago como personificações de anjos ou na forma de um ancião. Em geral, o *paredros* atuava como um espírito assistente cuja função era intermediar a relação entre o mago e as esferas celestes, como verificamos numa das seções do *PGM I*, 1-42, datado entre o IV e o V século:

[**Rito**]: Um [*daimon* vem] como assistente que lhe revelará tudo claramente e será seu [companheiro e] irá comer e dormir com você. [...] venha para mim, bom trabalhador da terra, bom *Daimon*, [...] Vinde a mim, ó sagrado Órion, [você que jaz] no norte, / que faz descer as correntes do Nilo até se misturem ao mar, [transformando-as com vida] como faz a semente do homem durante a cópula, você, que estabeleceu o mundo de maneira indestrutível...

No feitiço acima citado, o *paredros* é identificado como “*daimon* assistente”, um bom companheiro, bom trabalhador da terra e associado a Orion, uma representação

divina do poder fertilizador do Nilo, a água transformadora da vida.<sup>159</sup> Aqui, o conjunto das imagens e alegorias extraídas do contexto natural é utilizado para ocultar, como nos ritos de mistério, a dinâmica do *logos* divino nos indicando que “nem sequer aos iniciados pode a natureza de tais realidades apresentar-se despida, mas apenas uma elite pode conhecer o segredo real, através da interpretação fornecida pela sabedoria” (BURKERT, 1991, p. 90). De fato, como se depreende do excerto em questão, o mago invoca o *paredros* na expectativa de que este desempenhe o papel de mistagogo no rito, revelando “tudo claramente” (*PGM XIII*, 1-2), o que inclui os mistérios da natureza que ainda estão ocultos ao sacerdote-mago.

O sacerdote-mago recebia o *paredros* através de uma cerimônia na qual eram recitados feitiços e executados rituais cujo objetivo era a transformação mística do sacerdote-mago, que culminaria na sua identificação com um *daimon* assistente ou uma divindade. Unido a um *paredros*, o mago poderia aspirar a um poder quase ilimitado. Nesse sentido, o ritual para a aquisição de um assistente divino, contido no *PGM XIII*, 95-107, é paradigmático:

***Este é o ritual sagrado para adquirir um assistente.*** É reconhecer que ele é um deus; ele é um espírito aéreo que você viu. Se você lhe der um comando, imediatamente ele executa a tarefa: ele envia sonhos, ele traz mulheres, homens sem o uso de material mágico, ele mata, ele destrói, ele gera ventos da terra, ele carrega / ouro, prata, bronze, e ele os dá a você sempre que necessário. E ele liberta dos laços de uma pessoa acorrentada na prisão, abre portas, causa invisibilidade para que ninguém possa vê-lo, ele é portador de fogo, traz água, vinho, pão e tudo o que você deseja de alimentos: azeite, vinagre com a única exceção de peixe – e ele trará muitos legumes / qualquer tipo que você desejar, mas quanto à carne de porco, você nunca deve pedir para ele trazer isso.

---

<sup>159</sup> Na mitologia egípcia, encontramos a alegoria da natureza presente em vários cultos, em especial nos dedicados a Ísis e Osíris. De fato, a tradição mágica do Egito vinculava Osíris ao Nilo, a água criadora da vida que seca, mas volta com as cheias (MARÍN CEBALLOS, 1973, p. 167). Nas festividades em homenagem a Ísis, o *Navigium Isidis*, exibia-se um barco com água do rio Nilo aos devotos que seguiam em procissão (BURKERT, 1991, p. 92; TURCAN, 2001, p. 117).

O encantamento aqui transcrito contém uma lista dos poderes que estariam à disposição daquele que tivesse sob sua tutela um *paredros*. Como relata o feitiço, tais atributos estariam disponíveis ao sacerdote-mago sem a necessidade de se usar qualquer material mágico, demonstrando que a união mística prevista entre o sacerdote-mago e seu *paredros* era permanente, argumento que encontra respaldo nos rituais de iniciação mística, haja vista que o ritual promovia uma experiência de alteridade, pois ao final do rito o iniciado não seria mais o mesmo, não devendo se comportar mais como outrora. Com relação a essa mudança de comportamento, após o sacerdote-mago e o *paredros* estarem unidos pelo ritual de iniciação, no encanto observamos recomendações quanto à abstenção futura do consumo de peixe e carne de porco, alimentos não aprazíveis ao *paredros* e que, inclusive, não faziam parte da dieta dos sacerdotes egípcios, em razão de serem alimentos considerados impuros e associados ao deus Seth/Tifão.<sup>160</sup>

Para o sacerdote-mago, obter o auxílio de um *paredros* era fundamental, pois ninguém poderia se considerar um verdadeiro *magus* sem um assistente divino (GRAF, 1997, p. 109; SUÁREZ DE LA TORRE, 2017, p. 122). Os rituais para se adquirir um *paredros* e estabelecer a união com o divino (*systasis*) nos indicam que a transmissão do conhecimento mágico ocorria entre membros de um grupo reduzido e seletivo, que faziam uso da forma epistolar para fazer circular entre si os saberes esotéricos, como se depreende da introdução do *PGM I*, 42-195, datado entre os séculos IV e V.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> A proibição contra ingestão de peixe e carne de porco remonta, no Egito, ao período pré-dinástico, perdurando na cultura religiosa até a Antiguidade Tardia. Segundo afirma Salima Ikram (2001, p. 391), estes animais estavam associados ao deus Seth/Tifão e foram considerados impuros por estarem relacionados à divindade responsável pela morte e esquartejamento de Osíris. Na narrativa mitológica, um peixe teria comido o falo de Osíris. Com relação ao consumo de peixe entre os egípcios, a proibição não era generalizada, sendo consumido apesar de ser considerado animal sagrado para alguns deuses. A posição geográfica do Egito, cujo litoral era banhado pelo mar Vermelho e o Mediterrâneo, bem como, a presença de um importante rio como o Nilo tornava a pesca uma prática econômica importante e o peixe um substituto da carne, por ser mais acessível. Em geral, a proibição quanto ao consumo de peixes se dava em algumas cidades onde o animal estava associado ao culto do deus local, como em Oxirrinco, onde o peixe estava associado ao mito de Osíris e na cidade de Esna, onde era identificado com a deusa Neith (IKRAM, 2001, p. 394-395).

<sup>161</sup> Na Antiguidade, o gênero epistolar era “uma arte, uma técnica exercida pelo pequeno coeficiente de letrados, capazes de aplicar os elementos constitutivos da retórica para transmitir mensagens e

**O feitiço de Pnouthis, o escriba sagrado, para aquisição de um assistente:** ... Pnouthis para Keryx,<sup>162</sup> um deus [homem piedoso], saudações. Como você sabe, eu tenho prescrito para você [este feitiço para contratar um assistente] para evitar que você fracasse durante a realização deste [rito]. Depois de desanexar todas as prescrições [legadas para nós] em inúmeros livros, [um em todos] eu mostrei esse feitiço para adquirir um assistente [que seja útil] para você ... para você levar esse santo [assistente] e único ... Ó amigo dos espíritos celestes [que se movem] ... tendo persuadido a mim com feitiços concedidos por deus ... mas [agora] eu enviei este livro para que você possa aprender completamente. Pois o feitiço de Pnouthis [tem o poder] de convencer os deuses e todas as [deusas]. E eu escreverei sobre isso sobre [adquirir] um assistente.

Rito para a aquisição de um assistente: após a purificação preliminar, [abstenha-se de alimentos de origem animal] e de toda impureza, na [noite] de sua preferência, suba em um telhado elevado depois de se vestir com uma vestimenta purificada [diga] o primeiro feitiço de encontro enquanto o Sol desaparece. [...] E ele abalará muros e os fará arder em fogo; ele o servirá adequadamente para o que quer que você tenha em mente, ó [abençoado] iniciado na magia sagrada, e o realizará para você, o assistente mais poderoso, que também é o único senhor do ar. E os deuses concordarão com tudo, pois sem ele nada acontece. Não compartilhe esse grande mistério com mais ninguém, esconda-o, por Hélios, já que você foi considerado digno pelo senhor [deus].

E gravado numa pedra: Hélios-Hórus como uma figura com rosto de leão, segurando na esquerda um globo celeste e um chicote, e ao redor dele em círculo há uma serpente mordendo a cauda. E em destaque na pedra o nome (oculto): “ACHA ACHACHA CHACH CHARCHARA CHACH” (Traduzido por Edward O’Neil).

Fazendo referência a um sacerdote-leitor, ἱερογραμματεῖς (*hierogrammateis*), de nome Pnouthis como autor, a epístola contém um importante feitiço para a aquisição de um *daimon* assistente. O rito é apresentado em detalhes e as diretrizes deveriam ser seguidas corretamente pelo oficiante que, segundo a passagem, já era um “iniciado na magia sagrada” (*PGM I*, 125). Depois de se purificar, o sacerdote-mago deveria ir a um

---

informações”, segundo Gonçalves e Di Mesquita (2010, p. 31). A carta possuía uma forma básica de apresentação que começava com o prescrito (*praescriptum*) do qual fazia parte o nome do remetente, do destinatário e uma saudação (*salutatio*), a qual podia ser seguida por votos de boa saúde (*formula ualeitudinis*). No fim da missiva, havia uma fórmula do tipo “cuida-te para estares bem”, que mais tarde foi substituída por uma expressão em que se transmitiam saudações de outros e/ou se pedia que se transmitissem cumprimentos a conhecidos comuns (SOARES, 2013, p. 204).

<sup>162</sup> Segundo Betz (1992, p. 4), Keryx pode ser traduzido como “Heraldo”, e pode se referir a uma pessoa real ou ficcional pertencente ao corpo sacerdotal ou a aristocracia. Na tese preferimos manter o nome como indicado no feitiço “Keryx”, mesmo porque a tradução do nome próprio não é amplamente aceita entre os papirólogos (SUÁREZ DE LA TORRE, 2017, p. 123).

lugar elevado, à noite, a fim de realizar o feitiço de *systasis*. Contudo, o oficiante deveria portar um amuleto de Hélio-Hórus para garantir sua proteção durante a cerimônia. O amuleto em questão, seria semelhante ao apresentado a seguir, na Figura 11:

**Figura 11:** Amuleto de Hélio-Hórus



Classificação iconográfica: Hélio-Hórus (Helioros). Publicação: Michel, 2001. Número: 265. Material: cristal. Datação provável: Séculos IV-VI. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,7 x 2,0 x 1,3. **Anverso:** figura com cabeça de leão e vestindo armadura, cabeça para a esquerda e cercada por sete raios. Mão direita erguida e segurando um chicote, mão esquerda

estendida e segurando um globo. **Reverso:** Inscrição em quatro linhas: ζεθα|βετωρθρ|μεωμιθ|ρονφαω. Apenas as duas primeiras palavras ζεθ αφοβε podem ser compreendidas. Michel (2001, p. 163) sugere como tradução “Seth destemido”. **Fonte:** (MICHEL, 2001, p. 163).

No Egito, o culto em honra a Hélio-Hórus era bastante popular em Leontópolis, na região do Vale do Nilo, onde a divindade local Miôs, representada com cabeça de leão, foi associada ao deus Hélio e a Hórus, divindades solares que também tinham o leão como símbolo (MASTROCINQUE, 2014, p. 73). Tanto no *PGM I*, 42-195, quanto no amuleto, o deus Hélio, invocado no *PGM* para aquisição de um *paredros*, foi representado como uma entidade com cabeça de leão portando nas mãos um chicote e um globo, símbolos de força e proteção, o que nos sugere que o amuleto recomendado no sortilégio tinha por objetivo proteger o sacerdote-mago durante a execução do rito. O redator do sortilégio apresentou, portanto, um ritual completo para a aquisição de um *paredros*. Na missiva, o redator apresenta as recomendações de pureza para execução do rito, o feitiço que deveria ser declarado, o poder que o *paredros* poderia oferecer ao sacerdote-mago e um amuleto de proteção a ser utilizado durante o ritual.

De acordo com Suárez de la Torre (2017, p. 123), não resta dúvida de que o feitiço de Pnouthis, apresentado no *PGM I*, 42-95, trata-se de uma carta ficcional. No entanto, ela nos apresenta indícios de que o conhecimento esotérico entre os iniciados nas artes mágicas circulava conforme a mesma tendência verificada nos círculos intelectuais e filosóficos da época helenística e imperial, a saber: por meio de espístola.<sup>163</sup> A transmissão de conhecimento fica explícita também na instrução dada pelo autor da missiva ao seu receptor: “mas [agora] eu enviei este livro para que você possa aprender

---

<sup>163</sup> Nesse período, a epístola era um importante meio de comunicação e circulação de notícias e saber, numa época em que os suportes de informação eram muito restritos. Enquanto suporte de informação, as missivas poderiam alcançar grandes grupos sociais, ou o principal *locus* de conhecimento e troca de ideias entre particulares, e destes com pequenas comunidades e grupos, aos quais as cartas eram expedidas (SOARES, 2013, p. 202).

completamente”, demonstrando que a compilação de antigos sortilégios era uma prática corrente ainda nos séculos IV e V.

Concordamos com Suárez de la Torre (2017, p. 123) quando afirma que o excerto nos apresenta referências a uma longa tradição de preservação de instruções mágico-religiosas que tinha lugar nos templos ou em seus arredores. Ademais, numa época em que a difusão dos ensinamentos mágicos ocorria de modo eminentemente escrito, a epístola servia como um importante recurso instrutivo quando o remetente e o destinatário estavam distantes, podendo ter seus códigos renegociados a fim de atender às demandas específicas de seu tempo e lugar, como podemos observar em outra carta mencionada no *PGM IV*, 154-285, que remonta ao século IV, atribuída a Nephotes e endereçada ao faraó Psamético:

Nephotes para Psamético, rei imortal do Egito. Saudações. Desde que o grande deus o nomeou rei imortal e a natureza fez de você o melhor especialista em magia, eu também, com o desejo de mostrar a atividade em mim, enviei a você este procedimento mágico que, com total facilidade, produz um poder sagrado. E depois que você tiver testado, você também ficará surpreso com a natureza milagrosa dessa operação mágica. Você observará através da adivinhação da tigela em qualquer dia ou noite que desejar, em qualquer lugar que desejar, contemplando o deus na água e eu ouvi uma voz do deus que fala em versículos em resposta ao que você quiser. Você vencerá e alcançará o governante do universo e o que quer que você comande, e ele falará sobre outros assuntos sobre os quais você perguntar. Você terá sucesso perguntando desta maneira: primeiro, ligue-se a Hélios neste manual: a qualquer nascer do sol que eu quiser (desde que seja o terceiro dia do mês), vá até a parte mais alta da casa e espalhe linho puro no chão. Faça isso com um mistagogo (Traduzido por Edward O’Neil).

A epístola aqui mencionada tem como remetente Nephotes, uma antiga divindade egípcia, e, como destinatário, Psamético, faraó egípcio da XXIV. A alusão a tais personagens tem a função de legitimar a autenticidade do feitiço por meio da autoridade divina e real. A carta segue transmitindo o desejo do autor em compartilhar

com seu discípulo os conhecimentos mágicos que acumulou a fim de que ele também alcance tal nível de poder. Ao final do excerto, temos a instrução de que o aprendiz deveria ser acompanhado por um mistagogo, por um sacerdote responsável por conduzir o neófito no rito de iniciático. Aqui, a forma epistolar conta unicamente com o *praescriptum*, a fórmula inicial composta pelo nome do remetente, o destinatário e a *salutatio*, a saudação a quem receberia a missiva. O propósito da carta era, portanto, informar ao leitor as instruções necessárias à realização de um sortilégio com fins divinatórios. O ritual de invocação, objeto de ensino do autor da carta, deveria ser conduzido por um mistagogo, dado que nos é bastante revelador acerca da hierarquia que deveria ser obedecida na manipulação das forças divinas, nos cultos de mistério que envolviam as artes mágicas. Com efeito, o feitiço descrito pelo mago no *PGM IV*, 180-200, corresponde à *systasis*:

Poderoso Tifão, portador do cetro  
 Príncipe do reino superior, deus dos deuses, O senhor [...]  
 Eu sou aquele que procurou com você o mundo inteiro e  
 Encontrou o grande Osíris, a quem eu te trouxe acorrentado.  
 Eu sou aquele que se juntou a você em guerra com os deuses  
 (mas outros dizem, “contra os deuses”).  
 Eu sou aquele quem fechou os portões duplos do céu e colocou  
 Para dormir a serpente que não deve ser vista,  
 Eu sou aquele a quem parou os mares, os córregos, as correntes do rio  
 [...]  
 Eu, teu soldado, estou vencido, Eu fui  
 Jogado de bruços devido à ira vazia.  
 Conceda-me poder, eu imploro, e me dê essa graça  
 De modo que quando um dos deuses mandar venha,  
 eu vejo isso acontecer rapidamente pelas minhas músicas  
 Depois que você tiver dito isto três vezes, haverá o sinal do encontro  
 divino (Traduzido por Edward O’Neil).

Para Suárez de la Torre (2017, p. 127), no excerto supracitado encontramos referências à encenação de uma morte fictícia, o que nos colocaria diante de uma prática ritual bastante similar aos cultos de mistério do mundo helenístico, mas revestidos de uma clara identidade egípcia, marcada pela alusão ao mito de Osíris. O *logos* contido na

invocação, num primeiro momento, dirige-se a Tifão, e o iniciado se apresenta como aliado dele quando da busca pelos despojos de Osíris. Em seguida, o neófito se coloca como soldado derrotado e suplica ao deus por poder. A metáfora da morte é assinalada pela lembrança de Osíris e pela derrota do soldado. Contudo, por meio do ritual, o iniciado esperava não apenas vencer a ameaça da morte concreta após o encontro divino, mas submeter a potestade ao recitar “o poderoso nome de cem letras” (*PGM*, IV, 252). Ao final do feitiço, o autor mais uma vez instrui o discípulo do seguinte modo: “deixe que este feitiço, poderoso rei, seja transmitido a você sozinho, seja guardado por você, e não o compartilhe com ninguém” (*PGM* IV, 255).

Neste mesmo papiro, outro feitiço aborda de forma elucidativa a questão do segredo e da transmissão dos saberes esotéricos entre os sacerdotes-magos. Conhecido como *Transe de Salomão* (*PGM* IV, 850-929), o procedimento tem por objetivo promover a realização de vaticínios por meio de um *medium*, adulto ou criança, que serviria de elo entre o mundo divino e o mundo material, como um instrumento de comunicação entre os deuses e o mago. O rito é designado como *pragmateia*, uma operação mágica, e pede-se ao oficiante que não divulgue o ritual a quem quer que seja:

**Transe de Salomão:** Juro pelos deuses sagrados e pelos deuses celestiais não compartilhar o procedimento de Salomão com ninguém e certamente não utilizá-lo para algo questionável, a menos que uma questão de necessidade force você, para que, porventura, a ira não recaia sobre você (Traduzido por William Grese).

A menção, no excerto, à necessidade de se manter em sigilo o rito mágico, tal como vemos na carta de Nephotes a Psamético (*PGM* IV, 154-285), deixa transparecer a importância dada ao segredo que envolvia a formação técnica e teórica do sacerdote-mago profissional. A preocupação quanto à manutenção dos sortilégios sob sigilo, residia na

distinção entre o especialista nas *artes magicae*, conhecedor dos mistérios divinos; e os falsos profetas que, de posse dos feitiços, poderiam deles fazer mau uso.

Ainda que o apelo à manutenção dos mistérios em segredo, fosse recorrente, observamos que os recompiladores e os difusores destas receitas, possivelmente sacerdotes-magos graduados e seus discípulos, viviam uma latente contradição: se, por um lado, a manutenção do segredo era o principal fundamento para a correta realização dos ritos, por outro, a necessidade de formação dos sacerdotes-magos e a divulgação das cópias dos textos sagrados contavam sempre com um receptor/aprendiz, a quem este segredo seria revelado. Sendo assim, restava aos mestres ratificar a premissa de se manter o segredo afastado dos ouvidos profanos, ou seja, de pessoas que não fossem iniciadas nos mistérios. Por isso, acreditamos que, muito mais do que representar um rito de passagem de iniciado a mago, a iniciação fazia parte da formação do sacerdote-mago como um especialista nas *artes magicae*, visto que o conteúdo esotérico somente seria divulgado entre aqueles que participassem das cerimônias místicas, enfrentassem os longos períodos de abstinência, praticassem o recolhimento espiritual e não divulgassem o conhecimento adquirido.

Buscamos discutir, nesse capítulo, a formação do mago egípcio na Antiguidade Tardia, que se confunde com a formação sacerdotal, não sendo possível distinguir sacerdote e mago com base apenas no conhecimento que afirmavam possuir, pois a principal distinção entre ambos especialistas religiosos residia na capacidade que estes possuíam de acessar o divino por meio do ritual de *systasis* e da aquisição de *paredroi*. Nesse sentido, observamos que o paulatino abandono dos templos, para o caso do Egito entre os séculos III e V, não representou o esvaziamento da religiosidade pagã, muito pelo contrário. Entre as populações da Tebaida, os sacerdotes-magos adaptaram os ritos e o conhecimento acerca do mundo divino, projetando-se como indivíduos capazes de

manipular as forças sobrenaturais, o que fazia deles dispensadores de curas e favores, verdadeiros *theioi andres*, taumaturgos que mediante a invocação divina, a confecção de amuletos poderosos e a invocação de *daimons* e *paredroi* atuavam em suas comunidades como agentes de poder, como discutiremos no capítulo a seguir.

## CAPÍTULO 4

### O PROFISSIONAL DO RITO E O OFÍCIO DA MAGIA

Ao longo do Império e mais especificamente a partir do século III podemos observar uma ênfase cada vez maior nos poderes individuais dos especialistas nos saberes esotéricos, sejam eles adivinhos, bispos, filósofos ou sacerdotes-magos, como no caso dos autores dos papiros mágicos, todas as variações dos chamados homens divinos (*theioi andres*). Assim, *todo e qualquer* indivíduo possuidor de poderes taumatúrgicos tem condições potenciais de ser um agente de poder, visto que domina os códigos que lhe permitem acessar o divino e desfrutar de prestígio social. O sacerdote-mago egípcio presente nos *PGM*, na condição de profissional especialista em rituais e bastião das antigas tradições mágicas perpetradas no Egito greco-romano, detinha todos os requisitos para atuar como homem divino, o que nos remete à análise dos mecanismos de poder social e simbólico que conferiam prestígio aos sacerdotes egípcios, os *theioi andres*, por excelência, nas comunidades rurais do Egito tardio.

#### **De profissional do rito a especialista nas *artes magicae***

Como temos visto na tese, os sacerdotes eram, desde a época faraônica, os responsáveis pela sistematização da tradição religiosa, exercendo grande influência sobre a autoridade real e, por extensão, sobre o teor do discurso político (FRANKFURTER, 1998, p. 198). Durante o período ptolemaico, o corpo sacerdotal dos templos manteve grande poder econômico e autoridade política, haja vista que no interior de muitos

santuários funcionavam salas de ensino para os sacerdotes (as *Casas da Vida* ou *scriptoria*, como vimos no capítulo anterior), celeiros e oficinas, e, além disso, os templos detinham a posse de propriedades rurais (CAPPONI, 2011, p. 507; VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 415). Os Ptolomeu iniciaram um amplo programa de reforma, construção e decoração dos templos egípcios e os sacerdotes ainda detinham poder, muito embora submetidos à autoridade real (FRANKFURTER, 1998, p. 198; MINASNERPEL, 2012, p. 362).

A situação do corpo sacerdotal egípcio somente começou a se alterar no primeiro século do domínio romano. Mudanças legislativas iniciadas por Augusto sujeitaram o sacerdócio a uma série de restrições econômicas e jurídicas, atestadas num documento conhecido como *Gnomon do idios logos*, uma compilação de várias leis para uso do *idios logos*, cuja autoridade aparentemente incluía assuntos relativos à receita da província do Egito e ao corpo sacerdotal (FRANKFURTER, 1998; MOYER, 2003; CAPPONI, 2011). Na época ptolomaica, o cargo de *idios logos* era ocupado por um funcionário especial subordinado apenas ao rei, cuja função era fiscalizar a receita proveniente do pagamento de impostos. Quando da dominação romana, Augusto manteve o posto de *idios logos* como um cargo especial, submetido apenas ao imperador, com atribuições administrativas independentes do *Praefectus Aegypti*. Sendo assim, os atributos do *idios logos* assemelhavam-se aos do *procurator*, nas demais províncias imperiais (CAPPONI, 2005, p. 32-33). Augusto, portanto, ampliou a esfera de competência do *idios logos*, que passou a atuar como investigador e juiz em assuntos relacionados a arrecadação de impostos, cobrança pelo arrendamento de propriedades imperiais e distribuição de remuneração aos funcionários públicos.

No que tange à administração dos templos, o *idios logos* passou a ser o responsável pela confirmação da transmissão hereditária de cargos sacerdotais,

distribuição de rendimentos pagos aos oficiantes dos templos, concessão de isenções fundiárias às quais os sacerdotes faziam jus e realização do recenseamento do corpo sacerdotal, como estava previsto no *Gnomon* do *idios logos* (CAPPONI, 2005; ALSTON, 2002). Embora os sacerdotes estivessem isentos de alguns impostos, suas atividades econômicas foram drasticamente limitadas, visto que não tinham permissão para ocupar nenhum cargo ou realizar atividades comerciais que não fossem a serviço do templo, e foi estabelecido pagamento de multa contra aqueles que se recusassem a seguir as determinações previstas no *Gnomon* (ALSTON, 2002, p. 199-200). Os sacerdotes também passaram a ser inspecionados por oficiais romanos quanto à exigência da circuncisão e a observância do uso da vestimenta distintiva da função sacerdotal, a túnica de linho branca (ALSTON, 2002, p. 200; CAPPONI, 2011, p. 508). O sistema de administração dos templos e das atividades sacerdotais, mudou não apenas por meio de atos legislativos, mas também por meio da administração fiscal romana, que deixou aos templos a opção de aceitar um subsídio direto do Estado, conhecido como *suntaxis*, ou a concessão do arrendamento fixo de uma propriedade, que poderia ser cultivada para gerar receita (VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 415). Assim, muitos aspectos da vida sacerdotal passaram a ser supervisionados diretamente pelo governo imperial (FRANKFURTER, 1998, p. 199).

Durante os dois primeiros séculos não podemos afirmar, todavia, que tenha ocorrido um declínio da atividade sacerdotal ou o abandono dos complexos templários no Egito. Inventários oficiais registrados em papiros e que tratam do tesouro, cotidiano e ofício do corpo sacerdotal nos santuários egípcios, além das inúmeras inscrições comemorativas presentes nos templos de Dendera, Filas e KomOmbo, indicam que os sacerdotes e os templos egípcios mantiveram-se prósperos pelo menos até o final do século II (MINAS-NERPEL, 2012, p. 380). Muito embora os sacerdotes estivessem

sujeitos a um rigoroso controle sobre seu o seu ofício e seus rendimentos, eles continuaram desfrutando de uma posição social privilegiada na *chora* e da isenção de impostos.

Septímio Severo, em viagem ao Egito no ano 200, repartiu a administração das *metropoleis*, em conselhos chamados *boulai*, responsáveis pela organização dos serviços civis e pelo pagamento de impostos (JÖRDENS, 2012, p. 258). Tais conselhos foram ocupados pela elite helenizada metropolitana que passou a desfrutar de uma gradual redução de impostos. A administração da receita dos templos passou a ser supervisionada por membros da *boulai*, que também ficaram responsáveis pelas liturgias, a aplicação de parte da riqueza pessoal em benefício público (TALLET; ZIVIE-COCHE, 2012, p. 455). Após a reforma administrativa de Septímio Severo, os sacerdotes que habitavam nas *metropoleis* puderam integrar os conselhos municipais, e eventualmente, algumas famílias sacerdotais associaram-se à aristocracia helenizada, tornando-se membros da elite urbana metropolitana, como a família sacerdotal de Aurélio Amon Petearbeschinis, detentora de inúmeras propriedades na região da Tebaida e afiliada ao templo de Pan-Min, em Panópolis (WILLIS, 1978, p. 142; VANDORPE, 2012, p. 261). Sendo assim, a elite local metropolitana desfrutava de uma receita limitada para a manutenção da estrutura física e de pessoal dos templos, o que levou os grandes complexos templários à ruína, à deterioração e ao abandono (MINAS-NERPEL, 2012, p. 363). Inúmeros fragmentos em papiros e *ostraka* evidenciam, contudo, que festividades e procissões continuaram ocorrendo por todo o século III em templos menores, como o templo de Khnum, em Esna – que, inclusive, foi reformado no período –, e nos vários santuários em homenagem ao deus Sobek, no oásis de Faium, como no Soknobraisís, Soknopaiou e Soknebtunis (FRANKFURTER, 1998, p. 37-58; ALSTON, 2002, p. 196). Ademais, não devemos subestimar a atração e o fascínio que os templos egípcios exerciam. Mesmo que os

santuários não se encontrassem nos seus melhores dias e o seu corpo sacerdotal não fosse mais tão extenso como no passado, a presença física do templo e de seus ídolos continuava a ser testemunho da tradição religiosa pagã, demonstrando assim a continuidade com o passado ancestral.

No Egito, as paredes, colunas e tetos dos templos eram completamente revestidos com representações dos deuses e dos antigos faraós e com textos hieroglíficos, tidos como mágicos e sagrados (CREVATIN; TEDESCHI, 2002, p. 15). Tais representações decerto não eram consideradas simples decoração pelos devotos, pois as imagens eram revestidas pela *dynamis* dos deuses, atuando como receptáculo da essência divina nos rituais realizados pelos sacerdotes. O próprio templo era a morada dos deuses. A cerimônia mágico-religiosa da *abertura da boca*, realizada, segundo a tradição, para dar vida a múmias e estátuas divinas, tinha lugar no santuário. Assim, o templo era, ele mesmo, uma evidência arquitetônica da presença do sagrado no mundo (LÓPEZ, 2013, p. 105; MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 63). Importa ressaltar que os festivais, as procissões e rituais organizados pelos templos não eram apenas práticas religiosas. Tais cerimônias encerravam duas importantes funções cívicas: a de congregar a multicultural e híbrida população da *chora* egípcia nos festivais que homenageavam as divindades nativas associadas aos deuses gregos (*interpretatio graeca*) e a de exaltar o prestígio da elite local que patrocinava as atividades religiosas.

O evergetismo religioso de membros da aristocracia local incluía os custos de restauração e manutenção dos santuários, bem como a realização de sacrifícios, festivais e oferendas, ao passo que os cargos sacerdotais eram amiúde ocupados pela elite local (DUNAND, 1975, p. 357; FRANKFURTER, 1998, p. 200). Como podemos verificar nos registros da família de Aurélio Amon Petearbeschinis, membro da elite local de Panópolis e sacerdote do templo de Pan-Min, que revelam a participação ativa dos

membros da família na vida intelectual e religiosa do Egito tardio. William Willis (1978), no artigo *Two literary papyri in an archive from Panopolis*, publicou uma breve revisão crítica de dois fragmentos de um papiro encontrado em Panópolis (atual Achmin, no Alto Egito), denominado *Papyri Ammon I*, cujo acervo reúne arquivos datados entre 281 e 366. Trata-se de um conjunto de cartas, anotações e registros pessoais dos membros da família sacerdotal de Aurélio Amon, um *scholasticus*.<sup>164</sup> Amon era filho de Aurélio Petearbeschinis, patriarca da família, sacerdote de Pan e detentor de consideráveis propriedades no nomo panopolita. Horion I era o filho mais velho do patriarca Petearbeschinis, fruto da união deste com Senpasis, sua primeira esposa, também sacerdotisa e filha de sacerdote.<sup>165</sup> Horion I, assim como o pai, era sacerdote e *archiprophetes* de Panópolis.<sup>166</sup> Amon também exerceu o sacerdócio, contudo, preferiu seguir a carreira pública atuando como *scholasticus*.<sup>167</sup> Como podemos depreender dos registros de Aurélio Amon Petearbeschinis, os cargos sacerdotais nas *metropoleis* eram ocupados pelas famílias tradicionais, cujos integrantes faziam parte da elite local e, portanto, também exerciam cargos na administração pública.

Nos séculos IV e V, contudo, ocorreu uma drástica redução de evidências escritas acerca das práticas religiosas pagãs no Egito tardio, cujas raízes remontam à época faraônica em que eram realizadas nos templos, sob a supervisão de uma elite

---

<sup>164</sup> O título de *scholasticus* designava uma pessoa de elevada formação em Retórica, Filosofia e Direito (WILLIS; MARESCH, 1997, p. 01).

<sup>165</sup> As mulheres egípcias foram autorizadas a desempenhar funções sacerdotais, realizar tarefas rituais e formar ou ingressar em associações religiosas. No entanto, a maioria de seus deveres sacerdotais consistia em tarefas musicais, como cantar hinos, recitar fórmulas durante as oferendas e soar o sistro, um instrumento musical de som achocalhado associado as deusas Ísis e Hathor. As mulheres também poderiam herdar ou comprar a função de sacerdote funerário (*choachytes*) (VANDORPE; CLARYSSE, 2019, p. 416).

