

A atuação dos magos e adivinhos como *theioi andres* no Egito tardo-antigo: práticas e rituais de adivinhação nos *Papiros Mágicos Gregos* (séc. III e IV)

La performance des magiciens e des sorciers comme theioi andres dans l’Egypte tardive: pratiques et rituels de divination dans le Papyrus Magiques Grecs (s. III et IV)

Hariadne da Penha Soares*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a emergência dos magos e adivinhos como agentes de poder, no contexto da sociedade do Egito tardo-antigo, e como uma importante vertente dos diversos homens divinos (*theioi andres*) que passaram a exercer influência cada vez maior na vida espiritual e política do Império Romano a partir do século III. Os magos e adivinhos da Antiguidade Tardia, atuando como taumaturgos em suas comunidades, praticavam uma magia vinculada aos cultos de mistério e revelada pelos deuses, o que os capacitava como importantes agentes de poder em suas comunidades.

Resumé: Cet article vise à analyser l’émergence des magiciens et sorciers comme agents du pouvoir dans le contexte de la société en fin de l’Egypte tardive, de IIIe siècle comme une partie importante de beaucoup d’hommes divins (*theioi andres*) qui a commencé à influencer chaque de plus en plus dans la vie spirituelle et la politique de l’Empire Romain. Les magiciens et sorciers de l’Antiquité Tardive, agissant en tant que faiseurs de miracles dans leur communauté, pratiquer la magie liée aux cultes du mystère et révélé par les dieux qui leur ont permis la façon dont les courtiers le pouvoir important dans leur collectivité.

Palavras-chave:

Magia;
Poder;
Egito tardo-antigo;
Mistagogos;
Papiros mágicos.

Mots-clés:

Magie;
Pouvoir;
Egypte tardive;
Mistagogos;
Papyrus magiques.

Recebido em: 12/03/2017
Aprovado em: 03/05/2017

* Doutoranda e mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Desenvolve investigação acerca das práticas mágico-religiosas no mundo greco-romano, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Introdução

No mundo greco-romano, a arte de prever o futuro, interpretar o passado e revelar o “verdadeiro mistério” por meio da clarividência e premonição era denominada *divinatio*. Derivada da palavra *divinare*, que significa prever, *divinatio* também se relaciona a *divinus*, que representa tudo aquilo associado a um deus ou aos deuses, demonstrando que o dom de antecipar o futuro era concedido pelas divindades. A prática da adivinhação era, portanto, um instrumento privilegiado de interação entre os homens e o mundo dos deuses (LUCK, 1995, p. 271).

Na Antiguidade, a adivinhação era vista como uma forma de se estabelecer contato com a vontade divina. Nesse sentido, a adivinhação não era considerada uma prática exclusivamente mágica, mas um componente importante da religião tradicional. Decerto que tanto a magia quanto a mântica apresentavam diferentes possibilidades de comunicação entre os deuses e seus oficiantes, e tanto o μάγος/*magos* quanto o μάντις/*mantis* eram especialistas nos saberes esotéricos.

Segundo Georg Luck (1995), a adivinhação teve origem na Mesopotâmia e os povos babilônicos acreditavam que qualquer tipo de acontecimento, anormal ou trivial, poderia ser útil para pressagiar a vontade ou ira dos deuses. Entre as mais antigas técnicas mânticas empregadas, podemos destacar a astrologia, a leitura das vísceras de animais sacrificados e a interpretação dos sonhos.

A dispersão dos adivinhos, magos itinerantes e dos astrólogos – que há séculos já praticavam seu ofício no Oriente e na Grécia – pelo Mediterrâneo ocidental se deu no contexto de transição entre a época clássica e a helenística. No mundo grego, as constantes ameaças de invasão dos Aquemênidas não deixaram de produzir intercâmbios culturais, principalmente por meio das trocas comerciais intensas entre os gregos e os povos orientais. Com o império de Alexandre e a posterior formação das monarquias helenísticas representadas pelas dinastias Selêucida, Lágida, Atálida e Antigônada, a cidade-Estado clássica deixava de ocupar o primeiro plano no cenário político (SILVA, 2005, p. 195). Como consequência da desarticulação da *pólis* clássica, em âmbito religioso, podemos assinalar o esvaziamento do culto público e uma maior valorização do culto privado, abrindo caminho à ampliação do exercício de práticas mágico-religiosas. Depois das conquistas de Alexandre Magno, os magos persas dispersaram-se pelo Oriente Próximo, Egito e Grécia. Como sacerdotes itinerantes, levavam seu conhecimento e suas práticas rituais às comunidades necessitadas de seus prodígios.