<sup>166</sup> O *archiprophetes* era um oficial civil, subordinado ao *archiereus* (o sumo-sacerdote de Alexandria e todo o Egito), responsável pela regulamentação e tributação das propriedades do templo na *metropolis* onde residia (HASS, 1997, p. 131)

<sup>167</sup> Outros membros da família Petearbeschinis mencionados nos fragmentos não seguiram a carreira sacerdotal: o irmão de Amon, Harpocraton, também seguiu a carreira pública atuando como panegirista do imperador Constantino, assumindo também os cargos de *curator* e *procurator* em várias cidades gregas; e Apolon, sobrinho de Amon, um destacado poeta em Panópolis (VAN MINNEN, 2002, p. 193-194; JENNES, 2019, p. 478).

sacerdotal com formação específica. Exemplo disso é que o último imperador romano mencionado num templo egípcio é Maximino Daia (305-313), num santuário de Tahta, uma aldeia da Tebaida. Na época tardia, muitos templos foram apropriados pelo governo imperial para fins não religiosos, como os de Luxor e Taposiris Magna, que tiveram seus aposentos convertidos em fortalezas militares (LÓPEZ, 2013, p. 191; TÖRÖK, 2012, p. 760). Com exceção dos registros encontrados no templo de Ísis, em Filas, dos arquivos de algumas poucas famílias sacerdotais<sup>168</sup> e dos *PGM*, quase toda a informação que possuímos acerca das práticas mágico-religiosas realizadas no Egito entre os séculos IV e V advém de testemunhos cristãos, em especial dos monges que habitavam a *chora* egípcia.<sup>169</sup>

Os relatos sobre a vida dos monges, embora saturados de intolerância religiosa contra os pagãos, demonstram que muitos santuários e cultos locais continuavam a receber apoio da aristocracia nativa e mantinham-se como referência para as comunidades locais, mesmo em um período de avanço do cristianismo. Um exemplo desse tipo de literatura é a obra anônima *Historia Monachorum in Aegypto*, escrita em grego entre 395/403 e traduzida para o latim por Rufino de Aquileia. Ao apresentar a trajetória do asceta Apolo, o autor menciona que, nas proximidades de Hermópolis, onde estava estabelecida uma comunidade monástica, havia um grande templo com uma enorme estátua de madeira de um ídolo e por toda a redondeza “se praticava uma idolatria demoníaca” (*Hist. Mon.*, 8, 24-26). O monge ainda comenta acerca da realização de um

---

<sup>168</sup> Os arquivos das famílias de Aurélio Amon Petearbeschinis e Horapolo de Panópolis são valiosos documentos para o estudo das práticas religiosas pagãs e do estatuto social das famílias sacerdotais, enquanto membros da elite local da Tebaida na época tardia. Por isso, ambos os registros foram utilizados em nossa tese.

<sup>169</sup> Sobre o templo de Ísis em Filas, uma série de grafites gregos, demóticos e meroíticos atestam a presença de uma família de sacerdotes de Ísis atuando no templo até meados do século V, tal família seria a responsável pela confecção das últimas inscrições hieroglíficas (em 394), demóticas (em 452) e gregas (em 456), do santuário. Para Bagnall (1993) e Frankfurter (2012), a manutenção das práticas religiosas no templo de Ísis e a atuação dessa família sacerdotal devem-se, principalmente, ao patrocínio e piedade popular dos blêmios, uma população localizada na Baixa Núbia que auxiliou na manutenção da estrutura do santuário e do funcionamento do oráculo, até 452.

cortejo durante o festival em homenagem à divindade, no santuário de Hermópolis, e dos sacerdotes que, “dominados por um frenesi báquico”, conduziam a estátua em procissão pelas aldeias em meio a uma grande multidão (*Hist. Mon.*, 8, 25). Durante o cortejo, miraculosamente, Apolo interrompe a procissão e todos – sacerdotes e devotos – ficam imobilizados por todo o dia sob o Sol escaldante, até que o monge os liberta, sob a condição de que se convertam ao cristianismo e abandonem o culto aos ídolos (*Hist. Mon.*, 8, 28-29). A narrativa da intervenção de Apolo, ainda que repleta de acontecimentos fantásticos, nos apresenta a evidência de manutenção, na Tebaida, de um culto organizado num templo e oficiado por um corpo sacerdotal, por volta de 380, que reunia um grande número de devotos e que também era levado em procissão a outras aldeias próximas a Hermópolis.

Outra narrativa valiosa para a compreensão do modo de vida dos monges do Egito é a apresentada pelo bispo Dióscoro de Alexandria (444-451) sobre a vida de Macário, bispo de Tkôw (atual Qwal el-Kebir),<sup>170</sup> que teria entrado em conflito com os devotos do deus Kothos, um dos nomes de Agatodaimon, cujo culto estava sediado em um templo localizado no lado Oeste do Nilo, ao norte de Panópolis, na região da Tebaida, e que se encontrava em plena atividade na primeira metade do século V (FRANKFURTER, 2007, p. 184). De acordo com Dióscoro, os devotos mantinham santuários domésticos e reuniam-se no templo para a realização de rituais conduzidos por um grupo de sacerdotes: “Havia uma aldeia em que eles [...] adoram um ídolo cujo nome é Kothos, que mantêm guardado em suas casas. Quando entram, estão acostumados a inclinarem-se para adorá-lo e oferecer-lhe sacrifícios (Dióscoro, *A Panegyric on Macarius*, V, 1-2).

---

<sup>170</sup> Sobre o relato de Dióscuro de Alexandria acerca da vida de Macário, bispo de Tkôw, é interessante consultar o texto de David Johnson (1980), *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow: Attributed to Dioscorus of Alexandria*, o qual apresenta introdução, edição e tradução da obra.

O ponto alto da narrativa é o embate entre Macário e os sacerdotes de Agatodaimon, motivado pela disseminação de um boato entre os cristãos locais, que acusavam os sacerdotes de rapto e sacrifício de crianças no altar do templo. Enquanto os monges, liderados por Macário, aproximaram-se do templo para apurar a veracidade do fato, os sacerdotes e devotos pagãos se reuniram para defender o santuário. Ao final, Macário e outros monges invocaram o fogo do céu contra o templo e seus oficiantes, incinerando as imagens sagradas, o sacerdote de Agatodaimon e seu clero, como vemos na passagem a seguir:

E quando os dois [Macário e Besa] estavam em oração com o irmão que estava com eles, uma voz desceu do céu, dizendo: “Salvem-se desse templo”. E quando estávamos um pouco longe da porta e ainda não tínhamos olhado para trás, uma grande muralha de fogo irrompeu no templo. E ainda não havia decorrido uma hora antes que o fogo devorasse os alicerces do templo. Ele correu para a vila gritando: Não deixe nenhum pagão permanecer na vila, pois, eis que Macário e Besa, o discípulo do pai Shenoute, chegaram. E quando meu pai conheceu Homero, o sumo sacerdote, na estrada, ele sabia que era o líder [...] Imediatamente, meu pai fez um sinal para os irmãos: Prenda-o! Mas aquele sacerdote imundo gritou, dizendo: Grande deus Kothos, comandante em chefe do ar, irmão de Apolo, salve-me! Eu sou seu sumo sacerdote. Meu pai disse-lhe: Eu te queimarei vivo e também seu deus, Kothos [...] Então ele deu a ordem, e um fogo foi aceso. Ele jogou Homero nele. Ele foi queimado junto com os ídolos encontrados em sua casa (Dióscoro, *A Panegyric on Macarius*, V, 8-11).

A narrativa acima apresentada é reveladora acerca das práticas religiosas que tinham lugar no Egito na época tardia: a persistência dos ritos tradicionais, a realização de cultos domésticos e a manutenção de uma hierarquia sacerdotal responsável por officiar os ritos e que dava ensejo à perseguição dos cristãos contra os deuses pagãos e seus adoradores. Embora as biografias dos monges, ao enaltecer a figura destes como portadores do poder divino, recorra aos feitos maravilhosos, a narrativa encerra o que Frankfurter (2006) chamou de “pontos de autenticidade da memória”, segundo os quais

podemos observar, mesmo num relato aparentemente fictício, a atuação dos monges como agentes de poder, em especial na região da Tebaida.

Ainda que Bagnall (1993) e Frankfurter (1998) advoguem em favor do abandono do templo como fator decisivo para queda do poder do sacerdote egípcio e o avanço do cristianismo entre as comunidades do Egito tardio, é importante ressaltar que tanto os discursos pagãos quanto os cristãos evidenciam que, até o século V, período em que o cristianismo já era a religião oficial do Império, inúmeros cultos aos deuses ancestrais se mantinham nas comunidades do Alto Egito, seja num contexto doméstico, seja mediante o patrocínio das famílias aristocráticas, que preservavam não apenas os ritos, mas sua própria posição social.

Em meio às transformações sociais, econômicas e religiosas que caracterizaram o século III, e diante da crescente repressão contra os praticantes de magia que marcou o século IV, os sacerdotes egípcios recorreram cada vez mais à sua experiência ritual ecumênica para atender a uma clientela local. Como assinala com propriedade Frankfurter (1998), os sacerdotes tornaram-se curandeiros, adivinhos, fabricantes de amuletos e dispensadores de feitiços em suas comunidades. Contudo, é importante frisar que tal papel já era desempenhado por eles muito antes da desarticulação da infraestrutura dos templos. Em nossa opinião, apesar da desarticulação do templo como espaço por excelência de manifestação do sagrado, os sacerdotes foram hábeis em adaptar seu *métier* ritualístico a um novo contexto de manifestação religiosa, ocupando templos menores, erguidos nas aldeias, e redimensionando seus ritos para ambientes domésticos, o que se fez por meio da atuação do sacerdote-mago, ou seja, um sacerdote de nível elevado iniciado nas *artes magicae*, cujo prestígio em sua comunidade o alçava à condição de homem divino.

No século III, observa-se a ascensão progressiva dos *theioi andres* como agentes de poder dentro das comunidades urbanas e rurais do Império. Tais figuras exercem uma função de liderança e mediação de conflitos sem precedentes, fenômeno que Peter Brown (1971, p. 69) associa ao crescimento do “patronato exercido pelas elites locais” característico da sociedade romana tardia. Como afirma Silva (2003, p. 180), o importante é compreender que “todo e qualquer indivíduo” que fosse possuidor de poderes taumatúrgicos tinha condições potenciais de ser um agente de poder, pois dominava um saber que lhe conferia prestígio e que, se exercido de modo descontrolado, poderia ameaçar a própria segurança do Estado. Sendo assim, no Egito tardio, o sacerdote iniciado nos mistérios possuía todos os requisitos para atuar como homem divino.

Em um mundo que assiste à difusão da ideia de que determinados indivíduos são intérpretes privilegiados dos desígnios sobrenaturais, o exercício dos saberes esotéricos representava um tipo específico de poder cuja legitimidade estava atrelada a preceitos esotéricos que teriam sido revelados pelos próprios deuses (SILVA, 2003, p. 31). Os sacerdotes-magos, como forma de legitimar sua autoridade e poder, afirmavam contar com o auxílio de *paredroi* e *daimones* na execução de seus feitiços, como vimos no capítulo anterior. Os rituais de invocação de assistentes divinos eram considerados extremamente poderosos e estavam saturados de potência mágico-religiosa.

Desse modo observamos nos *PGM* o emprego de vários recursos de retórica que tinham por objetivo garantir ao leitor dos feitiços, possivelmente um aspirante a mago, que as receitas ali contidas faziam parte de uma longa tradição mágico-religiosa.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup> Para se ter uma ideia da natureza e dos possíveis formatos textuais da apresentação dos feitiços, podemos citar os seguintes: *PGM I*, 42-195, Feitiço de Pnouthis para adquirir um *daimon* assistente; *PGM III*, 424-66, Cópia de um livro sagrado (feitiço para presságios e memória); *PGM IV*, 154-285, Nephotes a Psametichos (carta relativa à adivinhação com uso de tigela); *PGM IV*, 850-929, Encanto de Salomão que produz um transe; *PGM IV*, 1115-66, Estela escondida (oração); *PGM IV*, 1716-1870, Espada de Dardanos (feitiço de amor); *PGM IV*, 1928-2005, Feitiço de invocação do rei Pitys; *PGM IV*, 2140-44, Feitiço de Pitys, o tessálio para consultar cadáveres; *PGM IV*, 3007-86, Exorcismo de Pibechis para possuídos por *daimones*; *PGM IV*, 3086-3124, Oráculo de Cronos; *PGM V*, 1-53, Oráculo de Serápis; *PGM V*, 213-303, Anel de Hermes; *PGM VII*, 1-148, Oráculo de Homero; *PGM VII*, 222-49, Petição a Besas de revelação

Dieleman (2005, p. 261) afirma que a autenticidade e o poder dos feitiços poderiam ser garantidos utilizando-se os seguintes recursos retóricos: a ênfase na procedência divina, como nos feitiços atribuídos às divindades (*PGM* IV, 3086-3124, Oráculo de Cronos e *PGM* V, 1-53, Oráculo de Serápis); a associação do feitiço a um mago reconhecido; a exclusividade do texto (como as cartas, versos e orações); a relação do feitiço com um templo; e o apelo à manutenção da fórmula em segredo. Os sortilégios acima citados descrevem, logo em suas primeiras linhas, as propriedades da receita e o autor do encantamento, em geral autoridades do mundo arcano ou as próprias divindades. A mera referência, no título, a um mago famoso, um texto mágico secreto ou uma divindade eram suficientes para transmitir ao leitor segurança na eficácia do ritual.

A afirmação de que o feitiço era de autoria de um renomado sábio, em geral um mago ou filósofo, é um dos recursos retóricos mais frequentes nos *PGM*. O emprego de tal artifício promovia uma relação de pertencimento entre o autor e o feitiço. Alguns dos sábios mencionados nos *PGM* eram reconhecidos praticantes das *artes magicae*. De outros, sabe-se muito pouco ou quase nada o que pode indicar que sua fama circulava apenas entre os integrantes dos cultos de mistério, como podemos conferir no trecho a seguir do *PGM* XII, 107-21:

\* Encanto de Agátocles para enviar sonhos: pegue um gato completamente preto que tenha morrido violentamente, faça uma tira de papiro e escreva com mirra o seguinte, juntamente com o [sonho] que você deseja enviar, e coloque-o na boca do gato. [...]

*Invocação*: Venha a mim, NN, [você] que estabeleceu o ... pelo seu próprio poder, você que governa o mundo inteiro, o deus ardente. Revele a ele, NN [...] Ouça-me, porque eu vou dizer o grande nome, AOTH, diante de quem todo deus se prostra e todo *daimon* estremece, para quem todo anjo completa as coisas que são atribuídas. Seu nome divino de acordo com o sete<sup>172</sup> é AEBIOYO IAYOE EAOOYEBOM. Eu falei o nome glorioso, o nome para todas as necessidades. Revele a NN, senhor deus.

---

onírica; *PGM* VII, 795-845, Petição de revelação onírica a Pitágoras e Demócrito; *PGM* XIa, 1-40, Serva anciã de Apolônio de Tiana.

<sup>172</sup> De acordo com as sete vogais (BETZ, 1992, p. 157).

Esse é o nome; este feitiço Apollobex<sup>173</sup> também usou (Traduzido por William C. Grese).

No excerto acima, retirado dos *PGM XII*, 107-21 e datado do século IV, a fórmula para enviar sonhos foi atribuída a um mago denominado Agátocles. Não satisfeito em identificar o autor do feitiço, o escriba menciona que o sortilégio também foi utilizado por Apollobex, outro mago ainda mais famoso que o “proprietário” da fórmula mágica. Assim, duas autoridades da magia respaldavam o uso do feitiço, cujo principal objetivo era invocar um *paredros* que transmitisse profecias e revelações em sonhos (EITREM, 1991, p. 180; SUÁREZ DE LA TORRE, 2014, p. 252).

Muitos autores mencionados nos *PGM* possuem comprovação histórica, como Apolônio de Tiana, o faraó Psamético e os filósofos Demócrito e Pitágoras. Contudo, é muito difícil atestar que eles sejam de fato os autores dos encantamentos a eles atribuídos, e possivelmente não são. Não obstante, tais personagens eram reconhecidas pelos autores dos papiros e também pelos seus leitores como sábios de destacada perícia nas artes mágicas, cujo exemplo deveria ser seguido a fim de que o praticante atingisse a condição de homem divino. Outrossim, a confiabilidade de um feitiço também poderia ser assegurada por oficiantes anônimos, como no excerto que se segue:

Pegue 28 folhas de um loureiro, um pouco de terra virgem e sementes de absinto, farelo de trigo e erva de cinocéfaló (mas ouvi de um certo homem de Heracleópolis que ele pega 28 brotos novos de uma oliveira, cuidada e conhecida). Isso deve ser levado por um menino puro. Com os ingredientes mencionados junte o líquido de um ovo de íbis para conseguir uma massa uniforme e uma figura de Hermes usando um manto, enquanto a lua está ascendendo em Áries ou Leão ou / Virgem ou Sagitário. Hermes deve segurar um cajado. Escreva o feitiço em papiro hierático ou na traqueia de um ganso (novamente, como ouvi do homem de Heracleópolis) e insira-o na figura com o objetivo de / animá-la; e quando você quiser usá-lo, tome alguns papiros e escreva o feitiço e o assunto; e raspe a sua cabeça e enrole o cabelo no papiro,

---

<sup>173</sup> Apuleio de Madaura na obra *Apollologia* inclui Apollobex numa lista de proeminentes magos do Mundo Antigo. Além disso, o nome parece ser uma tradução em grego do nome egípcio *Hr-bik* (Hórus o falcão). Ademais, o deus Apolo era associado a Hórus (BETZ, 1992, p. 157; DIELEMAN, 2005, p. 263).

prendendo-o com um pedaço de corda púrpura e coloque do lado de fora dele um ramo de oliveira, e coloque aos pés de Hermes (mas outros dizem: coloque o feitiço sobre ele). E deixe a figura repousar em um santuário de madeira de tília (*PGM V*, 370-393).

O sortilégio supracitado, datado do século IV, prometia ao oficiante adquirir a capacidade de realizar revelações oníricas com a ajuda de uma estatueta animada do deus Hermes. O objeto em questão deveria ser fabricado a partir da reunião dos seguintes ingredientes: farinha de trigo, ovo de íbis e folhas de louro, a árvore favorita da divindade. Uma anotação, contudo, chama a atenção: o oficiante indica ter ouvido de um certo homem de Heracleópolis que era possível a substituição da folha de louro pela de oliveira sem prejuízo à eficácia do rito e que o encantamento para a animação da figura de Hermes poderia ser escrito em papiro ou na traqueia de um ganso. Observamos que havia um intercâmbio de informações e conhecimento acerca das práticas mágico-religiosas que envolviam o ofício do sacerdote-mago. E, aqui, a autenticidade do sortilégio não se encontra atrelada à identidade do autor do feitiço, mas ao conhecimento empírico aplicado por outro oficiante, o que reforça nossa hipótese de que os sacerdotes-magos participavam de um seletivo grupo de iniciados que trocavam entre si os conhecimentos adquiridos. Ademais, sabemos que se trata de um sacerdote, tendo em vista que uma das recomendações de utilização da estátua animada do deus Hermes é a raspagem da cabeça, prática rigorosamente cumprida pelos sacerdotes egípcios, sendo até mesmo uma forma de distinção social.

Outro importante recurso retórico utilizado pelos autores dos *PGM* com o intuito de legitimar a autenticidade e eficácia dos feitiços foram as cartas, como discutimos no capítulo anterior. Tal recurso foi muito utilizado nos círculos intelectuais dedicados ao estudo da alquimia e ao hermetismo como forma de conferir autoridade ao encantamento (DIELEMAN, 2005, p. 264). Não obstante, o emprego do gênero epistolar foi um valioso

protocolo de autenticidade empregado pelos sacerdotes-magos, como vemos a seguir no PGM IV, 2006-2085:

**Feitiço de atração de Pitys:** Pitys para o rei Ostanes:<sup>174</sup> saudações. Uma vez que você sempre me escreve sobre a consulta dos crâneos, considere necessário enviar a você esse processo / como aquele que é digno de admiração e capaz de muito lhe agradar. E em seguida, submeto a você o processo e, finalmente, a tinta preta será revelada. Pegue a pele de um jumento e, depois de secar à sombra, inscreva nela a figura que será revelada e inscreva este feitiço em um círculo [...] Eu o invoco, espírito morto, pelo deus poderoso e inexorável e por seus santos nomes, a ficar ao meu lado na noite que vem / em qualquer forma que você costumava ter, e me informe se você tem o poder de realizar a ação de NN; imediatamente, imediatamente; rápido, rápido! [...] Ele atrai e faz com que alguém fique doente, e envia sonhos e restrições, e obtém revelações por sonhos também. Estas são as coisas que este único feitiço realiza. Dependendo do que você está executando, altere apenas a passagem com os itens habituais. A maioria dos magos, que carregavam seus instrumentos com eles, até os deixou de lado e o usaram como assistente. E eles realizaram as coisas precedentes com todo despacho. Pois [o feitiço] está livre de verborragia excessiva, realizando imediatamente como faz as coisas precedentes com toda facilidade (Traduzido por Edward N. O'Neil).

O encantamento acima descrito, datado do século IV, é revelador acerca da importância do gênero epistolar como protocolo de autenticidade entre os sacerdotes-magos. A missiva remete à troca de conteúdo esotérico entre os reis Pitys e Ostanes,<sup>175</sup> ambos interessados na prática da necromancia. Durante o período helenístico e romano, Ostanes, um mago persa da corte do rei Xerxes, tornou-se figura recorrente nos textos mágicos, principalmente naqueles relacionados às práticas necromânticas, e nos trabalhos dedicados à alquimia (FARAONE, 2005, p. 264). Acredita-se que Pitys<sup>176</sup> faça referência ao *prophetes* egípcio Bytis mencionado por Jâmblico, numa associação

<sup>174</sup> Ostanes, juntamente com seus companheiros *magoi* Zoroastro, Hystaspes e Astrampsouchos, foi considerado uma autoridade no campo da magia e da alquimia pela elite helenística. Acredita-se que ele acompanhou o rei Xerxes durante a segunda campanha persa contra a Grécia, entre 480 e 479 a. C. Vários textos de alquimia e farmacologia foram atribuídos a ele durante o período romano, contudo Ostanes era particularmente reconhecido por seu conhecimento no campo da necromancia (DIELEMAN, 2005, p. 264).

<sup>175</sup> Pitys não é chamado rei neste feitiço, mas o é no feitiço anterior: PGM IV, 1928–2005, intitulado *Feitiço de atração do Rei Pitys sobre qualquer consulta de crâneos*.

<sup>176</sup> Pelo menos três feitiços são atribuídos a Pytis nos PGM, todos enfatizando a necromancia, a prática mágica de consulta aos mortos com fins divinatórios (BETZ, 1992; SUÁREZ DE LA TORRE, 2014).

estabelecida pelo autor do feitiço entre a tradição mágica egípcia e a persa (SUÁREZ DE LA TORRE, 2014, p. 248). Logo na introdução, Pitys, o autor da carta, esclarece que Ostanes tem muito interesse na consulta aos mortos com fins divinatórios, razão pela qual Pitys lhe envia um feitiço para invocação de um *daimon*-cadáver, um *nekudaimon*, um encantamento poderoso que poderia ser utilizado pelo mago para atrair uma pessoa, provocar uma doença e receber sonhos proféticos (EITREM, 1991). Devido à ampla gama de poderes atribuídos a um único feitiço, o autor afirma que muitos magos haviam aberto mão de seus instrumentos (possivelmente suas coleções de sortilégios) para fazer uso exclusivo do encantamento aqui descrito, desde que o *daimon*-cadáver fosse convertido pelo especialista num *paredros*. Portanto, é possível concluir, com base no excerto supracitado, que o exercício dos saberes esotéricos representava um tipo específico e privilegiado de poder, cujo acesso estava restrito a um seleto grupo de oficiantes que compartilhavam entre si os conhecimentos adquiridos durante a iniciação nos cultos de mistério e que os aplicavam, na condição de homens divinos, nas aldeias e centros urbanos do Alto Egito.

A narrativa envolvendo a descoberta de um texto ritual antigo que havia se perdido é muito frequente nos *PGM*. Trata-se sem dúvida de um recurso para legitimar a autoridade do sacerdote-mago. Em geral, o texto descoberto encontrava-se escrito em um rolo de papiro ou gravado em uma estela e provinha de um templo ou mesmo da biblioteca de um santuário, como vemos no *PGM VII*, 862-865:

Feitiço lunar de Claudiano e [ritual] do céu e da estrela do norte sobre ofertas lunares: esse livro ele mesmo, propriedade pessoal dos Doze Deuses, foi encontrado em Afroditópolis [ao lado] da maior deusa, Afrodite Urania, que abraça o universo. A preparação para Senhora Selene é feita da seguinte forma: pegue argila da roda de um oleiro e misture a mistura com enxofre,<sup>177</sup> adicione sangue de uma cabra

---

<sup>177</sup> Segundo Betz (1992, p. 141), o pleonasma “misture a mistura”, não é incomum nos *PGM*, o que nos leva a crer que pode estar relacionado a técnica de execução do ritual.

manchada e molde uma imagem da senhora Selene, a egípcia, como mostrado abaixo,<sup>178</sup> fabricando-a na forma do universo [...] e repita o seguinte em sucessão [...] E este é o feitiço lunar: eu “te chamo, Senhora do mundo inteiro, governante de todo o sistema cósmico, deusa muito poderosa, graciosa [*daimon*], dama da noite, que viaja pelo ar [...] preste atenção aos seus símbolos sagrados e dê um zumbido, [e] dê um anjo sagrado ou um *paredros* que sirva nesta mesma noite, nesta mesma hora (Traduzido por Edward N. O’Neil).

O feitiço em questão, atribuído ao alquimista Claudiano, teria sido encontrado no templo de Afroditópolis,<sup>179</sup> ao lado da estátua da deusa Afrodite Urania (PREISENDANZ, 1931, p. 38). Todo o ritual descrito no feitiço deveria ser realizado à noite e em homenagem à deusa Selene, a personificação helênica da Lua. O sacerdote deveria ainda recorrer a um *daimon* ou *paredros*, na expectativa de que eles concedessem ao oficiante o poder de atrair, atar e enviar sonhos. Aqui, o especialista que ensina o encantamento deixa subentendido seu estreito vínculo com o templo, local onde foi encontrado o feitiço, ao lado da grande estátua da deusa, que geralmente se localizava no interior do santuário, cujo acesso era permitido apenas ao corpo sacerdotal. Assim, a autenticidade do ritual e a autoridade de quem o ensinava, o sacerdote-mago, estavam respaldadas por meio da associação com o templo, mesmo que o ritual não fosse realizado nesse ambiente.

A localização geográfica do templo pode ainda nos indicar o prestígio da cidade como referência espiritual entre os praticantes de magia, como podemos observar nos feitiços que exaltam Hermópolis e Heliópolis como importantes centros de difusão dos saberes esotéricos:

---

<sup>178</sup> O *PGM* não apresenta a imagem de Selene.

<sup>179</sup> Três cidades chamavam-se Afroditópolis, no Egito greco-romano: Atfih, localizada a cerca de 400 km ao norte de Tebas, na região do Faium; Kom Ishqaw, distante cerca de 200 km ao norte de Tebas e Pathyris, 30 km ao sul de Tebas. Todas as três cidades possuem registros de culto em homenagem à deusa Hathor, denominada entre os falantes de grego como Afrodite. A Afroditópolis mencionada no feitiço do *PGM* 862-918, refere-se, possivelmente, à cidade de Atfih, onde o culto a Hesat assimilada a Isis/Hathor/Afrodite era muito conhecido no Egito (DIELEMAN, 2005, p. 271).

Venha a mim através do NN homem ou menino e me diga com precisão, já que falo os seus nomes que o Hermes *trismegistos* escreveu em Heliópolis com letras hieroglíficas (*PGM IV*, 881-883).

Conheço você, Hermes, quem você é, de onde você é e qual é a sua cidade: Hermópolis. Venha a mim, senhor Hermes, de muitos nomes, que conhece as coisas escondidas sob o céu e a terra (*PGM VIII*, 12-15).

As estratégias retóricas usadas para investir um feitiço com prestígio e autoridade costumavam se ancorar na tradição sacerdotal. Os feitiços são revelados diretamente por um deus ou foram encontrados em um templo, sempre no Egito, ou estavam na posse de taumaturgos que detinham um íntimo contato com o divino, em razão de suas excepcionais habilidades enquanto sacerdotes, reis, *magoi* ou *theioi andres*. Essas pessoas são, preferencialmente, figuras históricas de fama reconhecida e autoridades destacadas nos campos da magia, alquimia, astrologia ou filosofia. A origem cultural ou étnica dessas figuras não se restringia ao Egito, variando entre afamados sacerdotes locais, profetas da cultura judaica, *magoi* persas e filósofos gregos. Segundo as fórmulas retóricas empregadas nos *PGM*, a descoberta de um sortilégio ocorria sempre num templo egípcio, em particular no Vale do Nilo, e a tradução que se fazia era do egípcio para o grego, o que reforça nossa suposição de que os redatores dos feitiços tinham origem nativa, eram falantes do grego e pertenciam a uma família de longa tradição sacerdotal apta a realizar tal tarefa (DIELEMAN, 2005; FRANKFURTER, 1998; 2006).

Mediante a análise dos recursos retóricos empregados pelos autores dos papiros para legitimar a autenticidade, eficácia, autoridade e prestígio dos rituais que oficiavam, podemos obter algumas informações acerca da formação educacional daqueles que teriam acesso ao saber e poder registrado nos textos mágicos. Os feitiços apresentados nos *PGM* exigem do leitor familiaridade com os nomes e epítetos atribuídos às divindades, além de um amplo conhecimento acerca dos autores de renome nos campos da magia, botânica,

alquimia e filosofia. Observamos que os redatores dos *PGM* davam como certo que os leitores dos sortilégios conheceriam e valorizariam os autores mencionados (Pitys, Ostanes, Astrapsouchos, Apolônio de Tiana e etc.) mesmo se fossem estrangeiros, o que nos leva a crer que os redatores e leitores dos *PGM* tinham acesso à tradição literária, em especial às propagadas pelos círculos helenísticos de Alexandria, uma importante evidência de que os redatores dos feitiços pertenciam a um seletivo grupo, composto principalmente por membros da elite local que tinham acesso aos textos sagrados e ocupavam cargos nos poucos templos ainda em funcionamento na época tardia. Sendo assim, com base na análise dos *PGM*, podemos afirmar que, no Vale do Nilo, o grupo que melhor cumpria tais requisitos era o das antigas famílias sacerdotais.

Tendo em vista que os sacerdotes-magos eram membros de famílias tradicionalmente vinculadas à manutenção das atividades religiosas, o poder de agência dos especialistas em rituais no Egito foi fundamentado na convicção de que um sacerdote é um servo do deus, mantendo-se em estreito contato com o divino. O sacerdote apenas é capaz de realizar operações mágicas e atuar como “mago” que detém poderes extraordinários devido a sua retidão, abstinência, purificação, iniciação e formação baseadas na tradição do templo. Assim como os *magoi* persas, os filósofos gregos e os profetas judaicos, os sacerdotes-magos se retiravam da vida comunitária helenística para estudar, de maneira que por meio da iniciação nos mistérios divinos tornavam-se intermediários entre os homens e os deuses.

Frankfurter (1998) afirma que os sacerdotes egípcios, privados de sua renda pelas medidas econômicas adotadas pelo governo romano, passaram a imitar a imagem transmitida pela tradição literária de seu ofício ou seja, a de *magoi* errantes, a fim de garantir ganhos financeiros junto à elite interessada em experiências religiosas pessoais e contato próximo com o divino por meio da agência de um *guru oriental*. A tese de

Frankfurter (1998) até pode explicar a razão de os textos mágicos gregos apresentarem conteúdo atrativo, principalmente ao público helenístico, mesmo que firmemente enraizados no pensamento tradicional egípcio. Contudo, o autor não se aprofunda na discussão acerca do *status* do sacerdote nas comunidades locais do Egito tardio. Para Frankfurter (1998), o sacerdote restringiu seu ofício para dar conta das preocupações da vida cotidiana (feitiços de cura, amor e proteção) e, por conseguinte, deixou de ser visto como uma liderança carismática, atuando apenas como um especialista ritual nas comunidades do Alto Egito. Para ele, a atuação do sacerdote como um “líder carismático” estava baseada na manutenção do templo como espaço de poder. Fora do templo o sacerdote seria apenas um mago errante.

É exatamente neste aspecto que nossa tese se diferencia da interpretação de Frankfurter (1998), pois defendemos que a partir do século III a diminuição dos recursos destinados aos templos egípcios – o que levou ao gradual abandono dos santuários, antes de interromper as práticas mágico-religiosas que tinham lugar no Egito, principalmente na região do Vale do Nilo, onde a tradição nativa era ainda muito vigorosa –, promoveu paulatinamente a transferência do lugar da experiência religiosa do templo para um local temporariamente sacralizado por um especialista religioso, o sacerdote-mago. Sendo assim, acreditamos que o processo de mudança do lugar da experiência religiosa, do templo para o local onde o sacerdote-mago estivesse, acabou por promover este último à condição de *theios áner*, mesmo que os sacerdotes não estivessem vinculados exclusivamente aos santuários. Como legítimos depositários dos saberes esotéricos, os sacerdotes-magos egípcios tinham todas as condições de atuar como agentes de poder, visto que ocupavam um lugar social de prestígio nas comunidades e dominavam um saber que lhes conferia a capacidade de realizar curas, de infligir punições e de profetizar, cumprindo assim a função de mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural.