As práticas mágico-divinatórias nos *Papiros Mágicos Gregos* e a atuação dos magos e adivinhos como *theioi andres*

Mediante os intercâmbios culturais entre o patrimônio cultural do Oriente e do mundo grego, observamos, no Egito, o desenvolvimento de uma religião híbrida que reunia a tradição mágica da época faraônica, os cultos de mistério do mundo grego e as práticas mágico-religiosas dos povos orientais. Nesse sentido, afirmamos que os papiros mágicos greco-egípcios (*PGM*) exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito helenístico.

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 século I a.C.¹ 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. Podemos afirmar que os papiros mágicos exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito helenístico e romano. O contexto histórico de produção dos papiros mágicos, dos séculos II a.C. ao V d.C., corresponde ao período de dominação romana sobre o Egito. Entretanto, as menções aos deuses e rituais romanos são pouco frequentes, indicando uma forte conexão do Egito com a tradição helenística e menos com a tradição latina.²

Durante o período de dominação romana no Egito, a região da Tebaida, onde foram encontrados os *PGM*, foi transformada em região administrativa e formava, ao lado do Médio Egito e do Delta, a província do Egito romano. Nas cercanias de Tebas, apesar da dominação romana, podemos observar a permanência de aspectos tradicionais da época faraônica, como a urbanização das cidades e o culto aos deuses nilóticos (VASQUES, 2014,

¹ Os *PGM* não são os únicos documentos de caráter esotérico do Mundo Helenístico, existem muitos outros artefatos materiais como: símbolos inscritos em pedras preciosas, *ostrakas*, em argilas e tigelas, além de tabletes de ouro, prata, chumbo e estanho repletos de inscrições mágicas (BETZ, 1991).

² A presença de rituais, fórmulas e hinos dedicados a deidades nilóticas e do 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 termo *Aigyptiu*, de onde deriva o termo *Aigyptos*, o nome grego do Egito. A fundação da cidade de Naucratis, no delta do Nilo, importante centro de ligação do comércio grego já bem organizado no século VII a.C., conta como mais um indício da relação de proximidade entre o Nilo e a Hélade. Heródoto, em sua obra *Histórias*, também descreve a fase da dinastia Saíta como um período de grande aproximação e influência do Egito para com a Hélade. Entretanto, Heródoto conheceu um Egito já na condição de satrápia do Império Persa. Neste momento, o Egito havia se tornado uma região pluriétnica e plurilíngue, incluindo a corte persa, que residia em Mênfis, os altos funcionários reais, as guarnições militares, mercenários e comerciantes. E a língua oficial passara a ser o aramaico, característico da dinastia Aquemênida, denominado em egípcio de "escrita síria" (PEREIRA, 2005, p. 41). O Egito foi libertado da dominação assíria por um egípcio de nome Psamético. Em 658 a.C., auxiliado por Giges, da Lídia, e pelos mercenários gregos, Psamético conseguiu destruir todos os vestígios da suserania assíria, iniciando uma nova dinastia, a XXVI. Os reis dessa dinastia esforçaram-se para restabelecer a posição do Egito, promovendo a expansão comercial do país. O Alto Egito tornou-se uma rica região agrícola, onde se cultivavam os produtos vendidos ao Baixo Egito (MOKHTAR, 2010, p. 67).

p. 54). Desse modo, quanto à organização e manutenção das atividades religiosas que tinham lugar nos templos egípcios, desde a época faraônica estavam sob a salvaguarda dos sacerdotes. Todavia, durante o domínio romano, o ofício passou às mãos de um funcionário de Alexandria, razão pela qual os sacerdotes perderam a prerrogativa sobre as atividades religiosas e sobre a administração dos recursos financeiros dos templos. Mais tarde, com o crescimento das elites, a administração financeira dos complexos templários ficou a cargo das ricas famílias locais, resultando no enfraquecimento dos templos como instituições, no território do Egito, entre os séculos III e IV.

Com o passar do tempo, o conhecimento acumulado acerca do exercício das práticas mágicas deu origem a manuais de magia, como os *PGM*, obra composta por várias receitas, fórmulas e instruções para a realização de rituais com os mais distintos objetivos: atrair, curar, maldizer e adivinhar (GARCÍA MOLINOS, 2015, p. 32). Os magos deveriam ter vasto conhecimento dos hinos sagrados, orações, invocações, astrologia, botânica, zoologia e estar familiarizados com os diferentes tipos de pedra existentes, e com sua aplicação em diferentes rituais. Além disso, os papiros eram os depositários do vasto repertório de preces, ritos e material necessários à execução de suas atividades (GARCÍA MOLINOS, 2015, p. 12). Os manuais de magia eram o suporte escrito mais prático para a organização de todo um repertório mágico-religioso que recolhia as tradições mágicas do Oriente Próximo, conjugadas com elementos greco-latinos e judaicos. É sabido que os manuais de magia adquiriram notável popularidade no Mundo Antigo, graças à grande quantidade de papiros mágicos encontrados e às informações como as de Paulo de Tarso, Suetônio e Amiano Marcelino, que mencionam a destruição de numerosos livros de magia em contextos de intolerância religiosa.

Na condição de manuais de magia, os *PGM* nos apresentam um mundo religioso diverso. Nele, podemos encontrar contemporaneamente divindades provenientes de panteões distantes no tempo e espaço (SANZI, 2006). 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 II a.C. e V d.C., os papiros recolhem uma série de fórmulas, rituais e práticas mágicas do cotidiano do Egito greco-romano (BETZ, 1991; BRASHEAR, 1995). Na compilação de papiros da qual dispomos, a maior parte é composta por textos datados entre os séculos III e V. Contudo, a afirmação de que a prática da magia e da adivinhação se tornou mais recorrente a partir do século III não deve ser levada em conta, visto que as tradições mágico-religiosas no Mundo Antigo eram, como dissemos, milenares.

O *corpus* justapõe textos de estilo e conteúdo diversificados, assemelhando-se a um *caderno de anotações* de um mago. Adivinhação, encantamentos, simpatias, exorcismos,

breves narrativas mitológicas são alguns dos temas presentes. Também são mencionadas, nos papiros, importantes divindades do Oriente Próximo e da Hélade, cujas principais características eram as promessas de sobrepujar as angústias diante da morte. A deusa Perséfone, Selene, Ártemis, a antiga deusa babilônica Ereshkigal 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). A influência egípcianizante dos deuses Osíris, Seth e Agathodaimon, bem como de outras divindades, como Hélio, Afrodite e, por fim, o Deus dos judeus, identificado como Iao, Sabaoth, Adonai e Eiloein, pode ser constatada em vários rituais mágicos (BETZ, 1991, p. xlvi).³

As evidências arqueológicas e literárias, inclusive de época romana, como é o caso dos manuais de magia, amuletos, gemas mágicas e dos *PGM*, não deixam dúvida de que havia, no Império, inúmeros praticantes dos mais diversos tipos de magia. Por outro lado, o expressivo repertório de papiros provenientes do Egito, datados a partir do século III, pode ser explicado pela crescente popularidade dos homens divinos, os *theioi andres*, como magos, adivinhos e filósofos teurgos. Todos homens sábios, conhecedores dos saberes esotéricos, convertidos em taumaturgos, capazes de feitos maravilhosos, como produto da revelação divina, por meio do conhecimento que possuíam da *ars magica*. O protagonismo do *theios aner* torna-se mais evidente, no contexto do Império Romano, a partir do século III, momento em que “o dualismo e o ascetismo se afirmam como as principais características da sensibilidade religiosa da época, fazendo com que todos que possuíam trânsito com as forças sobrenaturais apareçam como guardiões do mundo,” em oposição a espíritos de mau agouro acusados de serem responsáveis pelas calamidades e miséria (SILVA, 2003, p. 172).⁴