### **O sacerdote-mago como um fabricante de amuletos e a miniaturização do sagrado**

Dispondo de poderes taumatúrgicos, os sacerdotes-magos eram dispensadores de curas e castigos e dominavam um saber que lhes conferia prestígio social, autoridade e o exercício da liderança entre seus seguidores, na condição de agentes de poder no Egito greco-romano. Atuando como um especialista em ritos, o sacerdote adaptou o escopo das práticas mágico-religiosas que realizava no templo a um repertório que abrangia os anseios e preocupações da vida comum, dispensando bênçãos e maldições e atuando na confecção de amuletos apotropaicos e na realização de feitiços de submissão amorosa e de cura, bem como na fabricação de altares domésticos (FRANKFURTER, 1998; DIELEMAN, 2005; SUÁREZ DE LA TORRE, 2017). Esse deslocamento do *locus* sagrado foi discutido por Smith (2001, p. 24), que destacou não só a transição do lugar de manifestação do sagrado como também a *miniaturização* dos símbolos mágico-religiosos que estavam presentes no templo. A cultura material é uma valiosa evidência desse processo de miniaturização. Como exemplo, algumas gemas contêm inscrições e símbolos que se aproximam muito das instruções mencionadas nos papiros mágicos, demonstrando que algumas gemas eram utilizadas com fins divinatórios, como podemos verificar na Figura 12:

**Figura 12** – Osíris/ Galo anguípede



Classificação iconográfica: Osíris. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 90. Material: Jaspe. Datação aproximada: Séculos I-III. Dimensões: 2,10 × 1,60 × 0,30. Procedência: Coleção Froehner. **Anverso:** Múmia ereta (provavelmente de Osíris), envolta por serpentes. À sua frente, abaixo, quatro linhas onduladas, simbolizando a água (?). Em frente ao peito da múmia, à esquerda, quatro *charakteres* e, à direita, cinco *charakteres*. **Reverso:** Acima de uma serpente Ouroboros, um deus com a cabeça de galo, posicionado à direita, com pernas em forma de serpente. Ele veste um peitoral com lambrequim e segura na mão direita um chicote, na mão esquerda segura um escudo no qual lemos: IAHIE HIIIYYI IYHIΩ IITHN XXΔE HHA. No interior da serpente Ouroboros: KKKΛΛΨΨ ωΨΨHNωH. Entre a imagem da divindade e a serpente Ouroboros: CYMAITA BPONTACTPAIΗΛAIAIΛIINIE. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 38).<sup>180</sup>

Nesse pequeno artefato, podemos observar, no seu anverso, a imagem de Osíris mumificado, uma representação tradicional da divindade e muito presente na iconografia egípcia. No verso, temos inscrito o vocábulo *σωματα*, “proteção” e o termo *Βρονταστραπή*, “aquele que envia trovões e raios”. Segundo Mastrocinque (2014, p. 38), nos papiros mágicos, os deuses associados a manifestações da natureza como raios e trovões são Seth, chamado de “portador do trovão”, no *PGM IV*, 182; o deus Serápis,

<sup>180</sup> Embora a indicação de procedência da gema acima elencada não ser definida, acreditamos que se trata de um artefato produzido a partir de um conhecimento amplamente divulgado entre os sacerdotes-magos, portanto sua análise apresenta conteúdos de suma importância para a discussão apresentada em nossa tese.

“uivador de trovões e relâmpagos” no *PGM* V, 20; e Osíris *Akephalos*,<sup>181</sup> “aquele que troveja”, nos *PGM* VII, 234-235 e *PGM* VIII, 92-93. A representação do galo anguípede portando peitoral, chicote e escudo, juntamente com o termo “proteção”, nos indica que a gema foi fabricada para fins apotropaicos. Ademais, o círculo de nomes ameaçadores ao redor do deus e da serpente Ouroboros sugere que a gema é um instrumento para coerção mágica de Osíris, cujo objetivo era obter algo do deus. No verso, constatamos a miniaturização do ritual, pois os elementos necessários à operação mágica foram compartimentados num mesmo local, o entorno do deus anguípede e da serpente Ouroboros, de modo a compelir Osíris por meio de técnicas mágicas conhecidas apenas pelos sacerdotes-magos. Os *PGM* que mencionam Osíris como “aquele que troveja” são sortilégios que requerem da divindade o poder da adivinhação. Logo, acreditamos que o amuleto apresentado na Figura 12 servia para fins oraculares. Como foi possível demonstrar na análise dos *PGM* e do amuleto aqui apresentado, as informações contidas em ambos os *corpora* são complementares e elucidam, sob diferentes perspectivas, como o conhecimento mágico poderia ser miniaturizado pelos sacerdotes-magos, que dele poderiam fazer uso em qualquer lugar, mesmo encontrando-se distantes do templo.

Como podemos observar nos *PGM*, os sacerdotes-magos mantiveram uma profunda preocupação com a a continuidade da tradição aprendida no *scriptorium* dos templos e com a formação nas *artes magicae* que garantiriam a eles os meios de acessar o divino por meio do ritual de *systasis*, projetando-os como *theioi andres*, taumaturgos capazes de dispensar curas e favores. Os sacerdotes-magos não eram meros curandeiros, mas homens divinos a quem os aldeões poderiam recorrer contra qualquer tipo de injustiça e adversidade. Importa salientar que a reputação de tais indivíduos estava

---

<sup>181</sup> *Akephalos* ou o “deus sem cabeça” é uma das divindades mais peculiares mencionadas nos *PGM*. Como epíteto, tornou-se popular no Egito helenístico, onde foi identificado com Osíris (como no *PGM* II, 98-117) e Bes (como no *PGM* VII, 222-49; *PGM* VIII, 64-110).

assentada, justamente, na capacidade que tinham de realizar prodígios. Assim, todo tipo de feitiço e encantamento à disposição do sacerdote-mago era um eficaz instrumento simbólico de promoção dos seus poderes extraordinários, qualificando-o como um hábil taumaturgo.

Os sacerdotes-magos se destacaram, na Antiguidade Tardia, como importantes curandeiros, adivinhos e fabricantes de amuletos. Na condição de praticantes de curas e dispensadores de bênçãos e maldições, os sacerdotes-magos detinham amplo conhecimento das propriedades terapêuticas e nocivas das plantas, dos fluidos dos animais e das pedras semipreciosas, manipulando toda sorte de amuletos que, associados à ação mágico-religiosa, lhes permitiam controlar as forças responsáveis pelo caos na vida do indivíduo. Vários feitiços encontrados nos *PGM* prometiam restabelecer o indivíduo acometido pelas mais diversas enfermidades, como apresentado no *PGM VII*, 579-90, cuja cópia remonta aos séculos III e IV:

Um filactério,<sup>182</sup> um protetor contra *daimones*, contra fantasmas, / contra todas as doenças e sofrimentos, para ser escrito em uma folha de ouro ou prata ou estanho ou em papiro hierático. Quando usado, ele funciona poderosamente, pois é o nome de poder do grande deus e do [seu] selo, e é o seguinte: “KMEPHIS CHPHYRIS<sup>183</sup> IAEO AEE IAO OO AION<sup>184</sup> [...] Estes são os nomes; a figura é assim: deixe a serpente morder a cauda, os nomes devem ser escritos dentro [do círculo feito] pela cobra [...] A figura inteira deve ser [desenhada] assim, como indicado abaixo, com [o feitiço]: “Proteja meu corpo, [e] toda a minha vida, NN”. E quando você o tiver consagrado, use [isso] (Traduzido por Morton Smith).

Sobre a passagem supracitada, o objetivo do sortilégio não era identificar a causa natural de determinada doença, mas a “desordem que extrapola o corpo individual” é o

---

<sup>182</sup> O filactério pode ser entendido como um amuleto que deveria ser utilizado pela pessoa envolvida no feitiço (CANZOBRE, 2017, p. 179). Em todo caso, esse tipo de amuleto é muito comum nos *PGM*, e a principal matéria prima utilizada na confecção de tais objetos era o linho ou papiro.

<sup>183</sup> Chphyris é o nome do escaravelho egípcio Khepri (BETZ, 1992, p. 134).

<sup>184</sup> A serpente Ouroboros era associada ao deus tebano Aion/Kemateph, aqui um dos nomes da divindade aparece sob a forma de *vox magica*.



seus nomes mágicos, gravados ou inscritos na parte interna do amuleto e miniaturizados mediante a operação mágica realizada pelo sacerdote-mago. A causa da enfermidade ou do sofrimento que o devoto buscava repelir por meio da posse do artefato eram os *daimones* e os espíritos dos mortos, forças sobrenaturais que deveriam ser admoestadas e controladas mediante a técnica empregada pelo sacerdote-mago.

Nem todos os sacerdotes-magos estavam aptos a enfrentar as forças maléficas e operar a cura ou expulsão de demônios. Era necessário que o sacerdote tivesse passado por um ritual de iniciação que propiciasse a *systasis* com alguma entidade sobrenatural que se revelaria a ele, de forma que, elevado à condição de homem divino, este pudesse realizar atos taumatúrgicos tais como o exorcismo, como vemos na passagem do *PGM* IV, 1227-1264, datado do século IV:

**Rito excelente para expulsar *daimones*:** Fórmula a ser falada sob sua cabeça: coloque ramos de oliveira diante dele, fique atrás dele e diga: “Salve, Deus de Abraão; salve, Deus de Isaque; salve, Deus de Jacó; Jesus Chrestos, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos sete,<sup>185</sup> e que está dentro dos sete. Traga Iao Sabaoth; que seu poder afaste dele, NN, até que você afaste esse *daimon* Satanás imundo, que está nele. Eu conjuro você, *daimon*, quem você é, por este deus, [*voces magicæ*]. Saia, *daimon*, quem você é, e fique longe dele, NN, agora, agora; imediatamente, imediatamente. Saia, *daimon*, desde que eu o prendi com grilhões adamantinos inquebráveis, e eu o entrego ao caos negro em perdição.

**Preparação:** tome sete ramos de oliveira; para seis, amarre as duas extremidades de cada uma e o ramo restante, use-o como um chicote enquanto você pronuncia a conjuração. Mantenha em segredo; está provado.

Depois de expulsar o *daimon*, pendure em torno dele um filactério, que o paciente coloca após a expulsão do *daimon* – um filactério com estas coisas [escritas] em uma folha de metal de estanho: [*voces magicæ*], proteja-o, NN.

O sortilégio contido no *PGM* acima, instrui, em grego, um procedimento mágico para expulsão de *daimones*. O feitiço descrito no *PGM* colocava à disposição do

---

<sup>185</sup> A referência ao número sete remete a perfeição e ao “triunfo do espírito sobre a matéria” (CAMPOS, 2015, p. 154).

sacerdote-mago um ritual composto por invocação e um amuleto a ser utilizado após o exorcismo a fim de livrar o indivíduo do mal que o estivesse aflingindo. Em primeiro lugar, o praticante deve colocar ramos de oliveira diante da pessoa possuída, seis dos quais devem ter as extremidades amarradas; e o sétimo deve ser usado como chicote à medida que as invocações são recitadas. O oficiante do rito deve estar diante da pessoa possuída e recitar a invocação, conclamando os patriarcas, Jesus, o Espírito Santo e Iao Sabaoth, um dos títulos do deus dos hebreus. No excerto, inúmeras personagens da tradição judaica são conclamadas pelo sacerdote-mago com objetivo de exorcizar um indivíduo, isso porque os *daimones* poderiam ser os responsáveis por inúmeras doenças, em especial aquelas que não possuíam uma causa conhecida. O único capaz de controlar a potência dos *daimones* era o sacerdote-mago, por isso ele detinha o poder de curar e também ferir, pois era por meio dos procedimentos mágicos de *systasis* e da invocação das *254ões254 magicae* que o mago direcionava a potência das entidades.

Apenas os sacerdotes-magos que dispunham de um assistente divino, *paredros* ou *daimon*, estavam aptos a operar curas, pelo fato de conhecerem as propriedades das ervas mais poderosas devido à relação privilegiada da qual desfrutavam com o mundo sobrenatural, como podemos observar no excerto do *PGM I*, 185-195, cuja compilação foi datada entre os séculos IV e V:

Dessa maneira, então, o deus será visto somente por você, e ninguém jamais ouvirá o som de sua fala, apenas você mesmo. Fale sobre a doença de um homem, se ele viverá ou morrerá, mesmo em que dia e a que hora da noite. / E também lhe dará ervas selvagens e o poder de curar, e você será [adorado] como um deus, já que você tem um deus como amigo. Essas coisas o poderoso assistente executará com competência (Traduzido por Edward N. O'Neil).

No sortilégio acima, a relação íntima estabelecida entre o oficiante e a divindade, pode ser verificada no uso da expressão “deus como amigo”. A *dynamis*, a potência

divina presente no homem divino, fora compartilhada pela divindade após o ritual de *systasis*. Desse modo, compartilhar da intimidade com os deuses e de todo o poder adquirido mediante tal relação é uma valiosa evidência do prestígio do sacerdote-mago. O poder conferido aos sacerdotes-magos como conhecedores dos mistérios divinos, segundo apresentado no trecho “adorado como um deus”, é também um indício valioso de que os sacerdotes-magos, por meio dos rituais de iniciação, ascendiam à posição de *theios áner*, como defendemos nesta tese.

O mal que poderia atingir o indivíduo aparece no pensamento mágico-religioso sempre como um agente externo. Assim, a representação da doença implica sempre numa relação agressor/vítima (MONTERO, 1985, p. 142). A agressão que poderia ser perpetrada pelas forças espirituais era o que a magia buscava neutralizar, daí o uso de amuletos com função apotropaica. No *PGM VII*, datado entre os séculos III e IV, encontramos várias fórmulas para confecção de tais artefatos, como listamos a seguir:

(*PGM VII*, 197-98) \* Para corrimento ocular: escreva [isto] em um pedaço de papiro e prenda-o como amuleto: ROURARBISAROURBBARIASPHREN.

(*PGM VII*, 201-2) \* Outro [para dor de cabeça]: Escreva estas coisas em um pergaminho escarlate: “ABRASAX” (e adicione o habitual). Coloque-o, depois de transformado em estuque, ao lado da cabeça.

(*PGM VII*, 203-5) \* Para tosses: em tinta preta, escreva em pergaminho de hiena: TEUTHRAIO THRAITEU THRAITO THABARBAORI / LIKRALIRETA – liberte [ele], NN, da tosse que o segura rapidamente.

(*PGM VII*, 206-7) \* Outro [para tosse]: Em pergaminho de hiena, escreva estes caracteres:

TKΛΓΥϣ⊗AKΥATEΥTE⊗PΩI. pendure-o no pescoço como um amuleto, mas mantenha-o seco enquanto estiver usando.

(*PGM VII*, 208-9) \* Para endurecer os seios: pegue um pano de linho fino e escreva com tinta preta: ⊗EPT⊗AP⊗PZ

(*PGM VII*, 211-12) \* Para febre com tremores: pegue óleo em suas mãos e diga sete vezes SABAOTH (adicione o habitual, duas vezes). E

espalhe sobre o óleo do sacro aos pés. (Traduzidos por John Scarborough).

Os *PGM* apresentam várias instruções para fabricação dos amuletos, o que nos leva a crer que os sacerdotes-magos, além de atuarem como oficiantes de culto e como especialistas em rituais, também desempenharam a atividade de fabricantes de amuletos. Boa parte das gemas mágicas que chegaram até nós foram datadas entre os séculos I e III, embora o uso de muitos amuletos tenha se estendido para além de sua fabricação, principalmente aqueles confeccionados com pedras semipreciosas, um material de alta durabilidade. Mastrocinque (2014) e Sfameni (2010), defendem que grande parte das gemas mágicas que restaram são provenientes do Egito, apesar de ser muito difícil definir com precisão o local de procedência das peças, visto que vários artefatos carecem de dados quanto a sua procedência e datação. Além do mais, não foi ainda descoberto pelos arqueólogos nenhum ateliê dedicado à fabricação dos amuletos, o que torna ainda mais difícil precisar a cronologia e a procedência. Contudo, apesar da ausência de algumas informações mais detalhadas quanto ao local de produção dos objetos, muito tem se refletido acerca do formato e conteúdo desses artefatos (SMITH, 1979; DASEN; NAGY, 2012; MASTROCINQUE, 2014; CANZOBRE, 2017; VITELLOZZI, 2018). Sabemos que os símbolos e deuses do Egito helenístico têm presença destacada nos amuletos, possivelmente devido à longa tradição mágico-religiosa que exaltava o Egito como a pátria da magia, de modo que seus deuses eram patronos das artes mágicas.

Os papiros mágicos são uma valiosa fonte de informação acerca da fabricação dos amuletos, existindo cerca de 35 textos que especificam os materiais a serem utilizados, a forma como os artefatos deveriam ser produzidos, os símbolos divinos, textos ou desenhos que deveriam ser inscritos neles e todo o aparato necessário para

garantir sua eficácia, o que reforça nossa tese de que tais artefatos mágicos são evidência do processo de miniaturização do sagrado que teve lugar no Egito a partir do século III.

De antemão, devemos ter em conta que as gemas mágicas não são ilustrações dos textos dos papiros, pois a maioria dos símbolos que encontramos nos amuletos não são exatamente aqueles encontrados nos *PGM*. Por outro lado, os desenhos descritos nos textos raramente podem ser atestados em artefatos arqueológicos. Muito embora, como assevera Smith (1979, p. 133), pareça que os amuletos mágicos aos quais temos acesso não foram fabricados de acordo com as instruções dos *PGM*, certamente eles foram produzidos mediante a instrução de um especialista, pois a complexidade das fórmulas e símbolos contidos nos amuletos reduz a possibilidade de livre invenção e o grande número de entalhes existentes prova que sua criação obedecia a determinados parâmetros de uso corrente a partir de um padrão escrito (SMITH, 1979; DASEN; NAGY, 2012; CANZOBRE, 2017; VITELLOZZI, 2018). Como podemos identificar no amuleto listado abaixo (Fig. 14), em homenagem ao deus egípcio Chnoubis/Asclépio, cuja datação aproximada é o século III:

**Figura 14** – Chnoubis / Asclépio



Classificação iconográfica: Chnoubis. Publicação: Bonner, 1951. Número: 22. Material: Ágata vermelha e marrom. Datação aproximada: Século III. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,25 x 1,80 x 0,35. **Anverso:** Deus Chnoubis com cabeça de leão para a esquerda, com *nimbus* e sete raios duplos ao redor da cabeça. No espaço livre, à esquerda: signo de Chnoubis posicionado verticalmente (três serpentes cortada por uma linha), abaixo dele duas estrelas de seis pontas e a inscrição Ἀβρασάξ. No lado direito pode-se ler a inscrição χνου|μεω, variação de Χνουμίς. **Reverso:** Asclépio/Imhotep e Higeia em pé de frente um ao outro. O deus, com a cabeça raspada, está vestindo uma roupa comprida, um manto e um colar. Sua mão esquerda está ligeiramente estendida, a direita encostada a uma cobra entrelaçada. Higeia está vestindo uma túnica longa e um manto. A mão direita dobrada está segurando uma cobra, a esquerda segurando um recipiente. A cobra passa por cima das costas e mantém a cabeça sobre o recipiente. **Fonte:** The British Museum Collection, na base de dados CBd-705.<sup>186</sup>

Embora Asclépio/Imhotep e Higeia fossem divindades associadas à saúde e à cura, raramente eles eram representados em amuletos mágicos (MASTROCINQUE, 2014, p. 138). O deus egípcio Chnoubis, por sua vez, foi representado numa série de gemas mágicas sob a forma de serpente com cabeça de leão, sendo particularmente reverenciado em Elefantina, como divindade propiciadora das inundações do Nilo. Segundo Mastrocinque (2014, p. 93), os amuletos dedicados a Chnoubis estavam relacionados à proteção dos fluidos corporais, como os sucos gástricos, o leite e o sangue. A coerência implícita em tal operação mágica pode ser explicada pelo conceito de magia imitativa,<sup>187</sup> isto é, a associação de ideias por meio de uma semelhança. Desse modo, como Chnoubis controlaria o fluxo do rio Nilo, também poderia controlar o deslocamento dos fluidos corporais. No amuleto reproduzido acima (Fig. 15), a relação estabelecida entre os deuses Chnoubis, Asclépio-Imhotep e Higeia pretendia evidenciar a *dynamis* conferida à gema mágica pelo sacerdote: o restabelecimento da saúde e a proteção do indivíduo mediante a inscrição do termo místico ABRASAX.

<sup>186</sup> Muito embora a gema em questão não apresente o Egito como procedência, a presença de símbolos próprios da tradição mágica egípcia e a representação de divindades egípcias são importantes evidências de que o amuleto fora fabricado segundo instruções de um especialista em rituais egípcios.

<sup>187</sup> Frazer (1982, p. 52) definiu dois tipos gerais de magia: a imitativa ou homeopática e a simpática ou contagiosa. A imitativa baseia-se no princípio da similaridade, assim, o mago imita os atos que ele deseja que ocorram. Essa é a lei de que o semelhante afeta o semelhante. Na magia simpática tem-se a convicção de que tudo que se faça a um determinado objeto pode afetar a pessoa a quem o objeto pertence ou com quem tem ligação.

No *PGM VII*, 628-42, datado entre o III e o IV séculos, encontramos um feitiço para a confecção de um amuleto muito semelhante ao reproduzido na figura 11:

Pegue um lagarto do campo e coloque-o em óleo de lírio até que seja deificado. Em seguida, grave / a [imagem de] Asclépio [adorado] em Mênfis em um anel de ferro [...] e coloque [o anel] no [óleo] de lírios [no qual o lagarto foi afogado]. E quando você usar [o anel], pegue-o e aponte-o para a estrela polar, dizendo este feitiço 7 vezes: “MENOPHRI que estão sentados nos querubins, envie-me / o verdadeiro Asclépio, não algum *daimon* enganoso em vez de deus”. Depois leve o queimador de incenso para onde você vai dormir e queime três grãos de incenso e acene o anel na fumaça do incenso, dizendo sete vezes o feitiço [...] senhor Asclépio apareça. E use o anel no dedo indicador da sua mão direita (Traduzido por Morton Smith).

A instrução contida no *PGM VII*, 628-42 indica a confecção de um anel em homenagem ao deus “Asclépio adorado em Mênfis”, em outras palavras, o deus Asclépio/Ihnotep, que amalgamava elementos gregos e helenísticos (BETZ, 1992, p. 136). O suporte onde seria gravada a imagem de Asclépio/Ihnotep deveria ser mergulhado numa poção que reunia óleo de lírio e um lagarto. A menção ao lagarto nos remete ao simbolismo mágico deste animal, geralmente associado à saúde dos olhos e do fígado (MASTROCINQUE, 2014, p. 201). Assim, podemos concluir que o feitiço apresenta instruções para a elaboração de um paramento mágico cujo objetivo era restabelecer a saúde do indivíduo que o portasse. Cumpre salientar que o amuleto confeccionado pelo sacerdote-mago era personalizado pois cada objeto buscava atender às necessidades de determinado cliente.

Em geral, os amuletos deveriam ser utilizados de forma contínua e permanente, sempre visando a oferecer algum tipo de benefício/favor das entidades sobrenaturais àqueles que o portassem (SFAMENI, 2010; VITELLOZZI, 2018). Nos papiros mágicos encontramos, por exemplo, alguns sortilégios que tencionavam proteger o portador do

amuleto contra o ataque de animais peçonhentos e ladrões, como vemos a seguir, no *PGM* VII, 370-73, cuja cópia pode ser datada entre os séculos III e IV:

Contra todos os animais selvagens, criaturas aquáticas e ladrões: prenda uma borla à sua roupa e diga: LOMA ZATH AION ACHTHASE MA ZAL BALAMAON EIEOY, proteja-me, NN, na hora presente; imediatamente, imediatamente, rapidamente, rapidamente. (Traduzido por William Grese).

No excerto acima, a borla (*zizith*) um adereço típico da veste cultural dos judeus cuja função era lembrar os *Dez mandamentos*, foi escolhido pelo sacerdote-mago como principal condutor do feitiço.<sup>188</sup> A borla era tida como um símbolo sagrado revestido de poderes taumatúrgicos e foi elencado pelo sacerdote-mago como um poderoso paramento apotropaico, utilizado contra todo tipo de perigo. Outros amuletos portavam como emblemas os animais contra os quais esperava-se que a divindade atuasse, ou mesmo uma representação do medo que afligia o portador da gema, como é possível constatar no seguinte amuleto, datado entre os séculos I e III:

---

<sup>188</sup> O *zizith*, as borlas das vestes dos judeus, aparece como um símbolo sagrado em pelo menos duas passagens bíblicas; a primeira no *Livro de Números* (15, 37-39), segundo a qual “Iahweh falou a Moisés e disse: Fala aos israelitas: tu lhes dirás, para as suas gerações, que façam borlas nas pontas das suas vestes e ponham um fio de púrpura violeta na ponta da borla. Trareis, portanto, uma borla, e vendo-as vos lembrareis de todos os mandamentos de Iahweh”. A segunda passagem, presente no evangelho de *Mateus* (14, 34-36), faz referência aos habitantes de Genesaré que ao reconhecerem Jesus “espalharam a notícia de sua chegada por toda a região. E lhe trouxeram todos os doentes, rogando-lhe somente tocar a borla da sua veste. E todos os que a tocaram foram salvos”. Assim, na localidade de Genesaré, as pessoas associaram o poder taumatúrgico de Jesus às borlas presentes em sua veste.

**Figura 15** – Amuleto com símbolo do escorpião



Classificação iconográfica: Animais. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 391. Material: Jaspe amarelo e marrom. Datação aproximada: Séculos I-III. Procedência: Coleção de Palin, Egito. Dimensões: 2,70 x 2,10 x 0,35. **Anverso:** Um escorpião cercado por símbolos astrológicos. Lado esquerdo, um touro, a lua crescente; abaixo, uma estrela de 6 pontas; à direita, um carneiro e a balança. **Reverso:** Dois *charaktes* no centro da peça. Ao redor a inscrição: ΑΠΕΧΕ ΑΠΟ ΑΔΙΚΟΥ ΚΑΙ ΦΟΒΟΣ ΟΥΚ ΕΝΓΙΓΕΙ COI “fique longe da injustiça e o medo não chegará até você”. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 205).

No caso do amuleto apresentado acima (Fig. 15), se o proprietário da pedra respeitasse a justiça, um dos símbolos grafados no artefato, nada ele deveria temer. Logo, embora o amuleto estivesse revestido de símbolos mágicos que evocassem a proteção dos deuses, a eficácia também dependia das atitudes do seu portador.

Os amuletos, na condição de objetos mágicos produzidos com uma finalidade específica, deveriam estar sempre próximos do beneficiário. Enrolados ou dobrados poderiam ser inseridos em uma pequena caixa ou pendurados em volta do pescoço, perna ou outra parte do corpo, o importante era que os amuletos estivessem próximos do seu possuidor (GORDON, 2012, p. 43). Além de dominar as técnicas de confecção de amuletos a análise dos *PGM* aponta que os sacerdotes-magos detinham também certo conhecimento de botânica e farmacologia, visto que empregavam, em suas fórmulas

mágicas, inúmeras ervas associadas às entidades sobrenaturais, como assinala o excerto do *PGM IV*, 2967-2974, datado do século IV:

Entre os egípcios, as ervas são sempre obtidas assim: o herbalista purifica seu próprio corpo. Primeiro ele polvilha com natrão e / fumiga a erva com a resina de um pinheiro depois ao redor do local por três vezes. Em seguida, depois de queimar o *Kyphi* e derramando a libação de leite enquanto ele ora, ele puxa a planta enquanto invoca o nome do *daimon* a quem a erva / está sendo dedicada e pedindo que ela seja eficaz no uso para o qual está sendo adquirido (Traduzido por Edward N. O'Neil).

Da leitura do encantamento, percebemos que até mesmo o ato de colher as ervas que seriam utilizadas nas receitas e fórmulas mágicas obedecia a um ritual que envolvia a purificação do oficiante, a aspersão de substâncias purificadoras no ambiente e nas ervas e a invocação do *daimon*, a entidade divina que realizaria o feitiço por intermédio do especialista. A atividade dos sacerdotes-magos requeria, portanto, uma formação que abrangia os campos de estudo da astrologia, cosmogonia, botânica, hermética e os conhecimentos que eles próprios sintetizavam (DIELEMAN, 2005, p. 111-117). Por isso, os textos mágicos eram manuais de consulta bastante informativos, recolhendo conhecimentos que poderiam ser perigosos caso fossem mal interpretados, como podemos observar no trecho do *PGM XII*, 405-437, do século IV:

[...] nós coletamos as explicações [desses nomes] de muitas cópias [dos escritos sagrados], todos eles secretos.

Aqui estão eles:

A cabeça de uma cobra: uma sanguessuga

O “novelo de linha” de uma cobra: isso significa pedra sabão

Sangue de uma cobra: hematita

Um osso de um íbis: isto é espinheiro

Sangue de um *hyrax*:<sup>189</sup> verdadeiramente de um *hyrax*

“Lágrimas” de um babuíno Hamadryas: suco de endro

Estrume de crocodilo: solo etíope

Sangue de um babuíno Hamadryas: sangue de uma lagartixa malhada

<sup>189</sup> Segundo Betz (1992, p. 168), o animal em questão é o damão-do-cabo. Em inglês é popularmente conhecido como “rock hyrax” e seu nome científico é *Procavia capensis*.

Sêmen de leão: sêmen humano  
 Sangue de Hefesto: absinto  
 Cabelos de um babuíno Hamadryas: semente de endro  
 Sêmen de Hermes: endro  
 Sangue de Ares: beldroega<sup>190</sup>  
 Sangue de um olho: fel de *tamarix gallica*  
 Sangue de um ombro: acanto  
 Dos lombos: camomila  
 A bile de um homem: nabo  
 A cauda de um porco: a maldição do leopardo<sup>191</sup>  
 Osso de um médico: arenito  
 Sangue de Héstia: camomila  
 Uma águia: alho selvagem (?)  
 Sangue de um ganso: o “leite” de uma amoreira  
 Tempero de Cronos: leite de leitão  
 Pelos de um leão: “língua” de um nabo<sup>192</sup>  
 Sangue de Cronos: ... de cedro  
 Sêmen de Hélio: heléboro branco  
 Sêmen de Hércules: isto é mostarda-foguete  
 Sangue [de um Titã]: alface selvagem  
 Sangue de uma cabeça: tremoço  
 O sêmen de um touro: ovo de um besouro  
 Coração de um falcão: coração de absinto  
 Sêmen de Hefesto: este é o erigeron  
 Sêmen de Amon: [*Sempervivum*]  
 Sêmen de Ares: trevo

Na lista acima, todos os ingredientes registrados pelo escriba são conhecidos do público, mas foram descaracterizados pelo sacerdote-mago. A explicação parece estar relacionada à necessidade de se manter em sigilo o conhecimento e o ofício do sacerdote-mago. Além disso, o uso indiscriminado de tais substâncias sem a supervisão do profissional da magia poderia causar danos aos usuários. Por isso, a fim de proteger o conhecimento e o ofício do mago, o escriba descaracterizou-os, atribuindo-lhes nomes mágicos. Desta forma, o poder de cura de determinada substância não estava concentrada na sua natureza própria, mas na ação mágica operada pelo sacerdote-mago com auxílio

<sup>190</sup> Beldroega é o nome popular da *Portulaca oleracea*, uma planta comestível e com muitas propriedades medicinais.

<sup>191</sup> Segundo Betz (1992, p. 168), esta passagem refere-se, literalmente, à cauda do escorpião.

<sup>192</sup> As folhas da raiz principal (BETZ, 1992, p. 168).

das entidades sobrenaturais. Quem tornava determinada substância “mágica” era o especialista, por meio da correta execução do rito mágico.