O *theios aner* era um sábio, um filósofo que, devido ao notável conhecimento que possuía sobre o sagrado, atuava como líder, um agente de poder para seus seguidores, como é o caso dos mistagogos dos *PGM*. Convertido em taumaturgo, o mistagogo,

³ Sobre a magia egípcia da época faraônica, bastante conhecida devido à abundância de textos escritos e de monumentos, recebia, originalmente, o nome *heka*, e era considerada um atributo do deus Rá. Contudo, outras divindades praticavam-na, como os deuses Thot e Ísis, que utilizaram as artes mágicas para curar Hórus (RITNER, 1993). Os deuses considerados precursores da *ars magica* são Ísis, Thot, Hermes e Hécate, identificados como os patronos das artes mágicas, reveladores do *mysterium* aos mistagogos.

⁴ 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, visto que entre os anos 235 e 284 muitos generais declararam-se imperadores, incentivados por suas conquistas militares na defesa das fronteiras, pelas lutas civis e impossibilidade de implementar uma sucessão política reconhecida 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 se compreender o século III (GONÇALVES, 2006).

homem de vida irrepreensível, estabelecia sua proximidade com o mundo dos deuses através dos poderes sobrenaturais de que desfrutava por intermédio das divindades e demais seres espirituais que conclamava em seu auxílio, como observamos num trecho do *PGM XII*, 144-152:

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 o que eu quero. Seu nome é *ÉIIOUATHI PSRÉPNOUA NERTÉR DIOCHASBARA ZARACHŌ*, a quem eles chamam *BALCHAM*. Revelar isto sobre todas as coisas [sobre a qual] eu pergunto.

No excerto do papiro acima destacado, o mago realiza a prática mágico-religiosa a fim de comunicar-se com as divindades por meio da prática da oniromancia, a adivinhação por meio dos sonhos. A oniromancia era a forma mais direta de o indivíduo entrar em contato com os deuses (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 430). No trecho supracitado, o mago conclama o apoio dos deuses Hermes com cabeça de Íbis, numa clara referência ao deus egípcio Toth, e os deuses Osíris e Ísis. A fim de compelir as divindades a satisfazer sua prática divinatória, o mago entoava o nome mágico das divindades, potencializando ainda mais o conjuro, demonstrando que não bastava suplicar aos deuses, era necessário conhecer a forma correta de fazê-lo.⁵

A revelação onírica, como forma de adivinhação é muito antiga e não é uma prática exclusiva dos magos dos *PGM*. No Egito, acreditava-se que durante o sonho as pessoas teriam acesso a um universo diferente do habitual e que, enquanto o corpo estava repousando, a alma despertava para uma nova vida. O Antigo Testamento também faz várias referências aos sonhos como uma maneira legítima de comunicação entre Deus e seus escolhidos, como os sonhos de José, cujas premonições provocavam a ira de seus 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 prostraram 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).

⁵ Os egípcios acreditavam que as palavras possuíam uma força criadora. A criação estava relacionada à força mágica do nome, à palavra divina ao nome mágico. Nesse sentido, a prática mágica poderia se tornar ainda mais poderosa se o conjurador conhecesse o nome mágico (verdadeiro) da divindade invocada (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 430).

Os sonhos poderiam revelar prodígios para uns e infortúnios para outros. Mas, sem dúvida, distinguem o portador do sonho profético, aquele que recebera a revelação, como um agente de poder em potencial, devido à possibilidade que tinham de “romper com a cadeia completamente impessoal de acontecimentos que governam o destino” (LUCK, 1995, p. 279). O mago, após a realização do rito mágico, estava apto a receber as revelações proféticas e poderia introduzir um poder pessoal a fim de influenciar no desenrolar dos acontecimentos.

Dessa forma, o mistagogo, reconhecido como *theios aner* em virtude da familiaridade que possuía com as divindades invocadas, cumpria a função de mediador entre o mundo sobrenatural e o natural. Sendo os mistagogos detentores de saberes provenientes da revelação após um ritual de iniciação ou de sonhos oraculares. A prática da magia e da adivinhação era para os magos e adivinhos a condição fundamental para que pudessem adentrar nos domínios dos deuses, uma vez que a reprodução correta da sabedoria posta à disposição dos *theioi andres* pelos próprios deuses abria o portal e a possibilidade de comunicação entre os homens e as divindades, como nos apresenta o *PGM*, XII, 152-160:

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 $\text{I}\alpha\omega$, depois o grande nome da divindade. Eu invoco você, [...] ABLANATALBA ABRASLAOUA AKRAMMACHAMAREI THÓTH HÓR ATHÓÓPÓ. Venha, senhor e revele.
Virá o senhor com figura de serpente e te responderá. Quando você [o] dispensar, faça uma oferta de uma pele de serpente.

No trecho da fórmula mágica aqui apresentada observamos, num primeiro momento, 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 real necessidade. A invocação segue, recorrendo-se à menção ao “nome mágico” da divindade como condição fundamental à completa execução do ritual. O apelo que o devoto deve fazer ao “grande nome da divindade” (*PGM*, XII, 154-155) tem um objetivo claro: garantir a eficácia do feitiço. Para tanto, era necessário que o mago conhecesse o “nome secreto” da divindade, a fim de desfrutar do seu “verdadeiro” ser e poder. O conhecimento do nome mágico dos deuses e deusas era um dos muitos atributos dos mistagogos, revelado apenas aos iniciados nos cultos de mistério. No Egito e em muitas outras civilizações do Mundo Antigo, o nome encerrava a essência mágica de seu portador. Homens, mulheres, objetos, animais só 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 as suas qualidades e atributos (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 407).

A fórmula mágica apresentada no PGM XII, 154-154 indica como recomendação, a fim de se obter o êxito do ritual, a repetição, por três vezes,⁶ da palavra *lao*, um dos nomes divinos do deus Abrasax. Desse modo, podemos formular algumas conclusões: 1) o ritual era realizado em homenagem ao deus Abrasax, apesar de seu nome “comum”, pelo qual era mais conhecido, não ser mencionado; 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 prática da oferenda votiva, como fator mediador das relações estabelecidas entre o plano material e o plano espiritual, era o elemento que formalizava os vínculos entre o mago e os deuses. Em várias gemas e textos mágicos, Abrasax é representado como um ser mitológico com cabeça de galo, tronco de homem, as pernas transformadas em serpentes, carregando numa mão uma adaga e, na outra, um escudo. Era uma divindade muito associada aos poderes divinos e à proteção contra o mal.

A invocação do nome mágico dos seres divinos, associada à correta entonação das *voces magicae*, compunha o ambiente místico ideal à manifestação da divindade compelida pela fórmula mágica. Ao término da prática ritual, sanadas as dúvidas do mago, a deidade estaria dispensada, não sem antes receber a oferta votiva de seu invocador. Sendo assim, a comunicação entre o mundo natural e o sobrenatural poderia ser realizada mediante a interferência positiva do mago, que possuía o conhecimento necessário à execução do ritual. Caberia a ele, portanto, 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*, corretamente entoadas o feitiço adquiria eficácia.

O mistagogo se valia de todo um conjunto de paramentos mágico-simbólicos para lidar com as forças invisíveis, produzir sonhos oraculares, interferir nos acontecimentos futuros e garantir a proteção divina. Segundo Bowman (1996), todo esse aparato ritual adquire grande popularidade no Egito a partir do século III, sob a forma de encantamentos, amuletos e fórmulas, como vemos nos papiros e no grande número de artefatos mágicos encontrados em todas as regiões do Mediterrâneo antigo, evidenciando assim que as práticas mágico-religiosas não eram exclusivas do Oriente Próximo, mas uma prática cultural reconhecida como eficaz nas mais distintas regiões do Império Romano.

⁶ O número três também era considerado mágico, pois, representava a unidade e dualidade simultaneamente, já que resulta da soma do menor número par e do menor número ímpar.