### **“Poder de proferir presságios”: o sacerdote-mago e a prática da adivinhação.**

Segundo os *PGM*, outra modalidade de rito mágico empregada pelos sacerdotes-magos no Egito tardio era a adivinhação. Nos papiros, encontramos sortilégios que prometiam a revelação em sonhos no recinto do templo ou em ambientes domésticos, bem como as consultas oníricas aos *daimones*, *paredroi* e demais divindades. A análise dos papiros da “Biblioteca Mágica de Tebas”, que pertenciam à *Coleção Anastasi*, nos indicam que, embora os sacerdotes-magos executassem atividades de cunho mágico-terapêutico, como a cura e o exorcismo, era sobretudo por sua capacidade de predizer o futuro que eles eram procurados por seus clientes, tendo em vista a quantidade de encantamentos de teor divinatório contidos nos *PGM*.<sup>193</sup>

A adivinhação envolvia a capacidade de prever o futuro, mas também de influenciar a opinião pessoal do consulente por meio das profecias reveladas pelos seres sobrenaturais e interpretadas pelo sacerdote-mago (FRANKFURTER, 1998; SILVA, 2003). Dessa forma, os indivíduos que dominavam as práticas divinatórias se distinguiam cada vez mais como mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural (SILVA, 2003,

---

<sup>193</sup> Nos *PGM*, encontramos um variado guia de feitiços destinados àqueles que desejassem obter poderes proféticos e atuar como oráculos, intermediando a mensagem transmitida pelas entidades sobrenaturais: *PGM I*, 1-42, *PGM I*, 262-347, Invocação Apolínea; *PGM I*, 262-347; *PGM II*, 1-64; *PGM II*, 64-184; *PGM IV*, 930-1114; *PGM VII*, 250-54; *PGM VII*, 540-78; adivinhação mediante a utilização de lamparinas; *PGM III*, 275-81; *PGM IV*, 3209-54; *PGM IV*, 154-285, feitiços para adivinhação que exigiam o uso de algum tipo de recipiente; *PGM III*, 165-86; *PGM III*, 187-262; *PGM III*, 263-75; *PGM III*, 282-409; *PGM III*, 424-66; *PGM III*, 479-83; *PGM III*, 483-88, feitiços para presciência; *PGM III*, 1-164; *PGM VII*, 359-69, *PGM VII*, 795-845, *PGM VII*, 1009-16; *PGM XII*, 190-92, para enviar sonhos proféticos; *PGM VII*, 222-49 e *PGM 64-110*, apresentam feitiços para receber um oráculo de Bes em sonho; *PGM II*, 1-64, *PGM IV*, 88-93, *PGM IV*, 850-929, *PGM VII*, 348-58, a revelação seria realizada por meio de um *medium* e os *PGM IV*, 2006-2125, *PGM IV*, 1928-2005, *PGM IV*, 2140-44 em rituais com fins necromânticos.

p. 178). Segundo Frankfurter (2005, p. 236), a tradição fornece a estrutura, o teatro fixo e sagrado para a ocorrência da comunicação entre o homem e os deuses, razão pela qual o oráculo dependia da autoridade tradicional emanada pelo templo como espaço sagrado. Nesse sentido, o oráculo poderia indicar a resposta dada pelo sacerdote no lugar sagrado onde a divindade se manifesta; o próprio lugar sagrado (como o oráculo de Bes, em Abidos) ou o poder que inspirava as mensagens divinas (LUCK, 1985, p. 283).

A adivinhação compreendia rituais complexos que exigiam dos especialistas diversas habilidades, como a invocação dos seres sobrenaturais que permitiriam a revelação, a correta entonação das *voces magicae*, a seleção dos ingredientes e a purificação do oficiante. Segundo García Molinos (2017, p. 186), os rituais divinatórios presentes nos *PGM* contêm ao menos uma das seguintes características: a) na parte falada do ritual, geralmente encontramos o nome verdadeiro dos deuses, sob a forma de *265ãos265 magicae*, as ameaças e restrições do feitiço; b) o uso de substância mágica por um dos envolvidos no ritual; c) a incorporação de entidades sobrenaturais e d) o uso de símbolos dos deuses, isto é, de substâncias animais, vegetais ou minerais associadas à divindade, como podemos verificar na passagem a seguir que pertence ao *PGM VI*, 1-15:

[Loureiro,] planta sagrada de Apolo [do presságio,  
Que] Febo [provou uma vez] e com [os  
galhos] enfeitados com a cabeça [divina], adornados  
Com tranças longas [e douradas] [...]  
[E deu a todos] os deuses [respostas] e  
Para os mortais profecias. [Para dentro da agonia  
De um amor doloroso], foi Apolo quem  
Ele mesmo [deu a você, uma ninfa], [...] poder  
[Para proferir presságios. Venha rapidamente aqui para mim,  
implorando] [...]  
Envie-me [respostas divinas] (Traduzido por Edward N. O'Neil).

No encantamento descrito acima, que remonta ao século III, a execução do ritual de adivinhação ocorre por meio da súplica à ninfa Dafne, transformada em loureiro ao

fugir do deus Apolo, segundo a mitologia grega. A referência ao mito de Dafne tem por objetivo justificar o uso simbólico do loureiro, planta consagrada a Apolo, divindade reconhecida por seus atributos proféticos e, assim, transferir ao sacerdote-mago, de forma simpática, as propriedades divinatórias da planta.

García Molinos (2017) assevera que os métodos divinatórios presentes nos papiros mágicos da *Coleção Anastasi* podem ser divididos em dois grupos: revelação e prognose. A revelação consiste na obtenção de respostas diretas de uma entidade sobrenatural (deuses, *daimones*, anjos ou espíritos dos mortos) que, ao serem invocados, vêm até o consulente, amiúde em sonho, para realizar seus vaticínios, como vemos no *PGM I*, 1-3, que traz a invocação de um *daimon* assistente para “revelar tudo claramente” ao sacerdote-mago. Suárez de la Torre (2008) afirma que os rituais que envolvem a adivinhação podem ser divididos entre aqueles que buscam uma comunicação direta entre o oficiante e a divindade e aqueles que implicam agentes atuando como médiuns. Um exemplo significativo de operação mágica que envolvia comunicação indireta pode ser visto no *PGM VII*, 540-78, cujo sortilégio gira em torno da *lychnomanteia*, procedimento que emprega uma lamparina como suporte para adivinhação. A técnica envolve a invocação de um deus para dar respostas às inquietações do mago e do consulente através de um menino virgem, como podemos verificar na passagem a seguir, extraída do *PGM VII*, 540-78:

\* Adivinhação da lamparina: Coloque um candelabro de ferro em uma casa limpa na parte leste, e, tendo colocado uma lamparina que não seja de cor vermelha, acenda-a [...] acenda o incensário. Em seguida, queime um incenso de videira em oferenda. O menino, então, deve ser puro. [...] Eu te imploro hoje, no dia de hoje, neste exato momento, para deixar a luz e o sol aparecerem para esse menino, [...] servo de todos os deuses, e faça esse menino entrar em transe e ver os deuses / todos os que estão presentes na adivinhação. Aparece para mim na adivinhação, ó deus altivo, Hermes três vezes grande! [...] *A fórmula a ser dita*: Vinde a mim, espírito que voa no ar / conclamado em códigos secretos e nomes indizíveis, nesta adivinhação da lamparina que eu realizo, e entre

na alma do menino, para que ele possa receber a forma imortal de maneira poderosa (Traduzido por Jackson P. Hershbell).

O uso da lamparina nos ritos divinatórios pode estar associado à presença desse objeto nos locais de culto, seja iluminando o ambiente ou desempenhando papel ativo nas cerimônias religiosas (EITREM, 1991, p. 177; BASTOS, 2011, p. 175).<sup>194</sup> A lamparina era acesa, em geral, no momento de execução dos rituais religiosos e das oferendas, e sua utilização pode ser atestada tanto no ambiente dos santuários quanto nos altares domésticos, como podemos inferir com base no feitiço apresentado no *PGM* VII, 540-78. A lamparina representaria, no ritual, a comunicação que esperava-se realizar entre o mundo sobrenatural e o natural. Ao menino, na condição de médium, os deuses se revelariam e fariam os vaticínios solicitados pelo mago. Cumpre notar a presença de admoestações, nos *PGM*, contra o uso de lamparinas de cor vermelha associadas ao deus ctônico Seth/Tifão,<sup>195</sup> a fim de evitar invocar acidentalmente os atributos potencialmente perigosos de Seth, divindade que poderia provocar a morte de um rival, como podemos verificar no *PGM* XIVc, 16-27, do século III:

Sortilégio para causar um sono ruim [...] se você quiser fazê-lo morrer, você deve repetir o feitiço por sete dias. [...] Eu te invoco, Seth-Tifão; Eu comando seus poderes proféticos porque eu chamo seu nome oficial, para o qual você não pode recusar-se a ouvir. Venha a mim e vá 267ãos267-lo, NN, (ou ela, NN) com calafrios e febre. Essa mesma pessoa me prejudicou e ele (ou ela) derramou o sangue de Tifão em sua própria casa (Traduzido por Janet H. Johnson).

---

<sup>194</sup> Segundo Fleming (1989, p. 180), as lamparinas são importantes veículos de iconografia religiosa pois apresentam cenas que exprimem importantes características do pensamento religioso da época em que foram fabricadas. Além disso, elas eram objetos essencialmente utilitários e as fabricadas em terracota eram as de valor mais acessível, podendo ser divididas em dois grupos de acordo com a qualidade de sua confecção: as mais refinadas, fabricadas para uma clientela que podia investir em produtos com acabamento mais apurado, e as de menor qualidade, utilizadas pelas categorias menos abastadas.

<sup>195</sup> No Egito, o deus Seth foi associado a Tifão, uma divindade grega ctônica a quem Zeus puniu lançando no Tártaro (DIELEMAN, 2005, p. 132; BETZ, 1992, p. 336).

O segundo grupo de métodos divinatórios identificado nos papiros mágicos refere-se à prognose, isto é, à capacidade de conhecer de antemão os acontecimentos, como podemos verificar na seguinte passagem do *PGM III*, 263-75, cuja cópia remonta ao século IV:

\* Encanto de presciência: pegue seu dedo e coloque-o embaixo da sua [língua] antes de falar com alguém. Diga estas coisas junto com o [grande nome]: “faça-me saber com antecedência as coisas da mente de cada pessoa, hoje, [porque] eu sou IAO SABAOTH (Traduzido por William C. Grese).

A adivinhação, sendo uma operação mágica abrangente, não era aplicada apenas para se conhecer os eventos futuros, mas conferia ao sacerdote-mago a capacidade de compreender tudo o que fosse ignorado pelo consulente. Sendo assim, passado, presente e futuro eram campos de domínio da adivinhação e, por consequência, do sacerdote-mago, como nos indica a fórmula apresentada no *PGM V*, 289-295:

Não deixarei que deus ou deusa dêem oráculos até que eu, NN, conheça completamente o que está na mente de todos os homens, egípcios, sírios, gregos, etíopes, de todas as raças e pessoas, para que eu possa dizer a eles o que aconteceu e está acontecendo e vai acontecer com eles (Traduzido por Morton Smith).

O excerto acima, que remonta ao século IV, nos apresenta um panorama da extensa capacidade divinatória atribuída ao sacerdote-mago. Em um contexto no qual alguns indivíduos são considerados intérpretes especiais dos desígnios sobrenaturais, a adivinhação representava um tipo muito específico de poder que, a exemplo dos feitiços de invocação e do ritual de *systasis*, conferiam àqueles que o detinham protagonismo em suas comunidades, aconselhando e influenciando as decisões daqueles que estivessem sob sua orientação. Sabendo que o sacerdote-mago no Egito tardio detinha, além das capacidades de adivinhação e cura, a notoriedade advinda do posto sacerdotal, os poderes

de influência dos sacerdotes-magos nas comunidades do Alto Egito eram quase imbatíveis.

A indução e posterior interpretação de sonhos proféticos era uma das formas mais antigas de adivinhação e era também, decerto, uma das áreas mais importantes de atuação dos sacerdotes-magos na vida cotidiana. Com base na crença amplamente difundida no Império Romano segundo a qual a alma humana se comunicava diretamente com os seres sobrenaturais durante o sono, acreditava-se que estes últimos faziam em sonhos revelações sobre o futuro, cabendo aos especialistas a interpretação dos prognósticos (LUCK, 1985, p. 277-279). Como os oráculos funcionavam sob a supervisão dos sacerdotes, estes se apresentarão como responsáveis exclusivos pela divulgação e interpretação das mensagens divinas. A título de exemplo, podemos citar a prática da *incubatio* realizada no oráculo de Bes, no templo de Serápis, em Abidos (DUNAND, 1997, p. 65). A revelação através da interpretação dos sonhos mediante o pernoite num templo requeria um conjunto de oficiantes aptos a interpretar corretamente a mensagem enviada pela divindade ao consulente. Nesse sentido, com a diminuição gradual dos recursos destinados aos templos no contexto do Império romano, a partir do século III, os oráculos foram eclipsados pela ação de indivíduos excepcionais, demonstrando que a capacidade divinatória dos deuses não se encontrava restrita aos lugares sagrados, como os oráculos, mas estava à disposição daqueles que mediante uma rigorosa formação e purificação podiam alcançar a intercessão divina (SILVA, 2003). Em meados do século IV, os oráculos passaram, assim como os templos, por uma fase de abandono, sendo substituídos pela atuação dos homens divinos, sejam eles pagãos, como os sacerdotes-magos e filósofos neoplatônicos, ou cristãos, como os monges, bispos e santos, todos especialistas em realizar predições.

Nos papiros mágicos, encontramos inúmeras evidências do deslocamento das práticas divinatórias dos templos e oráculos, para a consulta privada ao sacerdote-mago. Exemplo disso é a retomada das práticas de *necromancia* na Antiguidade Tardia, como verificamos no *PGM IV*, 2140-44, que apresenta um feitiço para consulta oracular por meio de um cadáver:

Em uma folha de linho, escreva estas coisas: ΑΖΗΑ ΒΑΛΕΜΑΧΩ (12 letras). Tinta: [Feito] a partir de ocre vermelho, mirra queimada, suco de absinto fresco, sempre verde e linho. Escreva [na folha] e coloque na boca [do cadáver] (Traduzido por William Grese).

O ritual mágico apresentado no excerto remonta ao século IV. A execução do rito requeria uma tira de linho onde seriam escritas as palavras mágicas e com uma tinta especial, fabricada pelo próprio mago. Por fim, o bilhete deveria ser inserido na boca de um cadáver.

Em outro sortilégio datado do século IV, também com fins necromânticos, o sacerdote-mago pede ao deus Hélios a capacidade de profetizar, utilizando o crânio de um homem morto:

Convoco você, senhor Hélios, e seus santos anjos neste / dia, nesta mesma hora: guarda-me, NN, porque eu sou THENOR, [...] Peço-lhe, senhor Hélios, que me ouça NN e me conceda poder sobre o *daimon* deste homem que morreu de forma violenta, [...] para que eu possa mantê-lo comigo, NN, como ajudante e vingador para qualquer negócio que eu deseje dele. *Consulta*: Hera com 13 folhas. Comece do lado esquerdo e escreva nelas uma a uma com tinta de mirra; coloque a coroa de folhas e / pronuncie sobre o crânio os mesmos nomes (*PGM IV*, 1935-1954).

O ritual de consulta aos mortos para fins divinatórios é denominado necromancia, palavra derivada de *nekromanteion*, “o local de consulta dos mortos” (OGDEN, 2001, p. 17). Por mais “exótico” que o ritual pareça, a prática de consultar os

mortos é muito antiga. Uma das primeiras ocorrências de um ritual de invocação dos mortos é atestada na *Odisseia*, quando Odisseu, após a sugestão de Circe, aventura-se no mundo dos mortos para consultar o adivinho Tirésias (Homero, *Odisseia*, XI, 23-39). Ademais, na Grécia arcaica e clássica, vários lugares eram conhecidos por abrigar oráculos dos mortos. O mais famoso estava localizado às margens do rio Aqueronte, em Tesprócia, na região do Épiro (OGDEN, 2001, p. 43-44).<sup>196</sup> Assim, podemos afirmar que a consulta aos mortos por meio de oráculos fazia parte da pletora de rituais mágico-religiosos do paganismo antigo, o que enfraquece a afirmação de Barb (1963) segundo a qual a retomada das práticas necromânticas na época tardia seriam um indício da “queda” da religião antiga. Na verdade, tais práticas rituais, concebidas pelo autor como “maléficas”, sempre fizeram parte dos sistemas religiosos da Antiguidade e sua retomada na época tardia está relacionada ao deslocamento do *locus* do sagrado do templo para o homem divino, visto que para a realização da necromancia o sacerdote-mago lançava mão dos símbolos mágico-religiosos que permitissem estabelecer contato com o mundo dos mortos, como o cadáver e o crânio, e não de um espaço sagrado específico para a execução do ritual.

Muito embora boa parte dos papiros mencione o templo como local privilegiado para a realização dos ritos, observamos a menção à adaptação de espaços ao ar livre que poderiam ser empregados para a realização de práticas mágico-religiosas, como um local aberto (*PGM* IV, 900), o deserto (*PGM* III, 616), uma tumba ou necrópole (*PGM* III, 25-26; *PGM* III, 286), próximo a um rio (*PGM* III, 286; *PGM* IV, 26-51), em lugar inacessível (*PGM* III, 380) ou ermo (*PGM* III, 690). Contudo, a grande maioria dos feitiços indica a ocupação do espaço doméstico, em geral, a casa do profissional (*PGM* I, 83; *PGM* II, 148; *PGM* III, 193; *PGM* IV, 2188), seu local de trabalho ou ainda a casa do

---

<sup>196</sup> Outros lugares tiveram a mesma reputação, como as margens do lago Averno, na Campânia (OGDEN, 2001, p. 62-63).

consulente (*PGM VIII*, 59; *PGM XII*, 104; *PGM IV*, 2373-2440). Os papiros trazem ainda informações mais precisas quanto ao aposento da residência do sacerdote-mago na qual o ritual poderia ocorrer: “em seu quarto” (como podemos verificar no *PGM II*, 1-182; no *PGM IV*, 62; *PGM VII*, 490; *PGM IV*, 593-619; *PGM IV*, 628-42 e *PGM IV*, 664-85); no “seu telhado” (*PGM I*, 70 e *PGM IV*, 2711); num “telhado elevado” (*PGM I*, 56; *PGM IV*, 2469, *PGM IV*, 2711); na “sala superior da casa” (*PGM IV*, 171), ou mesmo um ritual a ser executado “na sala em que você reside” (como apresenta o *PGM I*, 80-84). Uma vez fora do templo, a preocupação com a pureza do ambiente e do oficiante era redobrada, recomendando-se que o local fosse um “quarto limpo” (*PGM IV*, 2189) ou um “quarto puro” (*PGM VII*, 875), devendo-se “deixar limpo seu lugar de toda a poluição” (*PGM II*, 148).<sup>197</sup> Neste local purificado, o principal ritual era o sacrifício, em especial de incenso (*PGM IV*, 215; *PGM V*, 395; *PGM VIII*, 58) de plantas aromáticas, como a mirra e especiarias (citadas nos *PGM III*, 308 e *PGM IV*, 919, por exemplo). A transposição dos ritos outrora realizados nos santuários para o recinto doméstico somente poderia ocorrer mediante a sacralização temporária do ambiente, de maneira que, por um momento, a casa do sacerdote-mago era equiparada a um templo, o que sem dúvida contribuía para aumentar o prestígio do homem divino. Como afirma Peter Brown (1971, p. 87), visitar o homem divino era ir onde o poder estava, e o poder estava onde o homem divino estivesse.

O deslocamento do *locus* do sagrado nos *PGM* aponta para mudanças significativas na maneira como se realizavam as operações mágicas e na função social do próprio oficiante. Percebemos que os sacerdotes-magos adaptaram os feitiços e as práticas mágicas a fim de que pudessem executar em qualquer lugar os serviços antes

---

<sup>197</sup> Cumpre notar que a observação da pureza se estendia aos sacerdotes em ocasião da realização dos ritos, como a abstenção de sexo, alimentos de origem animal e de toda impureza (*PGM I*, 40; *PGM I*, 54; *PGM I*, 290-92).

sediados apenas no templo. Dessa forma, o vetor do sagrado foi deslocado do espaço (templo) para a pessoa do indivíduo. Os encantamentos divinatórios contidos nos *PGM*, bem como o grande número de artefatos mágicos, indicam que os sacerdotes, provenientes da elite local das aldeias da *chora*, estavam se estabelecendo, cada vez mais, como consultores em rituais e ganhando reputação como *theioi andres*. Nesse sentido, defendemos que o sacerdote deixa pouco a pouco de ser um funcionário do culto para se tornar um profissional especializado em ritos mágicos. O profundo conhecimento acerca dos saberes esotéricos adquiridos no templo o converte, assim, em especialista nas técnicas de encontro com os deuses (*systasis*). Esse caráter pessoal de portador da sacralidade assumido pelos sacerdotes-magos egípcios a partir do século III é mais um dos desdobramentos da ascensão dos homens divinos na Antiguidade Tardia. Os sacerdotes convertidos em magos detinham todas as condições para atuar como agentes de poder na *chora*.

### **“Um deus como amigo”: o prestígio do sacerdote-mago no Egito tardio**

Na introdução a um elenco de substâncias mágicas presentes no *PGM XII* (401-44), cuja datação remonta ao século III, ao qual já aludimos neste capítulo, o narrador atribui o “disfarce” dos nomes das substâncias aos escribas do templo, os *hierogrammateis*, que teriam elaborado o método para iludir “a curiosidade das massas” que, por sua falta de entendimento, ou seja, iniciação ritual própria, não poderiam lidar com saberes tão poderosos.

O título sacerdotal mencionado no excerto anterior, *hierogrammateis*, indica uma função de grande prestígio. De acordo com Dieleman (2005, p. 204), a menção ao título era o suficiente para convencer os leitores do encanto acerca da origem fidedigna e

sagrada dos feitiços apresentados no manual de magia. Nesse sentido, os títulos sacerdotais mencionados nos *PGM* são parte essencial da retórica do texto, visando a bloquear desde o início qualquer dúvida concernente à autenticidade ou autoridade do conteúdo (DIELEMAN, 2005, p. 204). Em nossa opinião, investir o feitiço com autoridade sacerdotal só poderia ter efeito numa sociedade que acreditasse no poder e prestígio do sacerdote. Por isso, boa parte dos títulos sacerdotais mencionados nos *PGM* são semelhantes àqueles empregados na hierarquia do sacerdócio egípcio desde o Reino Antigo até a desarticulação dos templos, na Antiguidade Tardia (FRANKFURTER, 1998; DIELEMAN, 2005).

Os títulos “escriba do templo”, “profeta” e “sumo sacerdote” podem ser interpretados como títulos sacerdotais egípcios, com distinção bastante definida dentro da hierarquia sacerdotal. Compostos pelos *prophetes*, *stolistai*, *lesonis*, *archiereus* e *hierogrammateis*, cada um responsável pela realização de diferentes atividades no interior do templo.<sup>198</sup> Esses títulos sacerdotais foram mantidos em uso durante o período de dominação romana, como testemunha o *Gnomon* do *ideos logos*, o documento oficial que definiu a posição legal do sacerdote egípcio. Sendo assim, os títulos apresentados nos *PGM* estão em conformidade com aqueles empregados entre os séculos III e V.

A administração romana concedeu grande atenção às regras relativas à sucessão dos postos sacerdotais. A posição de profeta, por exemplo, só poderia ser transferida por herança, enquanto o cargo de *stolistai* poderia ser comprado. Logo, podemos concluir que os cargos mais elevados do sacerdócio egípcio estavam reservados a um pequeno

---

<sup>198</sup> A correspondência entre o título egípcio e o descrito em língua grega pode ser estudada por meio do *Decreto de Canopus* e *Decreto de Mênfis*, ambos escritos em hieroglífico, demótico e grego, reproduzidos sob a forma de estela nos principais templos do Egito por ordem dos reis Ptolomeu III e Ptolomeu IV, a fim de informar as regras e decisões com relação a organização dos cultos e pessoal do templo. Os títulos gregos e suas correspondências com os termos egípcios foram estudados em detalhes por François Daumas (1952) na obra *Les Moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*.

número de candidatos: membros de uma família sacerdotal ou ricos proprietários locais que teriam condições de comprá-los. A transmissão dos cargos sacerdotais era rigorosamente monitorada pelas autoridades romanas, como vemos numa carta encontrada em Tebtunis, datada em 162, na qual três oficiantes de Soknebtunis tiveram que provar seu pertencimento a famílias sacerdotais. Dois deles entregaram confirmação por escrito de sua ascendência, ao passo que o terceiro teve de comprovar ser proficiente em demótico (SAUNERON, 1961, p. 55-56; DIELEMAN, 2005, p. 210).

Muito embora conheçamos a organização hierárquica do corpo sacerdotal egípcio, pouco é discutido sobre o papel ativo dos sacerdotes egípcios em seus próprios círculos de atuação ou nas comunidades do entorno do templo. Nesse sentido, os *PGM*, compreendidos, em nossa tese, como documentos produzidos por um seletivo grupo de sacerdotes iniciados nas *artes magicae*, nos trazem informações importantes acerca da atuação dos sacerdotes-magos egípcios em seus círculos sociais e na condição de homens divinos nas aldeias no Alto Egito. Em primeiro lugar, é importante frisar que os sacerdotes egípcios eram especialistas em rituais (GRAF, 1997; FRANKFURTER, 1998; DIELEMAN, 2005). Nas câmaras internas dos templos realizavam, em segredo, os ritos que garantiriam a ordem cósmica, exigindo-se deles que fossem puros para se desincumbir desta tarefa. De acordo com Meeks (1979, p. 432), a pureza em questão poderia ser definida como uma condição física e mental necessária para se entrar em um lugar sagrado, um templo, túmulo, palácio ou qualquer local onde um ritual seria realizado.

Em nível cósmico, os deuses, na condição de seres criadores, seriam puros por definição. Assim, para os egípcios, a poluição envolvia tudo o que os deuses abominavam, incluindo hábitos alimentares, animais, regiões e mesmo povos (MEEKS, 1979, p. 434). Quanto mais próximo do *naos*, o recinto sagrado, o sacerdote se

encontrasse, mais tempo deveria se abster de relações sexuais a fim de se purificar. Além disso, cada templo, sendo a morada dos deuses, era um lugar purificado por excelência, motivo pelo qual era necessário que todos aqueles que interagissem com o divino fossem igualmente puros. Tal cuidado é descrito em inúmeros excertos dos papiros mágicos, como podemos verificar no *PGM VII*, 319-34, que remonta ao século IV:

\* **Encanto para visão direta:** Pegue um recipiente de cobre, coloque água da chuva nele e faça uma oferta de incenso masculino.

**Fórmula:** “Deixe a terra ficar quieta, deixe o ar ficar calmo, deixe o mar ficar calmo; deixe que os ventos também fiquem quietos e não impeçam essa minha adivinhação [...]. Porque eu sou profeta terrível, nome temível, abre [o templo sagrado,] o mundo [construído na terra] e receba Osíris [...]. Use depois de se manter puro por três dias (Tradução William Grese).

No encanto, a fim de obter uma revelação direta era necessário que o “profeta”, ocupante de um dos postos mais elevados do sacerdócio egípcio, invocasse um *paredros*. Para tanto, o sacerdote-mago deveria manter-se puro durante três dias. Mais uma vez estamos diante um sortilégio no qual a relação estrita entre sacerdócio e magia, no Egito tardio, é evidente. O oficiante do ritual anuncia, no feitiço, sua posição social: ele é um profeta. A pureza requerida do oficiante também se coaduna com as obrigações exigidas do sacerdote, aproximando o rito mágico do divino, visto que a pureza era a característica distintiva dos deuses. Assim, no Egito tardio, as práticas de magia não eram vistas como atos impuros. Muito pelo contrário, eram rituais que buscavam a intervenção divina para a resolução de problemas terrenos. Como os rituais exigiam que hinos e feitiços fossem recitados, mãos e boca tinham que estar purificados. Nesse sentido, regras de higienização deveriam ser obedecidas rigorosamente (MEEKS, 1979).

O vestuário do oficiante também seguia regras específicas: as sandálias eram feitas de papiro e as roupas de linho branco, pois não era permitido o uso de produtos de origem animal (DIELEMAN, 2005, p. 214). A dieta sacerdotal também estava sujeita a

regras bastante restritivas, que seguiam os tabus alimentares de cada região. Em geral, animais como peixes e burros estavam proibidos ao sacerdote. O cuidado e atenção requeridos dos sacerdotes também podem ser observados nos *PGM*. A pureza na execução dos ritos era uma das principais premissas para garantir a eficácia do feitiço, como podemos observar no trecho que segue:

\* Mantenha-se puro por sete dias antes que a lua fique cheia, abstenha-se de carne e alimentos crus, deixando para trás durante os dias prescritos exatamente metade da sua comida em um vaso turquesa, sobre o qual você também deve comer, e abstenção de vinho. [...] E todos os dias durante o período de purificação quando estiver prestes a comer e ir para a cama, fale o seguinte feitiço sete vezes (você deve dizer outra vez / quando voltar para seus aposentos depois de jogar a comida fora). Mantenha em segredo: “Você com o pescoço de madeira, você com a face (?) de argila, entra em mim, porque eu sou Sabertoush, o grande deus que está no céu (Traduzido por Hubert Martin e Marvin W. Meyer).

O excerto acima pertence ao *PGM IV*, 52-85 que remonta ao século IV, e versa sobre um feitiço utilizado para conjurar um *paredros*, responsável por auxiliar o sacerdote-mago na realização de encantamentos mais complexos. O ritual exigia uma rigorosa abstenção do sacerdote: sete dias de purificação que envolvia, principalmente, restrições alimentares. Durante esse período, para garantir a eficácia do rito, o sacerdote-mago deveria recitar em segredo um encantamento. Assim, a mesma pureza, disciplina e conhecimento exigidos daqueles que exerciam o ofício sacerdotal eram também requeridos daquele que pretendesse dominar os arcanos das *artes magicae*.

Devido às exigências de pureza e retidão, a entrada nos templos não era permitida aos leigos. O acesso da comunidade ao espaço divino era muito restrito e sempre intermediado pelos sacerdotes, os intermediários entre o templo e os leigos em razão do domínio dos saberes esotéricos.

Os sacerdotes, no Egito tardio, eram tidos como indivíduos excepcionais, cuja aparência suscitava admiração. Os cabelos raspados, a ausência de pelos no corpo e a túnica de linho branca, além do modo de vida cercado de restrições, faziam dos sacerdotes-magos uma imagem terrena do divino, uma verdadeira epifania. De fato, a imagem dos sacerdotes estava sempre acompanhada de símbolos divinos, como podemos observar na reprodução de um afresco (Fig. 16), datado entre os séculos II e III, do templo de Pnephros, em Teadelphia, que retrata uma procissão em homenagem ao deus crocodilo Sobek.

**Figura 16** – Sacerdotes carregando um esquife com imagem do deus Sobek



Classificação iconográfica: Afresco. Publicação: Evaristo Breccia (1926). Número: TAV. LXIV, 3. Datação provável: Séculos II-III. Procedência: Cópia do templo de Pnephros, em Teadelphia. **Fonte:** (BRECCIA, 1926).

Na pintura, vemos um cortejo de sacerdotes carregando o esquife de um crocodilo mumificado, uma representação do deus Sobek usando o *atef*, a coroa associada

ao deus Amon. Alguns sacerdotes carregam o esquife, outros estão à sua frente observando a imagem do deus, como se buscassem qualquer alteração que pudesse ocorrer com o ícone transportado.<sup>199</sup> Os sacerdotes faziam parte não apenas do cortejo, mas de toda a preparação necessária à realização da cerimônia, tanto daquelas secretas, no interior do templo, quanto das procissões abertas ao público, de modo que toda a relação entre os homens e os deuses era intermediada pelos sacerdotes.

Outros exemplos de representação de sacerdotes associados a símbolos divinos, no Egito, podem ser encontrados nas gemas mágicas, como podemos verificar no amuleto abaixo, dos séculos I-III:

**Figura 17** – Sacerdotes egípcios



---

<sup>199</sup> Segundo Frankfurter (1998, p. 154), no santuário de Pnepheros, em Teadelphia, funcionou um importante centro oracular do deus Sobek, e, como indica o afresco, esteve em pleno funcionamento, pelo menos até o século III.

Classificação iconográfica: Osíris. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 90. Material: Pasta de vidro azul. Datação aproximada: Séculos I-III. Dimensões: 2,95 × 2,05 × 0,49. Procedência: Coleção Seyrig. **Anverso:** Em uma linha de esforço, dois sacerdotes egípcios, um de cada lado, avançando em direção a um pequeno altar com incenso (?), no centro. Os sacerdotes, de cabeças raspadas, estão vestindo túnicas, usam dois vasos canopos; o sacerdote da esquerda segura o vaso coberto com uma peruca encimada por uma coroa de duas penas grandes cruzando dois finos chifres horizontais; e o da direita segura o vaso que porta uma coroa composta por uma cobra carregando o disco solar, ladeada por dois elementos de apoio em uma linha horizontal. Em destaque, abaixo da linha de esforço: um ramo. **Fonte:** (MASTROCINQUE, 2014, p. 35).<sup>200</sup>

Na gema acima (Fig. 17), dois sacerdotes caracterizados conforme a tradição egípcia estão diante de um altar. Ambos portam representações divinas sob a forma de vasos canopos. Segundo Mastrocinque (2014, p. 35) a figura da esquerda é a representação de Osíris-Canopo (*Osiris-Hydreios*), a figura tem o corpo em forma de um jarro de água (*hydria*), encimada por uma cabeça humana, portando uma coroa. As representações iconográficas de Osíris-Canopo não são incomuns. No século I, a imagem alcançou maior popularidade, sendo adotada como parte do culto isíaco no Egito e na Península Itálica (WILD, 1981, p. 102-103). Como estátua divina integrante do culto isíaco, é possível sugerir que o vaso à direita na imagem (Fig. 17) representa a *hydria* de Harpócrates, uma das representações de Hórus-criança, com penteado entrançado típico da arte egípcia, adornado por uma coroa com símbolo do disco solar. As representações de Osíris-Canopo, em especial, integravam o culto de Ísis e eram carregadas pelos sacerdotes nas procissões, representando “as águas sagradas do Nilo” (WILD, 1981, p. 116). No amuleto, importa salientar que a representação dos sacerdotes na imagem coloca em evidência a relevância dos sacerdotes durante a execução dos rituais. Portanto, o amuleto apresenta, de forma miniaturizada, um ritual isíaco, realizado num ambiente privado, tendo como figuras centrais os sacerdotes e o altar onde era realizado o sacrifício.