Muitas das fórmulas mágicas presentes nos papiros contêm, ao lado de invocações e súplicas, receitas para a elaboração de amuletos mágicos que deveriam ser utilizados pelos magos durante os rituais divinatórios, como podemos observar no *PGM*, V, 215-235:

Anel de Hermes. Preparação do escaravelho: pegue um escaravelho/ gravado como abaixo se descreve, ponha-o sobre uma mesa de papiro e coloque sobre a mesa uma folha limpa e galhos de oliveira, espalhando-os sobre e no meio da mesa/um pequeno incensário ardendo mirra e *kyphi*. Tenha preparado um pequeno vaso de faiança, no qual deve haver extrato de lírio ou mirra ou canela. Pegue o anel e coloque-o dentro do extrato, tendo purificado [ele] com antecedência de tudo, e queimando no incensário o *kyphi* e a mirra. Deixe [o anel] três dias. Pegue-o [da mesa] e coloque-o em um lugar purificado. Tenha em mãos/para a consagração pão puro e quaisquer frutas da estação.

O encanto acima descrito objetiva ensinar ao oficiante do ritual a preparação de um poderoso amuleto sob a forma de um escaravelho, um anel dedicado ao deus Hermes. O método de preparação do amuleto faz parte de um encantamento mais amplo, dedicado a "conhecer tudo o que aconteceu, está acontecendo e vai acontecer" (*PGM*, V, 295). Para o mago ter o poder de conhecer o passado, o presente e o futuro dos homens era fundamental possuir um anel que lhe permitisse se comunicar com as divindades. Muitos artefatos mágicos apresentados nos papiros tinham por finalidade servir como suportes que comportavam, em seu interior, uma complexa gama de conhecimentos mágico-religiosos, como símbolos, palavras mágicas e rituais que lembravam a trajetória mística das divindades invocadas.

Desse modo, o anel não era apenas um objeto, um adorno utilizado pelo mistagogo, mas um paramento mágico. O amuleto supracitado é um importante objeto apotropaico, cuja eficácia mágica é ativada pelo mago a fim de lhe capacitar a entrar em contato com as divindades e ter o domínio sobre o tempo e o destino dos homens. O poder mágico atribuído ao objeto era manipulado pelo mistagogo, o único detentor da *techné*, o conhecimento sagrado do qual apenas ele desfrutava. Portanto, qualquer artefato no qual se inscrevia o nome ou o emblema de uma divindade se convertia em um amuleto dotado de poderes mágicos, e o responsável por essa transformação do artefato, de sua natureza original em *materia magica*, era o mago (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 53).

Com o propósito de investigar a utilização e consumo de tais objetos mágicos pelos mistagogos, na condição de agentes de poder local nas comunidades do Egito tardo-antigo, incluímos nesse artigo um breve estudo sobre a coleção de gemas e entalhes mágicos reunidos na Biblioteca Nacional da França, que nos permitem identificar os materiais utilizados na produção de gemas mágicas, os símbolos contidos nos objetos e seu significado. O amuleto descrito no encantamento mencionado acima, por exemplo, comparece no inventário de artefatos mágicos da Biblioteca Nacional, como vemos a seguir:

Figura 1 - gema mágica de um escaravelho

Classificação iconográfica: gema. Publicação: Delatte-Derchain 1964, n. 51. Número: 143. Material: Jaspe verde. Dimensões: 1,80 x 1,30 x 0,33. Anverso: Escaravelho inscrito dentro de uma representação da serpente *Ouroboros*. Reverso: Representação de três serpentes, três escaravelhos e três crocodilos e acima das imagens a inscrição COYMARTAI. **Fonte:** Mastrocinque (2014, p. 61).⁷

Os amuletos com a representação de um escaravelho eram muito comuns no Egito e desde a época faraônica foram os mais produzidos. São artefatos mágicos encontrados em grande número pelos pesquisadores (ANDREWS, 1994, p. 50). O escaravelho, no Egito antigo, representava a capacidade de autocriação, de uma nova vida, e, por extensão, de ressurreição, sendo venerado com o nome de Khepri, "aquele que nasceu da terra" (ANDREWS, 1994; VÁZQUES HOYS, 2003). Na imagem acima, a gema traz, no anverso, a imagem do escaravelho solar, entalhado no círculo mágico da serpente Ouroboros.⁸ Como o escaravelho representava a criação, foi associada a ele a imagem do deus egípcio da criação, Atum, e seu disco solar. Dessa forma, ao escaravelho era associada a imagem do Deus Sol. A imagem do escaravelho solar, que representava a luz, o calor e a própria vida, foi transformada em um importante amuleto funerário e apotropaico no Antigo Egito. Contudo, o uso de amuletos com forma de escaravelho não ficou restrito ao Egito faraônico. Artefatos mágicos poderosos, também tornaram-se populares na Síria e na Palestina (ANDREWS, 1994, p. 51). O mago, de posse do anel, disporia de um importante

⁷ A inscrição *Κοιμαρται* significa "proteção" (MASTROCINQUE, 2014, p. 61).

⁸ A imagem da serpente que morde a própria cauda é um símbolo mágico que representa o tempo infinito, que sempre começa (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 518).

instrumento para a realização do rito divinatório. O anel tinha uma função apotropaica imediata: a de proteger o mago em seu ponto mais sensível, os dedos da mão, utilizados para a emissão e recepção do fluido mágico (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 535).

Algumas gemas mágicas eram utilizadas com objetivos apotropaicos, no decorrer dos rituais, a fim de evitar a ira da divindade sobre o mago, revelando assim, como defende Chronopoulou (2015, p. 15), que dedicar-se ao ofício da magia poderia ser perigoso. Muitos amuletos apotropaicos apelavam para divindades como Abrasax e Hélio, contendo inscrições com os nomes mágicos das divindades protetoras. A gema mágica representada a seguir, destinava-se à proteção de seu portador (MASTROCINQUE, 2014, 110). A presença de símbolos como o escudo e o chicote nos leva a essa conclusão. O amuleto é dedicado ao deus Abrasax:

Figura 2 - Amuleto de Abrasax



Classificação iconográfica: gema. Publicação: Delatte-Derchain 1964, n. 4. Número: 285. Material: Jasper verde. Dimensões: 1,40 x 1,10 x 0,20. Anverso: Deus com cabeça de galo, posicionado à direita, com pernas de serpente, coberto com uma couraça, um ornamento sobre o elmo, segurando um chicote na mão direita e um escudo na esquerda. Observa-se a inscrição IAW. **Fonte:** Mastrocinque (2014, p. 112).

Os amuletos não tinham, no entanto, função apenas apotropaica para o mago que os fosse utilizar ou os consulentes, que portariam tais objetos. No caso da gema com a representação do deus Abrasax (Figura 2), temos os símbolos próprios da divindade (o escudo e o chicote) e o nome mágico pelo qual o deus deveria ser invocado. O amuleto encerrava, em dimensões mínimas, os fundamentos místicos acerca da essência divina

dos deuses. Logo, era um importante paramento sagrado, produto do conhecimento, do saber esotérico do qual apenas o mago desfrutava.

As gemas também eram instrumentos necessários à execução do ato mágico, como o que permitia conhecer o passado, o presente e o futuro dos homens. A gema mágica colocada em um anel convertia-se em um poderoso vetor, o canal de recepção da força mística emanada das divindades, como se pode verificar na continuação da prescrição do rito divinatório no *PGM*, V, 235-300:

Quando você tiver feito outro [incenso] ofereça galhos de videira [em fogo de]. Durante a oferta pegue o anel do extrato e coloque-o. Cubra-te ao amanhecer com o extrato [...] fique de frente para o nascer do Sol [e] diga o encanto dado [...] O encanto a ser dito a Hélios: eu sou Thouth, descobridor e fundador dos fármacos e das letras. Venha para mim, você está debaixo da terra; desperte-se para mim [...] Não permitirei que deus ou deusa deem oráculos até eu, NN, conhecer através do que está na mente de todos os homens, egípcios, sírios, gregos, etiópicos, de todas as raças e pessoas. Aqueles que me questionam venham à minha vista. Se eles falam ou estão em silêncio, que eu possa dizer a eles/o que aconteceu, o que está acontecendo, e o que vai acontecer com eles. E [até] conheço suas habilidades, e suas vidas, suas práticas e suas obras, seus nomes e aqueles de seus mortos, e de todos e eu posso ler uma carta selada e dizer-lhes tudo com toda sinceridade.