---

<sup>200</sup> Embora a indicação de procedência da gema acima elencada não seja definida, acreditamos que se trata de um artefato de suma importância à investigação proposta em nossa tese. Segundo Mastrocinque (2014, p. 35) a representação do corpo sacerdotal caracterizado conforme a tradição egípcia aproxima a iconografia apresentada no amuleto às gemas de procedência egípcia.

Os sacerdotes, no Egito, detinham o monopólio do conhecimento sobre o sagrado, sendo os únicos capazes de organizar os cortejos e festivais, de vestir e preparar a estátua da divindade para a cerimônia, de carregar o esquife do deus e de interpretar seus desígnios perante os fiéis que acompanhavam a procissão. O sacerdote-mago era assim, alguém que tornava os festivais e procissões demarcados pelo calendário agrícola em eventos socialmente coesos, cuja realização garantia a benevolência dos deuses (FRANKFURTER, 2012). No Egito tardio, seria difícil para uma comunidade local manter suas práticas religiosas sem a presença constante de um sacerdote, o que reforçava seu prestígio.

O prestígio sacerdotal advinha, principalmente, do cargo que o indivíduo ocupava na esfera pública. No Império Romano, o sacerdócio era um dos mais proeminentes ofícios aos quais um cidadão poderia aspirar e os membros das elites locais eram os que ocupavam tais postos (FRANKFURTER, 2012). A ocupação de cargos sacerdotais e os gastos na construção e reforma dos templos tornaram a elite local a principal fomentadora das atividades religiosas que tinham lugar nas aldeias da *chora* egípcia. Assim, a autoridade dos sacerdotes não estava restrita ao templo. Ao presidir as cerimônias religiosas que asseguravam a harmonia com os deuses e garantiam a prosperidade nas aldeias, a elite sedimentava sua relação de solidariedade com a comunidade na qual exercia liderança.

Sendo assim, nossa tese se diferencia da defendida por Frankfurter (1998), segundo o qual, durante o período romano, a erosão do *status* econômico sacerdotal contribuiu para uma diminuição da agência dos sacerdotes nos assuntos políticos da província do Egito. De uma atuação centrada nos templos e com capacidade de influenciar os grandes centros urbanos, os sacerdotes passaram a ter uma atuação circunscrita e pontual, tornando-se assim especialistas locais, figuras errantes, afastadas

do templo praticando a magia para atender aos dilemas cotidianos de sua clientela eclética. Sendo assim, para Frankfurter (1998, p. 232), o sacerdote-mago teria restringido sua assistência ao público da aldeia, passando de um funcionário culto ou de um escriba de elite que preparava textos esotéricos a um hierofante *freelancer*, expatriado e exótico.

Apesar da redução dos recursos destinados aos templos egípcios ter contribuído para a restrição do raio de atuação dos sacerdotes egípcios, isso não significa que a influência dessas personagens tenha diminuído. Se retomarmos o exemplo dos Petearbeschinis, a importante família sacerdotal de Panópolis, podemos observar que eles não apenas integraram os mais altos cargos sacerdotais no nomo panopolita, mas também mantinham relações estreitas com membros dos círculos intelectuais alexandrinos e mesmo da casa imperial. Harpocraton Petearbeschinis, por exemplo, atuou como sacerdote em Panópolis e foi membro do *comitatus* de Constantino. Amon Petearbeschinis atuou como sumo-sacerdote de Panópolis e ocupou o cargo de *scholasticus* em Alexandria, recorrendo à sua influência política para obter, em nome de seu sobrinho Horion II, um cargo de *prophetes* em Panópolis (VAN MINNEN, 2002, p. 191). Embora o cargo de *prophetes* pudesse ser transferido de forma hereditária, Horion II estava tendo sérias dificuldades em assumir o ofício, precisando assim contar com a intercessão dos tios Amon e Harpocraton em Alexandria e na corte imperial. Isto porque o posto estava sendo disputado entre a família de Petearbeschinis e um outro candidato referido apenas como “inimigo dos deuses” (VAN MINNEN, 2002, p. 191-192). Assim, a disputa pelo cargo de *prophetes* no nomo panopolita nos indica que ocupar o posto de sacerdote nas comunidades do Alto Egito era assumir uma posição de prestígio uma vez que tal sacerdote teria condições de exercer liderança sobre os aldeões.

Com base nos *PGM*, a clientela do sacerdote-mago estava preocupada com questões da vida cotidiana, como conquistas amorosas, interesse no futuro, encantos

contra demônios, maldições contra os desafetos, além da proteção garantida pelos amuletos. Nesse sentido, os *PGM* apresentam uma grande variedade de feitiços que tinham por objetivo garantir poder e vitória aos seus oficiantes, como podemos verificar no excerto a seguir identificado como *PGM VII*, 1017-26, cuja datação remonta aos séculos III e IV, em que o sacerdote-mago recorre a várias entidades sobrenaturais a fim de requerer poder, autoridade, sucesso e vitória pela intermediação de um “bom *daimon*”:

[Saudações, Hélios!] Saudações, Hélios! Saudações, [Gabriel! Saudações, Rafael! Salve, Michael! Saudações, todo [universo! Dê-me] a [autoridade] e poder de SABAOTH, a [força do IAO] e o sucesso de ABLANATHANALBA e [o poder de] AKRAMMACHAMAREI. Conceda que eu [ganhe] a vitória, como eu o convoquei [...] Conceda [vitória] porque conheço os nomes do bom *daimon*, [...] e faça isso por mim. Não fale com ninguém (Traduzido por Ronald F. Hock).

O poder quase ilimitado conferido ao sacerdote-mago por meio das operações mágicas ainda pode ser percebido na receita contida no *PGM XII*, 201-69 cuja finalidade era a fabricação de um talismã em forma de anel:

Um pequeno anel [útil] para todas as operações [mágicas] e para o sucesso. Reis e governadores [tentam obtê-lo]. Muito eficaz. Pegue um jaspe da cor do ar, grave nele uma cobra em círculo com a cauda na boca, e também no meio [do círculo formado] pela cobra [Selene] com duas estrelas nos dois chifres e, acima deles, Hélios, ao lado de quem o ABRASAX deve ser inscrito; e no lado oposto da pedra desta inscrição, o mesmo nome ABRASAX, e ao redor você escreverá o grande e sagrado e onipotente [feitiço], o nome IAO SABAOTH. E quando você consagrar a pedra use-a em um anel de ouro, quando precisar, [desde que você seja puro [naquele momento], e você terá sucesso em tudo o que desejar. Você deve consagrar o anel junto com a pedra no ritual usado para todos esses objetos. Uma gravura semelhante em ouro, também, é igualmente eficaz.

**A consagração [requer] o seguinte:** Fazer uma cova em um lugar sagrado aberto ao céu, [ou] se [você não tiver nenhuma] em uma tumba limpa e santificada, direcionada para o leste, fazendo sobre a cova um altar de madeira de árvores frutíferas, sacrifique um ganso todo branco, sem manchas [de cor] e três galos e três pombos. Faça essas ofertas queimadas inteiras e queime, com os pássaros, todo tipo de incenso. Então, de pé junto à cova, olhe para o leste e, derramando uma libação de vinho, mel, leite e açafraão, e envolvendo a fumaça enquanto você ora, [a pedra] na qual estão gravadas as inscrições dizem: "Invoco e

suplico a consagração, ó deuses dos céus, ó deuses sob a terra, ó deuses circulando na região do meio a partir do útero. Oh mestres de todos os vivos e mortos, atentos a muitas necessidades de deuses e homens [...]. Vinde a mim, você dos quatro ventos, deus, governante de todos, que soprou espíritos nos homens por toda a vida, mestre das coisas boas do mundo. Ouça-me, senhor, cujo nome oculto é inefável. Os *daimones*, ouvindo-o, estão aterrorizados [...] Agathodaimon. Você é o senhor, o criador e nutridor de todos. Você, senhor da vida, governando o reino superior e inferior, cuja justiça não é impiedosa, cujo nome glorioso os hinos dos anjos, que têm a verdade que nunca mente, me ouça e complete para mim esta operação para que eu possa usar esse poder em todo lugar, em todo tempo, sem ser ferido ou afligido, para ser preservado intacto de todo perigo enquanto eu uso esse poder. Sim, senhor, pois para você, o deus do céu, todas as coisas estão sujeitas, e nenhum dos *daimones* ou espíritos se oporá a mim porque eu invoquei o seu grande nome para a consagração. E novamente clamo a você, segundo os egípcios, [...] segundo os gregos, "o rei de todos, governando sozinho"; segundo os sumos sacerdotes, "oculto, invisível, superintendente de todos"; de acordo com os partos, mestre de todos. Consagra e empodera esse objeto para mim, por todo o tempo glorioso da minha vida. Os nomes inscritos no verso da pedra são: IAO SABAOTH ABRASAX (Traduzido por Morton Smith).

A fabricação e consagração do anel são duas operações mágicas interdependentes e necessárias à transmutação do objeto num instrumento mágico poderoso que o sacerdote-mago pudesse utilizar sempre e em qualquer lugar. Em primeiro lugar, o sacerdote-mago deveria escolher a gema que seria lapidada, o redator do feitiço recomenda um jasper "da cor do ar", e a associação ao céu aqui remete ao deus Hélios, para quem seria consagrado o talismã. Em seguida, deveria ser gravada na pedra os deuses Hélios e Selene dentro da serpente Ouroboros, selando assim a operação mágica e a fórmula de proteção ABRASAX. O anel, portanto, não é um mero adorno do mago, mas um paramento sagrado, produto de um ritual e de uma consagração que confeririam ao objeto agência em todo tipo de necessidade e conflito, mas que só funcionaria se fosse consagrado à divindade, e para isso seria necessário a realização de um ritual com sacrifício. Aqui, podemos verificar como se dava a realização de um rito mágico-religioso no espaço fora do templo, local este que seria sacralizado por meio do ritual que o mago realizaria, atestando o deslocamento do *locus* do sagrado do espaço físico do

templo para a técnica aplicada pelo especialista religioso, sendo assim a prática requeria que fosse escavado um pequeno fosso, em solo sagrado, podendo ser próximo do templo ou em uma necrópole, como o próprio feitiço sugere. O ritual ainda requeria que fosse feito, pelo sacerdote-mago, um pequeno altar de madeira, onde seria realizado o sacrifício e libação, como era corrente e, por fim, a invocação divina, por meio da recitação das *voces magicæ* e fórmulas mágicas de apelo ao deus Hélios e o *daimon* assistente. Deste modo, por intermédio do anel, o sacerdote-mago estaria em estreita comunhão com o deus Hélios e seria capaz de potencializar qualquer operação mágica, garantindo ao seu portador sucesso e glória, além de estar protegido pela fórmula mágica ABRASAX. Em nosso entender, não existe, portanto, nenhum impedimento empírico ou conceitual na afirmação de que os sacerdotes-magos eram homens divinos, atuando como importantes agentes de poder no Egito tardio, dispondo de autoridade e prestígio advindos do cargo sacerdotal e da posição social que ocupavam nas comunidades da *chora*, tornando-se referências locais para a sociedade pagã.

A fim de atender a sua clientela, o sacerdote poderia utilizar de uma ampla gama de práticas mágicas. De fato, no Egito, a personagem associada a toda panóplia de rituais que objetivassem manipular as forças divinas (*heka*) não era um mago qualquer; mas o sacerdote, elevado à condição de mago em virtude de sua formação nas *artes magicæ* (FRANKFURTER, 1998; GRAF, 1997; DIELEMAN, 2005). A partir do século III, no nível da aldeia, os sacerdotes-magos eram os membros da elite local, benfeitores dos cultos e especialistas nos saberes esotéricos que reuniam em si mesmos prestígio e poder político, econômico e religioso. Atuando como um especialista em rituais e com reputação de *theios áner*, o sacerdote-mago adaptou o inventário de rituais anteriormente restritos ao templo sob a forma de feitiços que pudessem ser praticados em qualquer local,

recorrendo sempre à expertise nas *artes magicae* adquirida por meio da iniciação nos mistérios divinos.

Vários episódios durante o curso do domínio romano no Egito sugerem que os sacerdotes egípcios, principalmente aqueles estabelecidos na Tebaida, poderiam exercer influência como mediadores entre o mundo terreno e o sobrenatural, razão pela qual é possível equipará-los aos monges e ascetas cristãos que emergem no Egito no século III, todos reconhecidos como *theioi andres*, o que nos afasta das conclusões de Peter Brown (1971), para quem a ascensão dos homens divinos na Antiguidade Tardia seria um acontecimento exclusivamente cristão. Nesse sentido, é possível identificar, no Egito tardio, uma concorrência entre os monges e os sacerdotes-magos, uma vez que ambos disputavam os mesmos recursos simbólicos, a saber: o contato direto com a divindade e a execução de atos taumatúrgicos, seja sob a forma de milagres ou de sortilégios.

### **O embate entre sacerdotes-magos e monges**

Os monges na época tardia foram reconhecidos como *theioi andres*, compondo com bispos e mártires a vertente cristã de sacralização de seres humanos excepcionais que emergiu a partir do século III (SILVA, 2007, p. 83).<sup>201</sup> O monacato teria o Egito como berço. Seus adeptos seguiam uma rigorosa disciplina ascética, retirando-se para os desertos do Vale do Nilo em busca de uma união mística com Deus e tornando-se, assim como os sacerdotes-magos, intermediários entre o mundo divino e o mundo sobrenatural,

---

<sup>201</sup> Entre os cristãos, mártires, bispos e monges exerceram um notável fascínio sobre a *ecclesia* nos primeiros séculos da era cristã. Aos mártires, após serem submetidos a humilhação, tortura e morte, creditava-se a capacidade de ações miraculosas. No século IV, com o bispado monárquico já definitivamente estabelecido, observa-se a estreita proximidade entre monges e bispos, “a ponto de diversos bispos influentes no século IV terem abraçado a vida monástica”, o que levou a um aumento da crença nos poderes sobrenaturais dos bispos (SILVA, 2003, p. 209).

o que os habilitava a realizar prodígios.<sup>202</sup> No Egito, a partir do século IV, o monge, na condição de homem divino, começava a disputar os locais sagrados e a audiência das aldeias com o sacerdote-mago. Os monges ocuparam recintos de santuários pagãos abandonados e tumbas nas necrópoles situadas nas cidades da região da Tebaida, adaptando o espaço de acordo com seus próprios interesses e formando inúmeras comunidades monásticas (WIPSZYCKA, 2018, p. 05).

A atuação como homens divinos no Alto Egito, todavia, não eclipsou a atuação do sacerdote-mago como agente de poder, pois, como assinala Silva (2003, p. 208), a afirmação dos santos cristãos implicava, necessariamente, o embate contra os magos locais, indivíduos dotados de poderes igualmente excepcionais que, sem dúvida, exerciam funções de patronato e liderança dentro da complexa estrutura de aldeias e cidades que formavam o Império Romano. Peter Brown (1971), no seu célebre artigo *The rise and function of the holy man in late Antiquity*, argumenta que os homens santos desempenhavam o papel de patronos em um campo cheio de tensão, mediando conflitos entre os aldeões, intercedendo perante as autoridades e os proprietários de terras e facilitando empréstimos. Tal percepção acerca da agência e poder dos homens divinos cristãos pode ser estendida à atuação dos sacerdotes-magos na condição de *theioi andres*, pois estes também tinham condições de interceder em questões políticas e jurídicas na *chora*, agindo nos interstícios deixados abertos pelo controle romano. Como vemos no encantamento contido no *PGM XXXVI*, 35-68, que remonta ao século IV:

Encanto para conter a raiva e garantir favores é um excelente encanto para o ganho de vitória nos tribunais (funciona mesmo contra reis; nenhum feitiço é maior: *lamella* prateada e inscreva com um estilete de bronze os seguintes [...] nomes, e leve sob sua roupa, e você terá uma vitória. *Os nomes a serem identificados são estes*: “IAO SABAOTH

---

<sup>202</sup> O monacato pode ser qualificado como o mais notável movimento ascético da história da Igreja, não apenas em função da quantidade de pessoas que mobilizou, mas igualmente pelo impacto que produziu sobre a sensibilidade religiosa cristã (SILVA, 2007, p. 84).

ADONAI ELOAI ABRASAX ABLANATALBA  
 AKRAMMACHAMARI PEPHTTHA PHOZA PHNEBENNOUNI<sup>203</sup>  
 Anjos supremos, conceda a mim, NN, a quem NN concebeu, vitória;  
 favor, reputação e vantagens sobre todos os homens e sobre todas as  
 mulheres, especialmente sobre NN, a quem NN concebeu, para sempre  
 e todo o tempo”. Consagre-o (grifo nosso).

No excerto acima, o sortilégio poderia ser empregado a fim de garantir vitória, apelando-se ao deus dos hebreus IAO SABAOTH ADONAI ELOAI, a Abrasax e ao deus egípcio Ptá (identificado na *vox magica* PEPHTTHA). O nome do suplicante e a invocação às entidades deveriam ser inscritas numa lâmina de prata. Após a consagração da lâmina pelo sacerdote-mago, o objeto seria convertido em amuleto e poderia ser utilizado pelo suplicante escondido em suas vestes. Sendo assim, o feitiço é uma valiosa evidência da agência dos sacerdotes-magos, homens divinos a quem se poderia recorrer a fim de garantir favores em momentos de crise.

Embora os textos dos papiros mágicos não sejam esclarecedores quanto à existência de uma competição entre monges e sacerdotes-magos por devotos, os testemunhos sobre a vida dos monges egípcios são reveladores no que diz respeito à atuação dos sacerdotes-magos como homens divinos e sua reputação perante a população da *chora*. Nesse sentido, a obra *Historia Monachorum in Aegypto* é, sem dúvida, uma importante referência para o estudo da história do monacato egípcio e da atuação dos monges como homens divinos. O texto é um dos primeiros relatos de uma visita às comunidades monásticas do Alto Egito. Escrito entre 395 e 403, o autor apresenta as aventuras e provações de vinte e seis monges que viviam nas comunidades monásticas situadas ao longo do Deserto da Nítria (CAPOZZO, 2007, p. 02). A obra, originalmente escrita em grego por um monge anônimo, foi traduzida para o latim por Rufino de

---

<sup>203</sup> De acordo com Betz (1992, p. 270), corresponde a uma expressão em demótico que significa “Ele é Ptah o sadio, o senhor do abismo”.

Aquileia (GONZÁLEZ; MUÑOZ GALLARTE, 2010, p. 25-27; CAPOZZO, 2007, p. 02). Depreende-se da sua leitura que a autoridade espiritual dos monges e sua proximidade com o mundo divino provinham da disciplina e da ascese que lhes conferiam poderes taumatúrgicos. Na condição de *theioi andres*, os monges rivalizavam diretamente com os magos das aldeias situadas nas proximidades dos assentamentos monásticos, apresentando-se como verdadeiros titulares no monopólio do sagrado, como podemos verificar no trecho da vida do monge Apolo:

Naquela época, havia alguns gentios que moravam perto dele [Apolo], de modo que, em todos os lugares e aldeias, mesmo nos mais próximos dele, era praticada a idolatria demoníaca. Havia também um grande templo em uma dessas aldeias e, dentro, um ídolo muito brilhante. De fato, esta estátua foi feita de madeira. Os sacerdotes, dominados por um frenesi báquico, a levaram em procissão pelas aldeias entre a multidão e, com efeito, renderam-se à celebração em homenagem às águas do rio [...] E assim que viram a multidão possuída por demônios na aldeia, depois de dobrar os joelhos e implorar ao Salvador, Apolo deixou todos os gentios subitamente imóveis. [...] Quando aqueles que moravam longe chegaram depois de ouvir as vozes e o choro, foram perguntados: «O que aconteceu com você tão de repente? De onde veio essa coisa? E eles responderam que não sabiam nada, exceto que suspeitavam de um homem e explicaram que era necessário aplacá-lo. [...] Depois de sugerir isso a Apolo, o homem de Deus retornou o mais rápido possível a eles e, depois de orar, liberou os laços de todos. Então, de repente, ajoelhou-se diante dele, acreditando em Deus como Salvador de todos e misericordioso, assim jogaram o ídolo no fogo. Ele os enviou às igrejas assim que os instruiu. Muitos deles vivem até agora nos mosteiros. A fama sobre ele se espalhou por todo o mundo e muitos creram no Senhor; portanto, o nome dos gentios não foi mais reutilizado nessas regiões de Apolo (*Hist. Mon.*, 8, 24-29).

O relato acima apresenta o embate entre Apolo, um monge cristão, e um grupo de sacerdotes, nas cercanias de Hermópolis, no século IV. No trecho, os sacerdotes lideravam os devotos num culto em homenagem à divindade local, que não é mencionada no texto. Outro dado importante é que, nesta aldeia, havia um templo em pleno funcionamento, onde atuavam os sacerdotes. O embate ocorre durante a procissão, quando Apolo vê os sacerdotes carregando a estátua da divindade e acompanhados por

uma multidão. Consternado com a cena, o monge dobra os joelhos, clama ao seu deus e imobiliza todos os devotos por meio de uma operação mágica. O ato de imobilizar o oponente por meio de invocação divina se assemelha muito aos sortilégios para o mesmo fim contidos nos *PGM*, demonstrando que até os prodígios operadas por magos e monges eram bastante semelhantes. Aqui, os poderes sobrenaturais de Apolo são capazes de atingir toda a população da aldeia que, após a conversão, cuida de propagar a reputação do monge como homem divino por toda a região.

No relato, um aspecto que logo ressalta é a manutenção dos ritos do paganismo sob a supervisão de um corpo sacerdotal nas aldeias do Egito e a cena dos sacerdotes conduzindo os devotos em cortejo. No entanto, os poderes sobrenaturais apresentados por Apolo, a despeito da presença dos sacerdotes-magos, foram motivo suficiente para garantir a conversão da aldeia. Independentemente da religião professada pelo homem divino, os aldeões estavam interessados em quem poderia atender suas súplicas. Sendo assim, o que demonstrasse mais poder garantia a audiência, como foi o caso de Apolo.

Se a capacidade de realizar maravilhas tornava o monge reconhecido, como não acreditar que o mesmo poderia acontecer com os sacerdotes-magos? Mesmo o tom proselitista do relato sobre a vida de Apolo não é capaz de ocultar o alcance e a projeção que os sacerdotes-magos possuíam no século IV.

Desse modo, a atuação dos sacerdotes-magos, no Egito, pode ser observada mesmo após o edito do imperador Teodósio de 392 (*C. Th.* 16, 10, 12), que proibiu em todo o Império, tanto em âmbito público quanto privado, oferenda, sacrifício, adoração e culto aos deuses tradicionais, sob pena de execução. A destruição de importantes santuários pagãos como o de Zeus, em Apaméia (em torno de 386), e o *Serapeum*, o templo de Serápis, em Alexandria (no ano de 392), indicam uma nova etapa do processo de cristianização inaugurada após o governo de Juliano, num momento em que as

autoridades eclesiásticas, num contexto de afirmação do poder episcopal,<sup>204</sup> contando com apoio das forças imperiais, dedicam-se à erradicação dos monumentos pagãos e judaicos (SILVA, 2014, p. 54; SILVA, 2019, p. 171).<sup>205</sup>

Sabemos da contínua atuação dos sacerdotes-magos como agentes de poder e homens divinos em finais do século IV e V por meio dos relatos sobre a vida e obra de Shenoute de Atripe, um dos mais influentes monges do Egito tardio, que viveu entre os anos de 347 e 465. Temos acesso aos escritos de Shenoute por meio do relato de Besa, um de seus discípulos, a quem se atribui a obra *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*,<sup>206</sup> e também por meio da compilação das cartas, regras, sermões e discursos de Shenoute que foram reunidos numa coletânea intitulada *Shenoute's Literary Corpus* (EMMEL, 2004, p. 09).<sup>207</sup> Em sua extensa obra, Shenoute produziu inúmeros discursos contra os pagãos que continuavam em atividade na Tebaida, em especial aqueles situados nas aldeias próximas do Monastério Branco em Atripe, na região de Panópolis, como vemos no mapa 5.

---

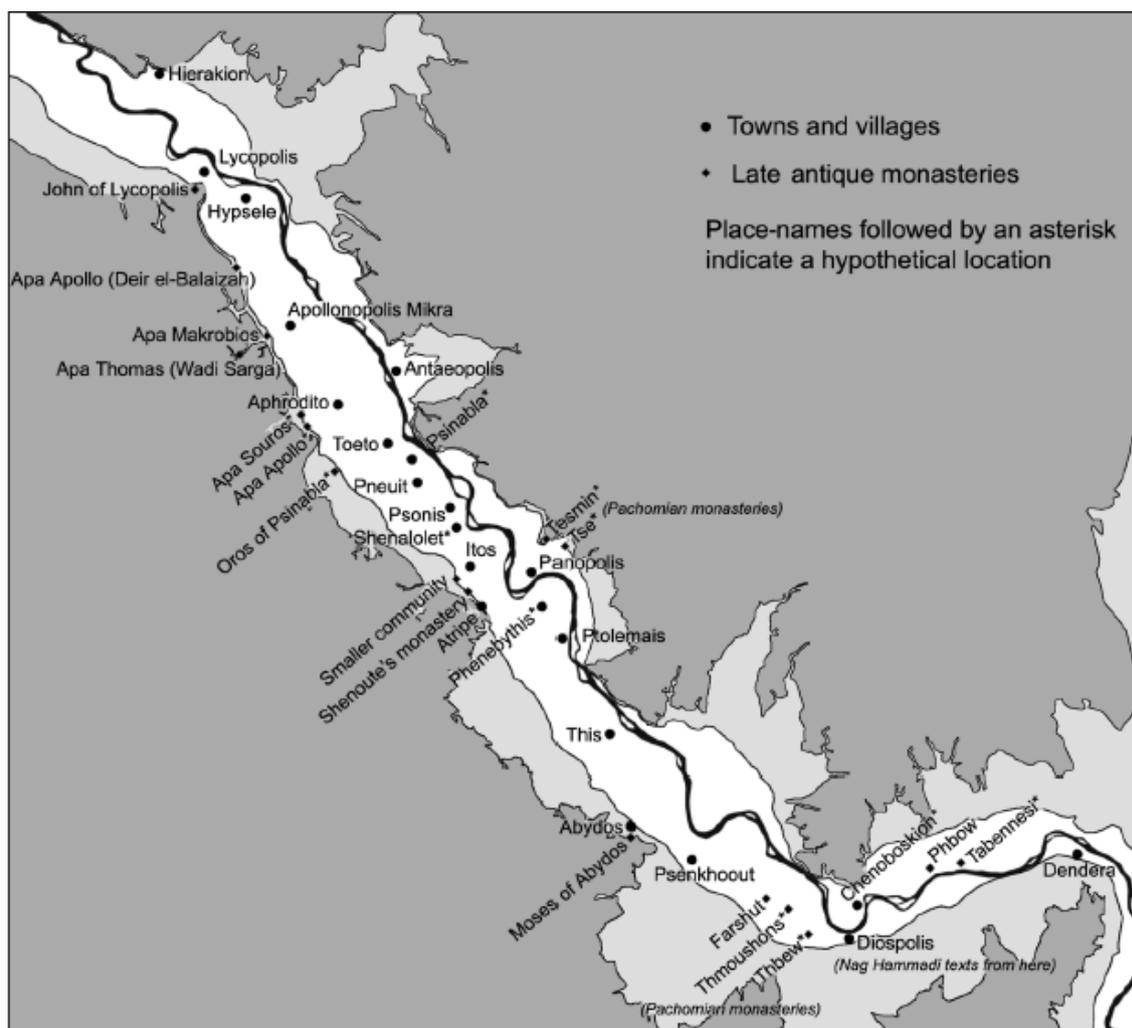
<sup>204</sup> Em 386, na cidade de Apameia, o bispo Marcelo juntamente com monges e com o apoio das forças imperiais promoveu a destruição do templo de Zeus, e o desmantelamento do *Serapeum*, desempenhado ativamente por Teófilo, bispo de Alexandria à época (SILVA, 2014, p. 54; SILVA, 2019, p. 172).

<sup>205</sup> Segundo Silva (2019, p. 173), a destruição do *Serapeum* é compreendida como o “último ato que implicou o triunfo do cristianismo sobre o paganismo”. Um episódio de importância ímpar para a consolidação da cristianização em Alexandria, cidade reconhecida por ser um importante reduto pagão no Império Romano na época tardia.

<sup>206</sup> Consultamos a tradução de David N. Bell (1983) intitulada *The Life of Shenoute*.

<sup>207</sup> O *corpus* literário de Shenoute recebeu pouca atenção do meio acadêmico devido, em parte, à dificuldade envolvida na catalogação e reunião de seus escritos, dispersos em diferentes coleções. Torallas Tovar (2015) assevera que uma das razões pelas quais ele praticamente foi ignorado por séculos é que suas obras circularam internamente entre as comunidades monásticas. Nos últimos anos, houve uma iniciativa de reconstrução do *corpus* literário do monge, realizada por Stephen Emmel (2004), que se constituiu uma importante referência para os estudos acerca do desenvolvimento monástico do Egito, as origens do monasticismo no Mediterrâneo e, também, as relações conflituosas entre Shenoute e os pagãos. Os escritos de Shenoute foram divididos em dois grupos: *Cânones* e *Discursos*. Os Cânones foram compilados durante sua vida e compreende as cartas, regras e sermões, dirigidos à sua congregação monástica. Os discursos, por outro lado, foram compilados após a morte de Shenoute por seus discípulos e correspondem a um conjunto de sermões dirigidos a um público mais amplo, que incluiu a comunidade cristã da região (EMMEL, 2004, p. 24).

**Mapa 5** – O Vale do Nilo e a região de Panópolis



**Fonte:** (LÓPEZ, 2013, p. xiii).

Shenoute protagonizou violentos embates contra aqueles que prestavam culto aos deuses antigos (EMMEL, 2008, p. 163; TORALLAS TOVAR, 2015, p. 130). Um dos mais memoráveis foi a destruição dos templos das aldeias de Atri e Plewit, ocorrido possivelmente na década de 390. Esse fato pode ser inserido num movimento muito mais amplo de aumento da intolerância contra os pagãos no Império e destruição dos símbolos da religião tradicional, atitudes chanceladas pela legislação imperial e que definiram a política religiosa de Graciano e Teodósio, que, na década de 380, se tornam mais reticentes com relação aos ritos pagãos. Podem-se encontrar, em três leis recolhidas no

Código Teodosiano, uma de 381 (*C. Th.* 16, 10, 7); outra de 382 (*C. Th.* 16, 10, 8) e o edito de 385 (*C. Th.* 16, 10, 7 e 9), determinações como, por exemplo, a proibição de se realizar sacrifícios e o fechamento de santuários (EMMEL, 2004, p. 09; FRANKFURTER, 2006, p. 16; SILVA, 2014, p. 52). De acordo com este programa político é que ocorrem as ações perpetradas por Shenoute contra os templos, como podemos verificar no trecho a seguir acerca da destruição do templo de Plewit:

Outra vez, nosso santo pai Apa Shenoute levantou-se para ir à aldeia de Plewit, a fim de jogar abaixo os ídolos que estavam lá. E quando os pagãos da aldeia souberam disso, eles foram para a estrada da aldeia e enterraram os livros mágicos no intuito de bloquear a estrada. [...] Ao longo da estrada, sempre que ele chegou a um lugar onde os feitiços estavam enterrados, o burro ficava parado e cavava com o casco. E imediatamente os feitiços ficavam expostos [...] E quando ele entrou na aldeia, os pagãos o viram com as coisas mágicas nas mãos. Imediatamente eles fugiram e desapareceram. E meu pai correu para o templo e esmagou os ídolos um sobre o outro e os destruiu (Besa, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, 83-84).

Em Plewit, uma aldeia do nomo panopolita, o templo de Pan-Min continuava em atividade, fato que despertou a ira de Shenoute. Para Frankfurter (1998, p. 80), os livros mágicos mencionados no excerto poderiam muito bem pertencer ao sacerdócio local, visto que, após o ataque à aldeia, uma reclamação formal contra Shenoute foi apresentada ao tribunal de Antinópolis, sendo o monge acusado de promover distúrbios no campo.<sup>208</sup> Em Plewit e Atripe,<sup>209</sup> assim como em muitos outros assentamentos da *chora* egípcia, o templo tinha uma importância fundamental como ponto de referência na paisagem. Na

---

<sup>208</sup> Em muitos momentos os monges se excederam em seus empreendimentos pela cristianização, perturbando a ordem pública e causando distúrbios nas áreas rurais, como observamos nos ataques de Shenoute e Macário a templos e aldeias nas cercanias de Panópolis. O excesso dos monges em relação aos pagãos também pode ser verificado numa lei de Teodósio datada de 390 (*C. Th.* 16, 3, 1), “na qual o imperador determina que os monges sejam banidos para os desertos e lugares desabitados, sem dúvida como uma maneira de arrefecer a sua inclinação para promover distúrbios e sedições nas cidades e aldeias” (SILVA, 2014, p. 68).

<sup>209</sup> Foram encontradas, na necrópole de Atripe, vestígios de enterramento da elite local, incluindo famílias sacerdotais de toda a região de Panópolis, datados do século III (LÓPEZ, 2013, p. 104).

maioria das cidades do Alto Egito, o templo e, em particular, o *dromos*, a avenida em frente à entrada principal do templo, desempenhava o papel do fórum urbano, sendo um espaço público por excelência onde as leis eram publicadas, os julgamentos eram realizados e os mercados estavam reunidos.

O ataque ao templo de Atripe colocou Shenoute em oposição a um rico proprietário de terras da região chamado Gésio (EMMEL, 2008; LÓPEZ, 2013; TORALLAS TOVAR, 2015). Em um de seus sermões, Shenoute afirma ter visto Gésio realizando libações e oferendas no local onde estava o antigo templo:

Eu o peguei no templo de Atripe quando ele estava adorando Satanás e derramando libações para ele. Ele espalhou rosas e galhos de pêssego e cachos de folhas de videira e outras ervas aromáticas. Nós tínhamos queimado aquele lugar de ídolos com tudo o que estava dentro dele [...] Quando aquele homem impuro ouviu sobre Jesus, quando eu o aconselhei a acreditar em Cristo, ele cuspiu. Ele disse, blasfemando, que os milagres que Jesus, o Senhor de Todos realizou, também foram realizados por Apolônio de Tiana e Platão (Shenoute, A26).

Na passagem acima, observamos que Gésio estava familiarizado com rituais muito semelhantes àqueles praticados pelos sacerdotes-magos, demonstrando ter conexões com a elite sacerdotal local, como, por exemplo, o uso de ervas aromáticas em libações e os sacrifícios sob forma de incenso. Ademais, chama a atenção o fato de Gésio afirmar que Apolônio de Tiana, reconhecido *theios áner*, também foi capaz de operar maravilhas assim como Jesus, demonstrando, portanto, que os feitos miraculosos não eram exclusividade dos cristãos, que sabiam muito bem disso.

Tendo em vista a permanente manutenção de práticas mágico-religiosas na região de Panópolis, mesmo após a destruição do templo de Atripe, Shenoute promove outro importante ataque contra adeptos do paganismo: uma invasão à casa de Gésio, em Panópolis, como vemos na passagem abaixo:

E aconteceu outro dia que nosso pai Shenoute foi a Panópolis para tirar os ídolos da casa de Gésio à noite. Ele pegou seu burro com dois monges que o acompanharam em seus próprios burros e chegaram ao rio à noite. Por providência divina, atravessaram o rio e entraram na cidade sem barco ou barqueiro. E quando eles se aproximaram da porta do pagão, as portas da casa se abriam uma após a outra até chegarem no lugar onde os ídolos estavam, e então com a ajuda dos irmãos ele os levou para o rio, os partiu em pedaços e os jogou no rio (Besa, *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, 125-126).

Gésio, segundo relato de Shenoute, possuía, em sua casa, estátuas dos deuses antigos e havia praticado sacrifícios no templo de Atripe. À época, tais atitudes eram condenáveis e passíveis de punição, mas na aldeia o embate se dava entre dois de seus proeminentes membros: um pagão e um monge. López (2013, p. 120) afirma que Gésio era membro da elite local, falava grego, era um rico proprietário de terras e detinha um piedoso apreço pelas tradições locais. Para Frankfurter (2008, p. 80), Gésio era um pagão convicto que promovia festivais cívicos, abrigando em sua casa um altar privado onde ele próprio celebrava rituais pagãos de vários tipos, além de ser um crítico mordaz do cristianismo. Ao certo, Shenoute sugere que a casa de Gésio havia se convertido num templo pagão, um local onde eram realizados toda sorte de ritos mágicos abomináveis ao monge. Assim, percebemos mais uma evidência do deslocamento *locus* do sagrado dos santuários para ambientes domésticos, como a casa de Gésio que abrigava os ídolos das divindades anteriormente sediadas no templo.

Outro exemplo da manutenção das tradições egípcias, no século V, por parte de membros da elite local, pode ser encontrado na aldeia de Phenebythis,<sup>210</sup> onde viveu Horapolo, um rico proprietário de terras que atuou como gramático em Alexandria e Constantinopla. Seus filhos, Heraisco e Asclepiades, tornaram-se figuras de destaque nos

---

<sup>210</sup> Phenebythis era uma importante aldeia localizada ao sul da *metropolis* de Panópolis, o que significa que deveria estar localizada relativamente perto de Atripe. Habitantes de Phenebythis foram pelo menos ocasionalmente, enterrados em Atripe (CHAUVEAU, 1992, p. 108).

círculos pagãos de Alexandria (FOWDEN, 1993, p. 184). Heraisco foi sacerdote e habitava santuários e locais de iniciação, onde reviveu os ritos ancestrais não apenas no Egito, mas também no exterior. Seu irmão Asclepiades era versado na sabedoria dos egípcios e na cosmogonia dos deuses antigos (Damáscio, *The Philosophical History*, 72). Quando Heraisco morreu, Asclepiades rendeu a ele as honras oferecidas aos sacerdotes e o envolveu nas vestes de Osíris (Damáscio, *PH*, 76).<sup>211</sup> Ambos Asclepiades e Heraisco são mencionados por Damáscio como sacerdotes que dominavam os ritos ancestrais do Egito. Heraisco ainda era reconhecido por ter “algo de divino” e teria nascido com o dedo nos lábios, em silêncio iminente como Hórus e Hélio, segundo a tradição egípcia (Damáscio, *PH*, 76E). O sacerdote ainda detinha outros atributos divinos, como prever o futuro com base em revelações divinas, além de poderes extraordinários de percepção, como a capacidade de distinguir estátuas sagradas animadas de inanimadas ao ser possuído pelas divindades, caso a estátua fosse realmente sagrada. A narrativa de Damáscio é reveladora de uma ocasião em que Heraisco reconheceu a “inefável estátua de Aion” ao ser possuído pela divindade (Damáscio, *PH*, 76E). Interessante salientar que o *PGM* I, 165, datado entre os séculos IV e V, apresenta uma invocação ao deus Aion, para um ritual de *systasis* com a divindade: “[eu te chamo] deus dos deuses, poderoso, ilimitado, imaculado, indescritível, firmemente estabelecido Aion. Seja inseparável de mim a partir deste dia em todo o tempo da minha vida”. Sendo assim, o sacerdote Heraisco estava não só familiarizado com a sabedoria dos egípcios como também com as *artes magicae*, atuando como um reconhecido e poderoso *theios áner* no século V.

Horapolo, o filho mais novo de Asclepiades e também proprietário de terras em Phenebythis, continuou a tradição da família, tornando-se um famoso professor em

---

<sup>211</sup> Utilizamos a tradução de Polymnia Athanassiadi (1999) da obra de Damáscio, intitulada *The philosophical history*. Outro título também empregado para nomear a obra de Dasmáscio é *Vida de Isidoro*.

Alexandria e autor do tratado *Hieroglyphica*,<sup>212</sup> que consistia numa tentativa de explicar os símbolos sagrados recorrendo à tradição hermética e à astrologia. De acordo com Crevatin e Tedeschi (2002, p. 14), o trabalho de Horapolo se enquadra no grupo de escritos compostos por um seletivo grupo de estudiosos egípcios, ativos oponentes do cristianismo que participaram da Academia de Alexandria no século V (FOWDEN, 1993, p. 185). Essas personagens visavam a legitimar culturalmente a restauração dos cultos antigos e práticas religiosas tradicionais, buscando reatualizar os fundamentos da civilização faraônica mediante o estudo do passado, cujos principais vestígios eram os hieróglifos, ainda visíveis nos monumentos e nas paredes dos templos (CREVATIN; TEDESCHI, 2002, p. 15).

Como Gésio em Panópolis, muitos outros pagãos do Egito responderam à crescente pressão do cristianismo recolhendo seus ídolos antigos e instalando-os em santuários discretos e semiprivados, o que acentuava o movimento de transferência, ao qual já aludimos, do *locus* do sagrado dos templos para os ambientes domésticos. Mediante a miniaturização do sagrado, os artefatos mágicos que faziam parte da panóplia dos sacerdotes-magos poderiam ser mantidos nas residências aristocráticas, que eram, no Império Romano, centros de socialização e de intercâmbio. No entanto, a presença desses objetos poderia, segundo as circunstâncias, ser tratados em termos decorativos, como se esses objetos fizessem parte de uma coleção já desprovida de qualquer significado religioso, como memória de um passado que sobrevive num contexto presente cada vez mais marcado pela experiência cristã (LÓPEZ, 2013, p. 130). O que facilitou o ataque de Shenoute ao se deparar, no quarto superior da casa de Gésio, com um verdadeiro templo:

---

<sup>212</sup> A obra *Hieroglyphica* de Horapolo é um tratado composto por dois livros nos quais são descritos cerca de 200 ideogramas. Em geral, os símbolos mencionados na obra são aqueles relacionados aos campos da magia, cosmologia, astronomia e teologia (CREVATIN; TEDESCHI, 2002, p. 08). Acerca dos significados apresentados por Horapolo para alguns hieróglifos egípcios, Wildish (2018, p. 03) afirma que o autor possuía informações pelo menos parcialmente confiáveis sobre o significado de certos hieróglifos egípcios e que a obra *Hieroglyphica* contém inúmeras referências à tradição escrita dos escribas.

A imagem de Cronos e de outros demônios, não estando ele contente com as imagens de homens efeminados e mulheres lascivas e licenciosas, cujas atividades são vergonhosas de se falar, assim como você já viu todos, cada um em sua forma [peculiar], incluindo até imagens de sacerdotes [egípcios], com cabeças raspadas que carregam altares nas mãos [...] e em particular a imagem de Cronos e ao seu lado a que chamam Hécate, por quem os homens são enganados com oráculos. Peguei seus deuses, a quem eles adoram acendendo muitas lamparinas e incenso nos altares, como o que eles chamam *Kephy* e partindo o pão diante deles (Shenoute, *Let Our Eyes*, 1, 3-21).

As antigas estátuas sacerdotais egípcias, descritas com precisão – as lamparinas, o incenso, o uso de *kephy*, um antigo unguento muito presente nos feitiços dos *PGM*, a oferta de pão no altar dos deuses, a realização de oráculos que recorriam à intermediação de Cronos e Hécate,<sup>213</sup> –, a presença de todos esses ídolos na casa de um membro da elite local não deixam dúvidas a Shenoute: o dono da casa é um praticante de magia e, como tal, deveria ser exposto ao constrangimento público. No entanto, o prestígio de Gésio pode ser aferido por meio do comportamento da comunidade de Panópolis diante da exposição feita por Shenoute dos objetos de Gésio. O monge acreditava que a população se revoltaria contra o ele, mas, para sua surpresa, a reação foi bem outra:

E eles não ficaram furiosos em seus corações contra aquele que fez essas [coisas], mas se tornaram uma gama completa daquele que os removeu diante daquele lugar. Eles não tiveram nenhum respeito por ele, mas até se revoltaram com ele, abraçando um blasfemador contra o nome Dele (Shenoute, *Let Our Eyes*, 2, 7).

Como se depreende do excerto acima, a comunidade de Panópolis não se levantou contra Gésio. Ao contrário, os populares ficaram furiosos contra aquele que havia removido o santuário de lugar. Eles não apenas desprezavam a ação de Shenoute e

---

<sup>213</sup> Nos *PGM*, os deuses Cronos e Hécate geralmente estão associados a práticas divinatórias e de coerção, como se depreende dos *PGM IV*, 3086-3124 (Oráculo de Cronos); *PGM IV*, 1390-1495 (feitiço de submissão amorosa dedicado a Hecate); *PGM IV*, 2006-2125 (sortilégio necromântico acompanhado de invocação a Hecate) e o *PGM IV*, 2622-2707 (feitiço de coerção e divinatório com invocação a Hécate), todos datados do século IV.

de seus monges, como também regiam homenagens ao denunciado, interpretando o acontecido como uma violação perigosa da paz (LÓPEZ, 2013, p. 119). Apesar do discurso triunfalista cristão, em Panópolis, os deuses antigos tinham seu lugar nas casas e nos corações de muitos aldeões e membros da elite. Não seria tão fácil para o cristianismo superar o paganismo no Alto Egito.

O embate entre Gésio e Shenoute, no século V, é um exemplo emblemático de uma disputa que já existia no Alto Egito desde o século IV entre os sacerdotes-magos, os representantes da tradição e autoridade dos deuses antigos, e os monges, que surgiam como defensores das suas comunidades contra os infortúnios produzidos pelos demônios representados pelos ídolos pagãos.

A oposição entre os sacerdotes-magos e os monges reforça nossa tese de que o processo de deslocamento do lugar da experiência religiosa do templo para o sacerdote-mago iniciado no século III promoveu a ascensão dos profissionais da magia, os sacerdotes ou membros de famílias sacerdotais iniciados nas *artes magicae*, à condição de *theioi andres*, figuras responsáveis por manter a tradição mágico-religiosa do Egito. A condição de membros da elite local, herdeiros de antigas famílias sacerdotais, falantes do grego e conhecedores dos saberes divinos por meio de formação nas artes mágicas qualificavam os sacerdotes-magos egípcios a atuar em suas comunidades como agentes de poder, visto que dominavam um saber que lhes conferia a capacidade de realizar atos miraculosos e de profetizar. Na condição de *theioi andres*, os sacerdotes-magos poderiam atender a todo tipo de necessidade, como podemos observar no excerto a seguir, extraído do *PGM I*, 177-195:

Mas você fala com quem o questiona como se fosse você mesmo. Quando você estiver morto, ele embrulhará seu corpo como convém a um deus, mas ele tomará seu espírito e o levará ao ar com ele. Pois nenhum espírito aéreo que se une a um poderoso *daimon* entrará no Hades, pois para ele todas as coisas estão sujeitas. Sempre que você

quiser fazer algo, fale o nome dele sozinho no ar [e] diga: [Venha!] E você o verá realmente parado perto de você. E diga-lhe: “Execute esta tarefa”, e ele a faz imediatamente; depois de fazê-lo, ele lhe dirá: “O que mais você quer? Pois estou ansioso pelo céu”. Se você não tiver / ordens imediatas diga a ele: “Vá, senhor”, e ele partirá [...]. Portanto, não compartilhe essas coisas com ninguém, exceto [seu] filho legítimo, sozinho quando ele pedir os poderes mágicos compartilhados [por] nós (Traduzido por Edward N. O’Neil).

No excerto acima, datado entre o século IV e V, o sacerdote-mago expõe todo o inventário de poderes mágicos conferidos a ele por meio da iniciação e do rito de *systasis* com um deus. A interação íntima, quase confidente, entre o oficiante e a divindade poderia ser percebida nos feitos maravilhosos realizados pelo sacerdote convertido em *theios áner*. A passagem revela, com clareza, que o sacerdote seria elevado a uma condição superior, acima dos outros mortais, e poderia mesmo ser “adorado como um deus” após a sua morte e ser embalsamado “como um deus”, prática exclusiva dos sacerdotes, evidência suplementar de que os magos dos papiros provinham de famílias sacerdotais. Privando da intimidade dos deuses, o mago poderia propiciar a cura e a revelação. Um conhecimento como esse deveria ser revelado apenas aos iniciados ou “filhos legítimos”, o que reforça a ideia de filiação entre os sacerdotes egípcios da época tardia.

O status social do sacerdote nos revela uma série de papéis institucionais que ele desempenhava na comunidade, de leitor oficial do culto ao de especialista nas artes mágicas, além de ser também proprietário de terras nas aldeias e patrono dos festivais religiosos que ocorriam no local. O sacerdote, como membro da elite local, era a conexão entre a *chora* e os círculos intelectuais de Alexandria, entre o poder local e a administração imperial. No campo religioso, mantinha seu prestígio como depositário do sagrado, adaptando os rituais do templo às necessidades individuais por meio do domínio dos saberes esotéricos transmitidos em ritos de iniciação a um grupo seletivo círculo de

oficiantes. Assim, os sacerdotes-magos possuíam deveres de natureza evergética, patrocinando os festivais religiosos, e também responsabilidades como taumaturgo, atuando como exorcistas, curandeiros, fabricantes de amuletos e toda atividade que requisitasse a mediação entre o mundo sobrenatural e o natural, o que os promove à condição de *theioi andres*. Sua habilidade de mediar o acesso ao sagrado alçava o sacerdote-mago a uma posição privilegiada nas comunidades locais: a de agente de poder, embora sofrendo a crescente oposição dos monges, que almejavam a mesma capacidade de liderança nas comunidades egípcias, contra os quais o sacerdote-mago sempre poderia apelar a Hécate e Hermes *Trismegisto*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando analisamos a formação e atuação dos sacerdotes-magos egípcios como mais um dos desdobramentos da emergência dos homens divinos na Antiguidade Tardia, a partir dos *PGM* e da cultura material, procuramos evidenciar as escolas de magia que integravam o híbrido sistema religioso helenístico que se desenvolveu no Egito, a rígida formação e a transmissão dos saberes esotéricos entre os sacerdotes-magos, os ritos de iniciação que convertiam o sacerdote-mago à condição de homem divino e a atuação destes como especialistas em rituais capazes de operar curas, praticar a adivinhação e fabricar artefatos mágicos. A imersão no universo arcano do Egito tardio nos permitiu destacar a complexidade de conhecimentos, exigências e regras que deveriam ser percebidas pelos sacerdotes-magos, a configuração religiosa da *chora* egípcia e o embate entre os sacerdotes-magos e os monges cristãos, ambos homens divinos, demonstrando a dinâmica das interações político-religiosas no Alto Egito na época tardia.

Em nosso trabalho, lançamos mão de alguns conceitos fundamentais à discussão da formação esotérica do sacerdote-mago e da emergência deste como homem divino no Egito na época tardia. Para tanto, elencamos os conceitos de magia, religião, sistema cultural, hibridismo cultural, representações e poder como recursos de análise e, por meio deles, construímos nossas hipóteses de trabalho. Na primeira, defendemos que, a partir do século III, período em que verificamos um progressivo abandono dos templos como local de manifestação do sagrado, podemos observar a afirmação dos sacerdotes-magos como proeminentes *theioi andres*, homens divinos que cumpriam a função de mediadores entre o mundo sobrenatural e o natural. Dispondo de poderes taumatúrgicos, os sacerdotes-magos eram dispensadores de curas, castigos e dominavam um saber que lhes

conferia prestígio social e autoridade entre seus seguidores, na condição de agentes de poder no Egito tardio. Na segunda, sustentamos que a formação no ofício da magia, tal como apresentada nos textos dos *PGM* e na cultura material, foi a condição fundamental para que os sacerdotes-magos consolidassem sua posição como agentes de poder no Egito na época tardia, uma vez que, por meio do domínio das *artes magicae*, tornavam-se depositários de um conhecimento sagrado a eles revelado mediante uma rigorosa purificação, iniciação e *systasis* com as divindades, saber este que os distinguiu como *theioi andres*. Na terceira, defendemos que o repertório dos procedimentos mágico-divinatórios contidos nos *PGM* e aqueles representados de forma miniaturizada nos artefatos mágicos definem-se como suportes que encerravam os saberes esotéricos, colocados à disposição dos sacerdotes-magos e revelados somente aos iniciados, por meio de rituais de iniciação expressos em sortilégios que conclamavam a manifestação e intercessão dos seres sobrenaturais, o que implicava a participação dos sacerdotes-magos egípcios em cultos de mistério.

Em nossa tese, procuramos evidenciar as práticas mágicas operadas pelos sacerdotes-magos egípcios como parte das crenças coletivas que integravam o sistema religioso híbrido do Egito na época tardia. Como objeto de estudo, as investigações acerca das práticas de magia alternam-se entre considerá-la unicamente como uma ação, uma técnica empregada pelo mago, como fez Frazer (1982), ou como um conjunto de crenças e ritos acerca dos poderes atribuídos aos magos, a exemplo de Marcel Mauss (1974). Assim, em nossa tese, consideramos a magia como parte de uma crença coletiva, operada por sacerdotes-magos que integravam o sistema religioso na condição de oficiantes legítimos das cerimônias mágico-religiosas. Diante desse cenário, a magia se apresenta como um fenômeno de manifestação do sagrado, tendo em vista que diz respeito aos procedimentos que permeiam a interação entre os homens e os deuses.

Em nossa investigação acerca da formação e emergência dos sacerdotes-magos como homens divinos no Egito tardio, nos afastamos das perspectivas teóricas de Frazer (1982, p. 249), para quem a magia constituía o oposto da religião, um conjunto de ritos em que não se observa a interação entre o mago e os seres sobrenaturais, sendo caracterizada apenas como um conjunto de técnicas empregadas a fim de se atingir um determinado fim. Ao contrário, em nossa tese, verificamos que as práticas de magia empregadas pelos sacerdotes-magos estavam em consonância com as manifestações religiosas do Egito tardio, onde o próprio sacerdote praticava o ofício da magia.

Na condição de especialistas em rituais, os sacerdotes-magos solicitavam às entidades e seres sobrenaturais o auxílio para a realização de prodígios. A menção a deuses e rituais estrangeiros nos *PGM* evidenciam a forte conexão entre o Egito e a tradição mágico-religiosa helenística, na medida em que as interações culturais entre os egípcios e os assírios, babilônicos, persas, semitas, gregos e romanos, acentuadas durante a época helenística e que se estenderam após a dominação romana, propiciaram no Egito a emergência de formas religiosas híbridas. Nesse contexto de acentuada interação cultural é que foram produzidos os *PGM*, uma coletânea de sortilégios e encantamentos rituais que reúne as tradições mágicas do Egito faraônico, às escolas de magia judaica, grega e romana e nos apresentam a variada pletera de divindades, anjos, *daimones* e *paredroi* do mundo arcano que estavam à disposição dos sacerdotes-magos.

Sendo manuais de magia, os *PGM* apresentam sortilégios para cura, maldição, fabricação de amuletos, exorcismos e adivinhação que poderiam ser realizados somente por especialistas que detivessem a formação necessária à interpretação e execução dos ritos contidos nos encantamentos. A crença na capacidade que alguns indivíduos detinham de acessar o mundo divino mediante operações mágicas, amplamente difundida na Antiguidade, aproxima nossa investigação de perspectivas teóricas que ressaltam a

magia como o produto de uma crença coletiva, um fenômeno social, assim como a religião (MAUSS, 1974, p. 153). A religião, compreendida como sistema simbólico, cumpriria a tarefa de administrar o modo pelo qual o sagrado se manifesta no mundo, enquanto que as práticas de magia constituiriam, assim, o conjunto de procedimentos que teriam por finalidade a invocação do auxílio das entidades sobrenaturais para produzir alterações na realidade e interferir no encadeamento presente/passado/futuro.

No que concerne às teorias elaboradas para se compreender o fenômeno da magia, os pesquisadores sempre concordaram com o fato de que ela representa uma forma específica de poder, colocada à disposição de determinados indivíduos que, em geral, ocupam posições de liderança nas suas comunidades (SILVA, 2003, p. 174). Sendo assim, quando os oficiantes religiosos, sejam eles sacerdotes, magos ou monges recorrem a ritos mágicos para a produção de maravilhas, todos eles podem ser classificados como taumaturgos, indivíduos excepcionais capazes de intervir diretamente no curso dos acontecimentos, ou mesmo antecipá-los mediante a realização de operações mágicas, por isso considerados homens divinos.

Isto posto, a partir do século III, observamos a profusão de um amplo repertório de sortilégios e artefatos mágicos à disposição dos sacerdotes-magos, cujo conteúdo evoca o poder, a *dynamis* de tais especialistas em conclamar as divindades no auxílio dos homens. Além disso, nesse mesmo período, constatamos o progressivo abandono dos templos egípcios, dado que se coaduna com o deslocamento do *locus* do sagrado de um espaço circunscrito, como o templo, para indivíduos de poder excepcional, a exemplo dos sacerdotes-magos, alçados à condição de *theioi andres*, intermediários entre os deuses e os homens.

No Egito tardio, os sacerdotes-magos formavam uma categoria importante de homens divinos que praticavam nas comunidades da *chora* uma magia vinculada aos

cultos de mistério. Os *PGM* nos fornecem várias informações relativas às características dos ritos de iniciação, às divindades conclamadas, em especial Hélios e Hermes *Trismegisto* e aos ritos de encontro com os deuses, chamados de *systasis*, responsáveis por alçar efetivamente o sacerdote-mago a uma condição espiritual mais elevada e que o capacitava à realização de qualquer operação mágica, sempre por intermédio de alguma entidade sobrenatural, em geral os *daimones* ou *paredroi*.

Segundo a tradição mágico-religiosa egípcia, o acesso ao divino apenas era possível mediante a intermediação dos sacerdotes, cabendo a eles as responsabilidades quanto ao cumprimento das atividades religiosas, a manutenção dos templos e a instrução conferida a outros sacerdotes. Assim, tradicionalmente, o *locus* do sagrado no Egito era o templo, o lugar por excelência de manifestação do sagrado e realização de todo tipo de ritual mágico. O paulatino abandono dos santuários egípcios a partir do século III – em razão da diminuição dos recursos destinados à manutenção dos edifícios e do corpo sacerdotal – praticado pelas elites locais e pela casa imperial, antes de interromper as práticas mágico-religiosas que tinham lugar nos santuários, promoveu gradativamente a “mudança no lugar da experiência religiosa de um centro sagrado permanente, o templo arcaico, para um local de sacralidade temporariamente santificada por um especialista religioso itinerante, o mago” (SMITH, 2001, p. 21).

Nessa perspectiva, os *PGM* podem ser compreendidos enquanto manuais de magia à disposição do sacerdote-mago que reuniam o conhecimento mágico difundido no Egito. O conteúdo esotérico contido nos *PGM* demonstra que seus redatores dominavam as línguas grega, demótica e copta, conheciam caracteres da escrita hieroglífica e detinham conhecimento acerca de termos e doutrinas pertencentes aos círculos herméticos e das mais antigas tradições religiosas helenísticas, tinham profundo conhecimento na área da astrologia, botânica e gemologia, e aplicavam tais

conhecimentos nos rituais de *systasis*, na prática da revelação e na fabricação de amuletos e artefatos mágicos.

Tais conhecimentos alçavam os sacerdotes à condição *theioi andres*, especialistas nas artes mágicas, intérpretes especiais dos desígnios sobrenaturais, que exerciam um tipo específico e privilegiado de poder. É o poder de controlar a potência das entidades sobrenaturais que qualifica o *theios áner* como um ser humano excepcional e de natureza superior aos demais (CHEVITARESE; JUSTI, 2019, p. 34). No Egito tardio, o papel associado aos feitiços de cura, maldição, proteção, revelação e toda gama de rituais que objetivavam o domínio da *heka*, da potência divina, só poderiam ser manipulados por especialistas, cuja principal atribuição era controlar os poderes (*dynameis*) emanados dos seres divinos e intermediar o acesso que os demais seres humanos teriam a esse poder. Portanto, o acesso ao divino não estava disponível a qualquer indivíduo, era preciso conhecer os símbolos antigos, saber ler as *voces magicae*, recitar o verdadeiro nome dos deuses, atributos que faziam parte do repertório de atividades desempenhadas pelos sacerdotes egípcios.

Em vista das transformações econômicas, sociais, religiosas e culturais que marcaram o século III, e frente à crescente repressão chancelada pela casa imperial contra os praticantes de magia nos séculos IV e V, os sacerdotes egípcios recorreram cada vez mais aos seus conhecimentos esotéricos para atender a uma clientela local, em especial na Tebaida. Os sacerdotes-magos, como membros da elite local, provenientes de antigas famílias sacerdotais, a exemplo da família de Amon Petearbeschinis e de Horapolo de Panópolis, tiveram condições privilegiadas de adaptar seus rituais outrora sediados exclusivamente no templo, para operações mágicas que pudessem ser realizadas em qualquer lugar, como observamos nos *PGM*, na cultura material e na biografia dos monges egípcios, a fim de que continuassem oferecendo as bênçãos, favores e prodígios

característicos da sua função sacerdotal. Dessa forma, o prestígio que mantinham como oficiantes tradicionais associados aos poderes de adivinho, curandeiro e fabricantes de amuletos garantia a eles a reputação de homens divinos em suas comunidades, mesmo num momento de franca difusão do cristianismo.

Como evidenciamos em nossa tese por meio da análise dos *PGM* e da cultura material, os sacerdotes-magos egípcios elevados à condição de *theioi andres* na época tardia foram indivíduos respeitados nas comunidades rurais e urbanas da *chora* e reuniram em torno de si um seleto grupo de iniciados, provenientes da elite e das tradicionais famílias sacerdotais da Tebaida, dispostos a dominar os saberes esotéricos e deles fazer uso, sempre que fosse necessário, para atender aos anseios de seus concidadãos em assuntos domésticos ou, até mesmo, jurídicos. A exemplo dos demais homens divinos no Egito tardio, os sacerdotes empreendiam uma luta contínua contra os inimigos espirituais que poderiam afligir os homens, por meio da invocação de seres sobrenaturais que agiriam em favor do sacerdote-mago, os quais poderiam ser deuses (Hermes, Hélios, Iao Sabaoth, Agathodaimon), anjos, *daimon*, *paredros* ou afamados magos como Moisés e Apolônio de Tiana.

Em virtude da proteção, favores e benesses que eram capazes de oferecer às populações que habitavam as aldeias e centros urbanos da *chora*, os sacerdotes-magos também entraram em disputa pela audiência das aldeias com os homens divinos cristãos, em especial os monges. Essa é mais uma evidência do poder e influência que os sacerdotes-magos detinham sobre a população aldeã e urbana da *chora*, pois, se assim não fosse, os monges cristãos, mesmo num contexto de avanço do cristianismo no Egito, como foram os séculos IV e V, não teriam se preocupado tanto em desqualificar os feitos de seus principais oponentes, os sacerdotes, no Vale do Nilo.

Ambos sacerdotes-magos e monges cristãos eram taumaturgos e, por extensão, agentes de poder. Muito embora os monges, em virtude de sua atuação conversora e de contarem com o apoio imperial, tenham tido condições mais favoráveis para se afirmar como legítimos homens divinos na *chora*, reiteramos que não existe nenhum impedimento, nem de ordem empírica nem de ordem conceitual, para que os sacerdotes-magos egípcios não sejam considerados representantes dos *theioi andres* no Egito tardio. Integrando cultos de mistério, praticando adivinhação, cura, fabricação de amuletos ou oferecendo seu repertório de sortilégios e ritos, o sacerdote-mago poderia atender a todo tipo de necessidade daqueles que estavam sob seu protetorado, agindo assim como patronos e também atendendo aos seus interesses pessoais de poder.

## REFERÊNCIAS

### Fontes textuais

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

BETZ, H. D. (Ed.) *The Mithras liturgy*. Text, translation, and comentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in translation*. Including the Demotic spells. Chicago: The University of Chicago, 1992.

BESA. *Life of Shenoute*. Introdução, tradução e notas de David N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983.

BRASHEAR, W. M. The Greek Magical Papyri. An introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II. n. 18.5, p. 3380-3684, 1995.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.; SÁNCHEZ ROMERO, D. *Textos de magia en Papiros Griegos*. Madrid: Gredos, 1987.

DAMASCIUS. *The philosophical history*. Text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi. Athens: Apamea Cultural Association, 1999.

DIOSCUROS OF ALEXANDRIA. *A panegyric on Macarius*. Bishop of Tkôw. Translated by David W. Johnson. Louvain: Waversebaan, 1980.

ESTRABÓN. *Geografia*. Libros I-II. Traducción y notas de José Luis García Ramón y Javier García Blanco. Madrid: Gredos, 2002.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Texto, versión, introducción y notas por Argimiro Velasco-Delgado. Madrid: BAC, 2010.

EMMEL, S. *Shenoute's literary corpus*. Leuven: Peeters, 2004.

GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University, 1992.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro 1. Clio. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

HERRERO VALDÉS, F. *Edición, traducción y comentario de los Himnos Mágicos Griegos*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Avançados em Humanidades, Universidade de Málaga, Málaga, 2016.

HESÍODO. *O trabalho e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HISTORIA DE LOS MONJES EGIPCIOS. Introducción, traducción y notas de Dámaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte. Córdoba: Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010.

HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO. Édition critique du texte grec par André-Jean Festugière. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

JAMBLICO. *Sobre los mistérios egipcios*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

JENSEN, W. B. (Ed.). *The leiden and Stockholm Papyri: Greco-egyptian chemical documents from the early 4th century AD*. Cincinnati: Oesper Collections in the History of Chemistry, 2008.

KRUEGER, P. (Ed.) *Codex Justinianus*. Berlin: Weidmann, 1954.

LEI DAS DOZE TÁBUAS. Tradução e introdução de Janio Celso Silva Veiga. São Paulo: USP, 2008.

LUCIANO DE SAMÓSATA. *O mentiroso ou o incrédulo*. Introdução, tradução e notas de Custódio Mangueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. v. 2.