Após a confecção do amuleto mágico, encrustado em jaspe verde, com entalhe da imagem do escaravelho solar, e de todo processo de transformação do anel de objeto em amuleto, por meio do rito mágico, o mistagogo deveria continuar o ritual entoando o encantamento em direção ao deus Hélios, ao próprio Sol. A finalidade do encanto aqui transcrito não é louvar ou agradecer as divindades pelas suas benesses, mas invocar o seu auxílio para produzir alterações na realidade sensível, alçando seu oficiante à categoria de agente de poder em sua comunidade, visto que era capaz de romper com a ordem natural do mundo.

A prática da magia e da adivinhação, para os mistagogos, representava a condição fundamental para que pudessem adentrar nos domínios próprios das divindades, uma vez que a reprodução correta da sabedoria posta à disposição dos magos pelos próprios deuses, o rito, abria o portal de comunicação entre os homens e as divindades. Desse modo, os magos e adivinhos desfrutavam também da sacralidade, por intermédio da *ars magica*, entendida como uma forma específica de poder colocada à disposição dos oficiantes, capacitando-os assim a assumir uma posição de liderança, de se tornar referência espiritual no Egito tardo antigo, e a atuar como agentes de poder em suas comunidades (MONTERO, 1990; SILVA, 2003).

Por meio dos rituais consignados nos papiros mágicos, os mistagogos estavam aptos a operar maravilhas e a romper com o encadeamento presente/passado/futuro,

tarefa difícil ou mesmo impossível de ser atingida pelos seres humanos sem a interferência das divindades. Num mundo marcado pelo dualismo, os homens divinos eram os “únicos capazes de defender a sociedade contra as legiões de espíritos inferiores, os demônios da tradição judaico-babilônica, devido à proximidade com os deuses e anjos” (SILVA, 2003, p. 180). Portanto, neste artigo, ainda que de forma sucinta, analisamos a emergência dos magos e adivinhos como agentes de poder no contexto da sociedade do Egito tardo-antigo, 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. Dispondo da magia como uma forma específica de poder, os magos e adivinhos ofereciam às comunidades e aos homens a proteção contra os infortúnios do cotidiano.

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 Greek magical papyri in translation*. Including the Demotic spells. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Fontes arqueológicas

- 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.

Obras de apoio

- ANDREWS, C. *Amulets of Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 1994.
- BAGNALL, R. S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. (Ed.). *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- 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 Press, 1991, p. 244-259.

- _____. Introduction to the Greek Magical Papyri. In: BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. xlii-liii.
- BOWMAN, A. K. *Egypt after the pharaohs, 332 B.C. – A.D. 642*. California: University of California Press, 1996.
- BRASHEAR, W. M. The Greek Magical Papyri: an introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. II, 18.5, p. 3380-3684, 1995.
- BROWN, P. *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus, 1989.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHRONOPOULOU, E. El oficio peligroso del mago. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 13-30.
- ELIAS, N. SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- 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.
- 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.
- FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GARCÍA MOLINOS, A. Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 31-44.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- 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, 1994.
- LUCK, G. *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. viii-xxiii.

- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Epu/Edusp, 1974.
- MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.
- MOKHTAR, G. *História geral da África: África Antiga*. Brasília: Unesco, 2010. v. II.
- 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.
- 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.
- RITNER, R. K. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no Mundo Helenístico-Romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Eduece, 2006.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SILVA, G. V. da (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM, 2008.
- _____. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. In: ANDRADE FILHO, R. O. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, p. 195-208.
- _____. 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.
- _____. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politéia*, v. 1, n. 1, 2001, p. 30-51.
- _____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da 'basileia' (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015.
- TURCAN, R. *Los cultos orientales em el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- VASQUES, M. S. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano. *Romanitas*, n. 3, p. 47-64, 2014.
- VÁZQUES HOYS, A. M. *Arcana magica: diccionario de símbolos y términos mágicos*. Madrid: Uned, 2003.