PAULO. *Sententiae*. Testo e interpretatio a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND SIRMUNDIAN CONSTITUTIONS. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr. Princeton: Princeton University, 1952.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 2001.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 1931. v. 2

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 1928. v. 1

## Fontes arqueológicas

BONNER, C. *Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*. Ann Arbor/Oxford: University of Michigan/Oxford University, 1950.

BRECCIA, E. *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*. Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria. Bergamo: Office dell'Istituto d'Arti Grafiche, 1926. v. 1.

CBD – The Campbell Bonner Magical Gems Database. Disponível em: <http://www2.szepmuveszeti.hu/talismans/>. Acesso em 02 de maio de 2019.

DELATTE, A.; DERCHAIN, P. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Paris: Cabinet des médailles, Bibliothèque Nationale, 1964.

MASTROCINQUE, A. *Les intailles magiques du Département de Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France, 2014.

MICHEL, S. *Die magischen Gemmen*. Berlim: Akademie, 2004.

## Obras de referência

AUGÉ, M. (Org). Feitiçaria. In: ROMANO, R. (Ed.) *Enciclopedia Einaudi*. v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 28-54.

IKRAM, S. Diet. In: REDFORD, D. B. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University, 2001, p. 390-395.

MEEKS, D. Pureté et purification en Egypte. In: CAZELLES, H.; FEUILLET, A. (Ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Supplement IX. Paris: Letouzey & Ané, 1979, p. 430-452.

STOPPINO, M. Poder. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. (Orgs.). *Dicionário de política*. Brasília: UnB, 1988, p. 933-943.

THIERS, C. Armant (Hermonthis). In: BAGNALL, R. S.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. R. *The Encyclopedia of Ancient History*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 720-722.

VAN RENGEM, W. Panopolis. In: BAGNALL, R. S.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. R. (Ed.) *The Encyclopedia of Ancient History*. Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 5028-5030.

VÁZQUES HOYS, A. M. *Arcana magica: diccionario de símbolos y términos mágicos*. Madrid: Uned, 2003.

### **Bibliografia instrumental**

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARROS, J. D. A. *O campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2013.

BARROS, J. D. A. *O projeto de pesquisa em História*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BASTIDE, R; BRUCHARD D. *O sagrado selvagem: e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BOYARIN, D. *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*. Divinations. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

BURKE, P. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BURKE, P. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N. SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2008.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 2011.

LÉVY-BRUHL, L. *How natives think*. Washington: Washington Square, 1966.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MALINOWSKI, B. *Magic, science, religion and other essays*. Boston: Beacon, 1948.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MENESES, U. T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História – USP*, n. 115, p. 103-117, 1983.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

PHILSOOPH, H. Primitive magic and mana, *Man*, v. 6, p. 182-203, 1971.

REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.) *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.

SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. da. (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e cultura, 2004, p. 13-30.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-101.

SMITH, J. Z. Trading places. In.: MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Ancient magic and ritual power*. Boston/Leiden: Brill, 2001, 13-27.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 2000.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

### **Obras de apoio**

ADAMS, C. Stimuli for irrigation, agriculture, and quarrying. In.: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to greco-roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 233-250.

ALSTON, R. *The City in Roman and Byzantine Egypt*. London: Routledge, 2002.

ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995.

ALVIZ FERNÁNDEZ, M. El concepto de ‘θεῖος ἀνὴρ’ en la Antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio. *Espacio, tiempo y forma*, n. 29, p. 11-25, 2016.

ANDRÉ, A. *A fabricação da ‘basileia’ helenística: um estudo sobre o governo de Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliocertes (321-301 a. C.)*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

ANDREWS, C. *Amulets of ancient Egypt*. London: The British Museum, 1994.

ARROYO DE LA FUENTE, M. A. El culto isíaco em el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: Iconografía y significado. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n. 12, p. 207-232, 2002.

ATHANASI, G. d'. *A brief account of the researches and discoveries in upper Egypt, made under the direction of Henry Salt, esq. to which is added a detailed catalogue of Mr. Salt's collection of Egyptian antiquities*. London: John Hearne, 1836.

ATHANASSIADI, P. The Chaldean oracles: theology and theurgy. In: ATHANASSIADI, P. *Pagan monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University, 1999, p. 149-184.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon, 1962.

BAGNALL, R. S.; RATHBONE, D. *Egypt from Alexander to the Copts*. An Archeological and Historical Guide. London: British Museum, 2004.

BAGNALL, R. S. *Reading Papyri, Writing Ancient History*. Londres/New York: Routledge, 1995.

BAGNALL, R. S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University, 1993.

BAINES, J. Sociedade, moralidade e práticas religiosas. In: SHAFER, B. (Org.). *As religiões no Egito antigo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 150-244

BAKOS, M. Introdução. In: BAKOS, M. (Org.). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris Editorial, 2004, p. 07-14.

BAKOS, M. Como o Egito chegou ao Brasil. In: BAKOS, M. (Org.). *Egiptomania: o Egito no Brasil*. São Paulo: Paris, 2004, p. 15-28.

BAKR, A. A. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, G. *História geral da África*. v. 2. A África antiga. Brasília: Unesco, 2010, p. 37-68.

BARB, A. A. The survival of magic arts. In: MOMIGLIANO, A. *The conflict between paganism and christianity in the fourth century*. Oxford: Claredon, 1963, p. 100-125.

BARBER, F. *A linguistic study of the Greek Magical Papyri*. Londres: University Of London, 1954.

BARTON, T. *Ancient astrology*. London: Routledge, 2003.

BASTOS, M. T. Cristianização dos espaços na Antiguidade Tardia: o caso de Apollonia-Arsuf. 2011. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BATAILLE, A. *Les Memnonia: recherches de papyrologie et d'epigraphie grecque sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1952.

BATAILLE, A. Thèbes greco-romaine. *Chronique d'Égypte*, n. 26, p. 325-353, 1951.

BAYET, J. *La religion romana*. Historia, política y psicología. Madrid: Crisandad, 1984.

BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. (Ed.). *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

BERGMAN, J. Ancient egyptian theogony in a Greek Magical Papyrus (*PGM VII, II, 516-521*). In: HEERMAN, M. V. V. (Ed.) *Studies in the history of religion*. Leiden: Brill, 1982, p. 28-37.

BETZ, H. D. Magic and mystery in the Greek Magical Papyri. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University, 1991, p. 244-259.

BETZ, H. D. Introduction to the Greek Magical Papyri. In: BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago, 1992, p. xlii-liii.

BLANCO CESTEROS, M. Women and the transmission of magical knowledge in the Greco-roman world. Rediscovering ancient witches (II). In: SUÁREZ DE LA TORRE, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E.; CANZOBRE, I. (Ed.). *Magikè téchne*. Formación y consideración social del mago em el Mundo Antigo. Madrid: Dykinson, 2017, p. 95-112.

BLANCO CESTEROS, M. El himno mágico: recursos y estilos de un género coactivo. In: ROSA CUBO, C. de L.; MARTÍN FERREIRA, A. I.; SUÁREZ DE LA

TORRE, E. (Ed.). *Que los dioses nos escuchen*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2012, p. 53-64.

BOHAK, G. *Ancient Jewish magic: a History*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *L'Astrologie grecque*. Paris: Leroux, 1899.

BOWMAN, A. K. *Egypt after the pharaohs, 332 B.C. – A.D. 642*. California: University of California Press, 1996.

BREMER, J. M. Greek hymns. In: VERSNEL, H. S. (Ed.). *Faith, hope and worship: aspects of religious mentality in the Ancient*. Leiden: Brill, 1981, p. 193-215.

BROWN, P. *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Gredos, 2012.

BROWN, P. *Corpo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BROWN, P. The rise and function of the holy man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, v. 61, p. 80-101, 1971.

BUDGE, E. A. W. *Magia egípcia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BULTMANN, R. *Theology of the New Testament*. Waco: Baylor University, 2007.

BURKERT, W. *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada, 2007.

BURKERT, W. *De Homero a los magos: la tradición orientàl em la cultura griega*. Barcelona: El Acantilado, 2002.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga. *Cadernos do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade – CEIA*, v. 1, p. 149-163, 2008.

BLUE, L. Port of Myos Hormos and its relations to Indo-Roman trade. In: BRUN, J. P.; FAUCHER, T.; REDON, B.; SIDEBOTHAM, S. (Ed.). *The Eastern Desert of Egypt during the greco-roman period*. Archaeological reports, 2018, p. 597-600.

BOOZER, A. L. Cultural identity: housing and burial practices. In: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 361-380.

BOOZER, A. L. (Ed.). *Amheida II: a late Roman-Egyptian house in the Dakhleh oasis*. Amheida House B2. New York: The Institute for the Study of the Ancient World, 2015. Disponível em: <http://dlib.nyu.edu/awdl/isaw/amheida-ii-house-b2>. Acesso: 29 fev. 19.

BRUN, J. P. Chronology of the forts of the routes to Myos Hormos and Berenike during the graeco-roman period. In.: BRUN, J. P.; FAUCHER, T.; REDON, B.; SIDEBOTHAM, S. (Ed.). *The Eastern Desert of Egypt during the greco-roman period*. Archaeological reports, 2018, p. 145-186.

BRUN, J. P.; FAUCHER, T.; REDON, B.; SIDEBOTHAM, S. Introduction. In.: BRUN, J. P.; FAUCHER, T.; REDON, B.; SIDEBOTHAM, S. (Ed.). *The Eastern Deserto of Egypt during the Greco-roman period*. Archaeological reports, 2018, p. 06-10.

CAMPOS, L. C. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V d. C.)* 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

CANDIDO, M. R. Kerameikos, lugar de poder e de magia na Atenas do século IV a.C. *Phoînix*, n. 14, p. 259-267, 2008.

CANDIDO, M. R. *A feitiçaria na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CANZOBRE, I. Magical amulets user's guide: preparation, utilization and knowledge transmission in the PGM. In.: SUÁREZ DE LA TORRE, E. ; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E.; CANZOBRE, I. (Ed.). *Magikè téchne: formación y consideración social del mago en el Mundo Antigo*. Madrid: Dykinson, 2017, p. 177-192.

CAPPONI, L. Priests in Augustan Egypt. In: SANTANGELO, I. F.; RICHARDSON, J. (Ed.). *Priests and State in the Roman World*. Stuttgart: Steiner, 2011, p. 505-526.

CAPPOZZO, M. *Il cristianesimo nel Medio Egitto*. Todi: Tau Editrice, 2007.

CARDOSO, P. S. F. *Voces magicæ: o poder das palavras mágicas nos papiros gregos mágicos*. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CARRIÉ, J. M. O soldado. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 87-115.

CAVALLO, G. Entre *volumen* e *codex*: a leitura no mundo romano. In: CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. V. 1. São Paulo: Ática, 1998, p. 71-102.

CHARTIER, R.; CAVALLO, G. (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1998. v. 1

CHAVEAU, M. Autour des étiquettes de momies de la Bibliothèque nationale de Vienne. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, n. 92, p. 101–109, 1992.

CHEVITARESE, A. L.; BRASIL JUSTI, D. A mística dos homens divinos (θειοανδρες) na documentação textual e material: notas sobre um conceito heurístico e intolerância religiosa. In: FIALHO, M. do C.; CANDIDO, M. R. *Magia e superstição no Mediterrâneo antigo*. Coimbra/São Paulo: Universidade de Coimbra/ Annablume: 2019, p. 17-39.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.

CHOAT, M.; CROMWELL, J. Thebes in Late Antiquity. In.: BUZI, P.; CAMPLANI, A.; CONTARDI, F. (Ed.). *Coptic society, literature and religion from Late Antiquity to modern times*. Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2016, p. 695-698.

CHOAT, M. Christianity. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 474-492.

CIRAULO, L. J. Supernatural assistants in the Greek Magical papyri. In: MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Ancient magic and ritual power*. Leiden: Brill, 1995, p. 279-293.

CHRONOPOULOU, E. El oficio peligroso del mago. In: SUÁREZ DE LA TORRE, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 13-30.

CLARK, D. C. Iamblichu's egyptian neoplatonic theology in 'De Mysteriis'. *The International Journal of Platonic Tradition*, v. 2, p. 164-205, 2008.

CLARYSSE, W. Egyptian temples and priests: Graeco-roman. In.: LLOYD, A. B. (Ed.). *A companion to ancient Egypt*. Oxford: Blackwell's, p. 274-290, 2010.

CLARYSSE, W. Greeks in Ptolemaic Thebes. In.: VLEEMING, S. P. (Ed.). *Hundred-gated Thebes. Acts of a colloquium on Thebes and the theban area in the graeco-roman period*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 01-19.

CLERC, J. B. *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*. Berne: Peter Lang, 1995.

CLÍMACO, J. C. *A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CLÍMACO, J. C. Alexandria ptolomaica: alguns debates historiográficos. *Mare nostrum*, v. 1, p. 26-36, 2010.

COLLINS, D. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.

CORASSIN, M. L. Uma contribuição da epigrafia para o estudo da ação mágica: as ‘*tabellae defixionum*’. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 6, p. 223-231, 1996.

CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos?* Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré. 2001. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

CORRINGTON, G. P. *The “divine man”*: his origin and function in hellenistic popular religion. New York/Bern/Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

CRAWFORD, D. J. *Kerkeosiris: an egyptian village in ptolomaic period*. Cambridge: Cambridge University, 1971.

CREVATIN, F.; TEDESCHI, G. Ideologia e scrittura. L’enigma dei geroglifici e la suprema resistenza di una cultura in estinzione. In.: HORAPOLLO. *Trattato sui geroglifici*. Texto, traduzione e commento de Franco Crevatin e Gennaro Tedeschi. Napoli: Aiòn, 2002, p. 05-38.

CRISCUOLO, L. L’epigrafia greca a Tebe. In.: VLEEMING, S. P. (Ed.). *Hundred-gated Thebes*. Acts of a colloquium on Thebes and the theban area in the graeco-roman period. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 21-30.

CUMONT, F. *Les mystère de Mithra*. Bruxelles: H. Lamertin, 1913.

CUMONT, F. *The oriental religions in Roman paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.

CUMONT, F. Un livre nouveau sur la liturgie païenne. *Revue de l’instruction publique en Belgique*, n. 46, p. 01-10, 1904.

CURRAN, B. *The egyptian renaissance*. Chicago: University of Chicago, 2007.

CURTO, S. Magia e neomagia. In: RONCATTI, A.; SILIOTTI, A. (Org.) *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*. Atti del convegno Internazionale di studi Milano 29-31 de ottobre 1985. Milão, p.15-28, 1987.

DANIEL, R. W. Some magical gems in the British Museum. *ZPE*, v. 142, p. 139-142, 2003.

DANIEL, R. W. *Two greek magical papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden*: a photographic edition of J 384 and J 395 (=PDM XII and XIII). Opladen: Westdeutscher, 1991.

DARNELL, J. C.; DARNELL, D. *Theban desert road survey in the egyptian western desert*. v.1. Chicago: Oriental Institute Publications, 2002.

DASEN, V.; NAGY, A. M. Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión. In: PEREA YÉBENES, S.; TOMÁS GARCÍA, J. (Ed.). *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos*. Arte, mitologías, creencias. Madrid/Salamanca: Signifer Libros, 2018, p. 139-178.

DASEN, V.; NAGY, A. M. Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie del' époque romaine impériale. In: BARBARA, S., TRINQUIER, J. (Ed.). *Ophiaca*. Diffusion et réception des savoirs antiques sur les Ophidiens. Paris: Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, 2012, p. 291-314.

DASEN, V. Magic and medicine: gems and the power of seals. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 69-74.

DAUMAS, F. *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1952.

DAVID, R. *Religião e magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DELATTE, A. Amulettes inédites des Musées d'Athènes. *Le musée belge*, n. 18, p. 21-96, 1914.

DERDA, T. A Roman province in the Eastern mediterranean. In: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 51-70.

DIBLASI NETO, I. "Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas": Abraxas, magia e política nos papiros mágicos gregos. *Romanitas*, n. 5, p. 131-146, 2015.

DICKIE, M. W. *Magic and magicians in the greco-roman world*. London: Routledge, 2003.

DICKIE, M. W. Who practised love-magic in Classical Antiquity and in the Late Roman world? *The Classical Quarterly*, n. 2, v. 50, p. 563-586, 2000.

DIELEMAN, J. Coping with a difficult life: magic healing, and sacred knowledge. RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2012, p. 337-361.

DIELEMAN, J. *Priests, tongues and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100-300 CE)*. Leiden: Brill, 2005.

DONADONI, S. O Egito sob dominação romana. In: MOKHTAR, G. *História geral da África*. A África antiga. Brasília: Unesco, 2010, p. 191-212. v. 2

DOSOO, K. A history of the theban magical library. *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, n. 53, p. 251-274, 2016.

DOSOO, K. *Rituals of apparition in the theban magical library*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de História Antiga, Macquarie University, Sidney, 2014.

DUNAND, F. La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive). *Archiv für Religions-geschichte*, n. 8, p. 04-24, 2006.

DUNAND, F. La consultation oraculaire en Égypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos. In.: HEINTZ, J. G. (Ed.). *Oracles et prophéties dans l'antiquité*. Actes du Colloque de Strasbourg. Paris: de Boccard, 1997, p. 65–84.

DUNAND, F. Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romain. In.: DUNAND, F.; LÉVÊQUE, P. (Ed.). *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*. Leiden: Brill, 1975, p. 152-185.

EITREM, S. Dreams and divination in magical ritual. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. *Magika hiera: ancient and religion*. New York: Oxford University, 1991, p.175-187.

EITREM, S. *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*. Zürich: Rhein-Verlag, 1947.

EMMEL, S. Shenoute of Atripe and the christian destruction of temples in Egypt: rhetoric and reality. In.: HAHN, J.; EMMEL, S.; GOTTER, U. (Ed.). *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2008, p. 161-201.

FARAONE, C. A. Inscribed Greek thunderstones as house and body amulets in roman Imperial times. *Kernos*, v. 27, p. 251-278, 2014.

FARAONE, C. *Vanishing acts on Ancient Greek amulets: from oral performance to visual design*. London: Institute of Classical Studies, 2012.

FARAONE, C. A. Text, image and medium: the evolution of graeco-roman magical gemstones. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of Heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 50-61.

FARAONE, C. A. When necromancy goes underground: skull and corpse divination in the Paris Magical Papyri (PGM IV 1928-2144). In: STRUCK, P.;

JOHNSTON, S. (Ed.). *Mantikê: studies in ancient divination*. Leiden: Brill, 2005, p. 255-286.

FARAONE, C. A. The agonistic context of early Greek binding spells. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University, 1991, p. 03-32.

FESTUGIÈRE, R. P. A. J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: J. Gabala & Cie, 1944.

FISCHER-BOVET; C.; SÄNGER, P. Security and border policy: army and police. In: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 163-178.

FISHWICK, D. *The imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1993.

FLEMING, M. I. D. A.; BASTOS, M. T. Cerâmicas finas e comuns: sua produção no contexto provincial romano. In: FLEMING, M. I. D. A. (Ed.). *Perspectivas da arqueologia provincial romana no Brasil: pesquisas do LARP*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 51-64.

FLEMING, M. I. D. A. As lamparinas de terracota greco-romanas como veículos da iconografia religiosa. *Dédalo*, n. 27, p. 173-187, 1989.

FOWDEN, G. *The egyptian Hermes: a historical approach to late pagan mind*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

FOWDEN, G. The pagan holy man in Late Antiquity. *Journal of Hellenic Studies*, v. 102, p. 33-59, 1982.

FRANCESE, C. *Ancient Rome in so many words*. New York: Hippocrene books, 2007.

FRANKFURTER, D. *Christianizing Egypt: syncretism and local worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University, 2017.

FRANKFURTER, D. Religious practice and piety. In: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 407-428.

FRANKFURTER, D. Illuminating the cult of Kothos: the panegyric on Macarius and local religion in fifth-century Egypt. In: GOEHRING, J. E; TIMBIE, J. A. (Ed.). *The world of early Egyptian Christianity: language, literature, and social context. Essays in honor of David W. Johnson*, 2007, p. 176-188.

FRANKFURTER, D. Hagiography and the reconstruction of local religion in late antique Egypt: memories, inventions, and landscapes. In.: DIJKSTRA, J.; VAN DIJK, M. (Ed.). *The encroaching desert: Egyptian hagiography and the medieval west*. Leiden: Brill, 2006, p. 13-37.

FRANKFURTER, D. Voices, books, and dreams: the diversification of divination media in late antique Egypt. In: STRUCK, P.; JOHNSTON, S. (Ed.). *Mantikê: studies in ancient divination*. Leiden: Brill, 2005, p. 233-254.

FRANKFURTER, D. *Religion in roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University, 1998.

FRANKFURTER, D. Ritual expertise in Roman Egypt and the problem of the category 'magician'. In: SCHÄFER, P.; KIPPENBERG, H. (Ed.). *Envisioning magic*. Leiden: Brill, 1997, p. 115-135.

FRANKFURTER, D. The magic of writing and the writing of magic: the power of the world in Egyptian and Greek traditions. *Helios*, v. 21, p. 189-221, 1994.

FROEHNER, W. *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie*. Paris: Detaille, 1875.

FUNARI, P. P. A. Razão, possessão, derrisão: três facetas das práticas divinatórias entre os romanos. *Clássica*, v. 4, n. 4, p. 135-144, 1991.

GARCÍA MOLINOS, A. *La adivinación en los papiros mágicos griegos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.

GARCÍA MOLINOS, A. Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos. In: SUÁREZ DE LA TORRE, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 31-44.

GARDINER, A. L. The house of life. *The journal of Egyptian Archaeology*, v. 24, n. 2, p. 157-179, 1938.

GATES-FOSTER, J. The Eastern Desert and the Red Sea ports. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 736-747.

GIRAUDY, D.; BOUILHET, H. *O Museu e a vida*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória; Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro; Belo Horizonte: UFMG, 1990.

GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

GONÇALVES; A. T. M.; NETO, I. V. Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis. *Dimensões*, v. 25, p. 04-17, 2010.

GONÇALVES, A. T. M.; DI MESQUITA, F. D. G. Atividade epistolar no Mundo Antigo: relendo as cartas consolatórias de Sêneca. *História Revista*, v. 15, n. 1, p. 31-53, 2010.

GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 175-192.

GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

GRAF, F. Prayer in magical and religious ritual. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient greek magic and religion*. Oxford: Oxford University, 1991, p. 188-213.

GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999.

GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2016.

GUARINELLO, N. L. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, v. 1, n. 1, p. 113-127, 2010.

GONZÁLEZ, R.; MUÑOZ GALLARTE, I. Introducción: Historia Monachorum in Aegypto: de los orígenes a las traducciones modernas. In.: HISTORIA DE LOS MONJES EGIPCIOS. Introducción, traducción y notas de Dámaris Romero González e Israel Muñoz Gallarte Córdoba: Asociación de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, p. 21-38.

GORDON, R. Cosmology, astrology, and magic: discourse, schemes, power and literacy. In: BRICAULT, L.; BONNET, C. *Panthée: religious transformations in the graeco-roman Empire*. Leiden: Brill, 2013, p. 85-111.

GORDON, R. Memory and authority in the magical papyri. In: DIGNAS, B.; SMITH, R. R. R. (Ed.). *Historical and religious memory in the Ancient World*. Oxford: Oxford University, 2012, p. 145-180.

GORDON, R. Archaeologies of magical gems. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of Heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 39-49.

GORDON, R. Imagining greek and roman magic. In: BENGT, A.; STUART, C. (Org.) *Witchcraft and magic in Europe: ancient Greece and Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999, p.159-275.

HAASS, C. *Alexandria in Late Antiquity: topography and social conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1997.

HAENSCH, R. The roman army in Egypt. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 68-82.

HALLEUX, R. *Les alchimistes grecs*. Papyrus de Leyde. Papyrus de Stockholm. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

HARO SANCHEZ, M. *Magie et médecine dans les papyrus grecs d'Égypte*. Culture, le magazine culturel de l'Université de Liège, 2010. Disponível em: [http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod\\_195191/fr/magie-et-medecine-dans-les-papyrus-grecs-d-egypte](http://culture.ulg.ac.be/jcms/prod_195191/fr/magie-et-medecine-dans-les-papyrus-grecs-d-egypte). Acesso em 13 de jun. 2016.

HARO SANCHEZ, M. Les papyrus iatromagiques grecs et la région thébaine. In: DELATTE, A.; HEILPORN, B. *Et maintenant ce ne sont plus que des villages: Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine: Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*. Brussels: Association Égyptologique Reine Élisabeth, 2008, p. 97-102.

HEILPORN, P. *Thèbes et ses taxes: recherches sur la fiscalité en Égypte romaine*. Paris: Boccard, 2009.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridade política. *Arys*, n. 4, p. 211-230, 2001.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideologia en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

JENNES, G. Life portraits: people in worship. In.: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 473-482.

JESUS, C. A. F. de. *Senaqueribe em Judá*. Uma análise das fontes bíblicas e extrabíblicas. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos judaicos e árabes) – Programa de Pós-graduação em Estudos judaicos e árabes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

JÖRDENS, A. Status and citizenship. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 247-259.

KLUTZ, T. Jesus, Morton Smith and the 'Eight Book of Moses' (PGM 13.1-734). *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, n. 21, v. 2, p. 133-159, 2011.

KOENIG, Y. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Bibliothèque de l'Égypte ancienne. Paris: Pygmalion/Gérard Watelet, 1994.

KOESTER, H. *History, culture and religion of the Hellenistic age*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1995.

KOTANSKY, R. *Greek magical amulets: the inscribed gold, silver, copper, and bronze lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*. Papyrologica Coloniensia. Opladen: Westdeutscher, 1994.

KOTANSKY, R. Incantations and prayers for salvation on scribed Greek amulets. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University, 1991, p. 107-137.

KRUSE, T. The branches of Roman and Byzantine government and the role of cities, the church, and elite groups. In: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 119-138.

LACARRIÈRE, J. *Padres do deserto: homens embriagados de Deus*. São Paulo: Loyola, 2013.

LATJAR, A. The Theban region under the roman empire. In: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 171-188.

LATJAR, A. *Deir el-Bahari in the hellenistique and roman periods: a study of an Egyptian temple based on greek sources*. Warsaw: Warsaw University and the Raphael Thaubenschlag Foundation, 2006.

LESKO, L. H. Cosmogonias e cosmologias do Egito antigo. In: SHAFER, B. (Org.). *As religiões no Egito antigo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 113-148.

LÉVÊQUE, P. *O mundo helenístico*. Lisboa: Edições 70, 1987.

LÉVÊQUE, P. *A aventura grega*. Lisboa: Cosmos, 1967.

LEWY, H. *Chaldaean oracles and theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire*. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1978.

LIMA NETO, B. M. *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África Proconsularis: o caso de Apuleio de Madaura (século II d. C.)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

LÓPEZ, A. G. *Shenoute of Atripe and the uses of poverty: rural patronage, religious conflict and monasticism in late antique Egypt*. Los Angeles: University of California, 2013.

LUCK, G. *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1985.

MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. viii-xxiii.

MACMULLEN, R.; LANE, E. *Paganism and Christianity 100-425 C. E.: a sourcebook*. Minneapolis: Fortress, 1992.

MACMULLEN, R. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University, 1981.

MANGUEIJO, C. Introdução geral. In.: LUCIANO DE SAMOSATA. *O mentiroso ou o incrédulo*. Introdução, tradução e notas de Custódio Manguêijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 11-16. v. 2.

MANNING, J. G. *Land and power in Ptolemaic Egypt*. Cambridge: Cambridge University, 2003.

MARCO SIMÓN, F. La emergencia de la magia como sistema de alteridade em la Roma augustea y julio-claudia. *Mene*, 1, 2001, p.105-132.

MARCOS, N. F. Motivos judíos en los papiros magicos griegos. In: LOMAS, F. J. (Org.) *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1985, p. 101-127.

MARGANNE, M. H. L'emplâtre Isis et autres recettes d'origine égyptienne. In: PARDON-LABONNELIE, M. (Ed.). *La coupe d'Hygie: médecine et chimie dans l'Antiquité*. Dijon: Editions Universitaires de Dijon, 2013, p. 63-82.

MARÍN CEBALLOS, M. C. La religión de Isis em "Las Metamorfosis" de Apuleyo. *Habis*, n. 4, 1973, p. 127-180.

MARTÍN VALENTÍN, F. J. *Los magos del antiguo Egipto*. Madrid: Oberon, 2002.

MASTROCINQUE, A. The colours of magical gems. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 62-68.

MAZA, C. M.; ALVAR, J. Cultos orientales y cultos mistericos. In: ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 479-498.

MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006, p. 21-52.

MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006, p. 193-222.

MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Ancient magic and ritual power*. Boston/Leiden: Brill, 2001.

MICHEL, S. M. Studies on magical amulets in the British Museum. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 82-87.

MINAS-NERPEL, M. Egyptian temples. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 362-382.

MINAS-NERPEL, M.; PFEIFFER, S. Establishing roman rule in Egypt: the trilingual stele of Cornelius Gallus from Philae. In.: LEMBKE, K.; MINAS-NERPEL, M.; PFEIFFER, S. (Ed.). *Tradition and transformation: Egypt under roman rule*. Proceedings of the international conference, Hildesheim, Roemer, and Pelizaeus Museum, 3-6 July 2008. Leiden: Brill, 2010, p. 265-298.

MIRECKI, P.; MEYER, M. (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2012.

MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MOYER, I. S.; DIELEMAN, J. Miniaturization and the opening of the mouth in a greek magical text (PGM XII. 270-350). *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, n. 3, p. 47-72, 2003.

MUHLESTEIN, K.; INNES, C. Synagogues and cemeteries: evidence for a jewish presence in the Fayum. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 4, n. 2, p. 53-59, 2012.

NAGY, A. M. Magical gems and classical archaeology. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (Ed.). *Gems of Heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 75-80.

NÉMETH, G. Jewish elements in the Greek magic of Pannonia. *Journal of Ancient Judaism*, v. 1, p. 181-188, 2010.

NORTH, J. Diviners and divination at Rome. In: BEARD, M.; NORTH, J. *Pagan priests*. London: Duckworth, 1990, p. 51-71.

OGDEN, D. The apprentice's sorcerer: Pancrates and his powers in context (Lucian, *Philopseudes* 33-36). *Acta Classica : Proceedings of the Classical Association of South Africa*, v. 47, n. 1, p. 101-126, 2004.

OGDEN, D. *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds*. New York: Oxford University, 2002.

OGDEN, D. *Greek and Roman necromancy*. Princeton: Princeton University, 2001.

PACHOUMI, E. *The concepts of the divine in the Greek Magical Papyri*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

PANTALACCI, L. Coptos, gates to the Eastern Desert. In.: BRUN, J. P.; FAUCHER, T.; REDON, B.; SIDEBOTHAM, S. (Ed.). *The Eastern Desert of Egypt during the greco-roman period*. Archaeological reports, 2018, p. 11-31.

PEREIRA, R. G. G. *Helenização e egípcianização: re-construção de identidades no Egito helenístico*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

PEREIRA, F. C. da C. *Filosofia política, resistência e identidade no Baixo Império romano: um estudo sobre a reação dos filósofos neoplatônicos ao avanço do cristianismo (361-363)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

PETIT, P. *A paz romana*, São Paulo: Edusp, 1989.

PETIT, P. *A civilização helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PINCH, G. *Magic in ancient Egypt*. London: British Museum, 1994.

PINTO, P. G. H. Os procedimentos classificatórios das religiões greco-orientais. *Clássica*, Suplemento 2, p. 219-225, 1993.

RITNER, R. Egyptian magical practice under the Roman Empire: the demotic spells and their religious context. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: v. II*, 18.5, p. 3333-3379, 1995.

RITNER, R. K. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. Chicago: The University of Chicago, 1993.

RITNER, R. K. A uterine amulet in the Oriental Institute Collection. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 43, n. 3, p. 209-221, 1984.

RÖMER, C. Egypt in the Byzantine world. In.: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 71-88.

ROSA, C. B. A religião na *Urbs*. In: MENDES, N. M. & SILVA, G. V. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006, p. 137-160.

SALES, J. das C. Corpo e Tempo: as imagens idealizadas da Arte egípcia. *DigitAR*, n. 2, p. 168-185, 2015.

SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Eduece, 2006.

SAUNERON, S. Les conditions d'accès à la fonction sacerdotale à l'époque gréco-romaine, *Bulletin de l'institut français d'Archéologie Orientale*, n. 61, p. 55-57, 1961.

SAUNERON, S. *The priests of Ancient Egypt*. London: Evergreen Books, 1960.

SCARBOROUGH, J. *The pharmacology of sacred plants, herbs and roots*. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University, 1991, p. 138-174.

SCHEID, J. *An introduction to Roman Religion*. Indiana: Indiana University, 2016.

SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHMITT, F. Exclusividade e intolerância na Igreja Primitiva. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 169-178, 2015.

SFAMENI, C. Magic in Late Antiquity: the evidence of magical gems. In: GWYNN, D.; BANGERT, S. (Ed.). *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden/Boston: Brill, 2010, p. 435-473.

SKINNER, S. *Techniques of Graeco-Egyptian magic*. Singapura: Golden Hoard Press, 2014.

SMITH, J. Z. Trading places. In.: MEYER, M.; MIRECKI, P. (Ed.). *Ancient magic and ritual power*. Boston/Leiden: Brill, 2001, p. 13-27.

SMITH, M. *Jesus the magician*. San Francisco: Barnes & Noble Books, 1993.

SMITH, M. Relations between magical papyri and magical gems. In: BINGEN, G.; NACHTERGAEL, J. (Éd.). *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International de Papyrologie*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, p. 129-135, 1979.

SEYRIG, H. *Scripta numismática*. Paris: P. Geuthner, 1986.

SEYRIG, H. *Trésors du Levant anciens et nouveaux*. Paris: P. Geuthner, 1973.

SILVA, E. C. M. O paganismo na Antiguidade Tardia: o Serapeum, o templo alexandrino de Serápis, história, historiografia e fontes documentais sobre sua destruição, em 392 d. C. In: SILVA, E. C. M. da; SILVA, G. V. da; SILVA, R. A. da. *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória: Edufes, 2019, p. 161-177.

SILVA, G. V. da. Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade tardia: o ataque aos templos pagãos segundo Libânio de Antioquia. *Calíope: Presença Clássica*, v. 1, n. 27, 2014, p. 45-72.

SILVA, G. V. da. Ritos mágicos e sociabilidades religiosas em Antioquia: João Crisóstomo e a censura aos judeus e judaizantes. In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V. da.; CARVALHO, R. N. B.; FRANCALANCI, C. *Rito e celebração na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2012, p. 44-55.

SILVA, G. V. da. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. In: ANDRADE FILHO, R. O. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade*

e *Idade Média*: estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, p. 195-208.

SILVA, G. V. da. (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM, 2008.

SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da 'basileia' (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

SILVA, G. V. da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio. *Revista de História da Ufes*, n. 9, p. 27-39, 2001.

SILVERMAN, D. P. O divino e as divindades no Antigo Egito. In: SHAFER, B. E. (Org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, p. 54-97.

SOARES, C. da S. O gênero epistolar na Antiguidade: a importância das cartas de Cipriano para a História do Cristianismo norte africano (séc. III d. C.). *História e Cultura*. v. 2, n. 3, 2013, p. 199-215.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. La formación del mago: el testimonio de los papiros magicos del Egito grecorromano. In.: SUÁREZ DE LA TORRE, E. ; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E.; CANZOBRE, I. (Ed.). *Magikè téchne: formación y consideración social del mago em el Mundo Antigo*. Madrid: Dykinson, 2017, p. 113-148.

SUÁREZ DE LA TORRE, E. ; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015.

TALLET, G.; ZIVIE-COCHE, C. Imported cults. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 436-456.

TEETER, E. *Religion and ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University, 2011.

TEJA, R. Monjes, magia y demonios em la “Vida de Hipazio” de Calínico. In: TEJA, R. (Ed.). *Profecía, magia y adivinación em las religiones antiguas*. Palencia: Fundación Santa Maria la Real, 2001, p. 107-128.

TIRADRITTI, F. *Tesouros do Egito: museu egípcio do Cairo*. São Paulo: Manole, 1998.

TORALLAS TOVAR, S. Una casa llena de oscuridad: Shenoute y los paganos. Con una traducción de “No porque un zorro ladre”. *Collectanea Christiana Orientalia*, n. 12, p. 125-154, 2015.

TÖRÖK, L. Between egyptian and meroitic nubian: The southern frontier region. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 749-762.

TURCAN, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

TURCAN, R. *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

VANDORPE, K.; CLARYSSE, W. Cults, Creeds, and Clergy in a Multicultural Context. In.: VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and late antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 407-428.

VANDORPE, K. Identity. In.: RIGGS, C. (Ed.). *The Oxford handbook of roman Egypt*. Oxford/New York: Oxford University, 2012, p. 260-276.

VANDORPE, K. City of many a gate, harbour for many a rebel. Historical and topographical outline of greco-roman Thebes. In.: VLEEMING, S. P. (Ed.). *Hundred-gated Thebes*. Acts of a colloquium on Thebes and the theban area in the graeco-roman period. Leiden/New York/Köln: Brill, 1995, p. 203-239.

VAN MINNEN, P. The letter (and other papers) of Ammon: Panopolis in the 4th century A.D. In.: EGBERTS, A.; MUHS, P. B.; VAN DER VLIET, J. (Ed.). *Perspectives on Panopolis: an egyptian town from Alexander the great to the Arab conquest*, 2002, p. 177-199.

VASQUES, M. S. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano. *Romanitas*, n. 3, p. 47-64, 2014.

VÁZQUES HOYS, A. M. La magia de la palabra: aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad III. *Espaço, tempo y forma*, n. 7, p. 327-362, 1994.

VÁZQUES HOYS, A. M. Aproximación a la magia, la brujería y la superstición en la Antigüedad. *Espaço, tempo y forma*, n. 2, p. 171-196, 1989.

VEYMIERS, R. *Hileôs tõi phorounti: Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*. Brussels: Academie Royale de Belgique, 2009.

VEYNE, P. *O Império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VERCOUTTER, J. *Em busca do Egito esquecido*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

VERSNEL, H. S. The poetics of the magical charm: an essay on the power of words. In: MIRECKI, P.; MEYER, M. (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002, p. 105-158.

VITELOZZI, P. Relations between magical texts and magical. In: KIYANRAD, S.; THEIS, C.; WILLER, L. (Ed.). *Bild und Schrift auf 'magischen' Artefakten*. Berlin: Walter de Gruyter, 2018, p. 181-254.

WILLIS, W. H.; MARESCH, K. *The archive of Ammon Scholasticus of Panopolis (P. Ammon)*. The legacy of Harpocraton. Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1997.

WILLIS, W. H. Two literary papyri in an archive from Panopolis. *Illinois Classical Studies*, v. 3, p. 140-153, 1978.

WILD, R. A. *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*. Leiden: Brill, 1981.

WILDISH, M. *The Hieroglyphics of Horapollo Nilous: hieroglyphic semantics in Late Antiquity*. London/New York: Routledge, 2018.

WIPSZYCKA, E. *The second gift of the Nile*. Monks and monasteries in late antique Egypt. Warsaw: JJP Supplement, 2018. v. 33.

WIPSZYCKA, E. *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)*. Warsaw: JJP Supplement, 2009. v. 11.

WITT, R. E. *Isis in the ancient world*. Maryland: The Johns Hopkins University, 1997.

ZAGO, M. *Tebe magica e alchemica*. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la collezione Anastasi. Padova: Libreria Universitaria, 2010.

ZWIERLEIN-DIEHL, E. *Antike Gemmen und ihr Nachleben*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

## ANEXOS

Grade de leitura 1 – a emergência dos sacerdotes-magos como *theioi andres*

Categoria	Dados coletados dos PGM
Formação, instrução e transmissão do conhecimento mágico	<p><b>Instrução específicas de outro sacerdote</b>  “Para lembrar o que foi dito: Use o seguinte composto” (PGM II, 20);  “Não para ganho, mas para instrução” (PGM IV, 475-829);  “juro pelos deuses sagrados e pelos deuses celestiais não compartilhar o procedimento de Salomão com ninguém” (PGM IV, 850);  “Transe de Salomão” (PGM IV, 850-929);  “Instrução relativa a um anel mágico” (PGM, 447-458);  “Conceda a ele instrução” (PGM VII, 130);  “Interpretações procedentes dos templos das quais se serviam os escribas sagrados” (PGM XII, 401);</p> <p><b>Instrução divina</b>  “procedimento [...] foi testado por Maneton, a quem foi dado como um presente por Osiris” (PGM III, 440);  “O grande deus Hélios-Mitra ordenou que me fosse revelado por seu arcanjo” (PGM IV, 475-829);  “é dito a você pelo deus” (PGM IV, 705);  “ele (o deus Hélios) responderá com uma revelação [...] você lembrará das coisas ditas pelo deus” (PGM IV, 724-750);  “revele a mim sobre as coisas que peço através da adivinhação da lâmpada para visão direta” (PGM IV, 950);  “Escreva instruções sobre o que você deseja em um pequeno pedaço de papiro” (PGM XIII, 96-106).</p> <p><b>Conhecer hieróglifos</b>  “escrito em Heliópolis com letras hieroglíficas” (PGM IV, 885);  “No lado de trás da pedra, você deve inscrever o nome em hieróglifos, como os profetas o pronunciam” (PGM XII, 275);  “Pegue uma raiz de <i>pasithea</i> ou absinto e escreva esse nome à maneira sagrada” (PGM XII, 397);  “hinos de Hélios em hieroglífico” (PGM XIII, 145);</p> <p><b>Conhecer o nome mágico da divindade</b>  “[Este] é seu nome de autoridade” (PGM I, 35);  “nome de poder” (PGM I, 205; PGM VII, 579);  “nome secreto” (PGM I, 215);  “grande nome” (PGM I, 225; PGM II, 125; PGM III, 263; PGM IV, 3235; PGM VII, 890; PGM XII, 94);  “diga seu nome” (PGM I, 227; PGM III, 165; PGM IV, 225);  “nome divino” (PGM I, 310; PGM III, 390; PGM III, 424; PGM III, 494; PGM III, 633; PGM IV, 215; PGM IV, 286; PGM IV, 850; PGM V, 75; PGM VII, 300A; PGM VII, 385; PGM X, 40);  “eu o invoco pelos seus nomes” (PGM III, 10);  “verdadeiro nome” (PGM IV, 80; PGM IV, 280; PGM IX, 10);  “conceder todas as [petições] da minha oração completamente, porque eu conheço seus sinais, [símbolos e] formas, quem você é a cada hora e o seu nome” (PGM III, 495);  “eu sou aquele [...] para quem você deu o conhecimento do seu grande nome” (PGM XII, 90-95);</p>

	<p>“Eu conheço seus nomes sagrados [e] seus sinais e eu seus símbolos e [quem você é em cada hora] e qual é o seu nome” (PGM III, 625);</p> <p><b>Saberes esotéricos</b>  “[...] tudo o que faz parte do conhecimento mágico” (PGM I, 330);  “Faça essas coisas dessa maneira e, depois de executá-las, poderá saber com que natureza maravilhosa esse processo é dotado” (PGM IV, 2110);  “deus/deuses. O livro sagrado chamado Único [...] a respeito do santo nome” (PGM XIII, 1-10);</p>
Os rituais de purificação	<p><b>Purificação do mago</b>  “mantenha-se puro” (PGM IV, 26; PGM IV, 52; PGM XIII, 1-10; PGM III, 300; PGM IV, 785; PGM IV, 1265; PGM IV, 3085; PGM IV, 3209; PGM VII, 334; PGM VII, 750; PGM XII, 275; PGM XIII, 345);  “abster-se de carne” (PGM I, 55; PGM IV, 735; PGM IV, 52); “abster-se de relações sexuais” (PGM I, 40; PGM II, 290; PGM III, 297; PGM IV, 900; PGM VII, 840; PGM VII, 365; PGM VII, 840); “toda impureza” (PGM I, 55; PGM I, 290; PGM XIII, 646) “abster-se de vinho” (PGM IV, 52); “abster-se de comida crua” (PGM IV, 52); “vá para um local puro e consagrado” (PGM III, 700; PGM V, 213; PGM VII, 875); “purificação da maneira habitual” (PGM IV, 770; PGM IV, 3209)</p> <p><b>Purificação de instrumentos utilizados pelo mago</b>  “roupas purificadas” (PGM III, 633; PGM IV, 705); “roupa de linho puro” (PGM IV, 172; PGM IV, 1860; PGM IV, 3000; PGM IV, 3095)  “óleo purificado” (PGM II, 55; PGM IV, 3190; PGM VII, 360);  “lâmparina purificada” (PGM III, 170; PGM XIII, 315);</p>
<p>Os poderes e atribuições do sacerdote-mago como <i>theios áner</i></p> <p>(poderes taumatúrgicos e atribuições do sacerdote-mago)</p>	<p><b>Revelação (em categoria específica)</b></p> <p><b>Conhecimento excepcional</b>  PGM III, 595; PGM III, 424; PGM IV, 154; PGM VII, 478</p> <p><b>Poder, favor, glória e fortuna</b>  PGM III, I; PGM IV, 295; PGM IV, 1615; PGM IV 2359; PGM VIII, 1; PGM XII, 105; PGM XII, 182; PGM XII, 270</p> <p><b>Poder divino</b>  PGM I, 50; PGM I, 190; PGM IV, 195; PGM IV, 1115; PGM IV, 1665; PGM IV, 2045; PGM IV, 2185; PGM VII, 1017; PGM IV, 2967; PGM IV, 3125; PGM XII, 300;</p> <p><b>Fabricação de amuletos</b>  PGM IV, 86; PGM IV, 467; PGM VII, 370; PGM VII, 528; PGM VII, 579; PGM VII, 919; PGM X, 24</p> <p><b>Cura/Proteção</b>  PGM I, 192; PGM V, 370; PGM IV, 910; PGM IV, 1260; PGM VII, 55; PGM VII, 490; PGM VII, 675</p> <p><b>Provocar malefícios</b></p>

	<p>“destruir/matar”: <i>PGM I</i>, 95; <i>PGM IV</i>, 2441; <i>PGM IV</i>, 2622; <i>PGM VII</i>, 429; <i>PGM XII</i>, 300</p> <p>“doenças”: (<i>PGM IV</i>, 2441; <i>PGM VII</i>, 429; <i>PGM XII</i>, 300)</p> <p><b>Exorcizar</b></p> <p><i>PGM I</i>, 115; <i>PGM IV</i>, 86; <i>PGM IV</i>, 1227; <i>PGM IV</i>, 3007; <i>PGM VII</i>, 429</p> <p><b>Sujeitar oponentes legais</b></p> <p><i>PGM XII</i>, 160; <i>PGM XII</i>, 270; <i>PGM XII</i>, 300.</p> <p><b>Requerer paredros</b></p>
O sacerdote-mago como integrante de cultos de mistério	<p><b>Iniciação</b></p> <p>“Iniciação” (<i>PGM IV</i>, 26; <i>PGM IV</i>, 715-725; <i>PGM IV</i>, 724; <i>PGM IV</i>, 730; <i>PGM IV</i>, 475-829; <i>PGM V</i>, 380; <i>PGM XII</i>, 80-90; <i>PGM XIII</i>, 1-313; <i>PGM XIII</i>, 346-646); “iniciados” (<i>PGM I</i>, 125; <i>PGM IV</i>, 475); “companheiro iniciado” (<i>PGM IV</i>, 735); “mistagogos” (<i>PGM IV</i>, 175); “grande mistério” (<i>PGM IV</i>, 2590); “transmitiu seus mistérios” (<i>PGM V</i>, 110); “mantenham em lugar secreto como um grande mistério” (<i>PGM XII</i>, 320); “respire o mistério que preparei” (<i>PGM XII</i>, 330); “não iniciado”; “eles (os deuses) como não iniciado” (<i>PGM XIII</i>, 685).</p> <p><b>Rituais de ‘systasis’</b></p> <p>“encontro ordenado pelo mago” (<i>PGM II</i>, 64-183; <i>PGM III</i>, 494-611; <i>PGM IV</i>, 755-780; <i>PGM VII</i>, 505-528; <i>PGM VIII</i>, 1-63; <i>PGM XIII</i>, 346-646); “encontro entre o mago e os deuses” (<i>PGM III</i>, 187-262; <i>PGM IV</i>, 260-285); “encontro divino ordenado pelo mago com fins divinatórios” (<i>PGM II</i>, 1-64; <i>PGM III</i>, 187-262; <i>PGM III</i>, 633-731); “conjunção duradoura entre o mago e os deuses” (<i>PGM I</i>, 42-195; <i>PGM IV</i>, 154-285; <i>PGM XIII</i>, 1-343; 343-646; 927-931);</p> <p><b>Requerer um ‘paredros’</b></p> <p>“<i>daimon paredros/ paredros</i> divino” (<i>PGM I</i>, 1-42; <i>PGM I</i>, 42-195; <i>PGM IV</i>, 296-466; <i>PGM IV</i>, 1928-2005; <i>PGM IV</i>, 2145-2240; <i>PGM VII</i>, 862; <i>PGM XII</i>, 14-95).</p>

### Grade de leitura 2 – profissionalização do mago e o ofício da magia

Categoria	Dados coletados dos <i>PGM</i>
O conhecimento do sagrado à disposição dos sacerdotes-magos	<p><b>Invocações</b></p> <p>“eu o invoco pelo seu nome/pelos seus símbolos” (<i>PGM I</i>, 247; <i>PGM I</i>, 262; <i>PGM VII</i>, 429; <i>PGM IV</i>, 490; <i>PGM IV</i>, 2180; <i>PGM III</i>, 110; <i>PGM III</i>, 570; <i>PGM IV</i>, 1210; <i>PGM III</i>, 494; <i>PGM IV</i>, 270; <i>PGM IV</i>, 945; <i>PGM IV</i>, 1605; <i>PGM IV</i>, 2967; <i>PGM VI</i>, 1; <i>PGM VII</i>, 862; <i>PGM VIII</i>, 20; <i>PGM XII</i>, 133; <i>PGM XII</i>, 201; <i>PGM XIII</i>, 343)</p> <p><b>Epítetos</b></p> <p>“grande deus/deusa” (<i>PGM II</i>, 115; <i>PGM III</i>, 75; <i>PGM III</i>, 635)</p>

	Seth “grande deus ctônico” ( <i>PGM</i> III, 40); “grandioso Mitra” ( <i>PGM</i> III, 100); Hélio “maior no céu” ( <i>PGM</i> III, 130); “o maior dos deuses” ( <i>PGM</i> IV, 660); Toth “o grande, o sábio” ( <i>PGM</i> IV, 20); <i>Hermes Trismegisto</i> ( <i>PGM</i> IV, 885; <i>PGM</i> VII, 551); “o chefe de todos os magos” ( <i>PGM</i> IV, 2289) “deus imortal” ( <i>PGM</i> V, 172); “o grande deus Hélio-Mitra” ( <i>PGM</i> IV, 480); Hécate “senhora dos mortos” ( <i>PGM</i> III, 45); “de muitos nomes” ( <i>PGM</i> IV, 2745); “deusa de três cabeças” ( <i>PGM</i> IV, 2280; <i>PGM</i> IV, 2525; <i>PGM</i> IV, 2605; <i>PGM</i> IV, 2785).
O repertório dos procedimentos mágico-divinatórios	<p><b>Adivinhação</b></p> <p><i>PGM</i> IV, 2006-2125, <i>PGM</i> IV, 1928-2005, <i>PGM</i> IV, 2140-44 “adivinhação com auxílio do espírito dos mortos” (<i>PGM</i> IV, 250; <i>PGM</i> IV, 1928-2005; <i>PGM</i> IV, 2006-2125, <i>PGM</i> IV, 1928-2005, <i>PGM</i> IV, 2140-44)</p> <p>“espíritos que tiveram morte violenta” (<i>PGM</i> II, 1-64; <i>PGM</i> II, 64-183; <i>PGM</i> IV, 1390-1495; <i>PGM</i> IV, 1872-1927; <i>PGM</i> XII, 107-121);</p> <p>“profecias/revelação em sonhos” (<i>PGM</i> I, 95; <i>PGM</i> I, 300; <i>PGM</i> I, 330; <i>PGM</i> II, 1-64; <i>PGM</i> III, 160; <i>PGM</i> IV, 1445; <i>PGM</i> IV, 1850; <i>PGM</i> III, 230; <i>PGM</i> IV, 52-85; <i>PGM</i> IV, 2441; <i>PGM</i> IV, 2622; <i>PGM</i> IV, 2075; <i>PGM</i> IV, 2441 (feitiço de atração com revelação em sonho); <i>PGM</i> IV, 2622; <i>PGM</i> IV, 3172; <i>PGM</i> VI, 1-67; <i>PGM</i> VII, 407-410 (com feitiço de consulta a lamparina); <i>PGM</i> VII, 664; <i>PGM</i> VII, 862; <i>PGM</i> VII, 993; <i>PGM</i> VII, 1009; <i>PGM</i> XII, 107-21; <i>PGM</i> XIII, 300);</p> <p>“lamparina” (<i>PGM</i> I, 262-347; <i>PGM</i> V, 1-53; <i>PGM</i> V, 370-446; <i>PGM</i> VII, 407-410 (com revelação em sonho); <i>PGM</i> VII, 540-78);</p> <p>“auxílio de um médium” (<i>PGM</i> IV, 850; <i>PGM</i> VII, 348-58; <i>PGM</i> XIVc, 16-27);</p> <p>“com uma visão direta” (<i>PGM</i> VII, 727; <i>PGM</i> VII, 319-34; <i>PGM</i> IV, 930-1114; <i>PGM</i> IV, 2622; <i>PGM</i> XIII, 734)</p>
Os instrumentos mágicos utilizados pelos sacerdotes-magos em seu ofício	<p>“Tinta preta” fabricada pelo mago (<i>PGM</i> IV, 2140-44; <i>PGM</i> IV, 2006-2085; <i>PGM</i> VII, 208-9; <i>PGM</i> VII, 203-5);</p> <p>“vestimenta” a ser utilizada durante os rituais pelo mago (<i>PGM</i> I, 55; <i>PGM</i> III, 633; <i>PGM</i> IV, 705; <i>PGM</i> IV, 172; <i>PGM</i> IV, 1860; <i>PGM</i> IV, 3000; <i>PGM</i> IV, 3095);</p> <p>“amuleto para proteção do mago” (<i>PGM</i> I, 270; <i>PGM</i> IV, 257; <i>PGM</i> IV, 660; <i>PGM</i> IV, 1070 (retirado de uma estátua de Harpócrates); <i>PGM</i> IV, 2891 (<i>systasis</i> com Hécate);</p> <p>“conhecimento do poder das ervas” (<i>PGM</i> I, 185-195; <i>PGM</i> IV, 2967-2974; <i>PGM</i> XII, 405-437);</p> <p>“lamparina que não seja da cor vermelha” (<i>PGM</i> I, 280; <i>PGM</i> II, 55; <i>PGM</i> IV, 2359; <i>PGM</i> VII, 540-78; <i>PGM</i> VIII, 85; <i>PGM</i> XII, 20; <i>PGM</i> XII, 130).</p>

O ato mágico e a <i>práxis</i> ritual	<p><b>‘Voces magicae’</b>  “nomes divinos” (PGM IV, 850-929; PGM III, 1-164; PGM IV, 710; PGM XII, 107-21 (Ablanatalba) PGM IV, 850-929 (Osiri); PGM III, 1-164; PGM VII, 643-51; PGM VIII, 60; PGM X, 5; PGM XII, 350 (Iao Sabaoth Adonai); PGM XII, 153-60 (Toth).</p> <p><b>Local para realização da prática ritual</b>  “local aberto” (PGM IV, 900); “o deserto” (PGM III, 616); “tumba ou necrópole” (PGM III, 25-26; PGM III, 286); “um rio” (PGM III, 286; PGM IV, 26-51); “em um lugar inacessível” (PGM III, 380; PGM III, 690); na casa (PGM I, 83; PGM II, 148; PGM III, 193; PGM IV, 2188; PGM VIII, 59; PGM XII, 104; PGM IV, 2373-2440); “em seu quarto” (como podemos verificar no PGM II, 1-182; no PGM IV, 62; PGM VII, 490; PGM IV, 593-619; PGM IV, 628-42 e PGM IV, 664-85); “seu telhado” (PGM I, 70 e PGM IV, 2711); num “telhado elevado” (PGM I, 56; PGM IV, 2469, PGM IV, 2711); na “sala superior da casa” (PGM IV, 171); “na sala em que você reside” (PGM I, 80-84).</p> <p><b>Sacrifício</b>  “incenso” (PGM II, 25; PGM XIII, 350 PGM IV, 215; PGM V, 395; PGM VIII, 58; PGM III, 308 e PGM IV, 919).</p> <p><b>Momentos propícios</b>  “símbolos zodiacais/horóscopo” (PGM II, 80; PGM III, 275; PGM III, 278; PGM V, 380; PGM V, 370; PGM VII, 284; PGM VII, 300A; PGM VII, 795; PGM XII, 310; PGM XIII, 343).  “deuses dos dias e das horas”</p>
---------------------------------------	--

### Grade de leitura 3 – Amuletos mágicos

<p><b>Figura 3 – Jonas e a baleia</b></p>	<p><b>Identificação</b>  Classificação iconográfica: Jonas. Publicação: Bonner, 1951. Número: 347. Material: Cornalina vermelha. Datação: séculos III e IV. Procedência: Coleção do Museu de Belas Artes de Boston. Dimensões: 1,7 x 1,5.</p> <p><b>Símbolos mágicos</b>  Anverso: Representação do episódio de Jonas e a baleia.</p> <p><b>Símbolos divinos</b>  Anverso: Jonas em oração.</p> <p><b>Inscrições</b>  Não possui.</p>
	

Figura 4 – Arcanjo	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Arcanjo. Publicação: Mastrocinque, 2014. Número: 517. Material: Jaspe. Datação: séculos V – VI. Procedência: Coleção de Clerc. Dimensões: 2,10 x 1,50 x 0,30.
	<b>Símbolos mágicos</b> Anverso: Arcanjo alado segurando um cetro
	<b>Símbolos divinos</b> Reverso: Inscrição “deus único”.
	<b>Inscrições</b> Anverso: ΓΑΒΡΗΛ ΜΙΧΑΗΛ ΟΥΡΙΗΛ ΚΟΥΡΙΗΛ. Que significa: Γαβριήλ Μιχαήλ Ουριήλ Κουριήλ, “Gabriël Michaël Ouriël Souriël”. Reverso: lemos a inscrição ΕΙΣ ΘΕΟΣ. εἷς θεός; “deus único”.

Figura 6 – O galo anguípede	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Galo anguípede. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 01. Material: Jaspe verde. Datação provável: século III. Procedência: Coleção de Hakky Bey. Dimensões: 1,80 x 1,30 x 0,25.
	<b>Símbolos mágicos</b> Anverso: figura antropozoomórfica (cabeça de galo, tronco humano e pernas em forma de serpente). Porta escudo e chicote.
	<b>Símbolos divinos</b> Representação de Abrasax (epíteto do deus de Israel).
	<b>Inscrições</b> Não possui.

<b>Figura 7 – Asclépio e Higeia para o estômago</b>	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Asclépio. Publicação: Mastrocinque 2014. Número: 363. Material: Hematita. Datação: séculos I-III. Procedência: Adquirido no Egito, em 1913. Dimensões: 2,60 x 1,95 x 0,35.
	<b>Símbolos mágicos</b> Anverso: lua crescente (propícia para operações mágicas). Reverso: símbolo de Chnoubis. Reverso do amuleto associado ao termo στομάχου (amuleto para o estômago).
	<b>Símbolos divinos</b> Representações de Asclépio e Higeia (a quem eram direcionadas as invocações).
	<b>Inscrições</b> Reverso: CTOMAXOY, στομάχου cujo significado é “amuleto para o estômago”.

<b>Figura 8 – amuleto de Salomão</b>	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Salomão. Publicação: Michel, 2001. Número: 436. Material: Hematita. Datação: século IV. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,50 x 1,50 x 0,40.
	<b>Símbolos mágicos</b> Salomão em um cavalo virado para a direita. Ele está usando sapatos, túnica, manto e coroa com raios, golpeando com uma lança, uma figura feminina que está deitada ao solo.
	<b>Símbolos divinos</b>
	<b>Inscrições</b> Inscrição ao redor, começando acima da cauda do cavalo: ΣΟΛΟΜΩΝ (Salomão). Reverso: inscrição em três linhas: σφραγισθ εου “σφραγίς θεοῦ” (o selo de Deus).

<b>Figura 9 – amuleto mágico de escaravelho/serpente Ouroboros</b>	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Escaravelho. Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 48. Material: Jaspe verde e vermelho. Datação provável: séculos I e III. Procedência: coleção de Crignon de Montigny, 1887. Dimensões: 1,85 x 1,30 x 0,31
	<b>Símbolos mágicos</b> Anverso: a serpente Ouroboros em torno do artefato, símbolo mágico (amuleto para proteção).
	<b>Símbolos divinos</b> Anverso: O escaravelho é a representação do deus egípcio Kepera e a serpente Ouroboros, o deus Kemateph.
	<b>Inscrições</b> Reverso: “σατραπε[ρ]κμήφ, τόν ξιφιδίω κ<νημιδ>ίω” significa “satrapa Kemateph, o punhal e caneleiras.”

<p><b>Figura 10 – Serápis: ritual de abertura da boca</b></p>	<p><b>Identificação</b>          Classificação iconográfica: Serápis e outras divindades.          Publicação: Delatte e Derchain, 1964. Número: 294.          Material: Jaspe verde e marrom. Datação provável: séculos I-III. Procedência: Coleção de Gustave Schlumberger.          Dimensões: 3,60 x 3,10 x 0,65.</p>
	<p><b>Símbolos mágicos</b>          Anverso: a Serpente Ouroboros (símbolo mágico) em torno de uma cena.          Reverso: Hécate com três cabeças (deusa das artes mágicas) acompanhada de divindades ctônicas (Seth e Anúbis).</p>
	<p><b>Símbolos divinos</b>          Anverso: Representação dos deuses Serápis, Hélios, Hermes e Seth numa embarcação. Um homem aponta para a boca de Serápis um instrumento. Reverso: Hécate (com três cabeças) ao lado de Seth e Anúbis.</p>
	<p><b>Inscrições</b>          A inscrição diz <i>Ιαρβαθ αγραμνη Φιβω Χνημεω Περω Μουικρω Ιαρβαθ αγραμνη Φιβω Χνημεω</i>, que significa “Ia, Arbath [= quatro], o grande cordeiro [ou o grande íbis], Chnoum o grande, o faraó Moui Srô [= leão-ovelha]”.</p>

<p><b>Figura 11 – Hélios-Hórus</b></p>	<p><b>Identificação</b>          Classificação iconográfica: Hélios-Hórus (Helioros).          Publicação: Michel, 2001. Número: 265. Material: cristal. Datação provável: séculos IV-VI. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,7 x 2,0 x 1,3.</p>
	<p><b>Símbolos mágicos</b>          Figura com cabeça de leão e vestindo armadura, cabeça para a esquerda e cercada por sete raios. Na mão direita erguida ele segura um chicote (proteção), na mão esquerda estendida segura um globo (poder).</p>
	<p><b>Símbolos divinos</b>          Representação da divindade Hélios-Hórus (Helioros).</p>
	<p><b>Inscrições</b>          Apenas as duas primeiras palavras <i>ζεθ αφοβε</i> podem ser compreendidas. Simone Michel (2001, p. 163) traduziu como “Seth destemido”.</p>



<p><b>Figura 14 - Chnoubis/ Asclépio e Higeia</b></p>	<p><b>Identificação</b> Classificação iconográfica: Chnoubis. Publicação: Bonner, 1951. Número: 22. Material: Ágata vermelha e marrom. Datação aproximada: século III. Procedência: Coleção do Museu Britânico. Dimensões: 2,25 x 1,80 x 0,35</p>
	<p><b>Símbolos mágicos</b> Inscrição do nome Abrasax no reverso. Símbolo mágicos de Chnoubis (três serpentes cortadas por uma linha na vertical).</p>
	<p><b>Símbolos divinos</b> Anverso: representação do deus Chnoubis com cabeça de leão, nimbada e sete raios duplos ao redor da cabeça. Reverso: Asclépio com bastão envolvido por uma serpente e Higeia.</p> <p><b>Inscrições</b> Anverso: Ἀβρασαῖξ (Abrasax) e no lado direito, superior, a inscrição ΧΝΟΥΒΙΜΕΩ, uma variação de Chnoubis (MASTROCINQUE, 2014, p. 138).</p>

<p><b>Figura 15 – amuleto com símbolo do escorpião</b></p>	<p><b>Identificação</b> Classificação iconográfica: animais. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 391. Material: Jaspe amarelo e marrom. Datação aproximada: séculos I - III. Procedência: Coleção de Palin, Egito. Dimensões: 2,70 x 2,10 x 0,35.</p>
	<p><b>Símbolos mágicos</b> Anverso: Escorpião cercado por símbolos astrológicos (carneiro, balança, estrela, lua crescente). Reverso: <i>charaktes</i></p> <p><b>Símbolos divinos</b> Não possui.</p> <p><b>Inscrições</b> Reverso: inscrição: ΑΠΕΧΕ ΑΠΟ ΑΔΙΚΟΥ ΚΑΙ ΦΟΒΟΥ ΟΥΚ ΕΝΓΙΓΕΙΣΙ ΣΟΙ “fique longe da injustiça e o medo não chegará até você”.</p>

<b>Figura 17 – Sacerdotes egípcios</b>	<b>Identificação</b>
	Classificação iconográfica: Osiris. Publicação: Delatte e Derchain 1964. Número: 90. Material: Pasta de vidro azul. Datação aproximada: séculos I-III. Dimensões: 2,95 × 2,05 × 0,49. Procedência: Coleção Seyrig.
	<b>Símbolos mágicos</b>
	<b>Símbolos divinos</b> Estátuas no formato de vasos canopos: o primeiro, Osiris e o segundo, um jovem com penteado típico egípcio (Hórus). Dois sacerdotes egípcios.
	<b>Inscrições</b> Não possui.